

A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani)

VALÉRIA MACEDO

Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

RENATO SZTUTMAN

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p287-302

resumo Tendo como inspiração o problema do “ser feito no santo” nas religiões afro-brasileiras, este artigo propõe discutir a relação entre processos de individuação e divinização entre os Guarani Mbya. Elegemos como foco as práticas guarani de nomeação que, efetuadas sob a mediação de xamãs, consistem na conexão de uma criança (mas também de um adulto) com potências divinas distribuídas em diferentes regiões do cosmos. De modo a conceitualizar essa conexão em termos mais propriamente guarani – o que nos aproxima de uma ideia de “parentesco intensivo” – perguntamo-nos quem seriam, afinal, para eles, esses deuses/divindades (*Nhanderu* e *Nhandexy kuery*). Este ponto reenvia, ademais, para um tema clássico dos estudos guarani: o conceito de *nhe’ẽ*, “alma-palavra” ou “afeto-linguagem”.

palavras-chave Individuação; Divinização; Guarani Mbya; Parentesco intensivo; Afroindígena; Comparação.

The part of which one is part. Notes on individuation and divinization (starting with the Guarani)

abstract Inspired by the problem of “making the saint” in African-Brazilian religions, this article aims to discuss the relationship between processes of individuation and divinization among the Guarani Mbya. We selected Guarani

practices of nomination as our focus. These practices, developed under the mediation of shamans, consist in connecting a child (but also an adult) with divine powers distributed by different regions of the cosmos. In order to conceptualize this connection in Guarani terms — which brings us closer to an idea of “intensive kinship” – we ask who these gods/deities are for them after all (*Nhanderu* and *Nhandexy kuery*). Furthermore, this point is connected to a classic theme of Guarani studies: the concept of *nhe’ẽ*, “soul-word” or “affection-language.”

keywords Individuation; Divinization; Guarani Mbya; Intensive kinship; Afroindigenous; Comparison.

*Ñamandu, pai verdadeiro, o primeiro,
depois de nomear cada um dos verdadeiros pais de
seus filhos vindouros,
e cada um dos verdadeiros pais das palavras-almas
de seus filhos vindouros,
todos a sós em seus lugares certos, falou:
“Agora,
depois de nomeá-los,
todos a sós em seus lugares certos,
da conduta dos adornados com o cocar de plumas,
da conduta das adornadas com flores nos cabelos,
vós, por vós mesmos, ireis saber”*

*E por fim,
segredou o canto sagrado aos pais primeiros,*

*segredou o canto sagrado às verdadeiras mães
primeiras,
para que os amanhãs
colhessem, vivendo e bem,
os muitos filhos eleitos para erguer-se no leito
terreno.*

– Yvy Tenonde, a Primeira Terra (canto mbya
registrado por Leon Cadogan e traduzido por
Josely Vianna Baptista)

Os termos guarani *Nhanderu kuery* e *Nhandexy kuery* podem ser traduzidos como “Nossos pais” e “Nossas mães” (*nhande*: “nosso”, *-ru*: pai, *-xy*: mãe e *-kuery*: sufixo coletivizador)¹. Os habitantes de domínios celestes a quem os Guarani se dirigem com esses termos também podem ser referidos como *Nhandeja* (ou *Nhandejara*), “Nosso dono”. Quando falam em português, os Guarani preferem designar tais criaturas celestiais como “deuses” ou mesmo como o “deus”, remetendo ao demiurgo ou a algum dos imortais engendrados por ele. Estamos aqui diante de um problema de tradução: estariam eles procurando se aproximar daquilo que nós, os *jurua* (como costumam chamar os brancos), entendemos como deus ou, diferentemente, nos apresentando outro conceito de divindade, por sua vez tributário de outro universo conceitual menos preocupado com a transcendência do que com a imanência, menos atrelado à ideia de substância do que à de movimento ou multiplicidade²? Nossa aposta neste artigo incide na segunda alternativa, ainda que reconheçamos entre os Guarani um investimento em buscar correlações entre a sua cosmogonia e a dos *jurua*³.

A reflexão que se segue deve ser compreendida dentro de uma perspectiva mais ampla de comparação de “noções de pessoa” operantes em coletivos ameríndios e afro-brasileiros⁴. No nosso caso, o interesse pelos *Nhanderu*

e *Nhandexy kuery* e sua relação com a constituição da pessoa guarani foi inspirado pela leitura de artigos de Goldman (2005; 2009) sobre ontologia e multiplicidade nas religiões afro-brasileiras, em diálogo com o universo conceitual de Deleuze e Guattari. Saltou aos nossos olhos a insistência etnográfica de que nos rituais de iniciação do candomblé a pessoa é feita no santo ao fazer o santo; dito de outro modo, a pessoa realiza-se como modulação singular de um fundo infinito de multiplicidade, no qual está inscrita a existência dos orixás, divindades afro-brasileiras. Tal foi nossa inspiração para buscar algumas conexões parciais (no sentido de Strathern, 1991) – um tanto arriscadas, talvez – com aspectos da nomenclatura entre os Guarani, vinculados ao que estamos chamando aqui de *individuação* e *divinização* da pessoa. Pretendemos neste artigo centrar foco na etnografia guarani, sugerindo certos paralelos capazes de apontar uma nova trilha comparativa, que aqui só poderá ser vislumbrada.

Como formulado por um interlocutor de Valéria Macedo na Terra Indígena (TI) Guarani do Ribeirão Silveira, Papa Mirĩ Poty, o nome próprio de uma pessoa diz “a parte de que cada um é parte”, remetendo ao domínio celeste a que o sujeito se vincula. Tais partes de partes dizem respeito a multiplicidades que ganham modulações singulares em seu trânsito até o corpo do sujeito. A nomeação é parte de um assentamento de forças, ou da estabilização de um fluxo cuja proveniência são os deuses em suas diferentes moradas. Por sua vez, a nomeação foi o gesto inaugural do engendramento dos deuses por obra do demiurgo, como aponta a epígrafe deste artigo. Assim, a sucessão de engendramentos de divindades presente na cosmogonia mbya e atualizada na produção de pessoas nesta terra pode ser lida como individuações de um fundo de multiplicidade, ou

modulações de forças que conectam e diferenciam, fazendo e desfazendo corpos.

Todos os Guarani idealmente devem ter um nome próprio, vinculando-o a um domínio celeste e animando-o com sua respectiva potência. A despeito da magnitude estendida dos xamãs⁵, o devir-deus é imanente a cada pessoa guarani, sendo experimentado com maior ênfase na interlocução com os imortais celestes nos cantos, danças, sonhos e consumo de *petj* (tabaco), entre outras situações. Particularmente, a fala (que pode ser cantada) e o nome são expressões da imanência da divindade, daí as aproximações que buscamos estabelecer entre a nomeação e a iniciação no *candomblé*, tendo como ponto convergente o tema da multiplicidade e ontologia desenvolvidos por Goldman.

Desdobramentos e individuações

A partir de sua experiência etnográfica, Elizabeth Pissolato comenta o pouco interesse dos Mbya pelos detalhes das origens de suas divindades e mesmo por elas mesmas enquanto singularidades. No entanto, enfatiza ela, interessam-se muito sobre o tema da nomeação (2007, p. 303). Mais importante do que os laços entre pessoas com nome de mesma procedência seria o fato de elas estabelecerem relações efetivas com o mundo celestial. Daniel Pierri (2013, p. 100-101), por sua vez, encontra nas especulações mbya sobre o mundo dos deuses algo próximo do que Carneiro da Cunha (1978) encontrou nas fabulações sobre o destino escatológico das pessoas *krahô*: em vez de pensar em termos de “pouca precisão”, é preciso compreender a lógica das variações. Como se vê, a questão reside menos em estabelecer a identidade dessas divindades do que em estabelecer relações particulares com elas⁶.

A cosmogonia mbya é tema de registros de León Cadogan, os quais foram analisados

e publicados em versão bilíngue (em mbya e espanhol) em sua obra clássica *Ayvu Rapyta*, de 1959. O título remete à “fonte” ou “fundamento” (*rapyta*) da fala (*ayvu*) e narra a origem do mundo como uma sucessão de “desdobramentos”, ou engendramentos de seres, desde o “florescimento” do deus primevo como um ser compósito, com membros de ramagens, olhos de orvalho, coração de sol. Entre os interlocutores de Macedo, as designações mais frequentes para o demiurgo são *Nhanderu Papa Tenonde* e *Nhanderu Ete*, mas ambos os nomes também podem ser precedidos por *Nhamandu*, como aparece nos registros de Cadogan. *Pa-pa* foi traduzido como “último-último” por um pajé mbya a este autor, cuja interpretação foi de que o demiurgo gerara tudo e a si mesmo a partir dos confins do mundo, no mais distante patamar celeste, onde vive até hoje (1959, p. 16). Talvez a repetição da expressão também possa conferir a “último” um sentido incessante de movimento ou de devir, o qual nunca chega a termo⁷. Outro sentido de *papa*, quando não concernente ao deus, é contar (verificar a quantidade), numerar. Ainda, *-pa* pode ter a função de verbo “terminar, acabar”, ou a função adverbial de “tudo, todos, completamente”. Já *Tenonde* significa “estar à frente”, enunciando a posição do demiurgo como fonte de orientação, um horizonte a ser buscado, mas que está sempre à frente em relação ao referente humano. Justapondo os eixos temporal e espacial, *Nhanderu Papa Tenonde* é assim a um só tempo o último e o primeiro, o que está na origem e o que está no término, o que abarca a todos e está nos confins. Por sua vez, *Ete* costuma ser traduzido como “verdadeiro” ou “sagrado, sublime” pelos Guarani, podendo ser também uma partícula intensificadora. Em muitos enunciados, o que é *ete* diz respeito ao mundo dos imortais – ao seu valor prototípico – e aquilo que os conecta a esta terra na qual se realiza a humanidade

(por exemplo, *avaxi ete* é a espécie de milho que constitui uma dádiva de *Nhanderu*, fortalecendo o corpo contra agenciamentos patogênicos).

O demiurgo engendrou a si mesmo na escuridão primordial (*petun yma*), a partir de uma luz que desabrochou como seu peito (*oguerojera nhamandu'i*, “desabrocha o pequeno sol”), razão pela qual também é chamado, conforme os registros de Cadogan (1959), de *Nhamandu Ru Ete*, “Verdadeiro Pai Sol”. Remetendo novamente à epígrafe do texto, o demiurgo confere existência corpórea aos outros deuses nomeando-os. De modo análogo, Kuaray, a divindade solar descendente do demiurgo, traz de volta à vida pássaros mortos *enunciando seus nomes* (KANGUA; POTY, 2003).

Os domínios celestes onde vivem *Nhanderu* e *Nhandexy kuery* costumam ser identificados pelos Guarani Mbya com referência ao trajeto do sol, a despeito de não haver consenso sobre os habitantes de cada região. De acordo com a versão predominante entre os interlocutores de Macedo, onde o sol nasce, no leste, a que os Guarani chamam de *nhanerenonde* (“à nossa frente”, já que é para lá que devem se voltar os humanos em sua interlocução com os deuses) é onde vivem *Nhamandu kuery*, cuja potência é associada ao sol; no oeste, onde o astro solar se põe, *nhandekupe* (“às nossas costas”), é a morada dos *Tupã kuery*, associados ao trovão; já a região a que chamam *nhandeke* (“no nosso lado”), ao norte, vivem *Jakaira kuery*, associados à neblina, por sua vez vinculada à fumaça do tabaco por sua potência vivificante (*ogueromonhemonhá*; CADOGAN, 1959); e ao sul, *nhandekerovaikaty* (“do nosso lado na outra direção”) vivem *Karai kuery*, associados ao fogo⁸.

Num patamar mais próximo à terra estão os *Nhanderu Miri* (“pequeno”, expressão também muitas vezes associada ao que é sublime e provém das moradas celestes), que foram humanos e conseguiram adquirir imortalidade, fazendo

seu corpo imperecível por meio de jejuns, cantos, danças e fumaça de tabaco à exaustão. Eles vivem em *yvy marã e'ỹ*, a “terra que não estraga”, onde nada tem fim, também chamada em português de “terra sem mal”. Segundo glosa de P. Clastres (1974), a partir de uma conversa com um Mbya, o Mal seria o Um, aquilo que encarcera, estanca, faz definhar, associado à terra que os humanos habitam.

Tais modulações de potências, que ganham expressão cartográfica em diferentes domínios, promovem individuações ou singularidades a partir de uma multiplicidade infinita ou intensiva, cuja engrenagem primordial é o demiurgo. O surgimento dos deuses, uns a partir dos outros, é descrito pelos Mbya nos registros de Cadogan por meio de expressões como *mbojera* ou *-guerojera*, que o autor traduz como “criar no curso da própria evolução” (1959, p. 17), justificando não se tratar de uma criação *ex-nihilo*, mas de uma transformação de algo que já estava lá e que se desdobra, desabrocha, se desenvolve, ou ainda engendra, produzindo diferença sem haver desconexão.

Mais importante do que as singularidades dos deuses guarani é portanto a ideia de desdobramento ou engendramento, que faz com que eles apareçam ora como um só, ora como muitos. Em vez de monoteísmo ou politeísmo, os Guarani seriam adeptos daquilo que Gabriel Tarde (2007) designou como *miriateísmo*, uma proliferação que faz do Um uma modalidade do Múltiplo e vice-versa, um processo contínuo de diferenciação. Da mesma maneira que o demiurgo desdobrou-se, gerando os demais deuses aos nomeá-los e segredar-lhes um canto, esses deuses são os engendrades das “almas-palavras” dos humanos. A cada Guarani que é gestado na terra é enviado um *nhe'e porã*, a “alma-palavra”, na tradução clássica de Cadogan (1959).

Como amplamente abordado na literatura etnológica voltada para essas

populações, o *nhe'ê* constitui um nexo fundamental entre humanos/Guarani e aqueles traduzidos como deuses. De proveniência celeste/divina, um *nhe'ê* é enviado a cada Guarani que está sendo gestado, e posteriormente passa a habitar seu corpo, investindo-o de atributos de pessoa, com capacidades singulares de comunicação, compreensão e agência. Daí sua definição como “alma-palavra”, que poderia ter como tradução alternativa “linguagem-afeto” (ou “afeto-linguagem”), por constituir uma modulação da força que circula e vincula os homens e os habitantes imortais dos domínios celestes. Longe de concebê-la como construção convencionalizada, portanto, a linguagem entre os Guarani diz respeito a um potencial afectivo que adquire modulações específicas a partir de sua proveniência, itinerários e assentamentos. Os nomes dão corpo a tais modulações, remetendo à proveniência celeste do *nhe'ê* que assentou no sujeito, maximizando naquele corpo sua potência de agir.

Os Guarani Mbya reconhecem outras agências na composição da pessoa, primordialmente associadas ao patamar terrestre e ao mundo das coisas percebíveis. Assim descreve Pierri:

Em contraste com a dualidade simples entre uma alma-palavra ou princípio vital (com destino) celeste, e um espectro corporal (com destino) terrestre, comumente apresentada na literatura sobre os Guarani, ouvi observações de que a pessoa seria formada por outros elementos. Disseram-me que além da *nhe'ê porã*, que provém da (e retorna no post-mortem para) sua morada celeste, existem mais duas outras almas ditas *nhe'ê mbyte* [alma do meio]. Enquanto a primeira assenta-se mais estavelmente no corpo, e localiza-se entre a nuca e a parte posterior da cabeça (nhanderapyte), os *nhe'ê mbyte* ficariam fora do corpo, como duplos

deles, e afastariam-se com facilidade, seriam “mais sensíveis”. A ausência prolongada de algum dos *nhe'ê mbyte* levaria os outros *nhe'ê*, inclusive o *nhe'ê porã*, a abandonar o corpo causando a morte (2013, p. 181).

O autor ainda comenta a possível correspondência de *nhe'ê mbyte* com aquilo que os Mbya também designam como *-ãng*, o espectro corporal, que teria uma porção telúrica e outra celeste. Interlocutores de Macedo (2009; 2011) também mencionam a agência de mais de um *nhe'ê*, valendo-se das expressões *nhe'ê porã* (ou *miri*) e *nhe'ê vai* (ou *guaxu*) para distinguir aquele de proveniência e destino celeste do que se converte em espectro terrestre após a morte. Este pode ser mais de um, de modo que as muitas sombras que podem desdobrar-se de um corpo, a depender da incidência da luz, são índices de sua presença na composição do sujeito (sendo *nhe'ê porã* a sombra mais clarinha) (MACEDO, 2009, p. 225-226). Já Heurich reconheceu em sua etnografia a presença de três almas: *ñe'e* (alma-divina), *ã* (alma-telúrica) e *ãgy*, que nasce com a pessoa mas somente se torna visível durante o sonho (2011, p. 47). Não é o caso de mapear as diferentes versões para a composição da pessoa entre os Mbya, resultantes de diferentes experiências etnográficas de um amplo conjunto de autores e de diferentes formulações dos Guarani, a partir de seus conhecimentos, relações e experiências nas aldeias (ver também MELLO, 2006; LADEIRA, 2007; RAMO Y AFFONSO, 2014, entre outros). Seja como for, a pessoa constitui-se como multiplicidade individuada, habitada ou atravessada por muitos.

Quando mencionam apenas *nhe'ê*, sem especificações, os Mbya geralmente referem-se a *nhe'ê porã*, ao qual se vincula o nome do sujeito e sua conexão com as moradas celestes dos imortais. Além de participar da composição

de forças que constitui a pessoa, *nhêẽ porã* é também uma multiplicidade individuada, cuja modulação foi sendo constituída no itinerário desde sua proveniência até o corpo do sujeito. Um conjunto (não consensual) de nomes, masculinos e femininos, é associado às diferentes moradas dos *Nhanderu* e *Nhandexy*. Assim, por exemplo, novamente de acordo com os interlocutores de Macedo, uma mulher que se chama *Takua* (“taquara”, em referência ao bastão de ritmo feminino) ou *Para* (“água”), ou um homem que se chama *Tupã* (“trovão”), ou *Vera* (“relâmpago”), tem o *nhêẽ* vindo da região do sol poente, domínio de *Tupã*. Por sua vez, tiveram os *nhêẽ* vindos da região do sol nascente, domínio de *Nhamandu*, os homens que se chamam *Mirĩju* (“pequeno brilho dourado”, em referência ao sol nascente), *Kuaray* (outro nome para o sol), *Papa* ou *Xapêi*, e as mulheres chamadas *Jaxuka*, *Poty* (“flor”) ou *Ara* (“tempo”). Já do lado de *Jakaira* vieram, por exemplo, aqueles que se chamam *Xunû* e *Jeguaka* (“cocar”), ou aquelas que se chamam *Tataxin* (“fumaça”) ou *Yva* (“céu”). E do domínio dos *Karai* vêm aquelas que se chamam *Kerexu* e uma variedade de nomes masculinos compostos, como *Karai Tataendy*, *Karai Mirĩ*, entre outros. Todos os nomes podem ser compostos, correspondendo a modalizações da individuação que empreendem por meio do primeiro nome⁹. Por exemplo, há os *Vera Popygua* (relâmpago e clave de som que constitui um dos modos de interlocução entre os homens e os deuses), *Karai Tataendy* (“chama da vela”); *Para Mirĩ* (“pequena água”), *Tupã Mirĩ* (“pequeno trovão”), entre inúmeros outros exemplos que podem inclusive conter mais nomes, como o mencionado *Papa Mirĩ Poty* (“divindade das pequenas flores”)¹⁰.

Para além daqueles que habitam os corpos humanos, *nhêẽ kuery* também transitam entre domínios celestes e terrestres na forma de pássaros ou em corpos invisíveis para os humanos

comuns. Eles participam e fortalecem as sessões de cura xamânica e os cantos e danças na *opy*, a casa ritual onde se efetiva a interlocução coletiva com os deuses. Por sua capacidade de proteção, comunicação e agência, os Guarani Mbya costumam referir-se a *nhêẽ* como “anjos” quando buscam explicar sua existência aos brancos, na língua portuguesa.

Assentamentos

Tal cartografia guarani de corpos-afetos em domínios celestes e terrestres nos parece ir ao encontro da ideia da pessoa como multiplicidade individuada, em que os nomes/*nhêẽ* promovem singularidades, ou, na expressão deleuziana mobilizada por Goldman, modulações de um fundo infinito de multiplicidade. Para pensar a construção da pessoa no universo do candomblé, Goldman atenta para a dimensão imanente dos deuses afro-brasileiros, os orixás ou inkisses, que não são simplesmente “dados” – personagens mitológicos com características fortemente marcadas –, devendo também ser *feitos*, individuados.

Os adeptos do candomblé angola conhecem um número mais ou menos finito de orixás distribuídos pelo cosmos, mas haveria uma multiplicidade de orixás pessoais que só ganham existência mediante sua feitura em rituais de iniciação. Iniciar-se seria fazer o santo e ser feito no santo ao mesmo tempo, ganhar um nome de santo. A feitura do orixá seria um modo de domesticar forças poderosas e, assim sendo, produzir uma singularidade. Cada orixá possuiria qualidades diversas e zonas de indiscernibilidade com outros orixás, configurando uma multiplicidade que precisa ser atualizada. Trata-se, assim, de um sistema que privilegia

fluxos contínuos e cortes (e não puras descontinuidades), multiplicidades (e não qualquer dialética entre o um e o múltiplo) e agenciamentos

eficazes (e não formas de ordenamento e sua implementação prática que pode ser transmitido ou ensinado). (GOLDMAN, 2005, p. 5).

Goldman extrai desse processo de feitura de orixás e singularização de pessoas uma ontologia que postula que todos os seres e coisas do cosmos são modulações do axé (“força”), os orixás sendo a encarnação de uma modulação específica do axé, que nada mais é que um fluxo que precisa ser cortado. Os orixás seriam, assim, qualidades gerais que devem ser individuadas. O autor vislumbra nessa ontologia uma teoria da pessoa: entre o Ser dos orixás – ser que deve ser melhor compreendido enquanto multiplicidade – e o não-ser dos não iniciandos; haveria todo um caminho, percorrido por meio dos cultos e da possessão, em que é possível uma espécie de divinização, um devir-deus. Se o Ser dos orixás é inacessível, o devir-deus é possível e nele reside o esforço da fabricação da pessoa.

Assim como tudo que existe, a pessoa precisa ser extraída de um fluxo, individuada. O ritual de iniciação corresponde, no candomblé, à feitura do santo, efetivando o nexo entre iniciando e orixá. Como desenvolvido por Goldman, a divindade é feita ao mesmo tempo em que o iniciando que deverá ser possuído por ela em cerimônias específicas. Mas tanto pessoas como divindades já existem antes de serem feitas, ainda que não da mesma maneira (2009, p. 120). A distinção entre os orixás, que existem em número mais ou menos finito, e a multiplicidade intensiva dos orixás pessoais ganha forma pelo uso do termo “santo”, já que nunca se diz “fazer o orixá” e sim “fazer o santo”. O iniciando não se faz “santo”, mas é “feito *no* santo”, de modo a se transformar *com o* santo e não se transformar nele. O orixá é plantado, fixado, simultaneamente na cabeça do filho de santo e no que chamam de assentamento, um conjunto de objetos cuja composição varia, mas

sempre conta com algum tipo de pedra. Esta, que se torna o orixá após o assentamento, já é o orixá desde o começo, por isso sua escolha não é tida como arbitrária. Contudo, a pedra precisa ser feita – lapidada – no ritual para efetivar-se como orixá, ou seja, para que sua positividade ou virtualidade seja atualizada (GOLDMAN, 2009).

O axé como fluxo de energia que precisa de corte e como fonte de individuação de seres e coisas pode então nos transportar novamente ao *nheẽ* no universo mbya, a palavra-fluxo que engendra seres e coisas do mundo¹¹. Assim como é preciso fazer, no candomblé, um assentamento para o orixá, a chegada do *nheẽ* ao corpo de uma criança guarani é referida com a expressão *gumimboapyka*, “tomar assento”, bem como “ser concebido” é *nhemboapyka*, “ser dado assento”¹². “Assentar” revela-se, em ambos os casos, como uma metáfora eficaz para o corte do fluxo.

A aproximação do *nheẽ* e seu assentamento no corpo são parte do processo de construção da pessoa, que inclui uma série de procedimentos e cuidados. Inicialmente o *nheẽ* fica mais próximo do pai ou da mãe da criança, a qual não deve fazer gestos bruscos, trabalhos pesados ou se afastar muito de casa, entre outras medidas necessárias para que o *nheẽ* não se machuque ou se perca. O olhar perdido e a falta de controle dos bebês sobre seu corpo indicam a ausência ou distância do *nheẽ*. Já o aprendizado da fala e do caminhar apontam a presença do *nheẽ* no corpo, tempo propício para a revelação do nome da criança, que irá fortalecer o vínculo entre o *nheẽ* e corpo, ao situar a pessoa nessa cartografia cósmica, ou enunciar a “parte de que ela é parte”, sua proveniência e destino após deixar esta terra. Como traduzido por Cadogan, *erymõã a*, o “nome mantém erguido o fluxo do dizer” (1959, p. 42), de modo que o nome assenta a linguagem-afeto que ergue o corpo e anima o sujeito.

O nome já era da pessoa desde a chegada do *nhêê*, mas o vínculo só se estabiliza quando é enunciado, geralmente por um *xeramôî* (“meu avô”, uma das designações mais recorrentes para os xamãs e mais velhos sabedores em geral)¹³. Os nomes geralmente são comunicados pelos *Nhanderu* e *Nhandexy* a um *xeramôî* em sonhos ou durante os cantos-reza. *Nhemongarai* é uma das designações do ritual coletivo de nomeação das crianças. Mas a revelação do nome também pode ser feita de modo particular, por meio de três dias e três noites de cantos-reza e fumaça do *petyngua* (cachimbo com tabaco) na *opy*. Algum dos pais, tios ou pessoas próximas a eles também podem sonhar com o nome da criança, mesmo que não sejam xamãs, mas geralmente essa revelação deve ser confirmada por um *xeramôî*, que assume o lugar de um iniciador ou ainda de uma espécie de “padrinho”.

O *xeramôî* escuta o nome da criança e o comunica, mas em alguma medida ele também faz a pessoa, efetuando aquilo que até então era pura virtualidade, e assim participando da individuação do sujeito. Nomear aqui aparece como um modo de cortar o fluxo, dar um contorno, assentar, ao mesmo tempo que atualiza o nexos entre a pessoa e aquilo em relação ao qual ela se individualizou. Por meio do nome, saberá a parte de que é parte, para voltarmos à expressão de *Papa Mirî Poty*. Tal individuação ou feitura da pessoa pode não ser bem sucedida caso o xamã tenha se equivocado na escuta do nome. De modo que entre os diagnósticos mais recorrentes de crianças, e mesmo jovens ou adultos, que adoecem com frequência, ou que não logram se curar de alguma enfermidade – incluindo a melancolia, a falta de discernimento ou a agressividade desmedida –, é que seu nome está errado. Por essa razão, o *nhêê* está desconfortável no corpo, não se acostuma (*ndovy'ai*) nele, como se estivesse no lugar errado, querendo voltar para o patamar celeste

de onde veio. É preciso então recorrer a outro xamã para que ele encontre o nome correto da pessoa, de modo a fortalecer o *nhêê* e, concomitantemente, sua saúde e vontade de viver.

Outra razão para a mudança de nome é a morte do xamã que batizou a pessoa. Dizem os Mbya que, ao dar o nome, o xamã cria um vínculo com aquele sujeito que não se interrompe no momento da morte. Assim, a porção agêntica da parte putrescível do corpo que fica na terra (enquanto o *nhêê* volta ao seu domínio celeste), o âgue, tem maior potencial patogênico junto àqueles vinculados ao xamã em vida. Podemos assim inferir que o xamã não apenas escuta e comunica o nome, mas faz (ou desfaz, caso não a nomine corretamente, ou que a afete com seu âgue) a pessoa, sendo em grande medida responsável por sua saúde e por seus infortúnios.

Para além da agência do xamã, cabe ao sujeito atualizar constantemente o vínculo com seu *nhêê*, fazendo com que ele goste de viver na terra e no corpo por meio de práticas como o canto, a dança, fumar *petyngua*, comer alguns alimentos (entre os quais se destacam *avaxi ete*, espécie de milho, e *ka'a*, erva-mate), entre muitas outras que reiteram conexões entre aqueles que vivem na terra e os habitantes imortais dos domínios celestes.

Esse processo constante de construção da pessoa, por meio das relações que as constituem, pode nos remeter novamente ao universo do candomblé, particularmente no que diz respeito aos cuidados dos filhos-de-santo com os objetos investidos da agência dos orixás. Segundo Sansi (2008), referindo-se ao candomblé ketu no Recôncavo baiano, é preciso compreender a relação entre os objetos que compõem os assentamentos e o corpo dos iniciados. Ambos devem ser preparados, feitos, seja para serem guardados ou para dançarem nas festas. Nessa direção, Goldman (2009) conta ter comprado uma estátua de Exu, que ficou em sua casa como um objeto (quase) ornamental. Posteriormente, ele

solicitou a um filho-de-santo que a preparasse para que ela o protegesse. O filho-de-santo o fez, mas ressaltou que dali em diante seria melhor que o Exu ficasse no terreiro, já que teria que ser alimentado e cuidado, o que Goldman teria dificuldade em fazer em seu apartamento no Rio de Janeiro. Assim, o sujeito e o orixá efetuado naquele objeto precisava ser feito (mesmo que já existisse antes disso) e em seguida constantemente atualizado, ou alimentado, por meio de práticas e cuidados¹⁴.

De volta aos Guarani Mbya, a pessoa e aquele que a nomeou ou que lhe são próximos são responsáveis por práticas e cuidados que garantam o vínculo do *nheẽ* ao corpo e o controle de seu fluxo, impedindo a desagregação da pessoa por meio de adoecimentos ou afecções em que ela possa deixar de compartilhar a perspectiva humana com seus parentes. Em meio a suas incontornáveis singularidades, tanto no candomblé como entre os Guarani a fabricação da pessoa vai de encontro à dicotomização entre o dado e o construído, entre ser e representação. Em um e outro casos, a pessoa precisa ser construída, mesmo que já existisse desde antes, ou, na expressão de Goldman, “para que algo se torne o que já é”.

Tanto no caso do candomblé como entre os Guarani, os deuses protagonizam os agenciamentos em jogo nesse processo de individuação. O problema da “pessoa” aqui descortinado não deve ser reduzido à conceituação de Mauss, que a toma como reflexo de categorias sociais. No caso Guarani, as divindades não são as únicas a participarem desse processo de individuação, que envolve incorporação de capacidades de animais, plantas, inimigos e outras subjetividades¹⁵. Um índice da centralidade dos deuses na composição da pessoa é o idioma de filiação acionado nas relações estabelecidas com eles. É para esse idioma e seus desdobramentos afectivos que a próxima seção se volta.

Parentesco intensivo e seus engendramentos

É possível notar mais um paralelo entre o universo do candomblé e o guarani: o idioma da filiação é acionado para dar conta da relação entre deuses e pessoas. No caso do candomblé, os iniciandos costumam ser chamados de “filho/filha-de-santo” e, posteriormente, alguns deles poderão vir a serem chamados de “pai/mãe-de-santo”, caso se desenvolva sua aptidão em preparar novos filhos/filhas-de-santo. O pai ou mãe de santo é aquele que agencia as relações que efetivam o vínculo do filho de santo com o orixá que irá tomar posse de seu corpo. Entre os Guarani, vimos que aqueles que enviam os *nheẽ* são chamados *Nhanderu*, “Nosso Pai”, ou ainda *Nheẽ Ru Ete*, “Verdadeiro Pai do *Nheẽ*” (ou, no caso feminino, *Nhandexy* e *Nhande Xy Ete*), ou ainda *Nhandejara*, “Nosso Dono”. Ainda, os xamãs também podem ser chamados de *Nhanderu* e vimos que uma das designações mais recorrentes para os xamãs é *xeramõi*, “meu avô”, mesmo que a relação entre o sujeito e o xamã não espelhe esse grau de parentesco no que diz respeito às relações genealógicas. Aqui podemos pensar no campo da filiação menos associada à consanguinidade do que a um sentido de intensidade, um devir-deus. Nesse sentido, outra designação para aqueles com capacidade maximizada de interlocução com os deuses é *Karai*, nome de uma das divindades.

Na nomeação, nas curas e nas visões do que está distante no espaço ou no tempo, o xamã desempenha o papel crucial de engendrador, assim como o são os “pais-deuses” que enviam o *nheẽ*. Tudo se passa como se os xamãs atualizassem, em diferentes graus ou magnitudes, a potência prototípica desses seres. Não por acaso, a maximização extrema dessa potência constitui o *ijaguyje*, estado de plenitude em que o sujeito se despoja de toda dimensão precívél de seu corpo

e deixa esta terra para habitar o patamar celeste de *yvy marã e'ý* na condição de *Nhanderu Miri*, espécie de “homem-deus” (eram assim chamados, aliás, os “profetas” guarani e tupinambá pelos cronistas dos séculos XVI e XVII)¹⁶.

Xamãs guarani e pais/mães de santo seriam ambos engendradores, estabelecendo relações de filiação com seus “iniciandos”, a qual não passa necessariamente pela relação consanguínea ou cognática. Para continuar esse esforço comparativo seria preciso que nos debruçássemos mais a fundo sobre as diferenças entre essas duas modalidades de “filiação espiritual”, termo deslocado do contexto cristão. Esse esforço comparativo não poderá ser perseguido aqui; no entanto, arriscamos dizer que a antinomia que a literatura antropológica estabeleceu entre xamanismo e possessão talvez seja menor do que se poderia imaginar, exigindo um redimensionamento do olhar. Dito de outro modo, em vez de tipos (concretos ou ideais) poderíamos imaginar modulações de um mesmo problema, que é o do devir.

Voltemos ao problema da filiação que, em ambos os casos, não pressupõe um sentido genealógico, podendo ser descrita, apenas em princípio, como “filiação espiritual”. No caso guarani, foco deste artigo, estaríamos diante de algo como um modelo vegetal de filiação, já que não pressupõe reprodução sexuada. Particularmente entre os Guarani Mbya, “pais” celestiais engendram *nhẽẽ* com nomes masculinos, e “mães”, *nhẽẽ* com nomes femininos. Tal configuração poderia conduzir ao conceito deleuze-guattariano de “filiação intensiva” – conceito, vale notar, extraído da etnografia da África Ocidental.

Viveiros de Castro (2007) se vale dessa noção desenvolvida em *O Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari (1972), no qual se delineia uma crítica à teoria “humanista” do parentesco, em que predominam noções “extensivas” de filiação e aliança. A “filiação intensiva” teria como

imagem o “influxo germinal”, como presente na mitologia dos Dogon, implicando um estado pré-cosmológico anterior às distinções entre humano e não humano. Viveiros de Castro assinala, com isso, a necessidade de se pensar o parentesco em consonância com a mitologia, na qual abundam menções de uniões interespecíficas. O autor afirma, distanciando-se do viés africanista de *O Anti-Édipo*, que o cosmos mitológico ameríndio privilegia imagens de aliança intensiva ou “demoníaca” – entre seres de natureza diferentes, tais como homens e deuses, ou humanos e animais –, em detrimento daquelas de filiação intensiva – figuras como ovos cósmicos, figuras unas que se desdobram etc. Estas últimas estariam mais presentes nas mitologias africanas, que prezariam pelo valor da descendência e pela ideia de ancestralidade. Já nas Américas, as figuras do sogro-canibal, da onça ou carniceiro doadores do fogo etc. seriam bem mais salientes.

No entanto, ainda acompanhando o autor, não seria possível negligenciar certas figuras da filiação intensiva na mitologia ameríndia. Ele cita o exemplo rio-negrino: o mito da cobra-Canoa, em que um ser cromático se desdobra em todas as diferenças existentes. A cosmogonia guarani também apresentaria essa configuração na figura de *Nhanderu Ete*, mas é importante destacar que o “parentesco intensivo” mbya não se restringe ao eixo vertical da filiação, pois produz também cônjuges e irmãos. Lembremos que também na mitologia do alto rio Negro, paisagem clássica da descendência na Amazônia, a figura da germanidade sobrepõe-se ativamente à da filiação, sendo a idade relativa do grupo de germanos mais saliente do que a filiação propriamente dita (ANDRELLO, 2013). Ainda de acordo com os registros de Cadogan (1959), cada *Nhanderu* engendrou suas respectivas esposas, as quais são *Nhandexy*, mães das *nhẽẽ* femininas. Há ainda o exemplo da narrativa mítica de *Kuaray* (“Sol”),

que fabrica seu irmão *Jaxy* (“Lua”) na versão mais recorrente entre os Mbya. De modo que um corpo não engendra apenas filhos, mas também cônjuges e irmãos. Nessa direção, quando alguns interlocutores de Macedo mencionam as moradas celestes, costumam referir-se a seus habitantes como irmãos e irmãs, por exemplo que *Takuakuery* são irmãs de *Tupãkuery*. Na relação com os deuses, os Guarani Mbya também frequentemente se posicionam como irmãos caçulas destes, em referência à paternidade primordial de *Nhanderu Ete*. Em suma, dados como filiação, germanidade e conjugalidade se confundem de maneira intrigante.

O coletivizador *kuery* é frequentemente acionado na menção aos deuses ou aos donos extrahumanos de diferentes domínios desta terra (*ija kuery*), nos enviando àquilo que Deleuze e Guattari formularam como “potência de matilha” em jogo no devir. “Num devir-animal, estamos sempre lidando com uma matilha, um bando, uma população, um povoamento, em suma, com uma multiplicidade” (1997, p. 19). Contudo, ressaltam os autores, o devir-animal se estabelece com um indivíduo excepcional que efetua essa potência. Cada indivíduo é assim uma multiplicidade infinita, mas uma multiplicidade individuada (1997, p. 39). O mesmo se passa no devir-deus entre os Guarani. Quem se chama *Tupã*, traz consigo a potência de *Tupãkuery*, os *Tupã*, ao mesmo tempo que constitui uma modulação singular dessa potência.

Tupãkuery, contudo, encontram-se dispersos nas aldeias desta terra onde se realiza a humanidade, assim como outros *nhẽẽ* engendrados pelos imortais. O nome de cada um sinaliza a origem e o destino post-mortem de seu *nhẽẽ*, inserindo a pessoa numa rede de relações que está além do parentesco no plano estritamente sociológico, o qual não espelha a configuração das aldeias celestes. Parentes consanguíneos podem ter nomes de diferentes

proveniências cósmicas. Ou seja, em uma família cujos irmãos compartilham o mesmo pai e mãe, a filiação de seus respectivos *nhẽẽ* dependem de seus nomes. Irmãos com o mesmo nome (por ex., ambos se chamam *Tupã*, ou *Karai* etc.) têm o *nhẽẽ* oriundo do mesmo lugar, pois têm o mesmo *nhẽẽ ru ete* (pai verdadeiro do *nhẽẽ*), mas irmãos com diferentes nomes têm diferentes pais do *nhẽẽ*, e por extensão diferentes proveniências e destinos após a estadia nesta terra. Assim, cada sujeito é o ponto articular entre o plano sociológico e o plano cosmológico do parentesco, que não são necessariamente coincidentes.

No domínio celeste, ou no plano do mito, podemos reconhecer também engendramentos que não constituem modulações de um mesmo bando, ou “matilha”. Na cosmogonia mbya, ao lado do deus que se desdobra, há seu irmão e antagonista *Xariã*, que se associa ou justapõe à imagem de Anhá¹⁷. Há narrativas em que *Xariã* é reconhecido como engendrador dos brancos, outras em que ele aparece como motivo da discórdia entre o demiurgo e sua esposa, *Nhandexy*.

A seu turno, *Kuaray*, o Sol, é filho do demiurgo e sobrinho de Anhá¹⁸, ou *Xariã*. Na versão mais recorrente entre os Mbya no sudeste brasileiro, *Kuaray* faz seu irmão *Jaxy*, personagem atrapalhado que desfaz o que o irmão fez, remetendo ao complexo mitológico difundido em toda a América do Sul dos gêmeos dessemelhantes e, de modo mais amplo, do “dualismo em perpétuo desequilíbrio” que move o pensamento ameríndio (LÉVI-STRAUSS, 1993). *Anhá* é enganado por *Kuaray* (o qual rouba carne de seu anzol, ou peixes de sua armadilha, a depender da versão), mas devora *Jaxy* (o qual é mal sucedido em imitar o irmão). *Anhá* tenta imitar *Kuaray* na criação de seres que povoariam a terra, mas suas criações são mal-acabadas ou imperfeitas (como a galinha, sem penas no pescoço, ou os porcos e as vacas). Como comenta

Pierri, os animais domésticos e as criações em geral são considerados invenções de *Anhã* destinadas aos brancos, enquanto os animais silvestres seriam destinados aos Guarani por seus deuses (2013, p. 63).

As duas duplas de irmãos – *Nhanderu Papa Tenonde* e *Anhã*; *Kuaray* e *Jaxy* – remetem à cascata de dualismos mobilizada na mitologia mbya. Pierri atenta para o antagonismo entre o demiurgo e seu irmão *Anhã*, em contraste com a cumplicidade entre *Kuaray* e seu irmão *Jaxy*, destacando a conexão entre *Anhã* e os brancos, e *Jaxy* e os Guarani. Estes últimos seriam projeções, ou imagens, incompletas e perecíveis dos deuses. Nas palavras de Pierri: “Há uma continuidade entre os Guarani e os deuses, pois esses são seus ancestrais, chamados “nossos irmãos mais velhos” (*nhanderyke’y kuery*). Entretanto, o corpo dos Guarani é apenas uma imagem (*a’ãga’i te ma*) do corpo dos deuses, como tudo o que é gerado no mundo terrestre” (2013, p. 47). A essa relação o autor associa uma sorte de “platonismo em perpétuo desequilíbrio”, em que a centralidade das categorias sensíveis e a lógica transformacional contrastariam com o platonismo clássico. Ainda, Pierri se vale daquilo que Viveiros de Castro (2011) chamou de *diferença contínua* – aquela que “vai aumentando ou vai diminuindo, mas nunca acaba” – para caracterizar a relação com os deuses. Já a relação com os brancos estaria na ordem da descontinuidade, vinculada às oposições binárias (PIERRI, 2013, p. 47).

Os deuses seriam então pais e irmãos mais velhos dos Guarani, assim como *Jaxy* é irmão e criatura de *Kuaray*. A seu turno, uma narrativa mbya estabelece um vínculo de afinidade entre os irmãos *Nhanderu Papa Tenonde* e *Anhã*. Este último seria irmão e genro do primeiro, ao casar-se com *Takua*, filha de *Nhanderu Papa Tenonde* (PAPA MIRÍ POTY, 2011). Assim, nesse conjunto de histórias, ou de experiências,

mais importante do que distinguir filiação e aliança intensivas seria atentar para um plano de intensidade, onde sequer essa distinção pode ser afirmada. É preciso ainda considerar que a fonte desses desdobramentos já existe desde sempre como multiplicidade, haja vista a composição heterodoxa do corpo do demiurgo acima mencionada e a presença de um irmão mais velho, *Anhã*. Note-se ainda que o tema do dualismo combina-se e mesmo se sobrepõe nessas mitologias ao do desdobramento/engendramento, expandindo a sugestão de Clastres (1974) de que a negação da oposição (tipicamente grega) entre o Um e o Múltiplo resolve-se na figura de um certo Dois, motor do movimento, recusa do princípio de identidade e conjurador de uma hierarquia mais rígida. Essas questões foram examinadas por Lima em um ensaio sobre Clastres, no qual ela indaga a respeito da relação entre as figuras do dois e do um, desta vez como equivalente ao múltiplo:

Limite-me a sugerir que o convite de Clastres é que entendamos a divindade maior do panteão mbya, Ñamandu, como um = multiplicidade: divindade, em cujo desdobrar, desdobra-se a si mesma, e as coisas, em seu próprio desdobramento (LIMA, 2011, p. 632).

Tudo se passa como se esse ponto de inflexão que faz passar da filiação para a aliança e vice-versa se emprestasse como mote crucial para pensar as relações complexas entre humanos e não humanos nesse mundo ameríndio, tupi-guarani e especificamente guarani em termos de um “parentesco intensivo”. Como escreve Viveiros de Castro, em sua discussão com a teoria não humanista do parentesco de Deleuze e Guattari:

A questão, contas feitas, parece-me menos a de saber se há uma ou duas alianças, uma ou duas filiações, ou se os mitos amazônicos reconhecem

essa filiação primordial etc., que a de determinar de onde provém essa intensidade (2007, p. 123).

De onde, afinal, provém essa intensidade? Voltamos, assim, à expressão de *Papa Mirĩ Poty* sobre as intensidades que configuram a cartografia do corpo e do cosmos guarani e que deu um título a este artigo: “A parte de que se é parte”.

Palavra final e desdobramentos sem fim

A conceptualização guarani de seus deuses, vinculada à problemática da individuação da pessoa, depende da conexão estabelecida por meio do xamanismo com o mundo celestial. Tudo se passa, portanto, como se *para se fazer pessoa fosse antes preciso devir-deus*. Neste ponto, o mundo ameríndio, e guarani em particular, pode se encontrar com um problema que habita, ainda que de modo bastante diverso, as religiões afro-brasileiras. Poderíamos mesmo afirmar que o exercício comparativo que aqui se esboçou com relação ao universo afro-brasileiro permitiu vislumbrar aspectos da etnografia guarani – como a divinização e o parentesco intensivo – que permaneciam pouco explorados.

Como vimos, o xamã guarani é responsável por assentar a linguagem-afeto, *nhẽẽ*, no corpo da criança por meio do nome. Nominar é individuar, é promover um laço entre uma potência, associada a uma determinada proveniência no cosmos, e um corpo. Essa individuação é todavia frágil: pode-se desfazer, ocasionando o retorno do *nhẽẽ* ao local de origem, local de *nhẽẽ kuery*, potência de matilha de *Nhanderu* e *Nhandexy kuery*, deuses-engendrades.

O parentesco intensivo seria, em sua versão guarani mbya, justamente isso que une o *nhẽẽ* de cada pessoa aos *Nhẽẽ Ru* e *Nhẽẽ Xy Kuery*, o coletivo dos pais e mães (ou então dos germanos mais velhos) que habita os céus. Ora, se

o sentido desse laço é em princípio a filiação, é preciso compreender que esta possui ramificações mais complexas que as reconhecidas como verticais. Pois a relação entre humanos e deuses não é apenas uma relação de filiação (no sentido genealógico ou mesmo hierárquico do termo), mas sobretudo de devir. E sem essa ideia de devir, que transversaliza o cosmos, não há como constituir a pessoa guarani, pois a sua individuação já pressupõe a sua divinização.

Notas

1. Boa parte do que será desenvolvido neste texto diz respeito aos Guarani Mbya que habitam na região Sul e Sudeste do Brasil, cujas redes de parentesco podem ser estendidas ao Paraguai, Uruguai e Argentina. Não serão tematizadas suas aproximações e distanciamentos em relação a aspectos sociocosmológicos de populações guarani falantes de outros dialetos, como os Kaiowa e os Nhandeva.
2. Hélène Clastres (1975) refere-se, para os antigos Tupi e para os Guarani, a uma “religião sem teologia”, isto é, uma religião sem culto a deuses. Para ela, em vez de adoração é preciso pensar em um devir-deus. Este ponto foi fartamente desenvolvido por Viveiros de Castro (1986), que compara os deuses canibais araweté aos deuses guarani e à insignificância destas criaturas celestiais para os antigos Tupinambá, praticantes de uma “religião do canibalismo”.
3. Há um longo debate na etnologia sobre a influência do universo cristão entre os Guarani, mobilizando reflexões sobre a natureza das transformações ou mesmo discontinuidades das cosmologias guarani em relação às dos tupi-guarani antigos e amazônicos. Essa não será a nossa ênfase neste texto. Para além da literatura clássica, remetemos aos trabalhos de Pompa (2003), Fausto (2005), Macedo (2009), Sztutman (2012), Pierri (2013), entre outros.
4. A primeira versão deste texto foi apresentada no GT “Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afro-indígenas”, realizado na 36ª Reunião da

- Anpocs, em 2012, coordenado por Marcio Goldman e Beatriz Perrone-Moisés.
5. Não há espaço aqui para discorrer sobre a maximização dessa potência que ocorre entre os xamãs, tampouco processos de iniciação xamânica.
 6. O tema da nominação é central nos estudos tupi-guarani. Viveiros de Castro (1986) enfatiza a característica exonímica dos sistemas tupi em contraste com o endonímia dos sistemas jê. Ele denomina os sistemas onomásticos tupi de “canibais”, visto que buscam nomes no Exterior, por exemplo, entre os inimigos de guerra, como é o caso clássico dos antigos Tupinambá. No mundo guarani, haveria uma transformação do devir-inimigo tupinambá em uma espécie de devir-divindade; no entanto, o critério de exonímia se manteria. Ainda que concebidos como ancestrais, e não como inimigos (caso Araweté), os deuses seriam Outros e, ao mesmo tempo, destino de todo ser humano.
 7. Cadogan ficou intrigado com a expressão, por geralmente não ser usada nos cantos que presenciava nas aldeias, e sim nos momentos em que os pajés os reproduziam para que ele transcrevesse. Também ouviu de pajés que *Papa* é uma expressão dos cristãos, mas o autor não descarta a hipótese de ser um termo autóctone.
 8. Essa disposição corresponde à versão dada por interlocutores mbya de Macedo na mencionada TI Ribeirão Silveira. Mas ela não é consensual, de modo que Cadogan (1959), por exemplo, aponta outra configuração narrada por seus interlocutores mbya no Paraguai: *Karai* corresponde ao leste (onde nasce o Sol), *Tupã* ao oeste (onde o sol se põe) e *Jakaira* ao zênite. A seu turno, segundo informantes de Ladeira (2007) *Nhamandu kuery* vivem no zênite, enquanto *Nhanderu Ete* vive na região do sol nascente. Seja como for, a despeito da variação dos termos, pensamos que o que é relevante são as relações implicadas, em que os deuses se distribuem em diferentes domínios celestes com referência ao trajeto do sol. Pierri também atenta para essas variações e apresenta outras tantas em sua dissertação, havendo uma em que a referência principal não é o trajeto do sol e sim um eixo vertical (uma corda invisível que corresponde a um vento fino) que liga o centro da terra aos quatro patamares celestes, sendo o mais alto a morada de *Nhamandu* (2013, p. 108). O autor ainda apresenta versões em que esse mundo celeste é a um só tempo aquático, e que as moradas dos deuses correspondem a ilhas.
 9. Alguns Guarani afirmaram a Macedo que há casos em que os nomes compostos indicam a presença de mais de um *nhẽẽ porã*, mas a maioria afirma que são modalizações de um *nhẽẽ*, de modo que o segundo nome indicaria a posição ou o papel que exerce no domínio celeste de onde veio.
 10. Aqui novamente não se encontra consenso no que diz respeito à região de proveniência de cada nome. Por exemplo, de acordo com os informantes de Ladeira (2007) junto a *Nhanderu Ete* estão nomes como *Takua*, que segundo os interlocutores de Macedo e os registros de Cadogan localiza-se em *Tupã kuery*, no sol poente. Segundo Cadogan, *Para* vive junto a *Tupã*, e de acordo com Ladeira junto a *Nhamandu*; *Ara* vive com *Nhamandu* segundo Cadogan, e junto a *Tupã* de acordo com as informações obtidas por Ladeira, entre outras discrepâncias. De todo modo, a despeito da variação entre os termos, mantém-se a configuração relacional em que os nomes são distribuídos em diferentes domínios de modo a promover individualizações naqueles que os portam.
 11. Goldman (2005) acrescenta que o axé teria uma fonte comum, Olorum ou Zambi, divindade suprema que não recebe qualquer culto, mantendo-se de certo modo transcendente. Seria tentador estabelecer um paralelo entre Olorum e *Nhanderu Ete*. No entanto, nossa sugestão é que a ideia guarani de desdobramento impede qualquer transcendência. Este ponto careceria de melhor desenvolvimento.
 12. Para uma aproximação da noção afro-brasileira de axé com o universo ameríndio, ver Vanzolini, neste volume.
 13. Note-se um paralelo interessante com os antigos Tupi da costa: quando um matador saía da reclusão, que sucedia a execução ritual, ele ganhava um novo nome e também escarificações, objetivando sua relação com o inimigo. Nessa saída, ele devia também entoar para outros

homens adultos certos cantos, reconhecidos como cantos apropriados do inimigo. Nesse ato de *enunção* – a um só tempo de um nome e de um canto – o matador fazia-se uma pessoa plena, podendo inclusive procriar, fazer outras pessoas (SZTUTMAN, 2012).

14. A ideia de que é preciso alimentar certos objetos para manter sua agência ou mesmo amansá-los é algo que também se verifica na etnografia das terras baixas sul-americanas. Ver, a esse respeito, o cuidado que se tem com as máscaras de *apapaatai* entre os Wauja do alto Xingu (BARCELOS NETO, 2008).
15. Como mencionado, entre os Guarani o sujeito corresponde a uma configuração relacional que inclui outros agentes para além do *nhe'ëporã*. Há ainda o agenciamento de donos (-*ja*) responsáveis por diferentes estados de espírito ou sentimentos, tais como *poxyja* (dono da raiva), *takâte'yja* (dono do ciúme), *tavyreija* (dono do desejo sexual), entre outros. Os corpos também podem sofrer o efeito patogênico de donos de diferentes domínios desta terra, como *ka'aguyja* (donos da mata), *yakája* (donos das nascentes dos rios), *itaja* (donos das pedras), entre outros com potencial patogênico (ver MELLO, 2006; MACEDO, 2013; PIERRI, 2013; RAMO Y AFFONSO, 2014, entre outros).
16. Para uma discussão atual sobre o *aguyje* como transformação corporal – como devir capaz de ser efetuado em diferentes movimentos, sem implicar necessariamente deslocamentos em extensão – ver Macedo (2009) e, de modo mais desenvolvido, Pierri (2013).
17. *Xariã* aparece como *Nhanderu Mba'ekuaa* (*mba'e*: algo ou alguém não-humano; *kuaa*: conhecer, sabedoria) em alguns registros de Cadogan (1959) ou *Mba'e Poxy* em versões registradas por Pierri (2013).
18. Sobre a figura de *Anhã* como “efeito-espírito” em outras cosmologias tupi, ver Viveiros de Castro (1986) e Gallois (1988).

Referências bibliográficas

ANDRELLO, Geraldo. Anacondas, peixes e pessoas: política e cosmopolítica no rio Uaupés. Paper 38^o Reunião da Anpocs, 2013.

- BAPTISTA, Josely. *Roça barroca*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de máscaras no alto Xingu*. São Paulo: Edusp, 2008.
- CADOGAN, León. *Ayvurapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaranídel Guairá*. São Paulo: FFLCH-USP, 1959.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal. O profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. In: _____. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].
- _____. Do um sem o múltiplo. In: _____. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974] a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizofrénie*. Paris: Eds. de Minuit, 1972.
- _____. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2004 [1980].
- FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. *Mana*, v. 11, n. 2, p.385-418, Rio de Janeiro, Contracapa, 2005.
- GALLOIS, Dominique. *Movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.
- GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetria antropológica. *Análise Social*, v. XLIV, n. 190, 2009.
- _____. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, 2005.
- HEURICH, Guilherme. *Outras alegrias. Parentesco e festas mbya*. Dissertação (Mestrado) - PPGAS, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2011.
- KANGUA, Vera; POTY, Papa Mirí. *A vida do Sol na terra: Kuaray'iywyrupáreiko'i ague*. São Paulo: Anhembi Morumbi, 2003.

- LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz. O território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Unesp, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: os Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP/ISA/NU TI, 2005.
- _____. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *Revista de Antropologia*, n.54, 2011.
- MACEDO, Valéria. *Nexos da diferença. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo 2009.
- _____. De encontros nos corpos guarani. *A Ilha*, v.15, 2013.
- MELLO, Flávia. *Aetchánhanderukuery karai retará*. Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. Tese (Doutorado) - PPGAS/UFSC, 2006.
- PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível. lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. São Paulo, Dissertação (Mestrado) - PPGAS/USP, 2013.
- PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Unesp, ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.
- POTY, Carlos Papa Mirí. Quase não tem mais taquara no mato. In: Ricardo, F.; Ricardo, B. *Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010*, 1 ed. São Paulo: Instituto Sociambiental, 2011, v. 1, 2011.
- RAMO Y AFFONSO. De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya. Tese (Doutorado) -PPGAS/UFF, 2014.
- SANSI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise social*, v.44, n. 1, 2009.
- STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections*. Lanham: AltaMira Press, 1991
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.
- TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Do mito grego ao mito ameríndio: Uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros De Castro (com ElsieLagrou e Luisa Elvira Belaunde). *Sociologia & Antropologia*, v.33, 2011.
- _____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos Cebrap*77, 2007.
- _____. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

autores

Valéria Macedo

Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (DCS/UNIFESP) e Pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios (CEStA)

Renato Sztutman

Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), Professor Adjunto do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (DA/USP) e Pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios (CEStA)

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/ 2014