

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**  
**Instituto de Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Antropologia**

**Dissertação**



**Juridicidade Mbyá-Guarani:**  
**Um Diálogo entre Etnologia Ameríndia e Direito**

**Lucas Braunstein da Cunha**

**Pelotas, 2021.**

**Lucas Braunstein da Cunha**

**Juridicidade Mbyá-Guarani:  
Um Diálogo entre Etnologia Ameríndia e Direito**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa

Pelotas, 2021.

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas  
Catalogação na Publicação

C972j Cunha, Lucas Braunstein da

Juridicidade Mbyá-Guarani: um diálogo entre etnologia ameríndia e direito / Lucas Braunstein da Cunha ; Rogério Reus Gonçalves da Rosa, orientador. — Pelotas, 2021.

108 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2021.

1. Direito. 2. Etnologia ameríndia. 3. Mbyá-Guarani. 4. Narrativas de origem. 5. Sonho e dono. I. Rosa, Rogério Reus Gonçalves da, orient. II. Título.

CDD : 305.8

**Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.**

**Data da Defesa:** 30 de setembro de 2021.

**Banca examinadora:**

Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa (Orientador)  
Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Profa. Dra. Lori Altmann.  
Doutora em Teologia pela Faculdade EST.

Profa. Dra. Marilis Lemos de Almeida.  
Doutora em Política Científica e Tecnológica pela Universidade Estadual de Campinas.

Prof. Dr. Martín César Tempass.  
Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

## **Agradecimentos**

Agradeço, primeiramente, aos Mbyá-Guarani da *Tekoá Pará Roké*, sobretudo Gildo e Talcira Gomes, por todo o aprendizado a mim proporcionado.

Agradeço ao meu orientador Rogério Reus Gonçalves da Rosa, por toda a sabedoria compartilhada.

Agradeço aos meus pais, ao meu irmão e à Luísa pelo apoio e pelo incentivo sempre. Amo vocês.

## Resumo

O povo ameríndio Mbyá-Guarani ocupa um território que compreende parcelas significativas da Argentina, Brasil, Uruguai e Paraguai. Tratam-se de coletivos e pessoas unidas por complexas redes de parentesco que resultam em uma mobilidade frequente entre os *Tekoá*. Esse povo, que transita por entre quatro Estados Nação, defronta-se com uma visão jurídica que difere da sua por basear-se em um Direito que deve ser positivado (escrito) e oriundo da figura do Estado (monismo jurídico). Esses dois elementos constituem o ponto em comum entre as quatro Constituições dos países supramencionados, cada qual atribuindo maior ou menor relevância à temática indígena. Em razão disto, fazendo-se valer de um aporte teórico e etnográfico, sobretudo calcados em estudos de etnologia e mitologia ameríndias, a presente dissertação de mestrado faz dialogar a Etnologia Ameríndia e o Direito, colocando-os em patamar de simetria por meio do sistema cosmológico Mbyá-Guarani. Tal sistema é estabelecido como a juridicidade Mbyá-Guarani a partir das categorias “Narrativas de Origem”, “Sonho” e “Dono”, as quais subsidiam o *teko*, entendido como a lei Mbyá-Guarani. É discutido, também, como essa juridicidade Mbyá-Guarani desafia uma juridicidade ocidental e moderna, na qual se insere a brasileira. O universo de pesquisa da presente dissertação abrange, bibliograficamente, os Guarani, especialmente os Mbyá-Guarani; etnograficamente, foi realizado trabalho de campo junto a *Tekoá Pará Roké*, localizada no município de Rio Grande, no estado do Rio Grande do Sul/Brasil.

**Palavras-chave:** Direito; Etnologia Ameríndia; Mbyá-Guarani; Narrativas de Origem; Sonho; Dono.

## Abstract

The Mbyá-Guarani indigenous population occupies a territory that comprises a large portion of Argentina, Brazil, Uruguay and Paraguay. The Mbyá-Guarani people are united by complex kinship networks, which result in a frequent mobility between the *Tekoá*. These people, who transit among four nation-states, face a notion of Law based on written codes and introduced by a State figure (legal monism) therefore distinct from their own. Both of these elements constitute the common point among the four constitutions of the aforementioned countries, each one paying more or less attention to indigenous themes. Faced with this situation, through the use of theoretical and ethnographic support mainly based on Amerindian ethnology and mythology studies, I make a dialogue between Amerindian Ethnology and Law, considering them at a symmetric level through the Mbyá-Guarani cosmological system. This system is established as the Mbyá-Guarani Law, based on the categories "Origin Narratives", "Dream" and "Master". These categories are the basis for the *teko*, understood as the Mbyá-Guarani Law. Additionally, I also discuss how the Mbyá-Guarani Law challenges the aforementioned western and modern notion of Law, including Brazil. Methodologically, this dissertation has two main components: 1) it reviews the literature on the Guarani population, especially the Mbyá-Guarani, and 2) it presents the findings of ethnographic fieldwork amongst the *Tekoá Pará Roké* population, located in Rio Grande, in the state of Rio Grande do Sul/Brazil.

**Keywords:** Law; Amerindian Ethnology; Mbyá-Guarani; Origin Narratives; Dream; Master.

## Lista de Figuras

Figura 1	Mapa Guarani.....	p. 12
Figura 2	Casos acumulados de COVID-19 por data de notificação....	p. 17
Figura 3	Óbitos acumulados de COVID-19 por data de notificação....	p. 18
Figura 4	Indígenas mortos pela COVID-19 – Brasil.....	p. 19
Figura 5	Artesanato Mbyá-Guarani.....	p. 21
Figura 6	Trajetos de campo.....	p. 24
Figura 7	Entrada da <i>Tekoá Pará Roké</i> .....	p. 25
Figura 8	<i>Tekoá Pará Roké</i> .....	p. 26
Figura 9	Deslocamento: Aldeia da Estiva - <i>Tekoá Pará Roké</i> .....	p. 27
Figura 10	<i>Opy da Tekoá Pará Roké</i> .....	p. 70

## Glossário de termos em Mbyá-Guarani<sup>1</sup>

<i>Ayvu porá</i>	Fala sagrada; Belas palavras.
<i>Caá</i>	Chimarrão.
<i>Já / Ijá</i>	Dono; entidade responsável pelos seres.
<i>Jepota</i>	Transformar-se, assumir a perspectiva de um outro ser.
<i>Juruá</i>	Homem branco; literalmente “boca peluda” em referência à barba dos colonizadores.
<i>Karai</i>	Liderança espiritual. Diferencia-se da liderança política ( <i>Mburuvichá</i> ou Cacique).
<i>Kunhatãï peve</i>	Fase da vida Mbyá-Guarani que corresponde à puberdade das mulheres.
<i>Kunumim</i>	Fase da vida Mbyá-Guarani que corresponde à puberdade dos homens.
<i>Kyringue</i>	Fase da vida Mbyá-Guarani que vai dos dois aos doze, treze anos.
<i>Mburuvichá</i>	Liderança política (Cacique).
<i>Mitã</i>	Fase da vida Mbyá-Guarani que vai até os dois anos de idade.
<i>Ñande reko / Nhandereko</i>	Modo de vida tradicional dos Mbyá-Guarani; práticas corretas.
<i>Nhe'ë / Ñ'ë</i>	Fundamento da pessoa Guarani; espírito-nome.
<i>Nhe'ë Amba</i>	Moradas divinas; Locais de origem dos <i>nhe'ë</i> .
<i>Nhemongarai</i>	Ritual realizado para se saber a origem do <i>nhe'ë</i> ; Por vezes traduzido como “batismo”.
<i>Opy</i>	Casa de reza; local onde são realizados rituais xamânicos.
<i>Pará Roké</i>	Portal do Mar; Nome da comunidade Mbyá-Guarani etnografada, localizada em Domingos Petrolino, no município de Rio Grande/RS.
<i>Pety</i>	Tabaco.
<i>Petyngua</i>	Cachimbo sagrado Guarani.
<i>Teko</i>	Leis que regulam o comportamento Mbyá-Guarani.
<i>Tekoá</i>	Aldeia, comunidade indígena Mbyá-Guarani.
<i>Tekoavy</i>	Comportamento errôneo; vida, natureza imperfeita.
<i>Tekoporã</i>	“Bem viver”; “Bom viver”.
<i>Tery</i>	Nome Guarani.

---

<sup>1</sup> Sobre o glossário e grafia de termos em Guarani utilizada na presente dissertação, optou-se pela grifagem em itálico de termos em Guarani, bem como apenas foram acrescentadas ao glossário as palavras em Guarani que foram utilizadas diretamente pelo autor desta dissertação.

<i>Xamoi kuery</i>	Anciãos; Avôs; Mais velhos.
<i>Xara'u</i>	Sonhos.
<i>Xaryi kuery</i>	Anciãs; Avós; Mais velhas.
<i>Yvy Mara Ey</i>	Terra Sem Males; mito Guarani que trata de uma terceira Terra, passível de ser acessada ainda em vida para aqueles que cumprirem os preceitos do <i>ñande reko</i> .
<i>YvyTenonde</i>	Primeira Terra; Terra em que viviam Deuses, animais e humanos em harmonia perfeita; relaciona-se ao Mito do Dilúvio em que, devido ao não cumprimento do <i>ñande reko</i> , a <i>YvyTenonde</i> é destruída por um grande dilúvio.
<i>YvyPyau</i>	Segunda Terra; narrativa mitológica presente nos Mitos dos Irmãos; é a Terra construída após a destruição da <i>YvyTenonde</i> ; é a Terra habitada hoje pelos seres humanos e, por ser imperfeita, está fadada a ser destruída.
<i>Yxyry</i>	Água corrente.

## Sumário

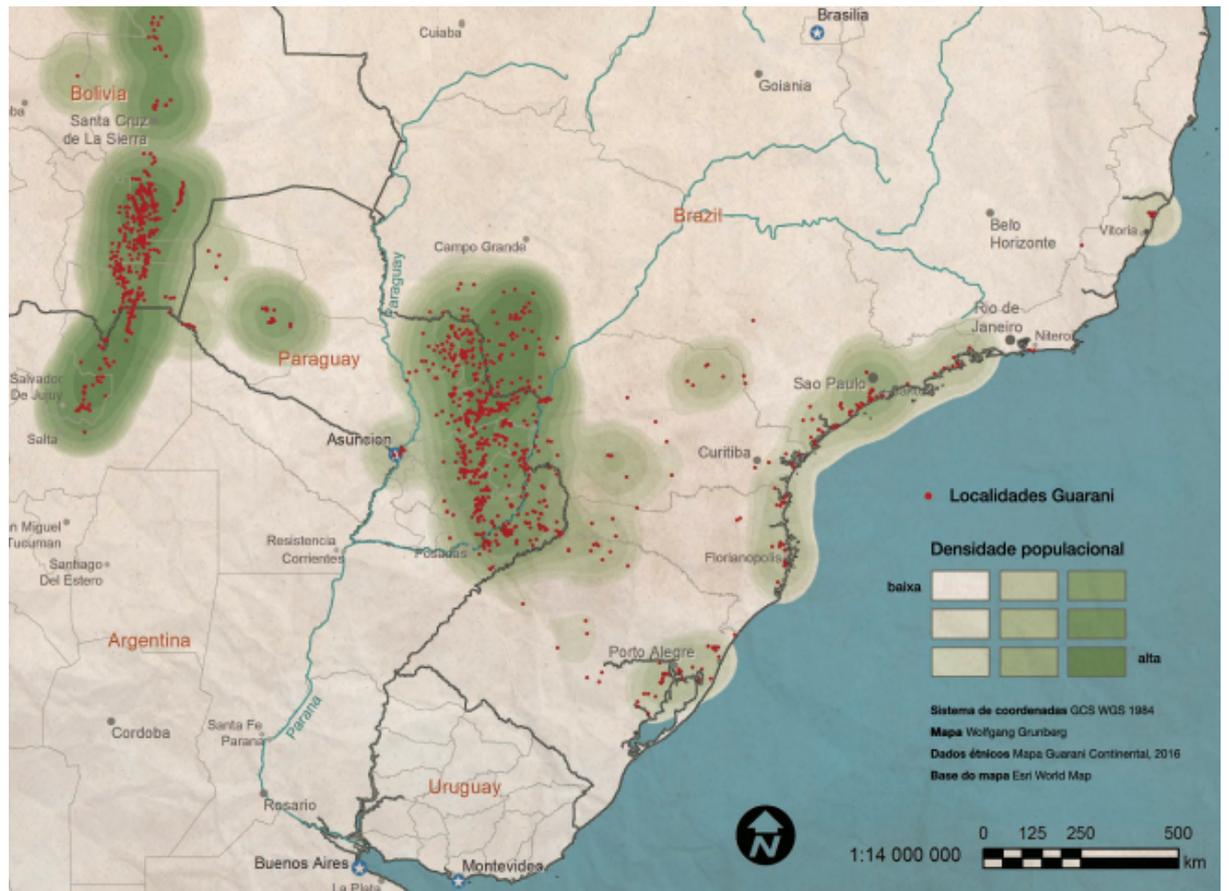
Lista de figuras.....	p.7
Glossário de termos Mbyá-Guarani.....	p.8
Introdução.....	p.11
1. Narrativas de Origem.....	p.34
1.1. Criação e destruição da <i>YvyTenonde</i> : A Primeira Terra e o Mito do Dilúvio.....	p.40
1.2. Criação da <i>YvyPyau</i> : A Segunda Terra nos Mitos dos Irmãos.....	p.44
1.3. <i>Yvy Mara Ey</i> : A Terra Sem Males.....	p.48
1.4. <i>Tekoporã</i> fora do “Grande Mito Guarani”.....	p.53
2. <i>Xara’u</i> / Sonhos.....	p.57
2.1. Um Sonho é mais que um sonho: da Estiva à <i>Pará Roké</i> .....	p.60
2.2. Os sonhos e o <i>nhe’ẽ</i> : implicações dos nomes Mbyá-Guarani.....	p.67
3. <i>Já</i> / Dono.....	p.77
3.1. Dono e juridicidade Mbyá-Guarani: Riscos da caça e do <i>-jepota</i> .....	p.80
3.2. Dono e juridicidade Ocidental: Desafios epistemológicos.....	p.86
4. Questões para o presente: o Brasil e o reconhecimento de juridicidades outras.....	p.93
Conclusão.....	p.100
Referências.....	p.103

## **Introdução**

As formas organizacionais de outros povos e sociedades, quando pensadas sob a perspectiva do Direito, tendem a ser observadas a partir de uma lente jurídica ocidental. Ao longo do presente trabalho, buscamos a inversão dessa análise, encarando-se o Direito a partir das categorias êmicas dos Mbyá-Guarani, objetivando-se uma aproximação de seu sistema mítico, em que se inserem as narrativas de origem, o sonho e o “dono”, além da ideia ocidental de Direito.

Cumpramos informar, de início, que embora o presente trabalho priorize os Mbyá-Guarani, por conta de haver uma proximidade entre os Guarani como um todo, no que tange certos mitos e costumes – ressalvadas suas particularidades “linguísticas, econômicas, religiosas, míticas, rituais, de parentesco e de organização social” (LITAIFF, 2018, p. 16) -, a análise poderá ser ampliada aos demais Guarani, a partir da obra de outros guaraniólogos, como Curt Nimuendaju (1987), Egon Schaden (1974), León Cadogan (1959) e outros.

O povo ameríndio Mbyá-Guarani é um dos três grupos em que se subdividem os Guarani, sendo os outros dois os Kayová e Nandéva (SCHADEN, 1974, p.2). Os Mbyá-Guarani ocupam um território que compreende parcelas significativas da Argentina, Brasil, Uruguai e Paraguai. No Brasil, encontram-se nos estados litorâneos brasileiros que compreendem o espaço entre o Espírito Santo e o Rio Grande do Sul (LITAIFF, 2018, p. 16; TEMPASS, 2010, p. 13). Ao ampliarmos a análise de forma que compreenda os demais subgrupos Guarani, inclui-se a Bolívia como um país de ocupação Guarani, de forma que observamos uma cultura de escala continental.



*Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. / Equipe Mapa Guarani Continental - EMGC. Campo Grande, MS. Cimi, 2016.*

A partir do ponto de vista que eu assumo nessa dissertação de mestrado, essa distribuição dos Guarani relaciona-se à importância dada à “mobilidade” ou ao “não parar” de que falam os interlocutores de Elizabeth Pissolato (2007, p. 127). Sobre esse elemento, a autora discorre que a mobilidade Mbyá-Guarani fora, muitas vezes, associada a motivações míticas, mas, na contemporaneidade, interpreta-a como a “procura por lugares para a atualização de um ‘modo de vida’ guarani” (PISSOLATO, 2007, p. 107).

Dito isto, muitos Guarani vivem em centros urbanos<sup>2</sup>, local em que trabalham e estudam, mas é, sobretudo, nas *tekoá* em que podem exercer com maior plenitude seus hábitos e costumes, expressos em um sistema político,

---

<sup>2</sup> Rosa Rosado e Luiz Fagundes chamam nossa atenção para o fato de que, de acordo com o censo demográfico do IBGE de 2010, aproximadamente 40% de toda a população indígena brasileira reside em centros urbanos (2013, p. 8).

econômico e cosmológico que lhes é próprio, em suma, é o local em vivem em torno do “*tekoporã*”.

Para compreendermos esta categoria, pertinente a pensarmos, primeiramente, a partir de outra: “*teko*”. Sobre esta categoria, ainda no século XVIII, o padre jesuíta Antonio de Montoya a identificava como “ser, estado de vida, condição, estar, costume, lei, hábito” (MELIÀ, 2016, p. 24). Também nesse sentido, Pissolato (2007, p. 101) a entende como “orientações ou ‘leis’ (*teko*) que devem reger as práticas dos humanos na Terra em várias matérias”.

Dessa forma, a partir da categoria *teko*, tomada enquanto “lei”, podemos, a partir de Bartomeu Melià (2016, p. 24), entender a categoria *tekoporã* como:

um conceito que atravessa a experiência de vida de todos os Guaraní que conheço e também a de outros povos da família tupi-guaraní espalhados por mais de dois terços da superfície da América do Sul. Não é, portanto, uma filosofia de limites estreitos. (...) É um bom modo de ser, um bom estado de vida, é um “bem viver” e um “bom viver”, mais sentido que filosofado. É um estado venturoso, alegre, contente e satisfeito, feliz e prazeroso, agradável e tranquilo. Existe bom viver quando há harmonia com a natureza e com os membros da comunidade, quando há alimentação suficiente, saúde, paz de espírito (MELIÀ, 2016, p.24).

O “bem viver” ou *tekoporã* de que fala Melià é, desde a identificação do *teko* com a lei, o viver segundo a lei Mbyá-Guaraní, uma lei que desde sua conceituação desafia o etnocentrismo ocidental ao prezar pela “harmonia com a natureza e com os membros da comunidade”. Elemento que iremos explorar a partir de categorias próprias dos Mbyá que compõem a sua juridicidade, seu *tekoporã*.

Sobre o Direito ocidental e moderno, no entanto, Robert Kant de Lima (2011, p. 122) o define como o Direito que “(...) diz que é o Direito (...) e relega as normas que vigem concretamente nas diversas dimensões da existência social ao rol do não-jurídico”. Assim, o Direito, em sua concepção moderna e ocidental, não é entendido como “um modo de vida entre outros, nem tão pouco

um reconhecer e contemplar a existência necessária e dispersa do jurídico em distintas formas de vida” (KANT DE LIMA, 2011, p. 122).

O Direito Moderno pode ser entendido, de acordo com o recorte aqui realizado, a partir de dois elementos principais: o monismo e o positivismo jurídicos. O primeiro diz respeito ao fato de apenas compreender como Direito aquilo que se origine ou passe pelo crivo do Estado. O segundo, por sua vez, limita o Direito no que tange sua forma, definindo-a como a escrita, por excelência. Assim, apenas é Direito aquilo que contar com o aval do Estado e se encontra sob a forma escrita em instrumentos pré-definidos como códigos (Constituição, Leis, Portarias, etc.). Intrínseca, ainda, à lógica moderna como um todo, está uma percepção compartimentalizadora dos saberes.

Dessa forma, não é de se surpreender com as dificuldades encontradas quando intentamos observar as formas organizacionais dos Mbyá-Guarani munidos da lógica jurídica moderna. Nesse sentido, Eduardo Viveiros de Castro (1992, p. 38) fala de “três ausências ‘constitutivas’ do gentio brasileiro”:

Assim se vê que as três ausências "constitutivas" do gentio brasileiro estavam causalmente encadeadas: **não tinham fé porque não tinham lei, não tinham lei porque não tinham rei. A verdadeira crença supõe a submissão regular à regra, e esta supõe o exercício da coerção por um soberano** (grifos nossos).

Entre os Mbyá-Guarani não existem códigos escritos, de forma que não podemos falar de positivismo jurídico; não há uma figura estatal e, portanto, não há monismo jurídico. Há, no entanto, leis. Enquanto categorias analíticas, lei que não se pretende analisar a partir do ponto de vista do Direito Moderno, mas sim, de elementos próprios dos Mbyá-Guarani, os quais subsidiam um Direito ou juridicidade Mbyá-Guarani. É, assim, conforme as palavras de Pierre Clastres (1978, p. 51), “a partir do próprio interior da cultura índia, como uma dimensão original da sua sociedade, que devemos tentar explicá-la”.

Nesse sentido, identificamos e definimos três categorias com o propósito de estruturar a juridicidade Mbyá-Guarani, as quais irão compor os capítulos da presente dissertação de mestrado, sendo elas a categoria das narrativas de

origem, do sonho e do dono, as três inseridas na macro perspectiva da mitologia. Segundo Aldo Litaiff, os Guarani denominam mito enquanto “*nhanderekoram idjipy*”. Em suas palavras, para essas pessoas: “as ações dos heróis míticos são consideradas verdades, atuando como fontes de princípios morais, ou seja, como crenças que, por sua vez, podem gerar ‘hábitos de ação’” (2018, p. 95).

Para compreendê-las, nessa dissertação de mestrado, além do trabalho etnográfico e devido às circunstâncias impostas pela pandemia de Covid-19, deu-se maior ênfase ao trabalho teórico, o qual decorreu da revisão bibliográfica de grandes nomes da Etnologia Ameríndia, sobretudo de guaraniólogos, dentre os quais podemos citar os estudos desenvolvidos por Aldo Litaiff (2018), Bartomeu Melià (2012), Curt Nimuendaju (1987), Elizabeth Pissolato (2007), Egon Schaden (1974), Helène Clastres (1978), León Cadogan (1959), Martín Tempass (2010), etc.

De forma mais específica, tratando-se do Capítulo 1, intitulado “Narrativas de Origem”, destacam-se, para este trabalho, as obras de Cadogan (1959) e Litaiff (2018), as quais apresentam importantes narrativas de origem, coletadas ao longo dos anos junto a diferentes grupos Guarani, dentre eles os Mbyá-Guarani e Chiripá, os quais preenchem parcela significativa das obras mencionadas dos referidos autores.

Tratando-se do Capítulo 2, intitulado “*Xara’u* / Sonhos”, ressalta-se, também, a importância da teoria e do método de análise a respeito do sonho desenvolvido e utilizado por Raphael Preux (2018), entre os Achuar da aldeia Pastaza, situada na floresta amazônica equatoriana, e é estruturado em quatro pontos: 1) relacionar as narrativas de sonho com o contexto em que se encontram, considerando dados biográficos do sonhador, a história local da comunidade e do ambiente que a envolve; 2) observar práticas verbais e não-verbais relacionadas aos sonhos; 3) tomada das narrativas de sonhos como práticas performativas e; 4) necessidade de se colocar as narrativas de sonho em perspectiva, analisando-as de forma conjunta aos cantos e mitos da comunidade (PREUX, 2018, p. 20 e 21).

Quanto ao estudo da categoria *já* (dono), que será destacado no Capítulo 3, intitulado “*Já / Donos*”, destacam-se os trabalhos desenvolvidos por Tempass (2010) e Robert R. Crépeau (1996, 2006, 2008, 2015, 2021). No que tange o primeiro, em sua tese de doutoramento, intitulada “‘Quanto mais doce melhor’: Um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani”, o autor, a partir das práticas alimentares dos Mbyá, apresentou e analisou a categoria dono. Sobre o segundo, além de trabalhos que abordam questões diretamente relacionadas às que pretendemos discutir no presente trabalho, mais especificamente aquelas que relacionam determinadas práticas ameríndias à sua juridicidade, também discute, o autor, a categoria dono, relacionando-a, por vezes, a este aspecto do Direito.

O Capítulo 4, que encerra a presente dissertação, é intitulado “Questões para o presente: o Brasil e o reconhecimento de juridicidades outras” e nele discorreremos acerca do contexto jurídico brasileiro, o qual apresenta desafios epistemológicos ao mesmo tempo em que é dotado de elementos que possibilitam o reconhecimento de o reconhecimento da juridicidade Mbyá-Guarani.

Sobre o trabalho de campo, passemos agora a discorrer acerca da inserção do autor no mesmo, bem como sobre as implicações da pandemia de COVID-19, decretada no ano de 2020, tiveram sobre essa parcela do trabalho.

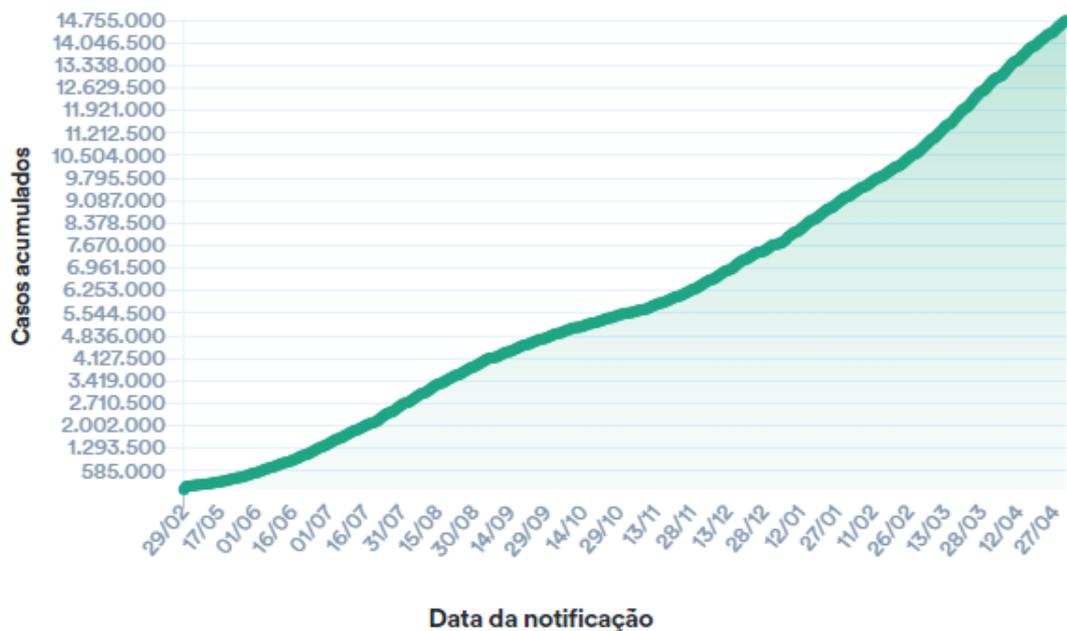
### **Trabalho de Campo e Pandemia**

Quando a presente pesquisa foi gestada em termos de projeto de pesquisa, em 2018, objetivava-se sua realização sob duas frentes: a primeira, teórica, via Etnologia Ameríndia e Direito; e, a segunda, por meio da realização de etnografia junto à *Tekoá Pará Roké*, localizada no município de Rio Grande, sul do Rio Grande do Sul.

Ocorre que, no ano de 2020, momento em que a ênfase desta dissertação dar-se-ia no trabalho de campo e, portanto, na segunda frente, foi decretada a pandemia de Covid-19 no Brasil. Sobre isso, cabem maiores considerações.

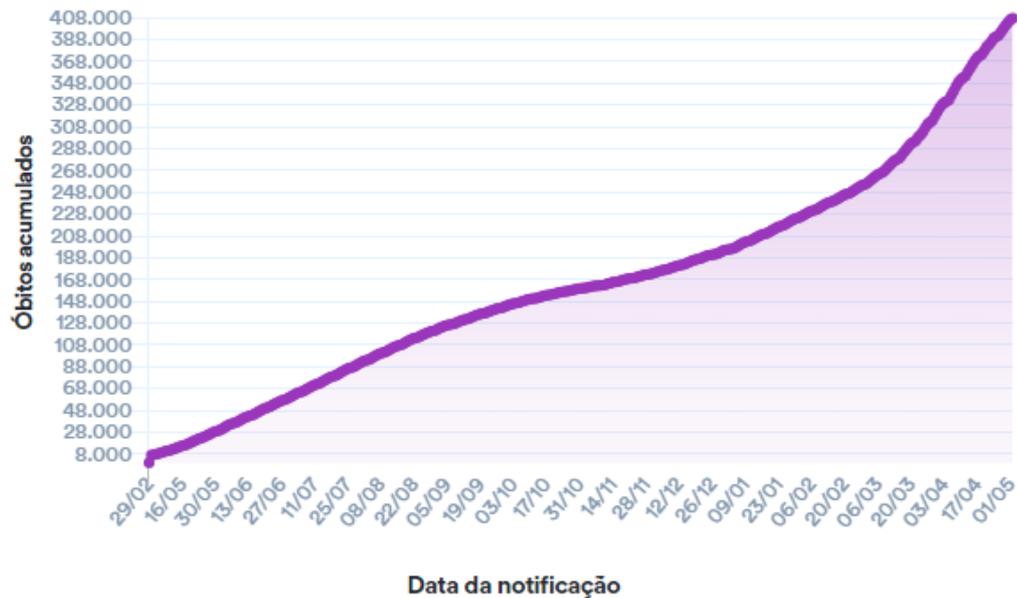
O primeiro caso de Covid-19 no Brasil foi confirmado em 26 de fevereiro de 2020, na cidade de São Paulo/SP e, em 11 de março do mesmo ano, a Organização Mundial da Saúde declara o estado de pandemia do novo coronavírus. Foi nesse cenário que medidas de distanciamento social e restritivas de mobilidade foram tomadas com o intuito de se controlar a propagação dos vírus. Desde então, porém, no Brasil, foram mais de 21 milhões de casos confirmados e 585 mil óbitos confirmados (dados de 09 de setembro de 2021), conforme dados oficiais do Ministério da Saúde.

Casos acumulados de COVID-19 por data de notificação



<https://covid.saude.gov.br/> Acesso em 03/05/2021

### Óbitos acumulados de COVID-19 por data de notificação



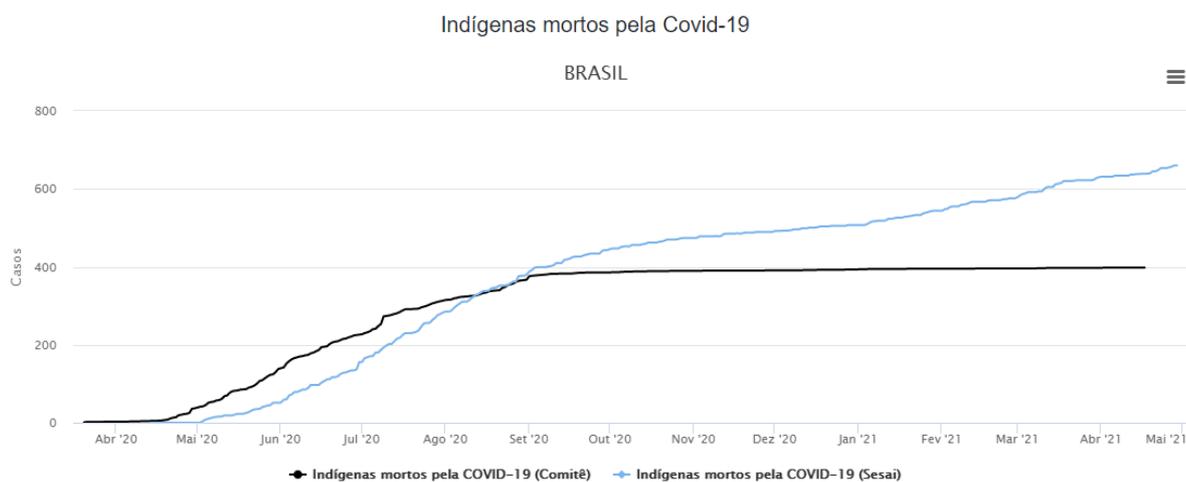
<https://covid.saude.gov.br/> Acesso em 03/05/2021.

Ao longo de boa parte do ano de 2020, o trabalho de campo ficou em suspenso, mantendo-se, todavia, a perspectiva de melhora da situação, a vacinação do pesquisador e a retomada do mesmo, sobretudo quando observamos, em meados do mês de novembro, uma breve diminuição do ritmo de casos no país. Sob esse cenário que, nesse mesmo mês, realizou-se a qualificação da presente dissertação: uma visão otimista acerca da melhora da pandemia. Os dados acima, no entanto, apontam o quão infundada era essa perspectiva inicial.

Observou-se, a partir do final de 2020 e início de 2021 uma piora significativa da situação brasileira que, apesar do início do processo de vacinação, viu seus números de infectados e mortes confirmadas aumentarem exponencialmente, tendo como maiores impactadas as pessoas negras e os povos indígenas.

Retomando a ideia dos Guarani como uma etnia de escala continental, os governos da Argentina, Uruguai e Paraguai – locais em que se encontram os Mbyá-Guarani - vêm, ao longo do mês de maio de 2021, enfrentando recordes de novos casos e mortes por COVID-19, segundo dados do JHU CSSE<sup>3</sup>.

No caso específico dos povos indígenas situados em território brasileiro, a situação é igualmente preocupante, havendo, em uma tendência de alta, mais de 1000 mortes, 50 mil casos confirmados e 163 povos afetados (em um universo de 305 povos indígenas no Brasil), conforme dados de 03 de março de 2021, cujas fontes encontram-se abaixo.



Confirmados  
**53329**

Indígenas mortos pela COVID-19  
**1060**

Povos afetados  
**163**

Atualizado em 5/3/2021 - 12:10

Fonte: [Comitê Nacional de Vida e Memória Indígena](#); Organizações indígenas de base da APIB, frentes de enfrentamento à COVID-19; SESAI; Secretarias Municipais e Estaduais de Saúde e Ministério Público Federal. <https://covid19.socioambiental.org/> Acesso em 03 / 05 2021

Assim como na sociedade não-indígena, o vírus entre os indígenas gerou distintas percepções e reflexões, mas com uma importante diferença: mais de 90% dos indígenas que viviam na região que hoje é o Brasil, quando da chegada do

<sup>3</sup> Dados disponíveis via <<https://github.com/CSSEGISandData/COVID-19>>. Acesso em 03/05/2021.

européu, foram mortos por doenças advindas do contato com o não-indígena (CHURCHILL, 2000, p. 433).

A partir desse dado, porém, as interpretações irão variar desde um grande temor de infecção das aldeias até a percepção de que se trata de uma doença “de branco” ou de que as tragédias epidemiológicas experimentadas no passado pelos indígenas justificariam uma postura menos temerosa.

No caso dos Mbyá Guarani do Rio Grande do Sul, também não é possível traçar uma única postura, embora possamos falar dos efeitos econômicos da pandemia. Assim, tendo em vista o grande peso da venda do artesanato para a renda das comunidades, as medidas de distanciamento social e o confinamento causaram um pesado ônus na renda dos Mbyá Guarani, acarretando, inclusive, em dificuldades na aquisição de alimentos e outros bens básicos.

Outro efeito econômico causado pela pandemia e mencionado enfaticamente pelos interlocutores são as atividades realizadas no mês de abril, em torno do dia 19 de abril, o Dia do Índio. O mês é, em situações normais, lotado de atividades que contam com a presença de comunidades indígenas, nas quais, ao menos no caso daqueles em que participam a *Tekoá Pará Roké*, são realizadas apresentações de canto e dança, bem como a exposição e venda de seu artesanato.



*Artesanato Mbyá-Guarani exposto para venda no evento organizado pela Bibliotheca Pública Pelotense e pelo NETA-UFPel para a Semana dos Povos Indígenas de 2019. Imagem da Bibliotheca Pública Pelotense.*

Todavia, por conta da pandemia, nos anos de 2020 e 2021, a comunidade não pôde realizar essas atividades que contribuem significativamente para sua subsistência. Segundo me relatou Gildo Gomes, liderança da *Tekoá Pará Roké*, são já dois anos dessa situação (2020 e 2021). Lamenta, Gildo, sobretudo “o mês de abril, o mês do índio, é cheio de atividades né, a gente passa o mês fazendo apresentações em escolas, em eventos, ajuda muito nossa comunidade com doações e venda de artesanato”.

Quanto ao aspecto de transmissibilidade do vírus entre essas comunidades, não tem o autor deste trabalho maiores dados, embora possa falar, no caso específico dos Mbyá-Guarani da *Tekoá Pará Roké*, de que a informação obtida de

interlocutores é de que não houveram casos nessa comunidade específica até setembro de 2021.

Válido mencionar, ainda, que a mesma fora vacinada ao longo do mês de abril de 2021, bem como receberam o auxílio de políticas municipais e estaduais de entrega de cestas básicas, as quais, além de alimentos, continham produtos de prevenção pessoal como máscaras descartáveis e álcool gel, e políticas governamentais que, apesar de não visar diretamente os povos indígenas, compreendeu parcela dos membros da comunidade.

Nesse sentido, também é digno de nota o trabalho realizado por entidades como Cáritas, CIMI, Emater/RS-Ascar e NETA/ UFPel, as quais movimentaram-se para atuar junto a comunidade indígenas na região sul do Rio Grande do Sul, tal como discorrem Loeck, Rosa, et al (2020).

Exemplo dessa parceria entre as referidas entidades está na campanha “Adote Uma Família Indígena”, a qual objetivou o suporte de 54 famílias (217 indígenas) das etnias Mbyá-Guarani e Kaingang dos municípios de Canguçu, Cristal, Pelotas e Rio Grande mediante a doação de cestas básicas e de materiais de higiene e limpeza (LOECK, ROSA, ET AL, 2020, p. 54).

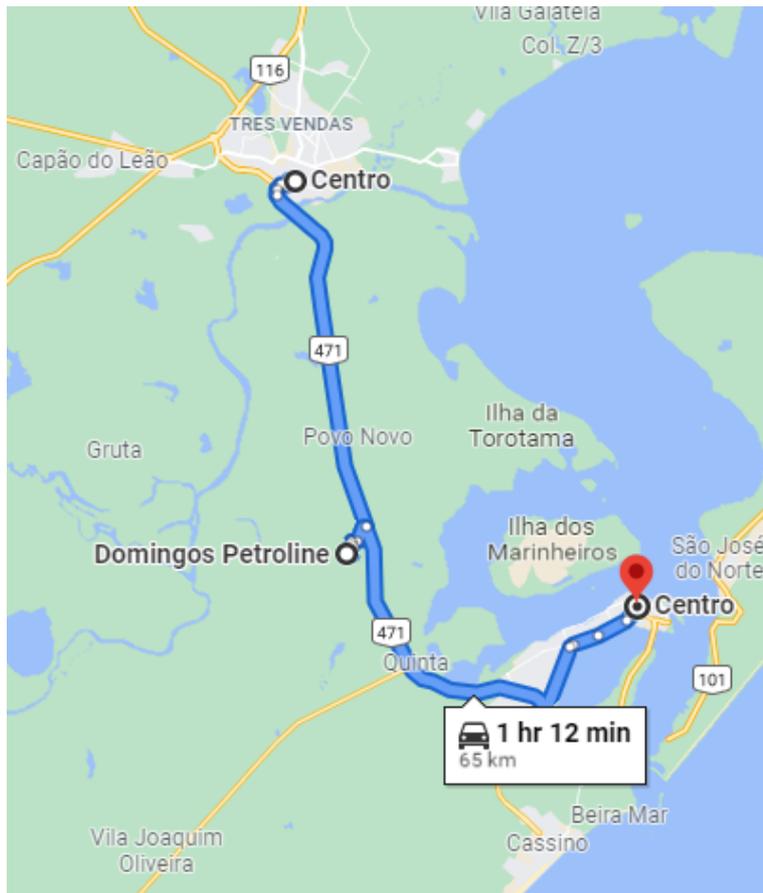
Assim, o trabalho de campo, tal como pensado em momento anterior, restou prejudicado, de modo que a maioria dos dados etnográficos que aparece nesse texto datam de idas a campo que ocorreram no ano de 2019. Outra parcela desses dados, no entanto, tem sua origem no uso de ferramentas de comunicação tecnológicas, mais especificamente do *Whatsapp*, o qual foi utilizado como forma de manutenção do contato com determinados membros da comunidade.

A respeito da inserção no campo, esta precede a presente dissertação e deve-se ao Núcleo de Etnologia Ameríndia (NETA) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Como aluno do Bacharelado em Antropologia da UFPel, aproximei-me do referido grupo de pesquisa, coordenado pelos professores Rogério Reus Gonçalves da Rosa e Lori Altmann, tendo tido a oportunidade de, em 13 de abril de 2018, ter participado do Projeto Viagem Etnográfica Ameríndia cuja edição tinha como destino a *Tekoá Pará Roké*.

Essa viagem, aliada aos encontros do grupo de estudos Intelectuais e Epistemologias Ameríndias, do NETA, despertaram em mim um interesse pelo tema da etnologia ameríndia, mais especificamente no que tange os Mbyá-Guarani, e culminaram na minha entrada, em 2019, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGANT) da UFPel.

Nesse mesmo ano de 2019, participei, a convite da professora Lori Altmann, da organização do evento intitulado Semana dos Povos Indígenas, promovido pelo NETA e pela Bibliotheca Pública Pelotense. O evento contou com a presença de indígenas das etnias Mbyá-Guarani e Kaingang, alguns deles, alunos de cursos da UFPel, esses também atuando como organizadores. O momento foi oportuno para começar a criar maiores laços com a comunidade na qual o trabalho foi desenvolvido, sendo este o momento em que, pela primeira vez como mestrando do PPGANT, fui convidado a ir à *Tekoá*.

Assim, no decorrer desse ano pude, ainda com a intenção de começar a inserção no campo e estabelecer uma relação com os interlocutores, ir à comunidade algumas vezes. Sobre esta, a *Tekoá Pará Roké* é, tal como informado, localizada no município de Rio Grande/RS, no bairro de Domingos Petrolina, cuja entrada se dá pela BR-392 que liga Rio Grande a Pelotas. O território que constitui a comunidade, ocupada desde 2016, encontra-se a 1km da estrada e cobre um espaço de aproximadamente 200 hectares.



*Trajetos Pelotas - Domingo Petrolina e Rio Grande - Domingo Petrolina. Fonte: Google Maps.*

O trajeto até a *Tekoá* era feito, por mim, a partir de dois pontos iniciais, Pelotas e Rio Grande, razão pela qual ambas municipalidades encontram-se no mapa acima.



*Entrada da Tekoá Pará Roké - Arquivo pessoal.*

Antes de 2016, a agora *kunhã karáí* em formação<sup>4</sup> e cacica Talcira Gomes morava na aldeia da Estiva, localizada no município de Viamão, na região metropolitana de Porto Alegre. Os motivos que levaram Talcira a procurar por um outro local são, ao menos, dois: primeiro é a busca por um “portal” que a potencializasse como xamã ao possibilitá-la o acesso a outros caminhos; e,

---

<sup>4</sup> Talcira, conforme discutiremos na sequência, vem se potencializando como xamã, sobretudo no que tange o conhecimento acerca de ervas medicinais. Conforme relatado por Gildo, os *karáí* (xamãs) possuem diversas funções, sendo bastante comum que sejam especializados. Dessa forma, cita o exemplo de sua avó, especializada no ritual do *nhemongarai* (nomeação).

segundo, é a necessidade de um território maior que possibilitasse a realização do *tekoporã*.

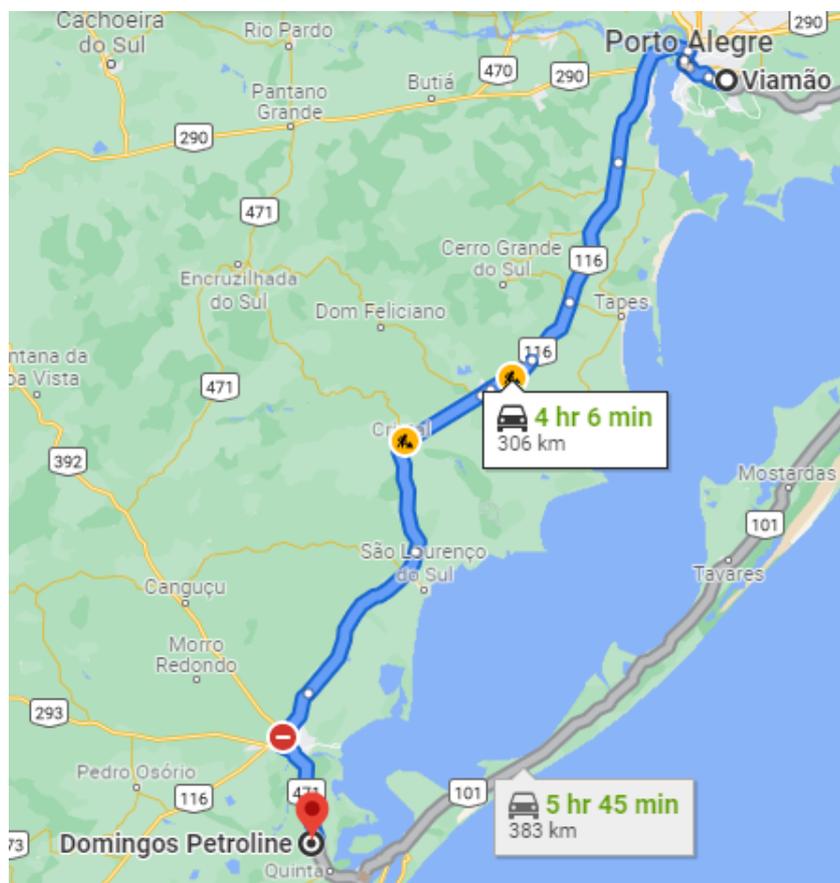
Sobre o primeiro motivo, este encontra-se relacionado às categorias que serão melhor desenvolvidas ao longo do trabalho, quais sejam as narrativas de origem, o sonho e o dono razão pela qual trataremos, neste momento, apenas do segundo. A aldeia da Estiva conta com 7 hectares, nos quais habitavam, em 2016, 44 famílias. Essa quantidade de terra era considerada insuficiente para o adequado plantio. A aldeia *Pará Roké*, por sua vez, tal como exposto, conta com 200 hectares e, atualmente, com 19 famílias, a maioria delas vinda da Estiva.



*Tekoá Pará Roké - Arquivo pessoal.*

Embora moradora da Estiva, Talcira já conhecia Rio Grande, pois já vendera artesanato na região: “la no verão vender artesanato, já tinha ido mais de uma vez e gostava, tinha amigos”.

Assim, dois fatores contribuíram para a vinda da mesma para o município: um sonho e relações de aliança no município. Novamente, o primeiro será abordado posteriormente no Capítulo 2, enquanto que o segundo diz respeito a trocas e dádivas com pessoas e instituições conhecidas. Foi, então, dado início às tratativas que envolveram a Talcira e a Prefeitura de Rio Grande, bem como, é claro, outros tantos atores, dentre os quais podemos citar a Universidade Federal do Rio Grande (FURG) e a UFPel.



*Mapa do deslocamento da Aldeia da Estiva (localizada no km 39 da ERS 040 de Viamão/RS) para a Tekoá Pará Roké (localizada em Domingos Petroline, Rio Grande/RS).  
Fonte: Google Maps.*

Quando de sua fundação, em 2016, a Tekoá Pará Roké contava com a presença de apenas 3 famílias, chegando a 19 nesse ano de 2021. Um dos indígenas que realizou o deslocamento da Estiva para a comunidade recém fundada foi o Mbyá Gildo Gomes, um dos filhos de Talcira. Gildo ocupava o cargo de cacique da Estiva e de professor na comunidade, onde alfabetizava as crianças e as ensinava sobre o *Ñande reko* (modo de vida tradicional dos Mbyá-Guarani).

Aos poucos foi se tornando meu principal interlocutor, afinal de contas tínhamos algo em comum: o curso de Direito da Universidade Federal do Rio Grande. Fui discente do curso entre 2013 e 2017, enquanto que Gildo, em 2019, era recém ingresso<sup>5</sup>. Nossas conversas eram (e ainda são) permeadas por uma curiosidade de mão dupla, eu buscando me apropriar das categorias êmicas dos Mbyá e ele das categorias próprias do meio jurídico. Por vezes, o auxiliei com atividades acadêmicas ou simplesmente curiosidades que possuía acerca dos mais variados temas relacionados.

Como antropólogo que questiona os aspectos, supostamente, triviais do cotidiano dos meus interlocutores, senti-me à vontade com esses questionamentos a respeito do Jurídico vindo dos meus próprios interlocutores. Uma dessas interações me parece digna de ser relatada no âmbito desse trabalho por dialogar precisamente com a relação entre as formas organizacionais indígenas e não-indígenas. Segue o trecho retirado de meu caderno de campo:

---

<sup>5</sup> O interesse de indígenas pelo Direito ocidental não é novidade. Exemplo disso é Luiz Eloy Terena, do povo Terena: antropólogo e advogado, é Coordenador do Departamento Jurídico da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), desenvolve pesquisas nas mais diversas áreas, dentre as quais destacamos a de “litigância estratégica para a garantia do direito dos povos indígenas - ações em defesa do território tradicional frente à tese do ‘marco temporal’”, conforme informa em seu currículo.

Em certo momento, pediu-me que mostrasse a carteira da OAB (Ordem dos Advogados do Brasil). Mostrei e ele a manuseou com muito cuidado. De pronto perguntou-me sobre a polícia: “A polícia quando vê isto aqui... Como é que é? Ficam bem quietinhos né? Eles vêm truculentos e então quando veem...” Ainda que não fosse bem assim, assenti meio sem graça com um “É, mais ou menos...”. Começou a falar bastante empolgado em Mbyá Guarani com os demais indígenas do entorno. Todos se levantaram e foram ao seu encontro para que pudessem ver a carteira. Apesar de não conseguir compreender o que estava sendo dito, fui capaz de pescar várias vezes a palavra “polícia” sendo dita.

A reação de praticamente reverência observada no manuseio da carteira da OAB não é incomum. Acredito que muitos, sobretudo os recém ingressos, estudantes de Direito também podem se relacionar com ela dessa forma, haja vista estar ali a materialização daquilo que almejamos quando entramos no curso. A romantização acerca dos “poderes” do advogado (e do meio jurídico como um todo) também não são incomuns, considerando se tratar de uma profissão amplamente ritualizada (KANT DE LIMA, 2011).

Outra relação que resta evidente na fala colacionada acima é a que associa meio jurídico e instrumentos de repressão. Questão que abordaremos na sequência.

A escolha dessas três categorias que organizam o trabalho em capítulos - Narrativas de Origem, Sonho e Dono - se justifica pelo papel fundamental que elas representam para compreendermos a forma organizacional Mbyá-Guarani, a qual, com base na discussão acima sobre *teko* e *tekoporã*, pode ser entendida como um Direito Mbyá-Guarani. Antes, todavia, de afirmarmos a existência de um Direito Mbyá-Guarani, devemos enfrentar um problema que é o de que, hoje, não há consenso nesse sentido, pelo contrário, a visão de que existe Direito entre os povos ameríndios é, no máximo, minoritária.

Nesse sentido, Hélène Clastres (1978, p.21) discorre sobre um problema similar que, quando do contato do não-indígena com os indígenas, o primeiro enfrentou ao negar a existência de religião entre os segundos. Elenca, em suma, um aspecto que justifica essa negativa: o etnocentrismo, esse presente no

fato de os não-indígenas não considerarem as crenças indígenas de caráter religioso como válidas. Sobre isso, vejamos:

Uma religião é um conjunto de crenças que podem exprimir-se de múltiplas maneiras: expressão verbal (mitos, rezas, etc.), expressão gestual (ritos, atitudes...), expressão material (templos, objetos de culto, representações figuradas das divindades). Pôde-se observar que o que impressionou os primeiros viajantes - levando-os a dizer que os índios não têm religião, mesmo que possuam uma vaga idéia de Deus - é a ausência de todos esses sinais tangíveis da vida religião; e sem dúvida esta não transcorria, entre os tupis-guaranis, nos quadros - tão diversos - onde eles podiam esperar encontrá-la. (...) os guaranis não adoravam visivelmente nada, e sua prática religiosa não se inscrevia em nenhum quadro conhecido: concluir daí que ela era inexistente exigia apenas um passo, que foi dado sem maior hesitação (CLASTRES, 1978, p. 21 e 22).

Essa negação por parte do Ocidente da religiosidade Guarani relaciona-se com a negação de sua juridicidade pois esta deu-se da mesma forma: o jurista ocidental não foi treinado para reconhecer os aspectos jurídicos particulares dos povos indígenas. A oralidade não nos é facilmente apreendida como jurídica, tampouco nos é familiar a susceptibilidade de variação dos mitos, os sonhos não são detentores de força jurídica e a proposta presente na categoria dono de reconhecermos, por exemplo, animais e vegetais como agentes sociais é de difícilíssima absorção.

Para o olhar ocidental, mais fácil nos atermos às “três ausências ‘constitutivas’ do gentio brasileiro” de que fala Viveiros de Castro (1992, p. 38), a lógica é simples: “não tinham fé porque não tinham lei, não tinham lei porque não tinham rei. A verdadeira crença supõe a submissão regular à regra, e esta supõe o exercício da coerção por um soberano.”

Esse olhar ocidental, certamente não seria capaz de perceber a implicação de que os seres sobrenaturais precisam ser considerados, junto aos Guarani, como seres sociais em virtude de sua cosmologia operar, conforme Martín Tempass (2010, p. 154 e 167), “(...) em ‘triadismo’, pois possui uma série animal, uma série humana e uma série divina”. Nesse sentido, Clastres (1978,

p. 21) nos indica que essa incapacidade de compreensão decorre do fato de que “(...) negligenciou-se, simplesmente, de prestar alguma atenção às crenças e à mitologia indígenas”.

Assim, as formas organizacionais dos Mbyá-Guarani, quando olhadas sob a lente jurídica ocidental, muitas vezes apresentam-se de forma míope. Isto se dá pelo fato de, tal como observamos, o Direito ocidental buscar sua afirmação de forma negativa, ou seja, constituindo-se a partir da negação do estatuto de juridicidade a outras formas organizacionais, que não a sua. Exemplo disso está na oralidade, elemento que se afasta da forma codificada, escrita, do Direito ocidental e é a regra junto aos Mbyá-Guarani.

Sobre isso, a pesquisadora e ameríndia das etnias Haudenosaunee e Anishnaabe, Vanessa Watts-Powless (2017, p. 253), a respeito do olhar ocidental sobre mitos indígenas, afirma que: “Nossos entendimentos do mundo são comumente vistos como ‘míticos’ pela sociedade moderna, enquanto nossas histórias são consideradas modos alternativos de compreensão e interpretação, ao invés de eventos ‘reais’. A autora vê essa postura como uma “ferramenta de distanciamento do Ocidente” (WATTS-POWLESS, 2017, p. 263).

Um dos interlocutores Mbyá de Litaiff (2018, p. 26), percebe um uso similar dessa ferramenta descrita por Watts-Powless ao afirmar que:

os brancos não dão valor às nossas narrativas porque não são escritas. É por isso que eles não respeitam nhande rekoram idjipy [como os Guarani denominam mito], a história da origem de nhande reko, que é como chamamos o nosso sistema, nossa cultura. Agora nós não podemos mais misturar estas histórias muito antigas com a história da nossa luta no mundo de hoje (notas do autor).

A fala do interlocutor Mbyá de Litaiff acena para a questão do positivismo jurídico, a qual foi mencionada anteriormente, bem como para a deslegitimação, feita pelo Ocidente, das narrativas míticas dos povos indígenas como “fábulas” ou “lendas” (WATTS-POWLESS, 2017, p. 263).

Entende-se, todavia, como pertinente a inversão dessa análise, encarando-se o Direito a partir das categorias próprias dos Mbyá-Guarani.

Assim sendo, o esforço dessa dissertação é o de aproximar o sistema mítico dos Mbyá-Guarani – em que se inserem as narrativas de origem, os sonhos e a categoria dono – à ideia ocidental de Direito.

É nesse sentido que a problemática acerca da existência ou não de um Direito Mbyá-Guarani deve ser reformulada em forma de pergunta diversa, a qual nos coloca, e responde, Pissolato (2004, p. 69):

(...) caberia pensar em um sistema mbya? Algo que põe em relação esta população dispersa sobre um vasto território? Não encontramos aqui qualquer tipo de centralização, nem se pode falar numa articulação sistemática por comércio ou ritual entre as aldeias. Mas estas são sim articuladas, em um vasto território, (...) por laços de consangüinidade e pelo casamento. E a dita mobilidade mbya parece exercer um papel absolutamente central no funcionamento desta rede.

Pissolato elenca como elemento fundamental na relação entre os dispersos Mbyá a sua mobilidade, a qual pode ser explicada por meio da busca pela Terra sem Males, que, por sua vez, relaciona-se com diversos mitos Guarani como o mito da criação da *Yvy Tenondé* (Primeira Terra), o *Yvy Ry'y* (Mito do Dilúvio), o mito da criação da *Yvy Pya'u* (Segunda Terra ou Terra Nova/Atual), entre outros (LITAIFF, 2018).

Dessa forma, tal como percebe Pierre Clastres (1982), o sistema mítico relaciona-se ao sistema político-organizacional Guarani por meio de ser o mito possuidor de um aspecto prático, tal como o conceitua Litaiff (2018, p. 15), afirmando ser o mito “uma teoria oral da prática que utiliza astros e elementos da natureza como ferramentas de conceitualização”.

Nesse sentido, também, os estudos clássicos de Egon Schaden (1974, p. 161) já indicavam a importância dessa relação entre os mitos e as práticas dos Guarani:

Parece indiscutível que o espírito místico dominante em todos os setores da vida Guaraní pode ser compreendido em seus devidos termos somente quando se considera o lugar da cataclismologia no conjunto das representações míticas. Os mitos do Dilúvio, do Incêndio Universal e de outros cataclismos do passado são histórias de função exemplar que se projetam no porvir como perigos, pairando assustadores sobre o destino da humanidade. A Terra em que vivemos está condenada à destruição em futuro mais ou menos próximo, expectativa que não pode deixar de ser motivo de pânico para os que nela vivem. Daí a necessidade psíquica de procurar uma tábua de salvação, que o Guaraní veio encontrar no mito da Terra sem Males, hoje elemento genuíno de sua cultura.

Assim sendo, da leitura Pissolato (2007) e Litaiff (2018), combinada com a de Schaden (1974), extraímos dos mitos duas características que não somente nos permitem falar de um sistema Mbyá como também sinalizam no sentido de um Direito Mbyá-Guarani: seus efeitos práticos e o fato de narrarem “histórias que ocorreram num passado distante, mas continuam ecoando no presente, em direção ao futuro” (LITAIFF, 2018, p. 95), dessa forma operando como guias de conduta para a sociedade Mbyá.

É nesse contexto que se inserem as narrativas de origem, os sonhos e a categoria dono, operando de forma similar, ressalvadas suas particularidades e complexidade própria, razão pela qual terão, Capítulo próprio disposto a discuti-las com a precisão que se faz necessária.

Começemos pelas narrativas de origem, abordando-os de forma geral no que tange sua importância e reflexos junto à sociedade Guaraní, bem como trazendo narrativas e análises das mesmas, passando pelos grandes mitos da criação e destruição da *Yvy Tenondé* - Primeira Terra, na qual insere-se o *Yvy Ry'y* - mito do Dilúvio; da criação da *Yvy Pya'u* - Segunda Terra, em que abordamos os Mitos dos Gêmeos; e da *Yvy Mara Ey* - Terra sem Males; bem como o *tekoporã* para além dos mitos acima, considerados como parte do “Grande Mito Guaraní”, sempre tendo em mente o objetivo desse trabalho que é o de observar aspectos desses elementos que possam compor um Direito Mbyá-Guarani.

## 1. Narrativas de Origem

Os mitos, junto a comunidades ameríndias, têm a função muito relevante de formar a sua fisionomia. Nesse sentido, Litaiff (2016, p. 230):

São narrativas que tratam da origem e destino de todas as coisas, definindo o lugar do ser humano, animais, vegetais, corpos celestes e equipamentos tecnológicos como objetos rituais, edificações etc. (...) Essa é a grande importância atual dos mitos que ainda circulam entre as comunidades autóctones, organizando, orientando e identificando seu pensamento, discurso e práticas, formando assim sua fisionomia.

Os mitos organizam, sugerem, direcionam, regulam. Os mitos conclamam, impõem e punem. Os mitos, em suma, ensinam, eles dão sentido. Viveiros de Castro (2015, p. 161) observa que:

(...) é nos mitos que se dá, de uma vez por todas, aquilo que doravante será tomado como dado, as condições primordiais a partir das quais, e contra as quais, os humanos se definem ou constroem; esse discurso estabelece os termos e os limites da dívida ontológica.

Ou seja, não se trata do senso comum que relaciona mito a ideia de “falso” ou “ficção”. Entre os Guarani, seus costumes e mitos são aprendidos e reforçados de diversas formas desde tenra idade, as quais nem sempre irão coincidir com as que nós, não-indígenas, estamos habituados, o que percebemos a partir de um interlocutor de Schaden, o rezador Mbyá Miguel, o qual afirmou que “nós não precisamos de dinheiro, nem de escola, porque Deus assim manda. Criança não precisa de escola, porque o saber vem de Deus” (SCHADEN, 1974, p. 62).

Egon Schaden, guaraniólogo clássico, desenvolveu e escreveu a obra – sua Tese de livre-docência – a que nos referimos acima no em meados da metade do século XX, razão pela qual a citação supramencionada deve ser entendida, hoje, como oriunda de um contexto distinto do contemporâneo.

Sobre isso, há uma participação cada vez maior de indígenas na educação formal, inclusive em cursos de ensino superior, tal como observam Valesca Ames

e Marilis de Almeida (2021). Estas autoras, no entanto, chamam-nos a atenção para as dificuldades enfrentadas pelos alunos e alunas indígenas na educação superior<sup>6</sup>, algo que está associado à fala de Schaden no sentido de que o aprendizado Mbyá não se limita ao formal.

Também observamos uma maior preocupação estatal e institucional com as pautas indígenas, algo que ganha forças, sobretudo, a partir da Constituição de 1988, em momento, portanto, posterior ao da obra de Schaden. Nesse sentido, podemos citar iniciativas que se fazem valer dessa interlocução entre Estado e instituições, como é o caso do ensino de história indígena<sup>7</sup> em salas de aula que observamos em Lori Altmann e Roberto Zwetsch (2021).

Assim, para além da educação formal, o aprendizado Mbyá pode se dar através de brinquedos e brincadeiras Guarani, tal como demonstrado no trabalho do Mbyá Silvones Karai Martins (2015), bem como nas reflexões e aconselhamentos das rodas de *kaa* (mate), como apontam Clarissa de Melo e Eunice KerexuYxapyry Antunes (2016, p. 148), e mediante a participação do Mbyá nas atividades diárias da *tekoá*, espaços em que os mais jovens podem interagir com os mais velhos, como ressalta a pesquisadora e Mbyá Sandra Benites (2015, p. 19 e 20).

Quando pensamos a etnologia Guarani, os estudos clássicos do século XX deram-se, sobretudo, debruçando-se, tal como assevera Eduardo Viveiros de Castro em introdução feita à obra de Nimuendaju (1987, p. XXX), “(...) na compilação e exegese de textos - mitos, cantos sagrados, tradições orais,

---

<sup>6</sup> Ames e Almeida (2021, p. 247) entendem as dificuldades percebidas pelos indígenas no ensino superior como passíveis de serem divididas em três: “a) econômicas, referentes ao acesso à moradia, transporte, alimentação, compra de materiais didáticos, entre outros; b) pedagógicas, relativas à aprendizagem de novos conteúdos de conhecimentos [...]; e c) interpessoais, referentes às relações com pessoas não indígenas, como os colegas de turma, docentes e funcionários técnico-administrativos, as quais podem dar origem a experiências de preconceito e discriminação”.

<sup>7</sup> Os autores Lori Altmann e Roberto Zwetsch (2021) apresentam o projeto de extensão intitulado “Temática Indígena: diversidade de saberes” do Núcleo de Etnologia Ameríndia (NETA), do Instituto de Ciências Humanas, da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), o qual almeja incentivar a discussão de temáticas indígenas em salas de aulas. Insere-se, ainda, em um contexto de incentivo estatal desde a lei de nº 11.645, de 2008, momento em que passa a ser obrigatório o estudo da história indígena e afro-brasileira.

como em Nimuendaju e em Cadogan -, deixando até certo ponto de lado a descrição da morfologia e da estrutura social”.

A observação de Viveiros de Castro que nos chama a atenção para a carência de trabalhos que explorem a estrutura social dos Guarani feita há mais de três décadas, certamente mereceria uma atualização, tendo em vista os trabalhos de diversos antropólogos e antropólogas que exploram essa seara indicada pelo autor. Sua atualidade, no entanto, ainda é perceptível quando pensamos no estudo dos mitos Guarani em aproximação ao Direito.

Podemos indicar dois elementos entre os Mbyá que faz com que a compreensão do Direito Mbyá-Guarani passe, necessariamente, pelos mitos. O primeiro diz respeito à ausência de um Estado estruturado junto aos Guarani, seja ela intencional, como defende Clastres (2012), ou não. O segundo relaciona-se a uma ideia de autoridade civil e política que se distingue da Ocidental (SCHADEN, 1974, p. 95). Sobre esta, a ênfase recai sobre os *Karais* (xamãs, pajés) que são “antes de mais nada líderes religiosos, e muitas vezes políticos, das aldeias (CLASTRES, 1978, p. 35).

Em alguns aspectos isso fica evidente, tal como as precauções pré e pós-nascimento (que podem ser expandidas para diversas outras situações) para a mãe e para o pai Mbyá, presente tanto na alimentação, traçando um complexo sistema de restrições alimentares (SCHADEN, 1974, p. 80; TEMPASS, 2010, pgs. 360 e 361), quanto na proibição do pai Mbyá-Guarani de exercer diversas atividades do dia a dia quando se encontra com um filho recém-nascido. Sobre esta, por se tratar de um relato colhido em campo junto ao interlocutor Gildo, discorreremos um pouco mais.

Essa proibição atinge atividades como a caça ou qualquer outra que exija que o pai se afaste do lar onde se encontra a criança. Segundo Gildo, isto se dá pelo fato de que o espírito do pai é atrelado ao da criança e, quando recém-nascida, esta tem o seu espírito muito fragilizado podendo contrair algum mal através do pai que percorre locais com um maior risco de ataque ao espírito. Esse relato era permeado por uma narrativa que citava um indígena que se

encontrava na referida situação e que, desobediente, sai para caçar e depara-se com uma cobra (ser ligado a coisas malignas junto aos Mbyá-Guarani), encontro que resulta na doença do seu filho.

Pensando, desde Crépeau (2008), as categorias de análise de mitos de Lévi-Strauss (1978), a situação mencionada poderia ser entendida como um mal-entendido, haja vista a carência de comunicação com outrem, no caso, o indígena que desobedece a comunidade.

Uma outra forma de se expressar a necessidade de resguardo do pai de criança recém-nascida se dá por meio da “História da cutia, a garça e o jacaré”, presente no trabalho de conclusão de curso do Guarani Samuel de Souza (2015, p. 10 e 11) e contada pelo cacique e *karaí* Timóteo de Oliveira da Aldeia Morro da Palha, Santa Catarina.

A referida história narra um pai que, embora orientado pela comunidade no sentido de “ficar com seu filho certo período e não pode sair para mata caçar e fazer armadilha, tem que seguir os conselhos dos mais velhos” (DE SOUZA, 2015, p. 10), opta por sair para caçar. Nesse momento, o homem vê um bando de cutias que se fazem passar por belas mulheres, as quais convencem o homem a se afastar mais e mais de sua aldeia. Em certo momento, ele é interpelado por *Nhanderu*, maior divindade Mbyá-Guarani, que o alerta a respeito do equívoco. O homem decide voltar, mas para fazê-lo precisa evitar ser devorado por jacarés, o que apenas consegue com a ajuda de uma garça. Quando retorna a aldeia, percebe que passaram dez anos desde sua saída e acaba sendo responsável pela morte de sua mãe que, muito feliz pelo seu retorno, não suporta tamanha emoção e vem a falecer (DE SOUZA, 2015, p. 10 e 11).

Nesse sentido, o cacique e *karaí* Timóteo de Oliveira conclui: “Por isso todo o mais velho diz que sempre escutem, não façam as coisas erradas e não deixe sua mãe se não elas se vão sem poder voltar” (DE SOUZA, 2015, p. 11). Assim, o aviso presente tanto na narrativa de Gildo quanto na história de Timóteo vai no sentido de preservar o *teko*, a lei, dissuadindo o *tekoavy*, o comportamento errôneo.

A correlação Mito-Direito, aqui, fica bastante evidente quando pensamos, no caso das restrições que cabem ao pai Mbyá, na licença paternidade presente no art. 473, inciso III, da Consolidação das Leis Trabalhistas - CLT (BRASIL, 1943). Devemos perceber, no entanto, que não foram citados códigos positivados (escritos) em que poderíamos encontrar a narrativa, mas partiu-se de relatos orais de interlocutores, tampouco foram citados célebres juristas que nos fornecessem uma explicação para o “ordenamento”, mas recorreu-se, sim, às ferramentas ofertadas por célebres mitólogos.

Relações de parentesco e de comunidade estão embutidas na mitologia. A própria política não pode ser realizada sem levar em conta o papel dos xamãs, que se apoiam em figuras exemplares da mitologia (MELIÀ, 2012, p. 181).<sup>8</sup>

Por certo que, no entanto, correlações como a que fizemos acima dificilmente aparecem com tamanha facilidade. A ordem dos mitos, tal como temos debatido, é outra. Há um ponto que podemos entender como de contato: a moral. Sobre isso, Schaden (1974, p. 104) discorre:

Por que há sempre relação estreita entre o domínio religioso e o moral? É que as ações humanas - boas ou más - são consideradas como tendo influência direta sobre o destino humano, feliz ou infeliz -, influência esta que se pode dar de duas maneiras. Primeiro, como simples causalidade natural: ações más resultam em desgraça final, assim como alguma substância venenosa pode causar doença ou morte. Ou então pode, em segundo lugar, haver a idéia de as ações boas ou más (metafisicamente), decorrentes do livre arbítrio do indivíduo, serem julgadas por uma divindade, isto é, ponderadas em relação com determinados valores.

Nesse sentido, Cadogan (1959, p. 107) reconhece entre os Mbyá a existência de reflexos de suas ações, ou seja, uma certa responsabilização (inclusive punitiva) por seus atos:

---

<sup>8</sup> No original: *“En la mitología están encajadas las relaciones de parentesco y las comunitarias. La política misma no puede llevarse a cabo sin tener en cuenta el papel de los chamanes auténticos que se apoyan en las figuras ejemplares de la mitología”* (MELIÀ, 2012, p. 181).

Os Mbyá atribuem um grande número de doenças à influência de **tekoachy** - vida imperfeita ou paixões humanas; em outras palavras, essas enfermidades são atribuídas à influência de nossas próprias paixões sobre nossos destinos, à violação dos preceitos divinos e às infrações do código moral (grifos nossos).<sup>9</sup>

Aqui, novamente vemos a menção a categoria *teko*, agora enquanto *tekoachy*. Essa pode ser entendida, a partir de Cadogan (1959, p. 67) como vida ou natureza imperfeita, ainda pode ser entendida, dessa vez segundo Pissolato (2007, p. 273), como “comportamento errôneo”.

De forma a reforçar a observação de Cadogan, trago um ponto que me foi tanto relatado por um interlocutor quanto presenciado em campo. Nas visitas que fiz à *Tekoá Pará Roké* no período pré-pandemia, alguns dos Mbyá jovens encontravam-se repetidamente jogando jogos em seus celulares. A filha de um deles veio a adoecer e, segundo me relatou um outro interlocutor, a liderança política e religiosa da comunidade atribuiu a doença ao fato de o pai passar jogando, ao invés de cuidar da criança e dedicar-se ao *tekoporã*. Nesse dado de campo observa-se o relato de Cadogan operando (o *tekoavy* resultando em uma doença), bem como a relação da alma do pai com a criança previamente abordada.

Dessa forma, quando entendemos *teko* como lei, vemos no *tekoporã* o cumprimento dessa lei, o viver de acordo com ela, enquanto que, no *tekoavy*, o seu descumprimento, o viver em desacordo com o *teko*, a lei.

Assim sendo, o que vemos é um grande esforço a partir da mitologia em regular práticas da comunidade, sinalizando o incentivo a algumas e a repreensão a outras, tal como será melhor analisado na sequência. Ademais, antes de utilizar as noções trazidas por Schaden de “bem” e “mal”,

---

<sup>9</sup> No original: “A la influencia de tekoachy – la vida imperfecta o las pasiones humanas, atribuyen los Mbyá gran número de enfermedades; en otras palabras, estas enfermedades son atribuibles a la influencia de nuestras propias pasiones sobre nuestros destinos, a la inobservancia de los preceptos divinos y las infracciones al código moral” (CADOGAN, 1959, p. 107).

preferimos a relação que este autor faz entre moral e “valoração das ações humanas, inclusive sentimentos e pensamentos” (SCHADEN, 1974, p. 104).

É esta valoração que passamos a analisar nos mitos Guarani, mais especificamente nas narrativas de origem, tomando-as como elemento daquilo que podemos interpretar, pensar como o Direito Mbyá-Guarani, pois são essas valorações que, no seio das crenças coletivas, irão gerar hábitos de ação, tal como analisam Charles Peirce (1878-1879), Pierre Bourdieu (1994) e Crépeau (1996) e nos apresenta Litaiff (2016, p. 230).

Começamos, portanto, pelo mito da criação e da destruição da *YvyTenonde* - Primeira Terra, o qual compõe importante fonte para se pensar o *teko*, apresentando preceitos para o *tekoporã* e demonstrando as consequências do *tekoavy*.

### **1.1. Criação e destruição da *YvyTenonde*: A Primeira Terra e o Mito do Dilúvio**

O verdadeiro Pai Ñamandu, o primeiro, tendo concebido sua futura morada terrena, da sabedoria contida em sua própria divindade e em virtude de sua sabedoria criativa, fez com que a terra fosse gerada na ponta de sua vara (CADOGAN, 1959, p.28).<sup>10</sup>

De acordo com Litaiff (2018, p. 33), essa versão da gênese Mbyá foi coletada por Cadogan e discorre sobre a criação da *Yvy Tenonde* (Primeira Terra) por *Nhanderu Temondegua* a partir de sua vara-insígnia. Na sequência dessa narrativa de origem, *Nhanderu* apoia a *YvyTenonde* em cinco palmeiras, representando os pontos cardeais (leste, *Karai*; oeste, *Tupã*; norte, bons-ventos; sul, tempo-espaço) e o centro. Cria, também, “os *Yyma*, ou os espíritos protetores das águas, pedras, animais etc., considerando os

---

<sup>10</sup> No original: “El verdadero Padre Ñamandu, el primero, habiendo concebido su futura morada terrenal, de La sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, hizo que en la extremidad de su vara fuera engendrándose la tierra” (CADOGAN, 1959, p. 28).

animais atuais, assim como os humanos, seriam apenas reflexos desses” (2018, p. 34).

É desta narrativa de origem que devemos partir para pensar as bases do Direito Mbyá-Guarani, pois, tal como Adolfo Terra, interlocutor de Litaiff (2018, p. 34) assevera, “este tempo de *nhande-rekoramidjipy* [mito] é o início de nosso sistema de vida, é a história de nosso povo, dos Guarani”, refletindo até a contemporaneidade. Assim, podemos traçar o início do sistema organizacional dos Mbyá à criação da *Yvy Tenonde* por *Nhanderu*, todavia, tão importante quanto sua criação é sua destruição.

A Primeira Terra era ocupada por deuses, animais, vegetais, astros e seres humanos que, até então, conviviam plenamente, se comunicando e estabelecendo trocas (LITAIFF, 2018, p. 39). Todavia, tal como exploramos na sequência, da desobediência do *teko*, decorre a destruição da *Yvy Tenonde* por meio de um dilúvio universal (às vezes precedido por um incêndio universal).

Os habitantes da Primeira Terra já atingiram o estado de indestrutibilidade. Aqueles que oraram corretamente, aqueles que possuíam entendimento, alcançaram a perfeição e estão caminhando para sua futura morada. Eles mesmos criam suas moradas eternas na morada dos deuses menores.

Os que careciam de entendimento, os que se inspiraram na ciência ruim, os que transgrediram contra os que estão acima de nós, ficaram mal e sofreram metempsicose. Alguns se tornaram pássaros, galhos, besouros; envenenado converteu Nosso Pai na mulher que havia roubado: apenas vivendo de acordo com os preceitos deixados por nossos bons pais, podemos prosperar.

O Senhor Incestuoso transgrediu nossos Primeiros Pais: se casou com sua tia paterna; As águas estavam por vi; o Senhor Incestuoso orou, cantou, dançou; As águas já vieram, sem que o Senhor Incestuoso tenha alcançado a perfeição.

O Senhor Incestuoso nadou, nadou com a mulher; na água dançaram, oraram e cantaram. Eles se inspiraram com o fervor religioso; depois de dois meses, eles ganharam forças.

Eles obtiveram a perfeição; criaram uma palmeira milagrosa com duas folhas; em seus galhos eles descansaram para irem ao seu futuro lar, para se tornarem imortais. O Senhor Incestuoso, o senhor de união nefasta, ele mesmo criou sua futura morada de terra indestrutível no paraíso dos deuses menores. O Senhor Incestuoso tornou-se nosso Pai Tapari; tornou-se o verdadeiro pai dos deuses menores (CADOGA, 1959, p.57 e 58) (grifos nossos).<sup>11</sup>

Nesta versão coletada por Cadogan podemos observar a necessidade de o Mbyá ter “entendimento”, ou seja, compreensão, discernimento, afastando-se da “ciência ruim” e respeitando uma ordem hierárquica expressa na punição aos que “transgrediram contra os que estão acima de nós”. De qual

---

<sup>11</sup> No original: “*Los habitantes de La Primera Tierra ya han alcanzado todos el estado de indestructibilidad. Los que rezaron en buena forma, los que poseyeron entendimiento, han alcanzado la perfección, se dirigen hacia su futura morada. Ellos mismos crean sus moradas de tierra eterna en la morada de los dioses menores.*”

*Los que carecieron de entendimiento, los que se inspiraron en la mala ciencia, los que transgredieron contra los situados encima de nosotros, se fueron en mala forma, sufrieron metempsicosis. Hay Quiénes se convirtieron en pájaros, en ramas, en escarabajos; envenenado convirtió Nuestro Padre a la mujer que había hurtado: únicamente viviendo de acuerdo a los preceptos dejados por nuestros buenos padres hemos de prosperar.*

*El Señor Incestuoso trasgredió contra nuestros Primeros Padres: se casó con su tia paterna; Estaban por venir las aguas; el Señor Incestuoso oró, cantó, danzó; ya vinieron las aguas, sin que el Señor Incestuoso hubiera alcanzado la perfección.*

*Nadó el Señor Incestuoso, con la mujer nadó; en el agua danzaron, oraron y cantaron. Se inspiraron de fervor religioso; al cabo de dos meses adquirieron fortaleza.*

*Obtuvieron la perfección; crearon una palmera milagrosa con dos hojas; en sus ramas descansaron para luego dirigirse a su futura morada, para convertirse en inmortales. El Señor Incestuoso, el señor de la unión nefanda, él mismo creó para su futura morada de tierra indestructible en el paraíso de los dioses menores. Se convirtió el Señor Incestuoso en nuestro Padre Tapari; se convirtió en el verdadero padre de los dioses menores” (CADOGAN, 1959, p. 57 e 58).*

compreensão estamos falando que careceu a certos Mbyá? Daquela estabelecida pela criação da Primeira Terra e apreendida, hoje, por meio dos mitos, dentre os quais o do dilúvio. Nesse sentido, dele podemos extrair, objetivamente, duas normativas: a proibição do furto e do incesto.

A transgressão dessa primeira regra resultou na conversão em veado de uma mulher, enquanto que a da segunda é tida como relacionada diretamente, em diversas versões, ao cataclisma que resultou na destruição completa da Primeira Terra. O incesto entre um *Karai* e sua tia paterna, entendido como “uma desordem sociológica provoca um extraordinário evento cósmico, ou seja, o fim de Yvy Tenonde, conseqüentemente, da civilização dos homens-deuses, os filhos mais novos de Nhanderu Tenondegua” (LITAIFF, 2018, p. 42).

Em outra versão, esta coletada por Litaiff (2018, p. 43 e 44), sobrinho e tia não cometeram incesto, mas teriam passado a impressão de o terem cometido por meio de um contato físico enganoso (sobrinho, com medo do dilúvio, segura o braço da tia paterna por medo), o que, quando percebido por Nhanderu, resultou em ambos serem salvos: “Deus viu que eles não tinham feito nada de errado (...) Se tivesse acontecido jopie [incesto] eles não teriam conseguido se salvar, porque Deus não teria concordado”.

Ainda assim, em parcela significativa das versões, a relação incesto/dilúvio é mais forte, reforçando que “os indivíduos (...) consanguíneos não podem se casar sob pena de desagregação social e, segundo o mito, devastação cósmico” (LITAIFF, 2018, p. 45).

A “compreensão” das regras sociais, citando especificamente o furto e incesto, mas extrapolando essas duas transgressões, é reforçada pelo mito do dilúvio e nos apresenta um claro sinal do que pode ocorrer na hipótese de haver seu descumprimento, afinal de contas, “apenas vivendo de acordo com os preceitos deixados por nossos bons pais, podemos prosperar” (CADOGAN, 1959, p. 58).<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> No original: “*únicamente viviendo de acuerdo a los preceptos dejados por nuestros buenos padres hemos de prosperar*” (CADOGAN, 1959, p. 58 )

A vida na terra implica o respeito a regras precisas e os homens não poderiam transgredir impunemente a ordem estabelecida; por havê-lo esquecido, *Karai Jeupie* provocou o dilúvio e o cataclisma era necessário para restaurar a ordem que ele comprometera (CLASTRES, 1978, p. 90).

A importância da cataclismologia presente no mito do dilúvio para contemporaneidade Mbyá-Guarani, além de prever um código de conduta baseado em algo que já ocorreu no “tempo dos mitos”, está no fato de os Mbyá acreditarem na iminência de um novo dilúvio ou incêndio universal, ou, ainda, numa prolongada escuridão (SCHADEN, 1974, p. 163). Conforme veremos, é preciso estar sempre “dançando”, ou seja, atento às regras de conduta, pois o nível da água está para subir.

Com a destruição da Primeira Terra pelo Dilúvio, cria-se uma segunda para substituí-la, cuja narrativa de criação passamos a explorar na sequência.

## 1.2. Criação da *YvyPyau*: A Segunda Terra nos Mitos dos Irmãos

*Karai Ru Ete*, dizem os *mburuvicha*, sabe que os homens que povoaram a terra, imagens dos habitantes de *Yvy Tenonde* que agora povoam os paraísos, voltarão a cair no pecado, forçando-o a “descarregar sua ira” sobre a terra e destruí-la como *YvyTenonde*; por isso, ele a considera predestinada a uma existência efêmera (CADOGAN, 1959, p. 61).<sup>13</sup>

*YvyPyau*, a Segunda Terra, também chamada de Nova Terra, é um espaço de imperfeição e de provação, marcado pelo *tape rupa rekoachy*, os caminhos ou estradas da imperfeição terrestre (CADOGAN, 1959, p. 62). É dessa imperfeição que resulta a recusa da divindade *Karai Ru Ete* ao pedido de *Nhanderu* para que fosse criada a *YvyPyau*, incumbência que é aceita pelo

---

<sup>13</sup> No original: “*Karai Ru Ete, dicen los mburuvicha, sabe que los hombres que poblarán la tierra, imágenes de los habitantes de YvyTenonde que ahora pueblan los paraísos, volverán como ellos a caer en el pecado, obligándole a él a ‘descargar su ira’ sobre ella y destruirla como fue destruida YvyTenonde; por eso la considera predestinada a una existencia efímera*” (CADOGAN, 1959, p. 61).

deus *Jakaira*, o qual fornece “o fumo e o cachimbo para que nossos filhos possam se defender” (CADOGAN, 1959, p. 62).<sup>14</sup>

Diferentemente da Primeira Terra, na *YvyPyau* os indivíduos são expostos a males como doenças. Litaiff (2018, p. 53) localiza nela a “origem da periodicidade e da vida breve”, bem como a origem “dos animais (...), dos vegetais (...), dos astros, dos fenômenos meteorológicos (eclipses e fases da Lua) e das tecnologias (caça, pesca, artesanato, edificação etc.)”.

A origem desses elementos relaciona-se aos Mitos dos Irmãos, os quais têm início no momento seguinte à criação da Segunda Terra quando *Nhanderu* atribui a *Kuaray*, seu filho, a responsabilidade de continuar com a criação. *Kuaray*, que é o Sol, cria seu irmão, *Jacy*, o qual virá a ser o Lua (LITAIFF, 2018, p. 52 e 53). Fala-se em mitos dos irmãos, no plural, pelo fato de se tratar de um conjunto de narrativas que acompanham os irmãos enquanto criam ou povoam a *YvyPyau* à medida que vão dando nome às coisas e relacionando-se com figuras importantes para os Mbyá-Guarani. Litaiff (2018, p. 56) atribui a eles “um importante papel social, regulamentando as relações internas e externas, como questões ligadas ao parentesco, incesto, política, subsistência etc.”

Para os propósitos desta dissertação, apenas alguns trechos selecionados serão apresentados, os quais entendemos haver maior correlação com a conduta Mbyá-Guarani. Nesse sentido, *Kuaray*, quando ainda estava no útero de sua mãe, a importunou e, irritada, ela acabou por bater em sua própria barriga para repreender o filho. Essa agressão/briga resultou na mudança de postura de *Kuaray* que até então guiava sua mãe em direção à Terra Sem Males (cuja discussão fazemos em momento posterior). *Kuaray*, insatisfeito, deixa de auxiliar sua mãe no trajeto e ela acaba chegando em uma aldeia de jaguares, os quais a devoram (LITAIFF, 2018, p. 78).

Desse trecho podemos extrair uma lição de respeito que os filhos devem ter com relação aos pais, mas, também, uma certa repreensão à postura

---

<sup>14</sup> No original: “*el tabaco y la pipa para que nuestros hijos puedan defenderse*” (CADOGAN, 1959, p. 62).

agressiva da mãe de *Kuaray*, a qual, por sua vez, é seguida por um reforço da primeira lição quando novamente vemos uma postura desrespeitosa de *Kuaray*. Podemos pensar no seguinte esquema:

*Kuaray* importuna sua mãe → Sua mãe, irritada, o agride → Insatisfeito com a agressão da mãe, *Kuaray* deixa de guiá-la → Sua mãe se perde e é morta pelos jaguares.

Outra narrativa que reforça esse valor de respeito à hierarquia pode ser encontrado em certo momento em que uma filha também desobedece o pai e é punida por *Nhanderu*, punição esta que é dotada de um caráter muito comum do Direito Penal ocidental, o de dissuadir a prática de determinada conduta. Segue o relato colhido por Cadogan (1959, p. 83) quando do encontro dessa filha com Charia, uma divindade onça considerada maligna entre os Guarani:

A alma de Charia fez de nosso pai o verdadeiro pai dos TupãRekoá (agentes de destruição). Uma filha de nosso pai Pa'i queria assistir. - Não olhe, Ñande Ru disse. Ela olhou, no entanto, e conseqüentemente morreu. Ela foi a primeira a ser derrubada pelo Mbogua (alma de origem telúrica). Ele a enterrou; estabelecendo precedentes para nossa conduta futura, não a ressuscitou (CADOGAN, 1959, p. 83).<sup>15</sup>

Esse caráter dissuasivo presente nos mitos dos gêmeos por vezes se dá de maneira física. No trecho abaixo, vemos como a relação sexual de *Jacy* com uma mulher casada (adultério) explica tanto a permanência dessa prática (ainda que proibida) na Segunda Terra quanto as manchas da lua, atuando como um lembrete sempre presente da reprovação dessa conduta.

---

<sup>15</sup> No original: "El alma de Charia lo convirtió nuestro padre en el verdadero padre de los TupãRekoé (agentes de destrucción). Una hija de nuestro padre Pa'i quiso mirar. - No mires, dijo Ñande Ru. Miró, sin embargo, y en consecuencia murió. Ella fue la primera a quien derribó el Mbogua (alma de origen telúrico). La enterró; sentando precedentes para nuestra futura conducta no la resucitó" (CADOGAN, 1959, p. 83).

Luna se encontrou com uma mulher casada e dormiu com ela. “Por sua culpa, essas coisas vão se repetir na Terra, por causa do que você fez agora, o adultério vai continuar na Terra” disse o Sol. (Uma versão mais arcaica é contada com incesto entre um sobrinho e sua tia; ela esfrega seu rosto na escuridão da noite. Luna vai se lavar, mas não consegue remover suas manchas; e é por isso que a Lua tem manchas) (MELIÀ, 2012, p. 186).<sup>16</sup>

Já em outra narrativa mitológica, *Jacy* teria praticado um ato incestuoso com uma tia, a qual, durante o ato sexual, por não saber de quem se tratava, mancha o rosto do Lua de resina. As chuvas aparecem no mito como uma tentativa de *Jacy* de remover essas manchas (CADOGAN, 1959, p. 80).

Também associados às narrativas dos gêmeos estão os eclipses lunar e solar. O primeiro se dá por conta de *Charia* não ter obedecido ao pedido de *Kuaray* para que não devorasse toda a comida, pois ali se encontrava seu irmão *Jacy*. O ato de *Charia* devorar toda a comida sozinho que, por sua vez, acabou incluindo o irmão de *Kuaray*, acaba manchando o Lua de sangue, fazendo com que este desapareça até *Kuaray*, percebendo o ocorrido, ressuscitar o Lua (CADOGAN, 1959, p. 79).

O eclipse solar ocorre por conta de um assassinato cometido por *Charia* que leva em uma luta entre ele e *Kuaray*. O Sol precisa se ausentar para punir *Charia* pelo ato cometido, até retornar vitorioso (CADOGAN, 1959, p. 82).

A *YvyPyau* é um local repleto de imperfeições e provações, mas repleta de elementos que auxiliam na sua superação, tendo em vista a “relação de causalidade entre as atitudes dos deuses, por exemplo, a diversidade na Terra e dos astros celestes etc.” (LITAIFF, 2018, p. 101), lembrando seus habitantes das condutas corretas a serem tomadas.

---

<sup>16</sup> No original: “Luna fue hasta una mujer casada y durmió con ella. «Por tu culpa estas cosas se van a repetir sobre la Tierra, por culpa de lo que hiciste ahora va a quedar el adulterio sobre la Tierra», le dice Sol. (En una versión más arcaica se cuenta el incesto entre el sobrino y su tía; ésta le embadurna la cara en la oscuridad de la noche. Luna va a lavarse, pero no consigue quitarse las manchas; y por eso tiene manchas la Luna)” (MELIÀ, 2012, p. 186).

Nesse sentido, Altamiro Vera, um Mbyá-Guarani interlocutor de Litaiff (2018, p. 102) afirma que “(...) por isto que existem essas histórias, para mostrar como Deus começou tudo, para nos mostrar como devemos fazer as coisas hoje”.

A Segunda Terra, portanto, relaciona-se com a busca Mbyá-Guarani pelo *aguvje-kandire*, ou seja, pela perfeição e imortalidade, a qual é alcançável por meio do *nhandereko* (práticas “corretas” ou modo de viver Mbyá) fornecido por *Kuaray*.

**Caso se portem em conformidade com os anseios divinos, também se tornarão deuses.** A Terra atual é imperfeita e habitada por seres também imperfeitos. O interessante é que nesta Terra imperfeita é que os Mbyá-Guarani buscam se transformarem em perfeitos. (TEMPASS, 2010, p. 112) (grifos nossos).

Assim sendo, a Segunda Terra não é, necessariamente, a terra final, mas sim o local que garante (ou não) sua entrada no destino último dos Mbyá-Guarani: a Terra Sem Males. A busca de uma outra terra se justifica pela “(...) crença guarani na destruição futura da Terra. Essa visão apocalíptica está no âmago do pensamento dos guaranis de hoje: os mesmos cataclismas que já ocorreram estão prometidos à Terra; como a primeira terra, será destruída a ‘terra imperfeita’” (CLASTRES, 1978, p. 28). A iminência da destruição da *YvyPyau* faz os Mbyá caminharem em busca da Terra Sem Males e é sobre ela que passamos a falar agora.

### 1.3. Yvy Mara Ey: A Terra Sem Males

A terra em que tudo é produto da abundância sem que seja necessário trabalhar, onde se goza de perpétua juventude, etc. - é o advento dela que prometem [os carais]. São eles os fiadores de que ela é possível aqui e agora, pois podem comprometer-se a conduzir os outros até lá. (CLASTRES, 1978, p. 47).

A crença de que a Segunda Terra está em iminente risco de destruição relaciona-se com a busca dos Mbyá-Guarani pela Terra sem Mal, “esse lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte” (CLASTRES, 1978, p. 30). A *Yvy Mara Ey* é a

morada dos ancestrais, mas também passível de ser acessada pelos vivos. É justamente esse acesso à Terra sem Males que nos interessa enormemente.

Por bastante tempo, a expansão dos Guarani era associada a um ímpeto guerreiro e dominador, o qual teria resultado, quando da chegada dos portugueses, em uma ampla dominação da região sobretudo litorânea do hoje território brasileiro, passando, a partir desse momento, a decair.

O famoso guaraniólogo Nimuendaju, no entanto, foi o primeiro a propor a hipótese de que esse deslocamento Guarani, antes impelido por uma postura guerreira – ainda que esta possibilita-se a expansão –, justificava-se por motivos religiosos: a busca pela *Yvy Mara Ey*, a qual poderia ser alcançada por meio de uma migração real (NIMUENDAJU, 1987). Assim, “os movimentos dos guarani e tupi eram, basicamente, a busca religiosa de uma Terra onde a economia da reciprocidade e o dom, expressões do modo perfeito e bom, podiam se dar”<sup>17</sup> (MELIÀ, 2012, p. 192).

Mas tanto a própria palavra da Terra como o conjunto de referências que habitualmente a acompanha, não nos podem fazer esquecer que é uma Terra que se chega por deslocamento para o Nascente ou para o Oeste, isto é, através de uma migração real. A busca religiosa pela Terra, simbolizada ritualmente pela dança, não exclui ou retarda o deslocamento físico por muito tempo, embora os Guarani não possam ser rotulados como nômades (MELIÀ, 2012, p. 192)<sup>18</sup>.

Dessa forma, a distribuição Guarani ao longo da costa justificar-se-ia pelo fato de “(...) a maioria esmagadora dos pajés principais buscava o *Yvy marãey* no Leste, além do mar” (NIMUENDAJU, 1987, p. 98). Não basta, no entanto, estar no local “certo” para ascender em vida à Terra sem Males. É preciso seguir um conjunto bastante específico de regras e

---

<sup>17</sup> No original: “los movimientos de los guaraníes y tupí eran, básicamente, la búsqueda religiosa de una Tierra donde la economía de reciprocidad y el don, expresión del modo de ser perfecto y bueno, podían darse” (MELIÀ, 2012, p. 192).

<sup>18</sup> No original: “*Pero tanto la palabra misma de Tierra como el conjunto de referencias que la suelen acompañar, no pueden hacer olvidar que se trata de una Tierra a la que se llega por desplazamiento hacia el Naciente o el Poniente, es decir, mediante una migración real. La búsqueda religiosa de la Tierra, simbolizada ritualmente mediante la danza, no excluye ni retrasa por mucho tiempo el desplazamiento físico, aunque no se puede tildar a los guaraníes de ser nómadas*” (MELIÀ, 2012, p. 192).

rituais que podem envolver jejum e dança (NIMUENDAJU, 1987, p. 97), e entre os Mbyá se fala muito de pessoas que alcançaram a perfeição mediante o cumprimento de “exercícios espirituais longos e duradouros, comida leve e pouca, dedicação à sua missão de xamãs e profetas em favor de sua comunidade”<sup>19</sup> (MELIÀ, 2012, p. 197). A perfeição, no entanto, não depende unicamente dessas práticas rituais específicas.

Nesse sentido, a figura dos karaí (lideranças religiosas, o/a xamã) é de suma importância pois, segundo Clastres (1978, p.47, 90):

o saber dos profetas consiste em possuir a chave desse novo lugar: eles conhecem o caminho da Terra sem Mal, o que não quer dizer propriamente sua localização geográfica, mas sim as regras éticas, únicas a propiciarem o acesso a ela [...] o mito enuncia que **é impossível viver na terra má como se ela fosse a Terra sem Mal, isto é, sem respeitar as leis sociais**; não se pode ser, ao mesmo tempo, homem e deus. Mas é possível ser, sucessivamente, uma coisa e outra. Impensável segundo o eixo da simultaneidade, a conjunção da ordem humana e do mundo divino é pensável de acordo com o eixo do tempo. Doravante, homens e deuses viverão separados, em suas terras respectivas, mas os primeiros contarão com a possibilidade de reconquistar o paraíso perdido: serão os porangue'i. os eleitos, aqueles a quem os deuses permitiram ficar eretos na nova terra, os portadores da palavra divina (grifos nossos).

Quais seriam essas “leis sociais” de que fala Clastres e que possibilitariam “reconquistar o paraíso perdido”? Algumas dessas vêm sendo trabalhadas nesta dissertação a partir das narrativas de origem que temos abordado até agora e outras ainda serão discutidas nos capítulos que estão por vir. Estamos falando da não transgressão das regras do *tekoporã* (modo de viver Mbyá), dentre as quais podemos citar a proibição do incesto e o respeito às boas regras culinárias (LITAIFF, 2018, p. 159). Aliado a isto, a “abstinência sexual, a abstenção de carne, o uso de tabaco, a reciprocidade, o exercício do canto e da dança levariam à transcendência da condição humano, tornando o corpo purificado e leve” (LITAIFF, 2018, p. 159).

---

<sup>19</sup> No original: “*largos y sostenidos ejercicios espirituales, comida leve y poca, dedicación a su misión de médicos y profetas en favor de su comunidad*” (MELIÀ, 2012, p. 197).

Para atingir a Terra sem Mal sem passar pela prova da morte, para alcançar o kandire, é necessário haver obtido o aguyje: a perfeição, a completude. **Esse termo, que retorna sem parar nas belas palavras, é um dos conceitos fundamentais da ética guarani.** Pode-se dizer, a rigor, que as ne'eporã são "preces" - na medida em que um pedido se formula através delas. O profeta sempre solicita, por seu intermédio, aos deuses que enviem palavras abundantes: particularmente as que se referem ao aguyje: quais são as **normas** - rekorai - do aguyje, de que maneira é preciso comportar-se para se tornar aguyje? São essas as questões que obcecaram os mbias. Ser aguyje significa ter aniquilado dentro de si a má natureza, o tekoachykue, ter-se livrado, portanto de toda a imperfeição ligada ao sangue e à carne (CLASTRES, 1978, p. 97) (grifos nossos).

As "migrações" - desde Pissolato (2007), devemos pensá-las a partir da categoria "mobilidade", a qual, conforme a autora, descreve de forma mais acertada os movimentos dos Mbyá Guarani - em busca dessa ascensão em vida por vezes resultavam em fracassos, os quais eram "atribuídos a causas acidentais: **desobediência às práticas**, insuficiente devoção, poder insuficiente do guia, erro quanto à localização da Terra sem Mal" (CLASTRES, 1978, p. 65) (grifos nossos).

Em todo caso, essas práticas de que fala Clastres e devem ser seguidas não são válidas apenas para os momentos de grande mobilidade, mas, tal como temos observado, são percebidas no cotidiano Mbyá-Guarani. Schaden (1974, p. 181) vê no mito da Terra sem Males a chave para entender a cultura e a organização social Guarani. As ações dos Mbyá são discutidas em termos de estarem de acordo ou não com o tekoporã, o qual, em última análise, será o responsável pela entrada na *Yvy Mara Ey*. Tal como Tempass (2010, p. 154) assevera, "o foco não está no presente humano, mas no futuro animal ou divino", haja visto que os Mbyá buscam a condição divina perdida.

Pissolato (2007, p. 106) chama-nos a atenção para o fato de, desde Melià, "o fenômeno da movimentação de grupos guaranis passou a ser comumente abordado como processo de motivação múltipla", de forma que este não pode explicar-se apenas a partir da questão mítico-religiosa. A autora destaca ainda a

importância de uma “procura por lugares para a atualização de um ‘modo de vida’ guarani” (2007, p. 107).

Tal como informado, o deslocamento que resultou na constituição da *Tekoá Pará Roké*, em 2016, também decorreu, além de outros motivos já explicitados e diretamente associados aos elementos mítico-religiosos. Sobre esses, podemos citar a busca por um portal que possibilitaria a hoje *Kunhã Karaí* em formação e cacica da comunidade o acesso de outros caminhos que possibilitasse sua potencialização como xamã. Ademais, havia o entendimento de certos membros de uma comunidade (Aldeia da Estiva) de que essa estava com espaço insuficiente para a quantidade de famílias que lá residiam, muitas vezes dificultando a experiência do *tekoporã*.

Nesse sentido, Gildo relatou-me que, antes da *Tekoá Pará Roké*, residiam 44 famílias na Aldeia da Estiva, cujo tamanho era de 7 hectares. Para fins de comparação, a *Tekoá Pará Roké* tem mais de 200 hectares, nos quais residem 19 famílias. Também segundo Gildo, a Aldeia da Estiva, considerando seu tamanho e a quantidade de famílias que lá habitavam, não possibilitaria o plantio, sendo esse um aspecto muito importante para o *tekoporã*. Sobre esse aspecto do *tekoporã*, discutiremos mais no capítulo dedicado a categoria *Dono*.

Assim, embora o mito da Terra sem Mal cumpra uma função relevante entre os Guarani, não necessariamente iremos atrelar todo e qualquer deslocamento a ele, haja vista sua relação com um “ethos caminhante que estaria dado desde o início pelos criadores dos humanos (Guarani) na Terra, que os orientaria a caminhar e reproduzir um ‘verdadeiro’ modo de vida” (PISSOLATO, 2007, p.109).

Ademais, no contexto etnografado, esse mito parece ser mobilizado de formas distintas dos trabalhados por guaraniólogos clássicos. A possibilidade da ascensão ainda em vida à Terra sem Males é pouco discutida. Sobre isso, Gildo afirma que:

Hoje em dia a gente vive num mundo que mudou. Não é mais como antigamente. Antigamente era só mato, então isso ajudava os mais velhos a alcançarem a Terra Sem Males. Hoje em dia é difícil de a gente alcançar, mas a gente acredita ainda. A gente tem pouquíssimo... a gente tá praticamente perto da cidade... a gente tem coisa que a gente faz... e a gente só se lembra nos rituais, só nos momentos difíceis. Mas antigamente não, antigamente as pessoas não conviviam com homens brancos, então era só ritual, ritual, ritual e por isso os mais velhos alcançavam o destino deles. Eles souberam trabalhar o espiritualismo dentro de cada aldeia.

Assim, segundo Pissolato (2007, p. 135) uma outra ideia parece ganhar força quando consideramos a mobilidade Mbyá-Guarani, a da alegria, aparecendo como condicionante da permanência de uma Mbyá em determinada localidade.

Esta é uma orientação primeira das condutas e o argumento principal no tratamento do tema dos deslocamentos. Busca-se “ficar alegre” (-vy’a), “estar bem” (-iko porã), estar “com saúde” (-exai) nos lugares aonde se vai, o que se explicita nos relatos sobre a própria trajetória e no trato dos contextos atuais, ou de como estes são experimentados por cada um (PISSOLATO, 2007, p. 136) (grifos da autora).

Não diferentemente, conforme temos abordado, podemos associar o deslocamento de Talcira e parte de sua parentela da *Tekoá* da Estiva para a *Tekoá Pará Roké* antes à alegria, ao *tekoporã* do que diretamente ao mito da Terra sem Males.

Com uma base das narrativas de origem até aqui abordadas (Primeira Terra, Dilúvio, Segunda Terra e Terra sem Males), podemos passar a analisar mitos que não se encontram inseridos nas grandes narrativas que tratamos até agora, as quais fazem parte do que Litaiff (2018) chama de “O Grande Mito Guarani”, mas, por outro lado, relacionam-se diretamente com o *tekoporã* e, dessa forma, com a juridicidade Mbyá-Guarani.

#### **1.4. Para além do “Grande Mito Guarani”: extratos de juridicidade Mbyá-Guarani**

A juridicidade Mbyá-Guarani se faz presente em diversas de suas narrativas e práticas, não estando limitada aos mitos de origem que compõem o “Grande

Mito Guarani". Neste momento, portanto, caberá analisar alguns desses “extratos de juridicidade” que podemos observar em práticas tradicionais dos Mbyá-Guarani, as quais, diferentemente dos mitos até aqui trabalhados, não se relacionam, necessariamente, a aspectos fundacionais do nhandereko, mas sim a situações mais específicas.

Quando da gestação de uma criança, por exemplo, são diversas as práticas que devem ser observadas pelos Mbyá-Guarani. Embora seja Nhanderu o responsável pelo envio do nhe'ë - “princípio vital que é ao mesmo tempo condição de existência e princípio de divindade contido na humanidade mbya” (PISSOLATO, 2007, p. 261) -, cabe aos pais determinadas precauções nas quais podemos observar extratos de juridicidade Mbyá.

Algumas dizem respeito a restrições alimentares e uso de certos adornos, as quais se relacionam mais a aspectos de saúde do bebê do que jurídicos, sobre esses, Pissolato (2007, p. 271) descreve:

Trata-se basicamente da evitação do consumo de alguns itens que poderiam produzir resultados indesejáveis para o parto. Isto porque a criança assumiria caracteres semelhantes aos dos alimentos ingeridos. Assim, o consumo de melancia ou batatas muito grandes podem tornar volumosa a cabeça do bebê. A mesma lógica define como impróprio o uso de colares no início da gestação, o que pode fazer com que se enrole o cordão umbilical ao redor do pescoço da criança, dificultando-lhe o nascimento.

Todavia, outras questões envoltas nos cuidados durante o período gestacional encontram eco, inclusive, em legislações ocidentais. Destaque para o adultério, o qual foi considerado crime pelo Código Penal brasileiro até o ano de 2005, e é entendido pelos Mbyá como causa de estados de “insatisfação” na criança após seu nascimento, os quais indicariam o desejo da mesma em não permanecer na Terra (PISSOLATO, 2007, p.272).

Nesse caso, portanto, o que observamos é uma postura não desejada entre a sociedade Mbyá (prática do adultério) cujo desincentivo advém de uma explanação mítico-religiosa (insatisfação da criança com o seu entorno). Dessa

postura adúltera, Pissolato (2007, p. 273) diz tratar-se de um *tekoavy*, ou seja, um “comportamento errôneo”.

(...) cuidados durante o período de gestação da criança bem como os que sucedem o seu nascimento enfatizam sempre a satisfação ou insatisfação de sua alma, estados que se definem neste momento em sua relação direta com a atitude ou o fazer dos pais, objeto do conhecimento da alma-nome do bebê (PISSOLATO, 2007, p. 274).

No que tange os cuidados pós-nascimento, cabe lembrarmos da já mencionada necessidade do pai Mbyá permanecer próximo do recém-nascido para, dessa forma, evitar que alguma doença recaia sobre a criança (lembramos da relação próxima entre a alma da criança recém nascida e a do pai mencionada por Gildo na introdução deste capítulo). Sobre os cuidados que o pai Mbyá deve observar, Pissolato (2007, p. 279) precisa:

Durante esta fase, o pai da criança deve evitar quaisquer relações sexuais extraconjugais (...) se o fizesse a criança morreria. (...) Além da interdição sexual, o resguardo envolve restrições alimentares e de atividades, tanto para a mãe quanto para o pai da criança. Este deve evitar todo tipo de trabalho que exija esforço, como cortar o pau ou cipó, pegar peso, cavar buraco, caçar ou pegar mel no mato. Também não deve usar qualquer tipo de objeto cortante, como facas ou outras ferramentas. De acordo com os mbya, se o pai fizer força ou manusear objetos deste tipo, causará prejuízos ao umbigo da criança, ipuruã raxy.

Os aspectos aqui apontados não se restringem a “meras proibições”, mas estão envoltos em narrativas que os reforçam. Sobre a questão do adultério, Cadogan (1959, p. 143 - 148) discorre sobre a narrativa de Kapitã Chiku, a qual foi colhida entre seus interlocutores e conta a história de um Mbyá que, em vida, ascendeu a *Yvy Mara Ey*. Narrativas como essa são relativamente comuns entre os guaraniólogos clássicos e relatam casos similares em que, por meio da observação extensiva de práticas tradicionais, os Mbyá livram-se das imperfeições desta Terra e alcançam o *aguyje*.

No caso específico de Kapitã Chiku, este o faz por meio da prática de cantos, dança e orações, bem como da atenção de restrições alimentares e do confronto com um espírito de jaguar que se apoderou de seu filho (CADOGAN,

1959, p. 147). Curioso notar, no entanto, que sua esposa não pode acompanhá-lo pelo fato de recair sobre ela a suspeita de ter sido adúltera: “(...) terminada sua peregrinação, cruzou sozinho o mar que separa a terra do Paraíso, deixando sua esposa na terra por suspeitar que ela era infiel”<sup>20</sup> (CADOGAN, 1959, p. 144).

Assim, observamos extratos de juridicidade a partir de um olhar atento sobre os cuidados devidos quando dos períodos gestacional e pós-nascimento da criança, os quais são aprendidos a partir de narrativas míticas, reforçando a relação que Litaiff (2018) faz entre o discurso mítico e as práticas Guarani e vem sendo desenvolvida neste capítulo.

No capítulo seguinte, passamos a dar maior atenção à questão dos sonhos entre os Mbyá-Guarani, os quais também apresentam aspectos imprescindíveis para se pensar a juridicidade Mbyá-Guarani.

---

<sup>20</sup> No original: “*terminada su peregrinación, cruzó solo el mar que separa la tierra del Paraíso, dejando a su esposa en la tierra por sospechar de ella que le era infiel*” (CADOGAN, 1959, p. 144).

## 2. Xara'u / Sonhos

No Capítulo 1, intitulado Narrativas de Origem, observamos como o discurso mítico constitui a juridicidade Mbyá-Guarani ao subsidiar o *teko*, definindo preceitos para o *tekoporã* e alertando acerca dos perigos do *tekoavy*. Neste Capítulo, pretendemos demonstrar como a juridicidade Mbyá-Guarani também leva em consideração em muitas situações a dimensão onírica, em que merece destaque o trabalho realizado pelos *karaí*.

Sobre esses, Martín Tempass (2019, p. 90) discorre:

Os *karaí* são os xamãs Mbyá-Guarani. Eles são os responsáveis pela mediação entre o domínio humano e o domínio sobrenatural. Para se tornar um *karaí* é preciso ser escolhido pelos deuses e seguir regras muito rígidas, passando por um longo período de aprendizado. Atualmente está cada vez mais difícil alguém se tornar *karaí*. Os Mbyá-Guarani possuem três diferentes categorias, hierárquicas e complementares, de *karaí*: o *karaí opygua* é o principal deles, é o “dono” da Opy (casa de rezas); o *karaí puan're omba'apoveé* é o conhecedor dos remédios tradicionais; e o *karaí mba'e peá'a* é o responsável pela cura de doenças causadas por feitiços. Mulheres também pode ser xamã, sendo chamadas de *kuña-karaí* (grifos do autor).

Não por acaso, a interrogação e a interpretação dos *xara'u* (sonhos) se constitui, diariamente, a primeira atividade por parte dos *karaí*, dos mais velhos e dos Mbyá como um todo. Ou seja, assim como as narrativas de origem, os sonhos também são entendidos como um saber oriundo das divindades, apresentando-se como um canal direto de comunicação com, por exemplo, *Nhanderu*, de forma que quando essa ocorre, em especial pelo *karaí* (xamã) ou *kuña karaí* (mulher xamã), há seu compartilhamento com os demais. Nesse sentido, Tempass (2010, p. 129):

(...) a primeira atividade diária dos Mbyá-Guarani é a interpretação dos seus sonhos. Entre quatro e cinco horas da madrugada, em um período da noite chamado koenju (quando o céu começa a clarear antes do sol raiar), os Mbyá-Guarani acordam e se reúnem com os demais membros da unidade de comida em torno do fogo. Então, tomando um chimarrão (caá), **cada indivíduo conta o que sonhou para os outros, buscando auxílio para a correta interpretação das informações passadas pelos deuses.** (...) E, nessa interpretação, toda unidade de comida se envolve, não apenas o indivíduo coletor. Também é comum que o indivíduo que recebeu as informações em sonho as repasse para as outras (grifos nossos).

Antes de adentrarmos o terreno onírico, cumpre apontar a relevância da teoria e do método de análise de sonhos desenvolvido pelo etnólogo Raphael Preux (2018), na dissertação de mestrado intitulada *“Kara et kararam. Étude pragmatique de la vie sociale des rêvez chez les Achuar du Pastaza, Équateur”*, o qual é estruturado em quatro pontos: 1) relacionar as narrativas de sonho com o contexto em que se encontram, considerando dados biográficos do sonhador, a história local da comunidade e do ambiente que a envolve; 2) observar práticas verbais e não-verbais relacionadas aos sonhos; 3) tomada das narrativas de sonhos como práticas performativas e; 4) necessidade de se colocar as narrativas de sonho em perspectiva, analisando-as de forma conjunta aos cantos e mitos da comunidade (PREUX, 2018, p. 20 e 21).

O método estabelecido por Preux (2018) reforça uma linha teórica e metodológica que guia a minha dissertação: narrativas de origem, sonho e dono estão interligados aos mitos, que, por sua vez, estão interligados, juntamente aos demais pontos levantados pelo autor (dados biográficos do sonhador, a história local da comunidade e do ambiente que a envolve), à noção de juridicidade Mbyá-Guarani.

Outra antropóloga que trabalha com o mundo onírico é Barbara Glowczewski (2015, p. 45), a qual, a respeito dos aborígenes da Austrália, defende que:

Para eles, não somente o sonho não remete ao individual, como participa de uma atividade de elaboração que os antropólogos qualificaram, por sua vez, de mítica. (...) **o sonhar é identificado com a lei** (grifos nossos).

Diferente de Preux, a autora critica a relação entre sonhos e mitos, apontando que o mais correto seria a identificação do sonhar com a lei, sustentando sua visão no fato do termo “mito” possuir uma conotação que, no ocidente, é muitas vezes associada à uma “zona de aparências” que, portanto, irreal (GLOWCZEWSKI, 2015, p. 46). Essa conotação atribuída aos mitos, no entanto, é justamente o que pretendemos combater ao afirmar que não somente os sonhos são identificados como a lei, mas também as narrativas de origem e a categoria dono compartilham dessa vinculação.

O trabalho de Preux (2018) vai precisamente nesse sentido ao explorar a dimensão onírica da vida social. Assim, tentar compreender a importância dos sonhos no processo de construção da pessoa, o contexto em que se insere a narrativa do sonhos e a história local, bem como os interesses sociais, particulares e coletivos<sup>21</sup> (PREUX, 2018, p.7), constituem uma teoria e um método para relacionar sonho e organização social, ou, ainda, o que nos interessa muito aqui, sonho e juridicidade.

No caso dos Guarani, essa relação é oriunda da potencialidade dos *xara’u* (sonhos) em influenciar no cotidiano Mbyá por distintas formas, sendo, segundo Hugo Salustiano (2020, p. 10):

---

<sup>21</sup> A fala de Preux, no original: “(A) Quelle est l’importance du rêve dans le processus de construction de la personne? (B) Qu’est-ce que le contexte pragmatique du récit de rêve (temporalité spécifique, organisation de l’espace, répartition des rôles de participation, comportements spécifiques) nous apprend sur la relation entre rêve et pouvoir? (C) Comment l’histoire locale et les intérêts sociaux, particuliers ou collectifs, prennent-ils place dans le processus d’interprétation des rêves? L’objectif principal de ce mémoire est donc d’approcher une compréhension générale de la relation entre rêve, personne et pouvoir dans la société achuar contemporaine” (PREUX, 2018, p. 7).

um dos momentos em que as divindades e antepassados enviam avisos e aconselhamentos para os Guarani, avisos com a potência de lhes mostrar a amplitude do universo guarani e suas possibilidades de renovação, maneiras melhores de se viver, de manterem-se “alegres” (-vy’a) entre parentes novos e antigos – e os perigos de não se seguirem essas orientações.

Assim, é a relação entre os sonhos e a juridicidade Mbyá-Guarani que pretendemos explorar no presente capítulo. Para tanto, partimos da narrativa acerca do deslocamento da atual Cacica Talcira Gomes e sua parentela da *Tekoá Estiva* para a *Tekoá Pará Roké*, a qual, conforme mencionado, deu-se a partir de um sonho.

É nesse momento que apontamos outras formas, além de influir na mobilidade Mbyá, de o sonho se impor na organização social Mbyá ao ser identificado como meio de comunicação entre os Mbyá e suas divindades. Discorreremos, assim, sobre o papel dos sonhos tanto na concepção quanto na nomeação dos Mbyá, a qual, conforme veremos, se apresenta como relevante elemento em nossa discussão.

### **2.1. Um Sonho é mais que um sonho: da Estiva à Pará Roké**

Um sonho enviado pelas divindades Guarani é capaz de ensejar o deslocamento de diversas parentelas e resultar na organização e ocupação de uma *tekoá* nova. Para melhor compreendermos essa afirmação acerca da constituição da *Tekoá Pará Roké*, opta-se por um olhar atento e embasado, razão pela qual o método estabelecido por Preux (2018) se faz relevante. Em um primeiro momento, cabe, portanto, discorrer acerca do contexto em que o sonho foi sonhado.

No ano de 2016, a *Tekoá* da Estiva, no município de Viamão, região metropolitana de Porto Alegre, contava com 44 famílias em um espaço de 7 hectares de terras. Segundo o relato de Gildo Gomes, o então cacique da comunidade, não havia, nela, mais espaço para plantar, o que implicava em dificuldades para todos que lá habitavam. Ainda no contexto da Estiva, ocupavam

as destacadas posições de cacique, como mencionado, Gildo Gomes, e de *kunhã karaí* (a xamã) sua avó. Há, aqui, uma ausência digna de nota.

Antes de a mencionarmos, cumpre apontarmos a relação dos sonhos com o poder, com a estrutura social dos Mbyá, algo que é destacado desde os estudos clássicos de Nimuendaju (1987, p. 34), nos quais o autor dispõe que:

Os sonhos (...) se tratam de acontecimentos reais, capazes de interferir de modo decisivo no rumo da vida das pessoas. Ainda que os sonhos não produzam resultados imediatamente palpáveis, eles são experiências de onde provêm saber e poder. Quem sonha sabe e pode muito mais que aquele que não sonha; por isto, os pajés cultivam o sonhar como uma das fontes mais importantes de sua sabedoria e poder.

Assim, tendo observado que os sonhos encontram-se intimamente associados a posições de destaque na comunidade, mais especificamente a de *kunhã karaí*, podemos retomar a mencionada ausência: Talcira Gomes. Talcira é mãe do cacique Gildo e filha da *kunhã karaí* da aldeia da Estiva, bem como desejosa de se potencializar como uma xamã.

O método explicitado por Preux (2018), como temos apresentado, orienta no sentido de que, para analisarmos a relação entre os sonhos e o social, devemos nos atentar para a relevância que os sonhos assumem no grupo estudado, para o contexto do local - tanto na questão física quanto no que tange a organização social - em que o sonho é sonhado e, também, para questões individuais que dizem respeito a biografia do sonhador. Ou seja, o sonho foi sonhado por Talcira na *Tekoá* da Estiva e teve fortes implicações tanto na conquista por esse coletivo da *Tekoá Pará Roké* quanto na sua trajetória de vida, haja visto sua ascensão inicial ao cargo de xamã, e sua genealogia.

Nesse sentido, discorreremos sobre a importância dos sonhos para os Mbyá-Guarani quando observamos, por exemplo, a prática diária de interpretação coletiva de sonhos. Vimos, no que tange o contexto da Estiva, que, em 2016, se tratava de um local com um excedente populacional, ocasionando dificuldades para o plantio da área e, portanto, na alimentação das pessoas. Lembrando que

os alimentos das divindades na *Ivy Tenonde* ou Primeira Terra são os mesmos dos Mbyá na *Ivy pya'u* ou Terra Nova ou Segunda Terra (LITAIFF, 2018, p. 34)<sup>22</sup>.

Quanto à organização social, essa se relaciona diretamente ao aspecto individual da sonhadora Talcira: as posições de cacique e *kunhã karaí* estavam ocupadas respectivamente por seu filho e por sua mãe. Assim, podemos falar tanto de interesses coletivos quanto individuais no sonho de Talcira.

Sobre isso, Pissolato (2007, p. 72-76), quando fala sobre a relação entre parentesco e liderança, destaca a existência de uma tendência junto aos Guarani ao desmembramento de um grupo quando do surgimento de uma nova liderança em seu interior.

Inicialmente, Talcira se encontrava na *Tekoá Estiva*, uma comunidade sem espaço para plantio e em que as posições de chefia estavam preenchidas. Então, ela sonhou com uma localização perto do mar em que haveria um portal capaz de potencializá-la como xamã.

O desfecho do sonho de Talcira já é sabido: o deslocamento de Talcira e parte de sua parentela, acompanhada por outros indivíduos e parentelas, para a hoje *Tekoá Pará Roké*, esta com quase 200 hectares (contra os 7 hectares da Estiva) e na qual Talcira é cacica e se encontra em processo para se tornar uma *kunhã karaí*. Mobilidade, sonho e parentesco estão articulados. Nas palavras de Pissolato (2007, p. 134):

Seja para dar fim a uma situação de vida que não esteja trazendo contentamento ou para buscar algo de melhor que possa vir pela frente, os deslocamentos são sempre traduzidos em termos de satisfação pessoal dos envolvidos.

Quando retornamos, então, à afirmação inicial de que “um sonho é capaz de ensejar o deslocamento de diversas parentelas e resultar na organização e

---

<sup>22</sup> Segundo Tempass: “Com muita precaução, três dos meus interlocutores me informaram que os Mbyá-Guarani podem conhecer as áreas em sonhos. Os deuses enviariam as indicações dos locais de coleta através dos sonhos. Mas, os deuses só fornecem aos que seguem os preceitos rituais” (2010, p. 129).

ocupação de uma *tekoá* nova”, essa não parece mais uma afirmação simplista - e, para o olhar ocidental, exótica - mas sim, como inserida em um contexto complexo que considera diversos fatores tanto coletivos quanto individuais.

Segundo Tempass (2010, p. 215 e 216):

O sonho é individual, mas a interpretação sempre é coletiva. Todos podem se manifestar sobre o real significado do sonho, geralmente listando as próprias experiências, adquiridas com sonhos passados. Para uma melhor interpretação dos sonhos, os Mbyá-Guarani fazem uso do *petyngvá* (cachimbo), posto que a fumaça produzida pelo fumo (*pety*) é uma via de comunicação com o sobrenatural. O fumo traz, assim, a iluminação divina para a interpretação do sonho. As opiniões dos mais velhos são mais respeitadas já que eles possuem mais experiência no quesito onírico. Se houver um *karaí* na unidade de comida [comunidade], a opinião dele também prevalecerá sobre a dos demais, pois ele é um especialista na comunicação com os deuses. Então, o conteúdo dos sonhos é público. Muitas vezes um sonho interpretado corretamente em um *tekoá* pode auxiliar, futuramente, a interpretação de um sonho semelhante em uma *tekoá* distante. Os Mbyá-Guarani, em suas visitas e/ou trocas de locais de moradia, carregam consigo o conteúdo e as interpretações dos sonhos ouvidos em torno da fogueira (grifos do autor).

Dessa forma, já podemos observar que os Sonhos dos Mbyá-Guarani não são apenas uma fantasia ou ilusão. O que se destaca nessa dissertação é, justamente, a importância de se pensar o sonho enquanto uma Lei dos Mbyá-Guarani de caráter individual e coletivo, conseqüentemente, como parte integrante e fundamental da juridicidade Guarani.

Sobre isso, o xamã Davi Kopenawa Yanomami faz uma distinção entre os sonhos de povos indígenas e de não-indígenas, afirmando que os destes são mais limitados: “os sonhos de brancos (...) com os quais os brancos sonham sonhando apenas com os brancos, sem conseguir de fato ver o outro que estava à sua frente” (PUCHEU, 2018, p. 400 e 401).

Uma outra relação feita por esse mesmo pensador e liderança indígena que também podemos observar junto aos Mbyá é a feita entre política e Sonhos, a qual se insere, ainda, no contexto dos mitos de seu povo:

Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos xapiri que ele nos deixou. São palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras (PUCHEU, 2018, p. 404).

É a partir dessa relação que, então, podemos pensar os Sonhos como elemento da juridicidade Mbyá-Guarani, relacionando-os, inclusive, com suas narrativas de origem.

Pierre Clastres (1978, p. 46) irá associar a interpretação diária dos sonhos pelos Mbyá às suas práticas tradicionais, atribuindo um caráter de permanência às suas palavras: “Ainda hoje, é de se notar que os líderes mbiás-guaranis falam todas as manhãs, defronte ao sol nascente: e o sentido das suas palavras talvez não esteja muito afastado das que eram ditas quatro séculos atrás”.

Os *xara'u* (sonhos) são, conforme temos reiterado, interpretados como um canal de comunicação entre os Mbyá e suas divindades. Nesse sentido, a própria “educação tradicional dos Guarani é para escutar as palavras que cada um recebe de os de Cima, geralmente através do sonho” (EMGC, 2016, p. 17).

Dessa forma, assim como os mitos, os sonhos assumem importante papel na sociedade Mbyá-Guarani, dado seu aspecto de constituírem um elo, uma forma de comunicação, entre os Mbyá e suas divindades, orientando-os acerca do *nhandereko* (práticas corretas) e afastando-os do *tekoavy* (práticas errôneas).

Pissolato (2007, p. 252), nesse sentido, reforça o papel dos sonhos, bem como dos demais discursos e práticas cotidianos dos Mbyá, no sentido de que “produzir bons entendimentos e agir conforme eles, ou praticar a ‘boa ciência’ (arandu porã) de Nhanderu é a única maneira de ‘fortalecimento’ (mbarete) da existência como humanos (Mbya)”.

O temor de coisas ruins ou de não se “produzir bons entendimentos” encontra-se justificado pela capacidade dos sonhos de não apenas fornecer

explicações sobre o presente, mas também fornecer antecipações acerca daquilo que virá a acontecer (SALUSTIANO, 2020, p. 7).

Exemplo disso encontramos na dissertação de mestrado de Maria Paula Prates (2009, p.41) no momento em que sua interlocutora Talcira, aqui referida pelo seu nome Guarani Ywá, compartilha um sonho que teve e é interpretado junto a seu marido como antecipando um evento negativo:

Ywá me acompanhou até a parada. Ficamos mais de vinte minutos à espera do ônibus. Contou que certa vez sonhara com seu filho já falecido e que, à época, ainda estava vivo. Disse que no sonho estava tomando mate no interior de sua casa, quando Éber entrou e lhe disse que queria mostrar para onde ele iria. Ywá recorda-se de lhe ter repreendido, dizendo: “que besteira é essa!”. Quando chegou na porta de casa, viu que as nuvens abriam-se no céu azul (segundo ela, as nuvens são o véu de Nhanderu). Deste céu, uma luz muito intensa descia em direção à criança, iluminando-a, complementou Ywá. Lembra ter contado a Juarez, seu marido já falecido, sobre o que sonhara. Este lhe respondeu: **é um sonho ruim. Pouco tempo depois, o menino Éber faleceu** (PRATES, 2009, p.41) (grifos nossos).

Assim que a interpretação apropriada dos sonhos ganha um papel de destaque entre os Mbyá, garantindo o bom entendimento que, por sua vez, fortalece a própria vida humana.

A vida humana precisa ser fortalecida repetidamente pelos bons entendimentos. Repetição na reza e no que ela pede a cada vez que vai sumindo a luz do sol e se vai à opy; atenção cotidiana ao modo como se acorda do sono (ou sonho) a cada manhã, uso constante do tabaco, que aguça esta percepção e afasta as doenças, tudo isso são maneiras de fortalecer a vida, que a cada dia se renova (PISSOLATO, 2007, p. 253).

Dessa forma, já podemos observar a influência tanto dos mitos como dos sonhos no cotidiano Mbyá-Guarani. Por isso, nessa dissertação, o Capítulo 1 e o Capítulo 2 estão entrelaçados. Entendimentos como um canal de comunicação dos Mbyá com suas divindades, os sonhos auxiliam em decisões do presente e do futuro, orientando acerca dos “bons entendimentos” e do *nhandereko*.

Nem sempre, porém, os sonhos são passíveis de uma interpretação como as descritas (em rodas de *caá* ao amanhecer ou em privado com parentes mais

próximos). Alguns processos de interpretação de sonhos são mais complexos e exigem um empenho maior do sonhador e, por vezes, da comunidade. Nesse sentido, Nimuendaju (1987, p. 89) descreve o caso de um pajé que, para narrar seu sonho e a sua interpretação dele, a comunidade exigiu de todos muitas horas de dança ritual: “Todos sentam-se, esgotados, em fileira como haviam estado antes, enquanto o pajé permanece de pé diante deles; só então explica em detalhe seu sonho e as profecias a ele vinculadas”.

Nimuendaju que, em seu contexto etnográfico, trabalhou com os Nhandeva, aborda, ainda, a potencialidade dos sonhos servirem como emissores de cantos de pajelança, os quais objetivavam resguardá-los, ou postergar, o fim do mundo (1987, p. 77).

Pissolato (2007, p. 364) também observa os referidos cantos entre os Mbyá contemporâneos, apontando, porém, que o “ritual assumiria a versão positiva da busca por saúde e longevidade no tratamento da mesma questão, a finitude da vida dos humanos”. Com a devida contextualização, trazemos trecho em que o clássico Nimuendaju descreve o complexo processo de aprendizado, por meio do sonho, de um canto de pajelança:

Uma índia casada, de cerca de vinte e cinco anos, que nunca havia possuído um canto de pajelança, acordou uma noite, já ao alvorecer, em seu rancho; começou a chorar e logo a cantar, primeiro de forma hesitante e baixa, depois mais alto e cadenciado. Nos ranchos vizinhos, onde se ouvia o choro e a melodia inaudita, dizia-se: "*Oú poráí tyvaçá Mbypy upé!*" - "Veio um canto à comadre *Mbypy!*"; e de manhã todos lá foram, para saber dos detalhes. Sentaram-se e esperaram pacientemente que a cantora fizesse uma pausa, pois não se deve em hipótese nenhuma interromper tal canto. Finalmente, *Mbypy* contou como seu finado pai lhe aparecera em sonho, e lhe mostrara uma maravilhosa flor do Além. Depois de lhe dar muitos conselhos, ter-lhe-ia recomendado cantar a *Nandecy* quando estivesse preocupada e em perigo; ensinou-lhe então um canto e desapareceu. Com a viva lembrança do falecido pai, *Mbypy* irrompeu novamente em pranto e começou a mencionada canção. Durante todo o dia ela nada comeu, bebendo apenas hidromel, e cantando com breves interrupções até a noite. No cair da tarde seu marido, ele próprio pajé, se bem que não de destaque, convidou as pessoas para se reunirem à noite a fim de aprender o novo canto de pajelança da mulher (NIMUENDAJU, 1987, p. 77).

Existem, todavia, alguns sonhos cuja interpretação está de certa forma consolidada, mas jamais a ponto de podermos falar de uma "jurisprudência" do sonho, tendo em vista o papel imprescindível da interpretação. Sandra Benites (2015, p. 14), Guarani e pesquisadora, nos fornece um exemplo de sonho que tem seu significado associado a uma interpretação mais específica, que é o caso de quando a mulher sonha com um papagaio<sup>23</sup>, entendido como indicativo de que ou irá engravidar ou já está grávida. É justamente sobre a relação dos sonhos com a concepção Mbyá e o *nhe'ẽ* (fundamento da pessoa Guarani; espírito-nome) que passaremos a discutir no próximo subcapítulo.

## 2.2. Sonho e *nhe'ẽ*: implicações dos nomes Mbyá-Guarani

---

<sup>23</sup> Pissolato (2007, p. 264) fala que o mais comum são filhotes de periquito ou de passarinhos no geral, embora reconheça que possam também ser assim interpretados sonhos com filhotes de outros animais. Sobre isso, sua interlocutora Tereza da Costa indicou que a explicação se dá pelo fato de o animal de estimação de Nhanderu ser o passarinho, razão pela qual este é interpretado como a alma das crianças.

O *nhe'ẽ*, entendido por Elizabeth Pissolato (2007, p. 254) como a alma, como o nome da pessoa Mbyá (palavra-alma) e por Benites (2015, p. 17) como o fundamento da pessoa Guarani, possui importantes implicações no pensar do Direito Mbyá-Guarani.

Ainda sobre seu significado, Pissolato (2007, p. 254) discorre que, além de designar a fala, o *nhe'ẽ* diz respeito a “alma enviada pelos deuses para encarnar-se na Terra, *nhe'ẽ* ou o nome a que se liga é o que anima a pessoa enquanto ela permanece como vivente, voltando em seguida à sua morte, à condição divina que a origina”. O *nhe'ẽ*, portanto, não se origina na *YvyPyau*, ou Terra Nova ou Segunda Terra mas sim na *Ivy Tenonde* ou Primeira Terra. Ela estará na *Yvy Pyau* enquanto a pessoa estiver viva na mesma.

Os *xara'u* (sonhos) possuem uma importante relação com os *nhe'ẽ*. Quando se sonha com um local desconhecido, isso é indício de que o espírito-nome se deslocou até aquele local e que o sonhador, em algum momento no futuro, irá de fato estar naquele local (PISSOLATO, 2007, p. 258). Lembremos que foi esse o caso de Talcira quando de seu sonho com uma localidade próxima ao mar. Ainda sobre essa relação, Pissolato (2007, p. 259) nos apresenta mais duas possibilidades:

Sonhos com parentes que se encontram em outras aldeias podem, também, ser interpretados como a vinda do *nhe'ẽ* daquele que foi visto. E ainda sonhos de uma mulher ou seu marido revelam o início de uma gestação costumam ser comentados como a vinda do *nhe'ẽ* da criança que vai nascer.

O que temos observado, portanto, é o papel dos sonhos como portadores de avisos e orientações acerca de questões que dizem respeito tanto ao presente quanto ao futuro, conforme discorremos anteriormente, agora em matérias associadas ao fundamento da pessoa Guarani (*nhe'ẽ*). Cumpre reiterar o caráter interpretativo dessa atividade, de forma que deve o sonhador se atentar, sobretudo, “aos resultados que a experiência produziu naquele que sonhou: efeitos físicos, mudanças de humor, sentimentos ou sintomas que se podem atualizar na passagem à vigília” (PISSOLATO, 2007, p. 259 e 260).

Outro aspecto digno de nota quando falamos sobre as atividades que cercam o *nhe'ẽ* é outra que o aproxima dos sonhos: tanto o espírito-nome quanto os sonhos funcionam como canais de diálogo com as divindades, ou seja, estão diretamente associados aos mitos.

Em contraste com diversas cosmologias amazônicas, parece que os Mbya não privilegiam, na atividade da alma, a via do deslocamento, mas antes a da “concentração”, conforme uma tradução de uso comum nas aldeias. Isto é, a **via da escuta dos saberes originados nas divindades** (PISSOLATO, 2007, p..260) (grifos nossos).

No caso particular dos *nhe'ẽ*, essa relação com as divindades possui um aspecto que ainda não consideramos. Os *nhe'ẽ*, conforme comentamos, não têm sua origem na Segunda Terra. Ela está relacionada a quatro moradas divinas, as *nhe'ẽ amba* (morada das deidades), cujo deslocamento destes para a *YvyPyau* é, muitas vezes, noticiado pelo sonho.

Conforme Benites (2015, p. 17 e 18), as *nhe'ẽ amba* podem ser localizadas, embora estejam no plano espiritual, na Segunda Terra da forma que segue:

*Jaikara* – *nhanderu ete tenonde gua* – localizado no centro;  
*Tupã* – mais próximo de *Jakaira* – seria na direção onde o sol se oculta no horizonte, no pôr do sol;  
*Nhamandu* – seria na direção em que o sol nasce;  
*Karai Kuery* – mais próximo de *Nhamandu*, seria na direção Leste para simplificar.

O *nhe'ẽ*, como fundamento da pessoa Guarani, é responsável pela personalidade e pela habilidade dos Guarani, de forma que saber o nome, dado pela região de origem do *nhe'ẽ*, possui enormes implicações para a juridicidade Mbyá-Guarani. Isso decorre do fato de que “diferente de *jurua kuery* os nossos nomes têm função, implicam responsabilidades e cuidados” (BENITES, 2015, p. 19).

Nas palavras de Martín Tempass (2010, p. 110):

O ñ'ë é a alma e a palavra, a fala dos Mbyá-Guarani é a expressão de sua alma. Os pais das almas-palavras, divindades chamadas de Ñe'eng Ru E te, enviam uma nova ñ'ë para este mundo quando cada nova criança Mbyá-Guarani é concebida. (...) Quando a criança, com cerca de um ano, começar a falar (expressão da alma-palavra) e andar (manter erguido o fluir de seu dizer) ela será batizada – no ritual nimongaraí. Neste momento o nome da criança será revelado pelo karaí (xamã) que coordena o ritual. O nome da criança tem a ver com o Ñe'eng Ru E te que enviou a ñ'ë dela.

O *nhemongarai* (batismo) é o ritual apropriado para se saber a origem do *nhe'ë*. Esse ritual, conforme nos descreve o Mbyá-Guarani Darci da Silva (2020, p. 26), se dá na *Opy* (Casa de Reza) e é um momento em que as comunidades se reúnem para escutar as *ayvu porã* (fala sagrada ou belas palavras) dos mais velhos, utilizar o *petyngua* (cachimbo sagrado), dançar, cantar e rezar.



*Opy da Tekoá Pará Roké - Arquivo pessoal.*

Assim, o *tery* (nome Guarani) está relacionado ao *amba* de origem do *nhe'ẽ* e é descoberto por meio do *nhemongarai*. Ainda sobre a relevância desse ritual, Benites (2015, p.18) dispõe que:

O ritual do *nhemongarai* é fundamental para sabermos a personalidade e a habilidade de cada Guarani. Pois, conforme já dissemos, ao revelar o *amba*, sabemos o nome da *mitã* – *nenê*, e sabemos qual será o seu *reko* - jeito. **Cada *amba* – morada divina, e cada *tery* – nome, implica: um jeito de ser, um agir específico para cada indivíduo.** Quero dizer que o *reko* de cada Guarani depende do *amba*, mas principalmente do nome. **O próprio nome exige certos tipos de cuidados, pois existem regras específicas para cada um deles** (grifos nossos).

Dessa forma, os nomes parecem implicar responsabilidades distintas. Um exemplo nesse sentido é o de homens com o nome de *Jekupe*, os quais são considerados mais vulneráveis em virtude de serem mais influenciáveis, razão pela qual devem, com o intuito de serem menos suscetíveis à influência de terceiros, observar com ainda mais afinco as regras Mbyá-Guarani (BENITES, 2015, p. 19).

Os nomes implicam responsabilidades, mas também possibilidades distintas. Diferentemente de uma relação ocidental, por exemplo, com os nomes, os Mbyá-Guarani não “possuem” um nome, mas “são” o nome, o qual é oriundo de uma divindade (TEMPASS, 2010, p. 110). Pensando a partir do triadismo Mbyá, portanto, trata-se de um elo entre a série humana e a divina (enquanto que a ausência de nome, conforme discutiremos no capítulo seguinte, pode implicar em um elo entre a série humana e a animal). Os nomes carregam possibilidades no sentido que, conforme temos observado, são dotados de características próprias. Dessa forma, alguém cujo nome é *Karái*, possui uma possibilidade ou tendência maior a se desenvolver como xamã.

Ainda nesse sentido, conforme relatado por Gildo, interlocutor da *Tekoá Pará Roké*, alguém cujo *nhe'ẽ* seja oriundo da morada de Tupã tem como característica “sair mais para as lutas, pros seus direitos, ir para Brasília”, trata-se

de uma pessoa “com mais força, mais ativa para essas coisas”. Essas características são inatas e, ao longo da vida, melhor desenvolvidas por meio do contato com os mais velhos e à medida que frequentam a *Opy*.

A ideia de um Mbyá desejoso de assumir responsabilidades ou seguir possibilidades atribuídas a um *nhe'ẽ* distinto do seu causa certo estranhamento a Gildo. Ele me conta que, como *Karai*, não sente vontade de realizar as funções de alguém cujo *nhe'ẽ* seja oriundo da morada de Tupã, por exemplo. Não só não sente vontade como não vê sentido, tendo em vista que essa função será cumprida por alguém que de fato seja daquela referida morada.

Embora incomum, existe a possibilidade de um *nhe'ẽ* ser identificado incorretamente pelo xamã responsável pela nomeação e suas consequências são muitas, tanto para o indivíduo quanto para a comunidade. Pissolato (2007, p. 291) nos traz o relato de sua interlocutora Ilda, a qual:

ficou anos a fio com o nome *Para*, que lhe foi dado em *nimongarai* na infância, dizendo que, quando pequena, não se aquietava onde quer que ficasse, falando à sua mãe '*jaa*' ('vamos!'), desassossegada que sempre estaria. Tal situação, conta ela, teria perdurado até mesmo depois de ter tido seus quatro primeiros filhos, cada qual fruto de um casamento distinto, crianças que teria 'largado, procurando não sei o quê' (por causa de seu modo intranquilo de proceder). Só teria, enfim ficando 'tranquila', diz ela, depois que 'acertaram o nome', ou seja, depois que seu pai xamã chamou-a *Yva*, quando teria já cerca de 35 anos de idade.

Assim, as implicações do nome-alma, quando tentamos pensá-lo em termos jurídicos, é enorme. O nome descreve a personalidade<sup>24</sup> de forma que o tratamento dado a um *Jekupe* deve ser diferente ao dado a um *Karai*<sup>25</sup>, também, como é o caso de Ilda, um nome errado pode resultar em oscilações comportamentais que acarretam em distúrbios tanto pessoais quanto da

---

<sup>24</sup> Benites (2015) parece entender que os nomes descrevem a personalidade enquanto que Pissolato (2007, p. 306 e 307) dá mais peso a potencialidade do nome, ou seja, “a posição de um nome mbya cuja especificidade vai-se produzir na medida em que esta *palavra* ou *voz* se expresse”.

<sup>25</sup> Sobre os *Jekupe*, entendidos como mais influenciáveis e medrosos, já discutiremos neste subcapítulo. Os *Karai*, por sua vez, “têm mais autoridade, poder de cuidar, de liderar, mas eles também devem seguir nossas regras, tomar cuidado para não impor muito, não ser autoritário. Eles devem saber qual é o limite deles. O perigo está no poder” (BENITES, 2015, p. 19).

comunidade como um todo. Essas discussões que cercam o *nhe'ẽ* nos levam a pensar em suas implicações, até mesmo, em termos de responsabilidade ou responsabilização.

Um Guarani que descumpra as regras da comunidade, mas depois se descobre que ele estava com o nome errado, pode ser responsabilizado por seus atos? Pissolato (2007, p. 290) afirma que o nome “marca a origem divina do novo Mbya, confirmando ao mesmo tempo sua condição de permanecer como humano entre os demais viventes”. Um Guarani com nome errado estaria, portanto, com sua condição humana suspensa?

Segundo dados coletados em campo, *Nhanderu* não erra o nome dos Mbyá, o que pode acontecer é um mal-entendido por parte do *Karaí* responsável pelo *nhemongarai*. O erro é percebido, conforme já observamos, mediante a observação de mudanças comportamentais. Quando criança, um Mbyá que é chamado pelo seu nome errado irá chorar muito. Quando mais crescidos, os efeitos de um nome equivocado são expressos mediante um sentimento muito forte de tristeza. Conforme Talcira me relatou, ela mesma mudou de nome já adulta, tendo percebido o equívoco devido ao fato de não ter mais vontade de viver, o que foi recuperado com a mudança para o nome correto.

Em sua obra clássica, Cadogan (1959, p. 41) coleta relato de um de seus interlocutores Mbyá que parece ir no sentido indicado acima quando afirma que “(...) somente quando eles se chamarem pelos nomes que nós lhe damos é que as crianças encontrarão alegria na morada terrena e pararão de se rebelar<sup>26</sup>. O nome correto parece ser, assim, condição para que se adquira “capacidade de viver sob a orientação dos saberes e poderes enviados pelos deuses” (PISSOLATO, 2007, p. 292), ou seja, de acordo com o *nhandereko*.

Sobre o *nhe'ẽ* e o *nhemongarai*, devemos reiterar que os *karaí* obtêm as informações acerca do *nhe'ẽ* da pessoa e, conseqüentemente, do nome dela, dessa forma relacionando-se ao *nhemongarai*, a partir do método do sonho.

---

<sup>26</sup> No original: “(...) solamente cuando ellos se llamen por los nombres que nosotros les damos, hallarán gozo los niños en la morada terrenal y dejarán de rebelarse” (CADOGAN, 1959, p. 41).

A discussão acerca da responsabilidade deve, ainda, ser abordada em paralelo com as fases da vida Mbyá-Guarani. Benites (2015, p. 18) nos chama a atenção para a fase que vai até os dois anos da criança (*mitã*) e a que vai dos dois aos doze, treze anos (*kyringue*), nas quais são os pais e os avós, ou adultos que estão no entorno das crianças, os responsáveis por seguir e praticar as regras, incumbência que lhes é dada desde o sonho que trata da concepção.

Dessa forma, da concepção até a puberdade dos jovens, conforme iremos abordar na sequência, há um acréscimo na responsabilidade dos adultos que circundam a criança (pais, avós e outros), reforçando a necessidade de se seguir os preceitos do *nhandereko*. Exemplo disso encontramos na proibição do adultério pela via do *nhe'ẽ*, cuja menção e discussão fizemos no ponto 2.4 dessa dissertação pela via dos mitos.

No presente caso, o *nhe'ẽ* apresenta resistência quando seus pais foram adúlteros, de forma que pode não querer ficar na *YvyPyau*. Assim, quando do *nhemongarai*, o xamã poderá enfrentar dificuldades para nomear a criança ou até mesmo não conseguir fazê-lo (PISSOLATO, 2007, p. 273). O cuidado com o adultério associado ao *nhe'ẽ* também é percebido no pós-nascimento, tendo Marco, um interlocutor de Pissolato (2007, p. 279), afirmado que “a alma da criança está junto com a gente neste período, mais com o pai. Se o pai mexe com outra mulher, a alma da criança fica triste, às vezes morre”.

O *nhe'ẽ*, portanto, nesse período que vai da concepção à puberdade do jovem, implica em um maior respeito ao *nhandereko* por parte dos adultos que o cercam, sendo eles os responsáveis não só pelos cuidados que dizem respeito ao seu próprio *nhe'ẽ*, mas também por aqueles do *nhe'ẽ* recém chegado.

(...) a atividade fundamental do *nhe'ẽ* que se põe levantado na Terra é a de orientar a pessoa no seu andar ou viver, meio de produção de contentamento e saúde, que correspondem, como tenho sugerido, à própria condição de sua conservação (PISSOLATO, 2007, p. 281).

É apenas a partir do *kunimim* (puberdade masculina) e do *kunhatãï peve* (puberdade feminina) que terá início uma maior responsabilização do Guarani. Nessa fase será esperado um maior cumprimento do *nhandereko*,

responsabilização, esta, que é igualmente acompanhada de uma maior inserção do indivíduo nas atividades da *Tekoá*, seja participando das reuniões, trabalhando em mutirões e no plantio, entre outros (BENITES, 2015, p. 19 e 20).

Retomando a sempre presente temática dos mitos e das narrativas de origem, já abordamos o papel da *Opy* na transmissão de saberes tradicionais, bem como o fato deles se fazerem presentes no cotidiano Mbyá-Guarani, não sendo diferente quando pensamos no trabalho diário ao qual esses jovens começam a ser inseridos.

Jovens participando das atividades no tekoa: Nessas horas é que os mais velhos contam as histórias da origem do nhandereko, narram os mitos sagrados, as narrativas tradicionais. Os conselhos, os conhecimentos são transmitidos na *Opy*, mas é trabalhando, praticando que eles aprendem (BENITES, 2015, p. 20).

Extraímos, ainda, da fala acima de Benites, o caráter prático, propositivo dos sonhos e mitos, os quais são postos na cena de suas vidas aquilo que são orientados através dos sonhos pelos *karaí* ou pessoas mais velhas da comunidade. O trabalho na comunidade é ao mesmo tempo aprender e colocar em prática o *tekoporã*.

Há uma distinção que devemos fazer entre essa fase da vida para o jovem Mbyá do sexo masculino e a jovem Mbyá do sexo feminino. O trabalho acima mencionado diz respeito ao papel que o jovem Mbyá passa a assumir desde o *kunimim*. No que tange a jovem Mbyá, quando do *kunhatãï peve*, as orientações são outras.

Preza-se o resguardo, o cuidado do corpo e o silêncio. Entende-se que, para as jovens, esse se trata de um período de fragilidade, daí decorre a observação de cuidados com a alimentação e com o clima. No entanto, assim como os jovens, que são aconselhados pelos *xamoi kuery* (anciãos, avôs, mais velhos) durante o trabalho, as jovens, durante os períodos de resguardo, são aconselhadas pelas *xaryi kuery* (anciãs, avós, mais velhas) (BENITES, 2015, p. 21).

Observamos, ao longo deste Capítulo 2, a relevância dos *xara'u* (sonhos) junto aos Mbyá-Guarani. Abordou-se como os sonhos, inseridos em um ambiente

complexo favorável, podem implicar na mobilidade de parentelas, sua potencialidade no que tange os cantos de pajelança e relação com a interpretação do presente e avisos acerca do futuro. Ademais, apresentou-se a relação entre os sonhos e o *nhe'ẽ*, da qual decorre, igualmente, o processo de nomeação e seus reflexos para o cotidiano Mbyá, colocando questões para se pensar a juridicidade Mbyá-Guarani.

O terceiro e último elemento proposto para guiar essa reflexão é a categoria *Dono (já)*, a qual pode influenciar (positiva ou negativamente) o comportamento dos Mbyá, razão pela qual seu estudo no contexto de uma juridicidade Mbyá-Guarani tornar-se imprescindível.

### **3. Já / Dono**

No Capítulo 2, procuramos demonstrar como o sonho está relacionado ao *teko* em virtude de ser tido como um canal de comunicação direta das divindades, sobretudo *Nhanderu*, com os Mbyá.

Neste Capítulo 3 da presente dissertação de mestrado, trabalharemos a terceira categoria que elencamos como fundamentais para se pensar a juridicidade Mbyá-Guarani, a categoria *dono (já)*. Iremos, em um primeiro momento, apresentá-la, partindo da noção Mbyá de triadismo para, depois, discutirmos os riscos da caça e do *-jepota*, seguida, por fim, por uma reflexão acerca dos desafios epistemológicos que essa categoria apresenta ao Direito Ocidental.

Assim, sobre a categoria *dono*, observamos que os Mbyá-Guarani, muitas vezes, simplificam seu sistema xamânico-cosmológico ao traduzi-lo os não indígenas. Desse modo, um complexo e múltiplo sistema pode ser reduzido e centralizado, por exemplo, na figura de *Nhanderu*. Nesse sentido, Martín Tempass (2010, p. 116):

Quando os Mbyá-Guarani falam sobre as suas divindades geralmente mencionam apenas o nome de Ñanderu. Esta é a principal divindade dos Mbyá-Guarani, geralmente referido como “nosso pai eterno”. O fato de mencionar apenas o nome de Ñanderu e a ele atribuir as características e funções de todas as outras atividades é, para os Mbyá-Guarani, uma forma de simplificar as explicações de seu sistema xamânico-cosmológico aos interlocutores juruá. Como os juruá são monoteístas, nada mais lógico, aos olhos dos Mbyá-Guarani, do que tentar traduzir o seu sistema xamânico-cosmológico nestes termos. “Pros brancos entender!” – como costumam dizer.

Essa simplificação se justificaria, segundo Tempass (2010, p. 116), por dois motivos: o primeiro, já expresso, por aproximar o sistema cosmológico dos Mbyá aos dos não-indígenas, facilitando sua compreensão pelos *juruá*; o segundo vai no sentido de impedir “que os juruá dominem o seu sistema de crenças e, assim, protegem a sua cultura e evitam estigmatizações”.

O fato do sistema cosmológico dos Mbyá ser, muitas vezes, apresentado de forma simplificada centralizando-se em torno de *Nhanderu* não é sem razão. Robert Crépeau (2015, p. 244), a partir de um estudo da categoria dono que compreende diversos contextos etnográficos, afirma existir “uma estrutura hierárquica relacional entre humanos, animais, donos e uma figura, um poder ou uma força cosmológica primordial: Dona dos Donos ou deus”, a qual, no caso dos Mbyá, é identificada com *Nhanderu*.

Ocorre que, conforme temos abordado desde a introdução desta dissertação, “(...) a cosmologia Tupi-Guarani opera em ‘triadismo’, pois possui uma série animal, uma série humana e uma série divina” (TEMPASS, 2010, p. 154). Todas as séries desse triadismo são inter-relacionadas (TEMPASS, 2010, p. 155), e a terceira e última categoria-chave que pretendemos explorar nesta dissertação talvez seja a que melhor demonstra isso.

Maria Paula Prates (2013, p. 172) entende os *já*, ou seja, a categoria dono, “como mediadores entre sujeitos”. Esses seres podem ser animais, vegetais, emoções, entre outros. Em suma “a maior parte, se não todos os seres do cosmos mbyá possuem um ja” (PRATES, 2013, p. 168).

Assim, o dono (*já*) trata-se de uma categoria ampla em virtude do fato de que “tudo, nesse mundo, para nós guarani, tem seu *ijá*. Os *ija kuery* são aqueles que cuidam, os responsáveis por cada ser existente no *yvy rupa re* – no leito da terra” (BENITES, 2015, p. 23). Tempass (2010, p. 156 e 157) entende o *já* como:

(...) um ser sobrenatural tido como dono de cada animal. Cada espécie possui um *já* diferente. Porém, diferente das espécies vegetais, os *já* das espécies animais são muito mais “complexos”. Digamos que eles são hierarquicamente superiores aos *já* das plantas na organização cosmológica Mbyá-Guarani. **Com eles é preciso ter mais cuidado, mais respeito** (grifos nossos).

Essa ideia de “cuidado” e “respeito” está presente na categoria dono como um todo é um primeiro sinal observável de juridicidade: *já* regula, assim como certas narrativas de origem e sonhos, práticas e comportamentos, inclusive repreendendo ou punindo aqueles que as descumprem.

Robert Crépeau (2015, p. 230), fazendo referência a categoria Dono nas Américas, afirma que “os humanos devem barganhar, negociar, trocar, ser sagazes, etc., com os donos, sob a pena de quebrarem regras entendidas como atemporais”<sup>27</sup>.

Nesse sentido, Tempass (2010, p. 165) afirma que “Nenhum ser do cosmos Mbyá-Guarani age ‘de graça’ contra eles (...) Ocorre que os ‘cuidados’ que eles precisam ter em relação ao conjunto animal coincidem com determinados comportamentos sociais-rituais que estruturam a organização social Mbyá-Guarani”.

Esses comportamentos são, para Tempass (2010, p. 166), os do *ñande rekó* (práticas tradicionais dos Mbyá-Guarani), cujo fundamento está no *teko*, de forma que se relaciona, conforme temos defendido, com as narrativas de origem, com o sonho e com o dono.

---

<sup>27</sup> No original: “Les humains doivent transiger, négocier, échanger, ruser, etc., avec les entités-maîtres sous peine d’enfreindre des règles conçues comme intemporelles” (CRÉPEAU, 2015, p. 230).

O fato é que vivendo de forma harmônica em sua sociedade e na relação com as divindades os Mbyá-Guarani não terão problemas com os conjuntos animais. Quem viver corretamente o ñande rekó Mbyá-Guarani – quem escolher os “caminhos” certos – não precisa se preocupar com “vingança” nenhuma (TEMPASS, 2010, p. 166).

O aprendizado acerca do dono, portanto, é um elemento da sociabilidade Mbyá-Guarani e ocorre, tal como temos desenvolvido, junto aos mais velhos, seja nas atividades diárias da comunidade, no plantio, no preparo dos alimentos, na interpretação dos sonhos, seja, também, nas escolas Mbyá. Sobre este, Gildo Gomes, que compartilha a função de cacique com sua mãe, Talcira, relata ser essa uma de suas funções como professor da comunidade, somando-se aos demais membros da comunidade na transmissão do *ñande rekó*.

Sobre esse processo de aprendizagem, a Guarani e pesquisadora Sandra Benites (2015, p. 23), em menção a Yxyry (água corrente):

Yxyry, por exemplo, tem ija, por isso ensinamos como as crianças devem respeitar seu ija e como devem se comportar. Esse é um processo longo, pois as crianças aprendem com os mais velhos - que sempre repetem esses conhecimentos. Se não respeitar ija kuery, eles podem ojai (fazer coisa ruim). Por isso, as kyingue não podem ir ao rio sem a presença de uma pessoa adulta. É importante ouvir, observar como os mais velhos se comportam, agem. Isso vale para a pesca, a caça, a plantação, para tudo. Em cada lugar é preciso observar como os adultos se comportam, ou seja, o que fazem para respeitar o ija de cada coisa.

O respeito aos *já* como prática cotidiana presente, conforme Benites acima menciona, “na pesca, na caça, na plantação, em tudo” causa, conforme observa Crépeau (2015, p. 245), uma “inflexão mais ou menos forte da ação individual, transformando-se, no próprio momento do ato, em um vínculo social”<sup>28</sup>. Dessa forma, todo e qualquer ato, ao envolver os donos, insere-se em um contexto cosmológico-social que envolve direta ou indiretamente toda a comunidade, algo que será abordado no subcapítulo seguinte.

---

<sup>28</sup> No original: “On pourrait dire, en d’autres termes, que l’entité-maître cause une plus ou moins forte inflexion de l’action individuelle en la transformant au moment même de l’acte en lien social” (CRÉPEAU, 2015, p. 245).

Assim, observamos como a categoria dono, atrelando-se aos mitos, permeia a sociabilidade Mbyá-Guarani que vivem no Brasil, Uruguai, Argentina e Paraguai. Passemos agora à apresentação de casos concretos em que os *já kuery* afetam os Mbyá-Guarani. Em momento posterior, retomaremos, agora sob a perspectiva da categoria dono, a discussão acerca da complexa relação entre a juridicidade Mbyá-Guarani e a ocidental.

### **3.1. Dono e juridicidade Mbyá-Guarani: Riscos da caça e do -jepota**

A relação entre *ñande rekó*, *teko* e a categoria Dono é bastante perceptível na caça Mbyá-Guarani. Assim como Crépeau (2015, p. 230) observa entre os Kaingang, também entre os Mbyá podemos afirmar que “o caçador ou o coletor depende do dono de cada espécie, aos quais ele deve recorrer em termos de seu próprio poder de ação, tanto no presente quanto no futuro”<sup>29</sup>.

Assim, uma primeira relação que podemos fazer entre os Donos e a caça diz respeito ao sofrimento infligido por um caçador à sua presa. Caso um caçador, por conta de uma má pontaria ou desleixo, por exemplo, cause dor excessiva ao animal, seu *já* pode se vingar, dificultando suas próximas caçadas (TEMPASS, 2010, p. 147).

Também nesse sentido, os Mbyá, ao prepararem uma armadilha que objetive a captura de algum animal, solicita ao *já* desse animal sua permissão. Dessa forma, de acordo com Prates (2013, p. 144):

o ja do kochi/ porco do mato, por exemplo, dará um de seus animais para que os Mbyá possam se alimentar. Não se tira do ja do kochi um dos seus sem antes lhe pedir permissão. Essa evocação é feita de modo individual, não mediada necessariamente pelo kará/ xamã.

A negociação entre Mbyá e *já* também pode se dar mediante a mediação de um xamã. Esse é o caso de quando, antes de uma caçada, os homens Mbyá

---

<sup>29</sup> No original: (...) le chasseur ou le cueilleur dépend de l'entité-maître à laquelle il doit s'adresser pour ce qui est de sa propre puissance d'agir, présente et future.

fazem uso da fumaça do *petyngua* e das capacidades do xamã para que, assim como na utilização de armadilhas, solicitem autorização ao *já* do animal que será caçado para tal prática (PRATES, 2013, p. 144 e 145). Segundo Prates (2013, p. 145):

O perigo da não negociação é afrontar o *ja* do animal caçado, que contra atacará enviando doenças aos Mbyá. A armadilhas também neutralizam a potência predatória dos *ja*, pois os animais serão capturados somente se seus donos estiverem de acordo.

As situações descritas até agora dizem respeito aos perigos de não se negociar com os *já* dos animais quando de uma caçada, sob o risco de, conforme evidenciado por Prates (2013, p. 145), doenças acometerem os Mbyá. Outros atos, no entanto, podem resultar em forma distinta de punição: o *-jepota*, entendido por Prates (2013, p. 177) como “transformar-se, assumir a perspectiva de um outro ser”.

Nesse sentido, outra associação que pode ser realizada, agora entre o *teko*, por meio da categoria dono, e a caça em si, está na proibição de se consumir alimentos sem o repartir com os demais membros da comunidade, a qual pode ser entendida como *tekoavy* (má conduta ou conduta errônea). Sobre isso, Tempass (2010, p. 148 e 149):

Isso é imperativo. Todo caçador deve repartir a carne do animal caçado com os demais, mesmo que seja um animal pequeno. (...) Se dividir significa amizade, não dividir significa “inimizade” e avareza. Ouvi relatos de Mbyá-Guarani que abandonaram uma determinada *tekoá* porque não foram contemplados com parte da carne caçada por um membro de uma outra unidade de comida. (...) não repartir a carne da caça significa desrespeitar os ditames sagrados e as normas sociais dos Mbyá-Guarani.

A partir da já trabalhada ideia de triadismo presente entre os Mbyá - ou seja, série animal, humana e divina -, o ato de comer a carne no mato, ou seja, sem dividi-la com os demais membros da comunidade, assim como comê-la à noite e crua, são proibidos por serem “modos da dieta do jaguar”, opostos aos esperados de um Mbyá (PISSOLATO, 2007, p. 248).

Quando discutimos a Terra sem Males no subcapítulo 1.3. observamos a possibilidade de o Mbyá passar da série humana para a série divina mediante o respeito do *teko*, ou seja, mediante a prática do *tekoporã*. Também é possível a passagem da série humana para a série animal. Todavia, enquanto a primeira passagem é vista de forma positiva, desejada, a segunda, conforme observaremos na sequência, se trata de algo a ser evitado.

Esta passagem da série humana para a animal é chamada de *-jepota*, a qual já fizemos breve menção, e tanto homens quanto mulheres e crianças estão suscetíveis a esse processo e se trata de “uma preocupação atual muito presente entre pessoas que residem numa mesma aldeia, que não deixam de estar atentas aos hábitos e comportamentos umas das outras” (PISSOLATO, 2007, p. 245-46).

Nesse sentido, a cacica Talcira da *Tekoá Pará Roké* me informou que, na hipótese de um Mbyá descumprir os preceitos da comunidade, seu *nhe'ẽ* pode ficar insatisfeito e abandoná-lo. *Nhanderu*, então, para de olhar para o Mbyá e ele torna-se suscetível aos *já* dos animais, os quais podem tomá-lo para si. Caso isso ocorra, essa pessoa assume a forma do animal que pertence ao *já* que o tomou para si.

Um aspecto igualmente relevante, aqui, é o da diferenciação dos corpos (PRATES, 2013, p. 185). Mencionamos que certas posturas alimentares são associadas a práticas de animais e, portanto, devem ser evitadas. Essa separação de posturas relaciona-se a noção Mbyá de tradismo, de forma que podemos falar de práticas associadas às séries humana, animal e divina.

A verticalidade contrapõe-se à animalidade - estes, os animais, não andam de forma erguida - e indica que a condição humana, ou humanidade mbya em especial, advém do erguer-se, firmar-se e assim andar. Coincide com o tempo de manter-se firme, ereto e também das primeiras palavras a nomação de crianças mbyá/ ritual do ñemongaraí. É ao tornar-se ereto e firme que as palavras fluem. Os ossos, em geral, e a coluna vertebral no caso são representativos de uma ideologia de construção corporal, a qual é constituída ao longo da vida mbyá por intervenções alimentares e pela predação de qualidades de outros seres. É o poder da fala que confere aos Mbyá uma ligação imanente com as divindades e por isso o apreço pela oratória e o cuidado com o que se pronuncia (PRATES, 2013, p. 186).

Dessa forma, e fazendo referência à questão do *nhe'ẽ* presente no capítulo anterior, Talcira, ou Yva, em seu nome Guarani, relata que um Mbyá que esteja sendo chamado, por exemplo, pelo nome designado erroneamente por um *karai* ele passa por uma mudança comportamental, podendo preferir se manter afastado dos demais Mbyá e “ficar quieto”. O afastamento da vida da comunidade estaria associado mais a um comportamento da série animal, afastando a pessoa da sua série humana, enquanto que o “ficar quieto” pode ser pensado como um distanciamento de sua potencialidade divina, tendo em vista a colocação de Prates acima que destaca o papel da fala nesse sentido.

Yva, que também foi interlocutora de Prates (2013, p. 190), relata para ela um desses momentos em que ocorre o *-jepota* com uma pessoa, Em sua descrição, podemos observar tanto o afastamento dessa de sua potencialidade divina por meio da abstenção da fala quanto a aproximação da série animal quando o indivíduo deixa de comer com sua família e decide partir para a floresta.

Na aldeia da Guarita também uma mulher se transformou em -jepotá pela “tristeza” (ndovy’a/não-alegria) que se abateu sobre ela. Yva contou que durante algum tempo todos desconfiaram que a mulher estava “estranha”, em silêncio e não compartilhava as refeições com seus filhos. Ela mudara o comportamento pouco tempo depois de seu marido ter partido para a Argentina. Yva e Jachuka disseram que ela provavelmente sentia muito a sua falta e que por isso “adoeceu”. Por conta de seu desaparecimento na floresta e por nunca ter retornado a viver com sua família, acreditam que ela se transformou em -jepotá.

Assim, desse duplo distanciamento (da série humana e da série divina) decorre uma situação em que a pessoa se encontra suscetível aos *já* dos animais, conforme já abordamos. Da categoria do dono, portanto, é possível pensarmos em um incentivo igualmente duplo na juridicidade Mbyá às práticas da série humana: a desejada aproximação à série divina e o distanciamento da série animal.

Um ideal de pessoa mbyá tem seu lugar nessa ligação instável entre corpo e princípio vital, que inconstante por sua natureza dual/ ambivalente, evidencia que a possibilidade de perder o controle sobre si está em ações diárias, como se alimentar, falar, pensar. A distração coloca a pessoa em situação de vulnerabilidade diante de Outros, mostrando-se como um dos argumento de meus anfitriões para que ocorra o -jepota. **Não participar dos cantos-danças na opy, não se alimentar conforme as prescrições, exagerando no consumo de carne, e não escutar conselhos também agenciam a transformação** (PRATES, 2013, p. 193) (grifos nossos).

Além do *-jepota* e ainda sobre a relação entre caça e donos, estes são entendidos como a figura que ao mesmo tempo que libera o animal para o caçador o faz protegendo a espécie de uma possível exploração exagerada (CRÉPEAU, 2015, p. 245). Nesse sentido, Pissolato (2007, p. 249 e 250) traz-nos o relato de Osvaldo, um de seus interlocutores, acerca da vez em que ele, por conta da pesca excessiva, foi punido pelo dono da espécie pescada, a qual tentou “levá-lo consigo”.

Voltando, então, para casa, sentiu-se muito mal e a mãe, percebendo, chamou dois xamãs (...) para acudi-lo. Tratando-o com tabaco e orientando-o para que não acompanhasse aquele que estava com ele, não abandonasse sua mãe, esposa e filha, os xamãs conseguiram, por fim, se fazer ouvir por Osvaldo, que viu, naquele instante, conforme me disse, seu corpo prostrado na cama e o reassumiu (PISSOLATO, 2007, p. 250).

Assim, uma pescaria excessiva, como foi o caso de Osvaldo, apresentado por Pissolato, pode resultar em punição. Isso se dá pelo fato de que, conforme relatado por Gildo, no contexto da pesca, é possível negociar com o dono dos peixes para que esse possibilite maior fartura na pescaria, mas irá depender dele, do dono, a decisão. Caso essa decisão seja desrespeitada, seja pela insistência na pescaria ou o uso de técnicas mais danosas como o uso de redes de pesca, o indivíduo coloca-se em uma situação passível de punição pelo dono dos peixes.

As regras alimentares, como temos observado, são elementos relevantes para se pensar a juridicidade Mbyá-Guarani no contexto do *ñande rekó*. Elas estão inseridas na abordagem apresentada acima que relaciona determinadas práticas às séries humana, animal e divina, assim, sua importância é tal que chega a influenciar o acesso a esta última. Nesse sentido, Tempass (2010, p. 360 e 361):

Os Mbyá-Guarani apenas “estão” humanos, podendo se tornar deuses ou animais. A primeira opção é a desejada. A segunda deve ser evitada, pois remete à morte. Para obter a divindade os Mbyá-Guarani primeiramente precisam evitar a animalidade. Primeiro é preciso “durar” nesta terra, com sabedoria, para que se possa atingir o *aguyje*. **Só se pode “durar” nesta vida se as regras alimentares, que desembocam nas demais regras sociais, forem estritamente respeitadas. A divindade é o saber viver como humano. (...) o sobrenatural só é possível para quem sabe viver o social** (grifos nossos).

Também associado à noção de triadismo Mbyá-Guarani, operando como elo entre a série humana e a série divina, está o *pety* (tabaco), o qual, segundo Tempass (2010, p. 102), “é um dos principais produtos da alimentação Mbyá-Guarani, sendo presença obrigatória nos seus roçados tradicionais”. O mesmo autor (TEMPASS, 2010, p. 102) afirma que:

Ele interage com os demais alimentos acentuando as suas propriedades físicas/nutricionais nos corpos dos Mbyá-Guarani. Mas, sobretudo, **o pety é um alimento para a alma dos Mbyá-Guarani. Ele proporciona a comunicação com o mundo sobrenatural.** Embora alguns Mbyá-Guarani mais velhos gostem de “mascar fumo”, o tabaco é sempre fumado em cachimbos tradicionais (petynguá). Seu uso é diário, por todos os jovens e adultos (grifos nossos).

Ademais, as sementes, quando oriundas de trocas, indicam, muitas vezes, o “leque de aliados” de determinada comunidade ou pessoa Mbyá, bem como carregam tal importância que é sabido sua origem e seus locais prévios de plantio. Assim que “esta história de cada semente pode ser perfeitamente lembrada por centenas de anos, e muitas vezes se confunde com a própria história da unidade de comida” (TEMPASS, 2010, p. 103 e 104).

Embora tenhamos observado a relevância da categoria *Dono* para pensar a juridicidade Mbyá-Guarani, essa acaba, em um primeiro momento, impondo desafios epistemológicos para a juridicidade moderna ocidental. É sobre isso que tratamos no subcapítulo seguinte.

### **3.2. *Dono* e juridicidade Ocidental: desafios epistemológicos**

Há, conforme temos defendido neste Capítulo, uma juridicidade Mbyá-Guarani que perpassa nesse momento a discussão dos *já*, o qual, tal como observamos, se faz presente em animais, vegetais e seres ou objetos tidos como inanimados pelas sociedades ocidentais. Dessa forma, tal como observam Rosa e Crépeau (2020, p. 68), entendemos a categoria *dono* como inseridas em um contexto relacional com “as regras que os xamãs introduzem no fluxo das práticas e no campo das interações sociais, em suma, com um ordenamento jurídico específico”<sup>30</sup>. Essa afirmação, no entanto, faz com que retomemos a dificuldade em se aproximar uma juridicidade Mbyá-Guarani de outra ocidental e moderna.

---

<sup>30</sup> No original: “Les contextes discursifs se référant à des entités-maîtres sont donc à relier aux règles que les chamanes introduisent dans le flux des pratiques et dans le champ des interactions sociales, bref à un système juridique spécifique” (ROSA e CRÉPEAU, 2020, p. 68).

Isto se dá pelo fato de termos, de acordo com nosso recorte, caracterizado a juridicidade ocidental por dois elementos principais, positivismo e monismo jurídicos, e pela compartimentalização de saberes característica da modernidade. Tempass (2010, p. 151), ainda, chama-nos a atenção para a separação também moderna de natureza e cultura, a qual não é perceptível entre os Mbyá-Guarani, “posto que consideram também os animais e plantas como sujeitos sociais, mantendo com estes relações sociais”.

Dessa forma, um dos principais pontos que extraímos da categoria dono é, quando pensamos na juridicidade Mbyá-Guarani, a necessidade de compreender os seres sobrenaturais como seres sociais, tendo em vista que “(...) tudo no mundo Mbyá-Guarani é híbrido de sociedade, natureza e sobrenatureza” (TEMPASS, 2010, pgs. 167 e 168).

A concepção jurídica moderna estaria limitada à série humana, sendo que a concepção dos Mbyá-Guarani, bem como a de outras tantas etnias indígenas das Américas, seria mais ampla, afastando-se do antropocentrismo ocidental ao entender que “todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 31).

Nesse sentido, Viveiros de Castro (2015, p. 32 e 33) afirma que:

A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos –, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma “alma” semelhante. Essa semelhança inclui um mesmo modo, que poderíamos chamar performativo, de apercepção: os animais e outros não-humanos dotados de alma “se veem como” pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, “são” pessoas, isto é, são entidades complexas, com uma estrutura ontológica de dupla face (uma visível e outra invisível), existindo sob os modos pronominais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo.

Assim, a condição original comum aos humanos e animais revelada através das narrativas míticas e viagens xamânicas não é, para os indígenas das Américas, a animalidade, mas a humanidade. Nesse sentido, “a grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam atributos herdados ou mantidos pelos humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 46).

Tratando-se dos Mbyá-Guarani, podemos exemplificar o exposto a partir do mito da origem do fogo doméstico, no qual os irmãos Kuaray e Jakaira - os responsáveis pela criação da Segunda Terra -, auxiliados por um sapo, roubam o fogo dos urubus ou corvos, dependendo da versão, os quais eram, até então, seus únicos detentores (LITAIFF, 2018, p. 137 - 144).

Eu vou contar a história de como o mundo começou. Nosso Deus, que na nossa língua tem dois nomes, Jakaira e Nhanderu Papa'i, veio aqui neste mundo depois do dilúvio para fazer novamente uma nova terra. O primeiro mundo Yvy Tenonde, durou apenas mil anos. Então Jakaira fez o segundo mundo, Yvy Pya'u. Ele fez tudo, as árvores, as frutas, os pássaros, os peixes, o mar, tudo. Nessa época já existiam os Guarani, os outros ainda não. Então, após ter feito tudo, ele queria partir, mas viu que seu povo ainda não tinha fogo, só o corvo tinha. Mas para pegar o fogo deles era muito difícil, ele não podia pegar à força. Então ele pede ajuda a um sapinho, dizendo: "Por favor, kururu, você pode me ajudar? Eu queria pegar o fogo do corvo, você tem um jeito de fazer isso?". O sapo concordou, então Jakaira se fez de morto. Ele foi no meio de um campo e se deitou, mas antes ele explicou bem ao sapo que, logo que o corvo se aproximar, "eu vou me levantar e bater as mãos, então você pega a brasa com a boca". Jakaira se deita e o sapo se escondeu perto dele. O corvo também tem um chefe, um cacique, que perguntou ao seu povo se eles haviam sonhado. Um deles respondeu: "Hoje eu sonhei, eu acho que tem um bicho morto lá no campo". Eles se levantaram, foram até lá e encontraram muita gente morta [referência ao dilúvio]. Então o cacique disse a eles para fazer uma grande fogueira com madeira. O corvo não sabia, mas o sapo, já estava se aquecendo ao lado do fogo. Então Jakaira se levantou de repente, bateu palma e o corvo voou. O sapo tenta pegar uma brasa na boca, mas não consegue. Depois Jakaira se levanta e pergunta ao sapo: "Você pegou a brasa?". Ele respondeu que sim e o deus diz a ele: "Então cospe a brasa aqui na minha mão". Mas não tinha nada na boca do sapinho, então Jakaira diz: "E agora, o que vamos fazer? Vamos tentar mais uma vez, mas você tem que conseguir". E um pouco mais longe eles fizeram tudo novamente, mas o sapo não conseguiu pegar a brasa. Tentaram mais uma vez e nada, então Jakaira preocupado insistiu dizendo: "Agora eu vou tentar mais uma vez ainda, se você não conseguir será grave, pois nós não teremos mais fogo, não teremos mais nada". Num manhã o cacique corvo perguntou se alguém do grupo sonhou e um deles respondeu: "Eu tive um sonho, acho que tem um animal morto perto daqui". E o cacique disse: "Então vamos lá comê-lo". Quando eles chegam, eles veem muitos mortos, ficaram contentes e cortaram galhos para fazer um grande fogo. Jakaira disse ainda mais uma última vez para o sapo que estava ao seus pés: "Por favor, sapinho, dessa vez você tem que pegar o fogo, senão o povo nunca mais terá fogo!". O sapo concorda e fica esperando. Mais uma vez Jakaira se levanta no meio dos corvos, bate as mãos e eles voam assustados para longe. Então, o sapo pensou que tinha pego o fogo com a boca. Jakaira perguntou a ele: "Você pegou?",

e o sapo respondeu que sim. Então, o deus disse a ele: “Cospe aqui na minha mão”, mas novamente não tinha nada dentro da boca dele. Jakaira disse finalmente: “Agora é a última vez, se não der certo nós não teremos mais nada mesmo!”. O sapo se assustou e falou: “Agora tenho certeza que vou conseguir”. Então, Jakaira se preparou bem e disse ao sapo: “Se dessa vez você não conseguir, o povo não terá fogo nunca mais, como eles irão se alimentar? Você, sapinho, tem que ficar perto do fogo, bem perto”. O sapo estava quase em cima do fogo e Jakaira se fingiu de morto novamente. O corvo veio mais uma vez por causa do cheiro. O sapo já estava em cima do fogo e então Jakaira se levantou, bateu palmas e os corvos voam. Mas o sapo conseguiu pegar o fogo com a boca. Jakaira se levantou muito feliz, pediu para o sapo cuspir a brasa, e, dessa vez, a brasa estava lá! O povo ficou então com o fogo e os corvos ficaram sem nada (LITAIFF, 2018, p. 138-140).

Nesse sentido, também, curioso notar que segundo a versão de João da Silva Vera Mirim (LITAIFF, 2018, p. 138 - 140) acima transcrita, os corvos possuíam uma organização social similar aos dos Mbyá, possuindo um cacique entre eles e com um processo similar de interpretação de sonhos, o que reforça o argumento de Viveiros de Castro no que tange a separação entre cultura e natureza entre os ameríndios em questão.

(...) os regimes ontológicos ameríndios divergem daqueles mais difundidos no Ocidente precisamente no que concerne às funções semióticas inversas atribuídas ao corpo e à alma. Para os espanhóis do incidente das Antilhas, a dimensão marcada era a alma; para os índios, era o corpo. Por outras palavras, os europeus nunca duvidaram de que os índios tivessem corpo (os animais também os têm); os índios nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma (os animais e os espectros dos mortos também as têm). **O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas** (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 28) (grifos nossos).

Dessa forma, o etnocentrismo antropocêntrico ocidental, que fundamenta a juridicidade ocidental e, conseqüentemente, seus ordenamentos, dificulta a percepção de elementos oriundos das séries animal e divina como seres sociais,

tal como se dá junto aos Mbyá-Guarani. Exemplo de esforço no sentido contrário pode ser percebido no artigo 71 da Constituição do Equador de 2008, em que a natureza é reconhecida como sujeito de direitos: “A natureza ou Pachamama onde se reproduz e se realiza a vida, tem direito a que se respeite integralmente sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos<sup>31</sup>” (ECUADOR, 2008).

No caso brasileiro, a Carta Constitucional de 1988, em seu artigo 231, assevera que “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Situação em que observamos que, mesmo se tratando de um inegável avanço no que tange às questões indígenas, a Carta Magna limita-se ao antropocentrismo supramencionado, de forma que reconhece o direito “aos índios” e não à natureza reconhecida como sujeito.

A tradição jurídica brasileira, todavia, está amplamente ancorada em uma outra cuja origem e cujo desenvolvimento deu-se na Europa<sup>32</sup>, de forma que tanto seus códigos quanto a própria atuação dos Poderes esbarra em limitações oriundas de uma separação ontológica que estabelece, de um lado, humano e, de outro, não humano e divindades.

No que tange o caso do Supremo Tribunal Federal, José Antonio Peres Gedial (2018, p. 103) afirma que suas decisões “acabam por revelar a natureza da atuação do Poder Judiciário, na modernidade europeia, e o papel político que também desempenha na sociedade brasileira atual, herdeira dessa tradição”.

---

<sup>31</sup> No original: “*La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos*”.

<sup>32</sup> Falamos, mais precisamente, da Civil Law, a qual se relaciona ao Direito codificado, ou seja, positivado. Contrapõe-se à Common Law, cuja ênfase recai sobre casos paradigma, ou seja, sobre a jurisprudência que se consolida. A primeira é a mais comum em países do Ocidente, com exceção aos de língua inglesa em que prevalece a segunda.

[...] a ausência de qualquer menção à posse e ao domínio das terras indígenas, nos Códigos Civis brasileiros, demonstra, cabalmente, que **os referidos códigos não possuem instrumentos categoriais e conceituais para classificá-las e regulá-las, adequadamente, no regime da posse civil e propriedade privada, forjados no processo de formação histórica da modernidade europeia.** Por isso, a matéria é regulada na Constituição e em legislação específica (GEDIEL, 2018, p. 119) (grifos nossos).

Assim, na linha do caso supramencionado, as dificuldades enfrentadas pela juridicidade ocidental quando defronte a situações próprias da juridicidade Mbyá-Guarani, como é o caso das que implicam a categoria dono, enfrentam um problema de ordem epistemológica.

É sobre essa e outras dificuldades presentes no encontro da juridicidade Mbyá-Guarani com a Ocidental que continuaremos a discorrer no capítulo seguinte.

#### **4. Questões para o presente: o Brasil e o reconhecimento de juridicidades outras**

Terminamos o capítulo anterior discutindo a ideia de que a juridicidade Ocidental, consolidada sobretudo na modernidade, enfrenta desafios epistemológicos quando confrontada pela juridicidade Mbyá-Guarani. Timóteo Verá Tupã Popygua (2017, p. 64), nesse sentido, afirma que:

Nós temos uma história contada completamente diferente da dos brancos... nós temos uma geografia nossa, até a formação do universo, a formação do mundo... dos Guarani é completamente diferente da dos homens brancos...

Embora a referência seja à Geografia, essa compartilha com o Direito sua caracterização como ciência moderna, de forma que a fala do autor também pode ser pensada na seara jurídica. Indo ao encontro de Popygua, Benites (2015, p. 30 e 31), também referindo-se à Geografia, questiona:

Geografia, por exemplo, o que é? Nós Guarani vemos o espaço como nosso mundo (oretava), que seria o amba – nosso mundo, de onde surgirmos, a nossa origem, o nosso *nhe'ẽ*. Tudo está ligado ao nosso mundo – a terra, o nosso jeito de ser, os animais, as plantas, água, rio, o ar (*yytu*), as árvores, as frutas, etc. Por isso que todas as coisas nós preservamos, respeitamos, tratamos como parte de nós. Não vamos derrubar uma árvore para lucrarmos com isso. Já para o *jurua*, a geografia é fronteira, é divisão. Por isso, *jurua kuery* têm necessidade de medir, dividir, de obter lucro em tudo. Não todos os *jurua*, mas a maioria deles.

Assim, o problema epistemológico persiste: tal como na Geografia, a juridicidade Ocidental tem uma origem distinta da Mbyá-Guarani, pois trata-se de uma concepção em que, se me permitem reiterar excerto da fala de Benites acima, “tudo está ligado ao nosso mundo – a terra, o nosso jeito de ser, os animais, as plantas, água, rio, o ar (*yytu*), as árvores, as frutas, etc.”

Nesse sentido, também pensando a relação entre humanos e não-humanos, podemos, a partir de Crépeau (2021, p. 12) pensar em uma oposição de juridicidades ameríndias frente a juridicidade ocidental. Sobre isso, o autor assim afirma:

Em outras palavras, nesse sistema jurídico ainda bem vivo e explicitamente oposto ao brasileiro, a lei do mais forte é substituída por regras que proíbem a apropriação individual estritamente técnica e estratégica dos recursos (terra, animal, vegetal, etc.). O que torna legítimo um ato de predação e apropriação nesta estrutura baseia-se em uma parceria cosmológica fundamental entre humanos e não humanos.<sup>33</sup>

Quando tratando do conceito de humanidade, Viveiros de Castro (2015, p. 67 e 68) coloca que “aquilo que europeus e índios entendiam como sendo o critério definidor do conceito (sua intenção) era radicalmente diverso”. Dessa mesma forma, no caso da juridicidade Mbyá-Guarani, uma concepção ocidental de Direito procura por códigos escritos, compartimentalizados e oriundos de uma figura centralizadora (Estado), enquanto que, junto aos primeiros “não há registro civil, e, além disso, a ontologia indígena é essencialmente jurisprudencial, não um código normativo” (VIVEIROS DE CASTRO 2015, p. 34). Assim, conforme buscamos esboçar, os Mbyá se interessam pelos Mitos, pelos Sonhos e pelos Donos.

Ocorre que, muitas vezes, essas particularidades são tidas, tal como já apresentamos, como ausências constitutivas. Dessas, decorre uma percepção de que “para alguns, esses índios ‘não são nem mesmo brasileiros’, não tendo, portanto, nenhum direito a qualquer reivindicação. Isso se deve principalmente ao fato de se recusarem a ser ‘civilizados’” (LITAIFF, 2016, p. 227).

Na Antropologia é possível observarmos argumentos em favor da existência de juridicidade junto a povos originários. Exemplo disso é a discussão que Crépeau (2006, p. 27) faz a partir do clássico Marcel Mauss, abordando a categoria nativa dos Maori *hau*, a qual, antes de buscarmos sua discussão, optamos pelas conclusões dos autores que percebem “como um **sistema lógico**

---

<sup>33</sup> No original: “In other words, in this legal system still well alive and explicitly opposed to the Brazilian one, the law of the strongest is replaced by the rules prohibiting the strictly technical and strategical individual appropriation of resources (land, animal, plant, etc.). What makes legitimate an act of predation and appropriation in this framework is based on a fundamental cosmological partnership between humans and nonhumans” (CRÉPEAU, 2021, p. 12).

**de normas**, uma totalidade social (**um tipo de lei**, um regime social, assim colocou Mauss) é a precondição necessária para a troca [*hau*]” (grifos nossos).

Sobre isso, Crépeau (2006, p. 28) assim afirma:

Em outras palavras, o doador dá a alguém algo de si próprio, não ontologicamente ou misticamente, **mas logicamente e juridicamente em termos de estatuto, direito e obrigações**, em relação a um parceiro específico e um objeto específico de troca (grifos nossos).

No entanto, esses argumentos pouco ecoam no Direito. Se no século XX, tal como observa Crépeau (2021, p. 2), o jurista Hans Kelsen ilustrou seu princípio da retribuição a partir de narrativas de dilúvios, trata-se do mesmo Hans Kelsen que defende a ideia de uma “Teoria Pura do Direito”. Sobre esta, Kelsen (1998, p. 1):

Quando a si própria se designa como “pura” teoria do Direito, isto significa que ela se propõe garantir um conhecimento apenas dirigido ao Direito e excluir deste conhecimento tudo quanto não pertença ao seu objeto, tudo quanto não se possa, rigorosamente, determinar como Direito. **Quer isto dizer que ela pretende libertar a ciência jurídica de todos os elementos que lhe são estranhos**. Esse é o seu princípio metodológico fundamental (grifos nossos).

Santiago Castro-Gómez (2005, p. 42), abordando o contexto do nascimento das ciências modernas, na qual Kelsen pretende inserir o Direito, vê nele duas perspectivas:

[...] uma, epistemológica, na qual se mostra como as nascentes ciências humanas se apropriam do modelo da física para criar seu objeto a partir de um tipo de observação imparcial e asséptico que denominei a *hybris* do ponto zero. A outra perspectiva mostra como, uma vez instaladas no ponto zero, as ciências humanas constroem um discurso sobre a história e a natureza humana em que os povos colonizados pela Europa aparecem no nível mais baixo da escala de desenvolvimento, enquanto que a economia de mercado, a nova ciência e as instituições políticas modernas são apresentadas, respectivamente, como fim último (telos) da evolução social, cognitiva e moral da humanidade”.<sup>34</sup>

Assim, quando pensamos a ideia de um Direito civilizado, pensamos um Direito que se propõe “neutro” ou, nas palavras de Castro-Gómez, que se encontra em um “ponto zero” privilegiado. Essa associação, no caso brasileiro, não é aleatória e, conforme Robert Kant de Lima (2011, p. 164 e 165), pode ser percebida desde a constituição de nosso sistema jurídico:

Já no Brasil, [...] o sistema jurídico não reivindica uma origem “popular” ou “democrática”. Ao contrário, alega ser o produto de uma reflexão iluminada, uma “ciência normativa”, que tem por objetivo o controle de uma população sem educação, desorganizada e primitiva. Os modelos jurídicos de controle social, portanto, não têm nem poderiam ter como origem a “vontade do povo”, enquanto reflexo de seu estilo de vida, mas são resultado destas formulações legais especializadas, legislativa ou judicialmente. [...] o “capital simbólico” do campo do direito [...] não reproduz ampliadamente seu valor porque expressa a “vontade do povo”, ou um conjunto de prescrições morais partilhadas e internalizadas pelo cidadão comum, mas como uma imposição das “autoridades”, não importa quão legal e legitimadamente produzidas e postas em vigor.

Amenizando esse aspecto do sistema jurídico brasileiro, a Constituição de 1988 representou importantes avanços quando pensamos na relação entre Estado (fonte da juridicidade brasileira) e os povos indígenas. O processo de elaboração da nossa Carta Constitucional contou com a participação de movimentos

---

<sup>34</sup> No original: “[...] una, epistemológica, en la que se muestra cómo las nacientes ciencias humanas se apropian del modelo de la física para crear su objeto desde un tipo de observación imparcial y aséptica, que he denominado la *hybris* del punto cero. La otra perspectiva muestra cómo, una vez instaladas en el punto cero, las ciencias del hombre construyen un discurso sobre la historia y la naturaleza humana en la que los pueblos colonizados por Europa aparecen en el nivel más bajo de la escala de desarrollo, mientras que la economía de mercado, la nueva ciencia y las instituciones políticas modernas son presentadas, respectivamente, como fin último (telos) de la evolución social, cognitiva y moral de la humanidad”.

indígenas e, segundo Julio José Araujo Junior (2018, p.178), foram positivadas importantes conquistas no sentido de “reconhecer-lhes o direito de serem como quiserem e de terem sua organização social, seus costumes, línguas, crenças e tradições respeitados”.

Após a Constituição de 1988, não se tolera mais falar em “paulatina integração à comunhão nacional” para ditar a capacidade civil dos indígenas. Não cabe falar, a priori, em inferioridade, e sim em grupos diferenciados, que têm modos próprios de vida e que devem ser respeitados como tais. Não se pode mais, tampouco, hierarquizar os povos indígenas em integrados ou não integrados. [...] se proíbe é a tentativa de impor um modo de vida a esses grupos, vedando-se o não respeito às suas práticas tradicionais (ARAUJO JUNIOR, 2018, p. 178).

O mesmo autor, no entanto, embora reconheça os avanços da Carta Magna, aponta a dificuldade de serem concretizados os direitos fundamentais dos povos indígenas, observando a "perpetuação de um sistema que nunca lhes reconheceu dignidade" na atuação dos poderes Executivo, Legislativo e, sobretudo, Judiciário (ARAUJO JUNIOR, 2018, p. 231 e 232).

Entendemos que parcela dessa dificuldade advém do já mencionado desafio epistemológico, razão pela qual esforços como os que foram tentados no presente trabalho podem colaborar para sua amenização. Kant de Lima (2011, p. 105 e 106), quando discorre sobre o valor do olhar da Antropologia sobre o Direito, reconhece sua importância no sentido de:

Refuta[rem]m-se os adjetivos de “tradicionais”, “primitivos”, “embrionários”, para rotular as formas dominadas de saber existentes nas “sociedades complexas”; mostra-se a dinâmica da complementariedade e a lógica paradoxal da construção das identidades em sociedades divididas. Questiona-se o mito da centralização e progressiva racionalização das práticas do poder que oculta sua capacidade de inscrição e homogeneização de unidades sociais, súbita e surpreendentemente identificadas com “indivíduos” erigidos em sujeitos de direitos e obrigações. Põe-se a nu os paradoxos encerrados na percepção do Estado como “organização das organizações” e sua imagem de todo homogêneo e centralizador (KANT DE LIMA, 2011, p. 105 e 106) (grifos nossos).

Nesse sentido, reduzindo-se o caráter homogeneizador e centralizador do Estado, salutar a Resolução nº 287 de 25/06/2019 do Conselho Nacional de Justiça que versa sobre o tratamento de indígenas na seara criminal do Poder Judiciário. A referida resolução traz avanços como a garantia de intérpretes e abre caminho para a realização de perícia antropológica no sentido de subsidiar a decisão do Judiciário desde aspectos que dizem respeito à cultura própria do indígena<sup>35</sup>.

Ainda mais relevante, porém, é o reconhecimento das práticas jurídicas da comunidade na qual se insere o indígena em questão, sobre isso, seguem os artigos 7º e 9º que tratam do exposto:

---

<sup>35</sup> Art. 6º Ao receber denúncia ou queixa em desfavor de pessoa indígena, a autoridade judicial poderá determinar, sempre que possível, de ofício ou a requerimento das partes, a realização de perícia antropológica, que fornecerá subsídios para o estabelecimento da responsabilidade da pessoa acusada, e deverá conter, no mínimo:

I - a qualificação, a etnia e a língua falada pela pessoa acusada;

II - as circunstâncias pessoais, culturais, sociais e econômicas da pessoa acusada;

III - os usos, os costumes e as tradições da comunidade indígena a qual se vincula;

IV - o entendimento da comunidade indígena em relação à conduta típica imputada, bem como os mecanismos próprios de julgamento e punição adotados para seus membros; e

V - outras informações que julgar pertinentes para a elucidação dos fatos. Parágrafo único. O laudo pericial será elaborado por antropólogo, cientista social ou outro profissional designado pelo juízo com conhecimento específico na temática (CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA, 2019).

Art. 7º A responsabilização de pessoas indígenas deverá considerar os **mecanismos próprios da comunidade indígena a que pertença a pessoa acusada**, mediante consulta prévia.

Art. 9º Excepcionalmente, não sendo o caso do art. 7º, quando da definição da pena e do regime de cumprimento a serem impostos à pessoa indígena, **a autoridade judicial deverá considerar as características culturais, sociais e econômicas, suas declarações e a perícia antropológica**, de modo a:

I - aplicar penas restritivas de direitos **adaptadas às condições e prazos compatíveis com os costumes, local de residência e tradições da pessoa indígena**;

II - considerar a conversão da multa pecuniária em prestação de serviços à comunidade, nos termos previstos em lei; e

III - determinar o cumprimento da prestação de serviços à comunidade, sempre que possível e mediante consulta prévia, em comunidade indígena (CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA, 2019) (grifos nossos).

Tendo em vista todo o exposto, o ordenamento jurídico brasileiro, em que pese sua dúbia aplicação e observação, é dotado de elementos que possibilitam o reconhecimento de juridicidades outras, que não aquela ocidental e moderna. As dificuldades são, conforme apresentamos, grandes, mas longe de insuperáveis.

## Conclusão

Ao longo do presente trabalho, em um diálogo entre Antropologia e Direito, buscamos caracterizar aquilo que entendemos como a “juridicidade Mbyá-Guarani” a partir de três categorias chave: as narrativas de origem, o sonho e o dono.

No que tange a primeira, vimos como os mitos operam no sentido de regular as práticas da comunidade, constituindo importante elemento do *teko*, da lei Guarani, ao apresentar exemplos de *tekoporã*, bem viver, práticas corretas e, ao mesmo tempo, exemplos de *tekoavy*, comportamento errôneo, vida imperfeita. Para tanto, passamos pelo “Grande Mito Guarani”, que inclui a criação e destruição da *YvyTenonde* - Primeira Terra, a criação da *YvyPyau* - Segunda Terra, a *Yvy Mara Ey* - Terra Sem Males, bem como observamos preceitos do *tekoporã* em mitos que extrapolam a referida categorização.

Quanto a Primeira Terra, observamos como o dilúvio que ocasionou sua destruição estava atrelado a um comportamento errôneo, ou seja, a um não cumprimento do *teko*. Da prática de furto e de incesto, proibidas pelo *teko*, decorreu a destruição da *YvyTenonde*, a terra perfeita em que os Mbyá viviam em harmonia com as divindades, por *Nhanderu*.

Os Mbyá passam, então, a residir na *YvyPyau*, a Segunda Terra. No entanto, trata-se de uma terra imperfeita que, por conta disso, está condenada à destruição. Apenas o respeito ao *teko* e às práticas do *tekoporã* podem garantir o acesso a uma terceira terra, está sem o risco iminente de destruição, que é a *Yvy Mara Ey*, a Terra Sem Males. O mito da Terra sem Males, reforçado pelo da destruição da Primeira Terra e pela iminente destruição da Segunda Terra, opera no sentido de reforçar a observação do *tekoporã*, única forma de se acessar, ainda em vida, a *Yvy Mara Ey*.

Não só esses mitos, que compõem o “Grande Mito Guarani”, possuem essa função junto à juridicidade Mbyá-Guarani, mas se trata de algo que compete aos

mitos como um todo, os quais organizam, regulam e ensinam o *teko*, a lei Mbyá-Guarani.

No Capítulo 2, dedicado ao sonho, demonstramos ser ele uma forma de comunicação direta entre a série humana e divina, caráter que lhe confere, aliados a outros fatores, protagonismo na organização social. A interpretação dos *xara'u* (sonhos) por parte, sobretudo, dos *karaí* (xamãs), se dá diariamente, sendo considerada a primeira atividade a que os Mbyá se dedicam ao longo do dia.

Observamos, também, a importância que essa categoria assume entre os Mbyá como agente de sua mobilidade. Foi a partir de um sonho, aliado a outros fatores, conforme o relato de Talcira narrado por mim, interpretado como mensagem de *Nhanderu*, que decorreu seu deslocamento, junto à sua parentela, da *Tekoá* da Estiva à *Tekoá Pará Roké*.

Ainda sobre o sonho, vimos como o espaço onírico também é entendido como privilegiado no sentido de subsidiar o *teko*, indicando caminhos para a realização do *tekoporã* e alertas a respeito do *tekoavy*. Também o sonho se relaciona ao processo de construção da pessoa por meio do *nhe'ẽ* (fundamento da pessoa Guarani ou espírito-nome), sendo ele o canal de descoberta do espírito-nome Guarani, informado pelas divindades ao *karaí*. Dessa forma, constitui-se, o sonho, importante meio para subsidiar o Direito Mbyá-Guarani.

Quanto ao dono, vistos no Capítulo 3, o apresentamos como uma categoria que, muitas vezes, se vê aglutinada em uma versão simplificada do sistema xamânico-cosmológico dos Mbyá-Guarani quando esses se esforçam no sentido de traduzi-lo aos não-indígenas. Os *já* (donos) são mediadores entre sujeitos, sujeitos, estes, que implicam uma série de cuidados cujas implicações permeiam a ideia de juridicidade entre os Mbyá-Guarani.

Esse papel de mediação está relacionado à noção de triadismo Mbyá-Guarani, a qual entende existir três séries que, antes de estáticas, são fluidas, transitáveis: a série humana, a série divina e a série animal. Todos os seres, sejam eles animais, vegetais, objetos, fenômenos meteorológicos, emoções, etc., possuem um dono (*já*). Os Mbyá, então, precisam interagir,

negociar com os donos, respeitando aquilo que é decidido por estes e, dessa forma, também constitui *teko*.

Nesse sentido, apresentamos alguns dos riscos da caça (desobediência daquilo que foi determinado pelo *já* do animal pode resultar em, por exemplo, doença ou morte do transgressor) e do *-jepota* (transformação da série humana para a série animal), tidos como resultados da transgressão do *teko* e, portanto, da prática de *tekoavy*, comportamento errôneo.

Demonstramos, também, como essa categoria (dono), constitutiva da juridicidade Mbyá, apresenta desafios epistemológicos para a juridicidade Ocidental, não apenas considerando seus aspectos principais de positivismo jurídico e monismo jurídico, mas também, e sobretudo, pelo fato de tomar como sujeito sociais seres que não são assim considerados neste ordenamento jurídico, o qual tende a ser antropocêntrico.

Por fim, no Capítulo 4, intitulado “Questões para o presente: o Brasil e o reconhecimento de juridicidades outras”, nos propusemos a pensar o contexto jurídico brasileiro, retomando as dificuldades epistemológicas do Direito Ocidental mencionadas anteriormente e abordando outras, relacionadas ao contexto moderno em que o Direito busca se afirmar como ciência.

Ainda, demonstramos como, apesar dessas dificuldades, há, em nosso ordenamento, a possibilidade de serem reconhecidas juridicidades outras, citando avanços nesse sentido como os conquistados na Constituição de 1988 e na Resolução nº 287 de 25/06/2019 do Conselho Nacional de Justiça.

Assim, o presente trabalho objetivou traçar alguns caminhos epistemológicos que podem ser interpretados ou traduzidos como uma juridicidade Mbyá-Guarani, indicando categorias - narrativas de origem, sonho e dono - que nos parecem constituir e organizar uma juridicidade que lhes é particular, sendo tão ou mais complexa que a própria juridicidade ocidental.

## Referências:

ALTMANN, Lori; ZWETSCH, Roberto Ervino. Interculturalidade como espaço de construção de relações interétnicas decoloniais: Reflexões a partir de projeto de extensão em escolas públicas. **Expressa Extensão**. ISSN 2358-8195 , v. 26, n. 3, p. 93-103, SET-DEZ, 2021.

AMES, Valesca Daiana Both; ALMEIDA, Marilis Lemos de. Indígenas e ensino superior: as experiências universitárias dos estudantes Kaingang na UFRGS. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 23, n. 56, jan-abr 2021, p. 244-275.

ARAÚJO JUNIOR, Julio José. A Constituição de 1988 e os direitos indígenas: uma prática assimilacionista? In: **Direitos dos povos indígenas em disputa** / Manuela Carneiro da Cunha, Samuel Rodrigues Barbosa (Orgs.). - São Paulo: Editora Unesp, 2018.

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 da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, p. 40, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **Raisons pratiques: sur la théorie de l'action**. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

BRASIL. **Consolidação das Leis do Trabalho - CLT**, aprovada pelo Decreto-Lei n. 5.452, de 1º de maio de 1943.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá**; Universidade de São Paulo, Boletim n.º 227, Antropologia n.º 5, São Paulo, Brasil, 1959.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. - 1a ed. - Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CHURCHILL, Ward. Israel W. Charny, ed. **Encyclopedia of Genocide**. ABC-CLIO. p. 433, 2000.

CLASTRES, Hélène. **La terre sans mal**. Paris, Éditions du Seuil, 1975. - Terra sem mal. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência: Ensaios de Antropologia Política**. Brasiliense. São Paulo, 1982.

\_\_\_\_\_. **A sociedade contra o Estado** – pesquisas de antropologia política; tradução de Theo Santiago. 1º ed. Cosac Naify Portátil, São Paulo: Cosac Naify, 2012. 288 pp.

CRÉPEAU, Robert R. Discourses on the Advent of New Times among the Kaingang. **Contemporary Indigenous Cosmologies and Pragmatics** (ed., Françoise Dussart and Sylvie Poirier), The University of Alberta Press, 2021.

\_\_\_\_\_. Le rite comme contexte de la mémoire des origines. **Archives de sciences sociales des religions**. Nº 141, janvier-mars, 2008.

\_\_\_\_\_. «Les Animaux obéissent aussi à la Religion» Paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) en contexte pluraliste. **Anthropologie et Sociétés**, vol. 39, nos 1-2, 2015 : 229-249.

\_\_\_\_\_. Une écologie de la connaissance est-elle possible? **Anthropologie et Sociétés**, Québec, v. 20, n. 3, 1996.

\_\_\_\_\_. “Os Kamé vão sempre primeiro” Dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. **Anuário Antropológico/2005** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006: 9-33.

DA SILVA, Darci. **Nhemongarai: Rituais de Batismo Mbya Guarani**. Trabalho de Conclusão de Curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, p. 50, 2020.

DE SOUZA, Samuel. **Mitologia Guarani O significado da natureza para o Guarani: Uma relação de vida para cultura local.** Trabalho de Conclusão de Curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, p. 49, 2015.

ECUADOR, **Constitución de la República del Ecuador**, Registro Oficial 449 de 20-oct-2008, 2008.

EMGC, Equipe Mapa Guarani Continental. **Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai.** / Equipe Mapa Guarani Continental - EMGC. Campo Grande, MS. Cimi, 2016.

GEDIEL, José Antônio Peres. Terras indígenas no Brasil: o descobrimento da racionalidade jurídica. In: **Direitos dos povos indígenas em disputa** / Manuela Carneiro da Cunha, Samuel Rodrigues Barbosa (Orgs.). - São Paulo: Editora Unesp, 2018.

GLOWCZEWSKI, Barbara. **Devires Totêmicos – Cosmopolítica do sonho** / Totemic Becomings – Cosmopolitics of the dreaming. Edição bilíngue: Português-Ingês. São Paulo: n-1 Edições, 2015.

KELSEN, Hans, 1881-1973. **Teoria pura do direito** / Hans Kelsen ; [tradução João Baptista Machado]. 6ª ed. - São Paulo : Martins Fontes, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado.** Lisboa: Edições 70, 1978.

KANT DE LIMA, Roberto. **Ensaio de Antropologia e de Direito: Acesso à Justiça e processos institucionais de administração de conflitos e produção da verdade jurídica em uma perspectiva comparada.** Coleção Conflitos, Direitos e Culturas. Coordenadores: Roberto Kant de Lima e Michel Misse. 4ª tiragem, Editora Lumen Juris, Rio de Janeiro, 2011.

LITAIFF, Aldo. **Les fils du soleil: mythes et pratiques des indiens mbya-guarani du littoral du Brésil.** 1999. Thèse (Philosophie Doctor em Anthropologie) – Université de Montréal, Québec, 1999.

\_\_\_\_\_. **Mitologia Guarani: A criação e a destruição da Terra.** Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.

\_\_\_\_\_. Mitologia guarani: encontros interculturais ou epistemologias em colisão? In: **Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas/** organização Nádia Heusi Silveira, Clarissa Rocha de Melo, Suzana Cavalheiro de Jesus. – Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

LOECK, ROSA et al. Mbyá-Guarani e Kaingang Frente à Pandemia de Covid-19 na Região Sul do Rio Grande do Sul, **TESSITURAS**, v8 s1, jan-jun 2020, Pelotas, RS.

MARTINS, Silvones Karai. **Brinquedos e Brincadeiras Antigos dos Guarani de Linha Limeira, TI Xaçecó, SC.** Trabalho de Conclusão Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito para formatura em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Florianópolis, 2015.

MELIÀ, Bartolomeu. Tekoporã: formas do bom viver guarani, memória e futuro. In: **Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas/** organização Nádia Heusi Silveira, Clarissa Rocha de Melo, Suzana Cavalheiro de Jesus. – Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

\_\_\_\_\_. Mitología Guaraní. In: ORTIZ, Alejandro. **Mitologías Ameríndias.** Madrid: Editorial Trotta, 2012. P. 177-210.

MELO, Clarissa Rocha de; ANTUNES, Eunice KerexuYxapyry. Ser mulher e acadêmica guarani: corporalidade e espaços de circulação. In: **Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas/** organização Nádia Heusi Silveira, Clarissa Rocha de Melo, Suzana Cavalheiro de Jesus. – Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani /** Curt Nimuendajú

Unkel; tradução de Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. -- São Paulo: HUCITEC ; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

PEIRCE, Charles S. La Logique de la science. **Revue Philosophique**, Paris, tome 6-7, 1878-1879.

PISSOLATO, Elizabeth. Mobilidade, multilocalidade, organização social e cosmologia: a experiência de grupos Mbya Guarani no sudeste brasileiro. In: **Tellus**, ano 4, n. 6, p. 65-78, abr. 2004 Campo Grande – MS, 2004.

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

POPYGUA, Timóteo Verá Tupã. **Yvyrupa A Terra Uma Só**. São Paulo: Hedra, 2017.

PRATES, Maria Paula. **Da instabilidade e dos afetos: pacificando relações, amansando Outros**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

\_\_\_\_\_. **Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocosmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS/Brasil**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009

PREUX, Raphael. **Kara et kakaram. Étude pragmatique de la vie sociale des rêves chez les Achuar du Pastaza, Équateur**. Montréal: Université de Montréal, 2018, p. 1-30 (Mémoire de Maîtrès Sciences en anthropologie).

PUCHEU, Alberto. A queda do céu: o arcaicontemporâneo de Davi Kopenawa e Bruce Albert. In: **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico] / Julie Dorrico; Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia; Fernando Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da; CRÉPEAU, Robert R.. Puissance et connaissance animales chez les Kaingang du Brésil méridional. **Anthropologica** 62 (2020) p. 60–69.

ROSADO, Rosa Maris; FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas. **Presença indígena na cidade: reflexões, ações e políticas**. Realização Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas. - Porto Alegre: Gráfica Hartmann, 2013.

SALUSTIANO, Hugo. **Os sonhos entre os Guarani e algumas de suas articulações com parentesco, deslocamentos territoriais e configurações sociais multilocais**. Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. 3. ed. São Paulo, EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

TEMPASS, Martín César. **“Quanto mais doce melhor”**: Um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani. 2010. 395 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed. 2015.

\_\_\_\_\_. O Mármore e a Murta: Sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 1992, v. 35, p. 21-74.

WATTS-POWLESS, Vanessa. Lugar-Pensamento indígena e a agência de humanos e não humanos (a primeira mulher e a mulher céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 250-272, jan./jun. 2017.