

O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo

Daniel Calazans Pierri

Universidade de São Paulo

RESUMO: Nesse trabalho, apresento uma discussão centrada em uma narrativa a respeito da “origem de Jesus” (Tupára’y ou filho de Tupã), coletada em uma aldeia guarani situada na região do Vale do Ribeira/SP. A referida narrativa, que evoca uma série de correspondências lógicas entre a origem dos brancos e a origem dos guarani, nos remete a uma discussão a respeito da importância do chamado “xamanismo horizontal” (Hugh-Jones, 1994) nos procedimentos de cura, ao situar a interpretação nativa do episódio da vinda de Jesus na plataforma terrestre como apenas um exemplo dentre os muitos nos quais figura a circulação de potências agentivas provenientes da morada de Tupã, na retaliação (-*jepy*) de infortúnios impetrados por seres invisíveis (*jaexa va’e’y kuery*), mais especificamente o espírito dono da figueira. A discussão nos levará, enfim, a uma crítica xamânica (Albert, 2002) do “complexo da culpa cristã”, que transparecerá de um diálogo entre o cacique guarani que narra o episódio e um missionário cristão que buscava convencê-lo em vão de sua responsabilidade pela morte de Jesus. Exploro ainda os procedimentos através dos quais os Guarani incorporaram a narrativa dos missionários para criticar a sua visão, atribuindo um estatuto de verdade incompleta à religião cristã, que tomaria equivocadamente uma divindade “secundária” pelo criador da terra. Por fim, esboço hipóteses a respeito do que seria a versão guarani da “ideologia bipartida ameríndia” (Lévi-Strauss, 1994), fundada no que chamo de um “platonismo em desequilíbrio perpétuo”.

PALAVRAS-CHAVE: Guarani, Mbya, Tupi-Guarani, xamanismo, etnologia indígena, mitologia, cristianismo, Jesus, missões.

Ao cacique Fernando Branco, *in memoriam*.

Introdução

É frequente ouvir nas aldeias guarani¹ a ideia de que os “jovens” precisam aprender a viver simultaneamente em “dois mundos”. Não seria mais suficiente contar apenas com o seu próprio conhecimento, devendo as novas gerações buscar ativamente o conhecimento dos brancos através do ensino formal nas escolas ou em cursos de formação dos mais diversos tipos. Isso é o que dizem explicitamente os mais velhos, tanto lideranças políticas quanto xamânicas. Dentre os “conselhos” (*-nhemongeta*) proferidos pelos mais velhos, esse encontra enormes ressonâncias no diagnóstico que fazem os xamãs a respeito do mundo atual, com a destruição dos ambientes de Mata Atlântica nos quais os Guarani estabelecem suas aldeias. Trata-se de um mundo completamente desgastado pela colonização europeia, cujo fim é tido como certo por todos. Entretanto, o momento dessa destruição, as condições em que vai se dar, e qual a divindade que a realizará são objeto de intenso debate por parte dos xamãs guarani². Nesse contexto de degradação, que os Guarani sabem não poderem reverter completamente, faz-se imprescindível para as novas gerações a apropriação das potências oferecidas pelos brancos, de seu conhecimento técnico, jurídico, em suma, de novas relações. De maneira crua, poderíamos dizer que embora eles se empenhem firmemente em perpetuar isso que se costuma identificar como seu “conhecimento tradicional”, eles sabem ser impossível restabelecer uma autonomia produtiva apenas a partir da agricultura itinerante, caça, pesca e coleta. A inserção na vida econômica ocidental, sobretudo através do trabalho assalariado nas próprias aldeias, é imprescindível à sua sobrevivência física, devendo as novas

gerações se apropriarem o máximo que puderem dos conhecimentos associados ao mundo dos brancos.

Não obstante, é importante notar que não estamos aqui diante de uma questão econômica, num sentido estrito. As transformações aceleradas no modo de vida nas aldeias guarani, inclusive as relativas à chamada “base material” são problematizadas e se fundamentam em um complexo sistema de relações lógicas, pautado num esforço permanente de diferenciação em relação aos brancos. É disso que trataremos aqui. A tecnologia dos brancos, suas cidades, sua religião, seus animais domésticos, seus campos e pastos, tudo isso encontra lugar nas elaborações cosmológicas dos Guarani, a partir de um sistema de contrastes. Ademais, cabe lembrar que a circulação entre regimes de conhecimento bastante distintos por parte dos Guarani está longe de ser uma novidade uma vez que as marcas do contato com a sociedade ocidental remetem ainda aos períodos iniciais da Conquista³. Certamente, os exemplos mais marcantes desse embate se travaram no período missioneiro, durante o qual foram registrados longos e críticos discursos dos xamãs contra os fundamentos das reflexões dos padres, sobretudo na sua insistência em fazê-los abandonar o “costume dos antigos” (Melia, 1988). O que sempre fundamentou esse embate, entretanto, é uma abertura crítica ao pensamento alheio, elemento constitutivo da cosmologia guarani, como defendo aqui, e que reúne munição de resistência tanto contra o proselitismo cristão como contra o fetichismo capitalista.

O mote dessa discussão será uma narrativa a respeito da “origem de Jesus”, enunciada no seio de um diálogo entre um cacique guarani, seu filho e um antropólogo (eu, no caso), a respeito das potências das divindades provenientes da morada de Tupã e do assédio de missionários nas aldeias. Um dos argumentos de fundo que pretendo desenvolver aqui é o de que qualquer abordagem dessa narrativa a partir de teorias da hibridização cultural⁴ (ou seu correlato arcaico, os chamados “estu-

dos da aculturação”) falharia em compreender o caráter absolutamente “totalizante” que essas elaborações a respeito do cristianismo trazem no que concerne à ordem cosmológica. Como buscarei mostrar, estamos diante de uma poderosa “crítica xamânica” (Albert, 2002) ao cristianismo e seu dispositivo da “culpa”, que remete ao estatuto incompleto que o xamanismo guarani atribui à cosmologia cristã.

Enquanto a narrativa que analisarei aponta para um conhecimento aprofundado dos Guarani a respeito do pensamento cristão, a atribuição de verdade relativa que eles concedem a essa última evidência um esforço eficiente para subordinar os conhecimentos provenientes desse “outro mundo” à sua própria cosmologia. Em outras palavras, a narrativa a respeito da origem de Jesus se insere no âmbito de um regime de relações de diferenciação em relação aos brancos, permeado de uma série de contrastes e paralelismos. Ao invés de incorporar as lições arrogantes do proselitismo cristão como fundamento para a transformação de seu modo de vida, os Guarani as incorporaram enquanto relato dos brancos sobre sua própria origem. As narrativas a respeito da constituição da primeira terra (*yvy tenonde*), já bastante conhecidas na literatura, são protagonizadas por Sol e Lua (Nhamandu e Jaxy), filhos da divindade criadora do universo (Nhanderu Tenonde Papa), e ancestrais dos próprios Guarani⁵. É Nhamandu (também chamado Kuaray) quem esteve na primeira terra e forneceu os principais “ensinamentos” para a permanência dos Guarani na plataforma terrestre. Paralelamente, no outro mundo (ou na outra ilha, como preferem dizer), porque não acreditar que de fato o filho de outra divindade veio para tentar ensinar os brancos? Jesus é Tupãra’y, filho de Tupã, enviado à terra exclusivamente para ensinar aos brancos, que o perseguiram e mataram.

Essa discussão nos levará à formulação de hipóteses a respeito do que seria uma versão guarani da célebre “ideologia bipartida ameríndia” descrita por Lévi-Strauss (1993 [1991]), fundada em uma espécie de

platonismo “em perpétuo desequilíbrio” através do qual os Guarani puderam acomodar e transformar narrativas e relações exógenas⁶.

A incorporação e transformação de discursos (universalistas) dos outros enquanto discurso dos outros sobre si mesmos, cumpre também, como veremos, o papel de uma “antropologia reversa” (Wagner, 2010 [1981]) praticada pelos Guarani, e cujos procedimentos são em tudo equivalentes ao que Viveiros de Castro chama de “equivocação controlada” (2009). Em relação a esse último ponto, entretanto, defendo que os instrumentos de controle da “equivocação” remetem não tanto aos propósitos de tradução da antropologia acadêmica, contexto no qual a discussão é empreendida pelo autor, mas sim aos propósitos de uma tradução xamânica e de um processo de diferenciação.

Porém, para uma melhor compreensão do rendimento cosmológico no pensamento guarani desse diálogo a respeito da “origem” [e estatuto cosmológico] de Jesus, transcrito e reproduzido em diversas partes desse texto, será necessário inicialmente traçar algumas considerações a respeito da concatenação entre os eixos vertical e horizontal do xamanismo guarani, uma vez que essa questão tem sido pouco trabalhada na literatura⁷. Essa discussão inicial será imprescindível para compreender o papel das divindades provenientes da morada de Tupá, dentre as quais Jesus, ou Tupárá’y, é apenas uma.

Os verdadeiros pais das almas: xamanismo vertical

Os célebres cantos guarani sobre o fundamento da linguagem humana coletados, transcritos e traduzidos por Cadogan (1997 [1959]) guardam passagens já bastante conhecidas na literatura antropológica, que descrevem com grande desenvoltura poética os princípios de criação do tempo-espaço, operado pelo criador Nhanderu Tenondé Papa, a partir

do reflexo de seu próprio coração-luz, que dá origem ao deus Nhamandu (o Sol). Além de Nhamandu, o universo celeste é habitado por uma série de outras divindades, cada qual tendo sua própria região de domínio (ou sua própria morada), da qual provêm as almas-palavras (*nhe'ê*) que animam os vivos. Essas divindades não são concebidas como divindades unas, mas como regentes de um domínio próprio de multiplicidades, de onde provêm os espíritos que auxiliam o trabalho dos xamãs. Ao invocarem o apoio dos espíritos auxiliares, os Guarani com quem convivo remetem sempre ao plural: *tupã kuery* (os tupã), *jakaira kuery* (os jakaira), e assim por diante. Não caberá aqui reconstituir toda cosmografia⁸, mas apenas apontar alguns argumentos que são imprescindíveis para a compreensão da narrativa que busco analisar. Em suma, o que se pretende deixar claro é que em contraste com uma teologia cristã monoteísta, a cosmogonia guarani se constitui fundada num politeísmo marcado pela vigência de uma lógica da multiplicidade. Antes que falar na “morada dos deuses”, devemos ter em mente um cosmos entrecortado por uma série de regiões, cujos regentes são personificados na forma de divindades distintas, cujo meio de ação no universo, por sua vez, manifesta-se através da multiplicidade dos espíritos que povoam essas regiões. Além de Nhamandu Ru Ete, já mencionado, foram gerados pela energia primordial do reflexo do coração-luz de Nhanderu Papa Tenondé, outros “pais das almas”, cada qual com sua morada própria: Jakaira Ru Ete, o dono da “neblina vivicante”; Karai Ru Ete, o deus do fogo e Tupã Ru Ete, o divindade associado às águas e aos trovões.

Pude ouvir de alguns dos meus interlocutores a informação de que o criador da primeira terra já não vela mais pelo mundo atual, descontente com o destino desta segunda terra perecível, atualmente sob (des)mando dos brancos. Conforme testemunham as narrativas coletadas por Cadogan (1997 [1959], p. 73), o controle sobre a segunda terra teria sido delegado a Tupã, cujo poder destruidor dos trovões seria mais efetivo

sobre um mundo desfigurado como esse⁹. Retomarei esse ponto, que será importante mais adiante. Por ora, cabe destacar que ao apontarem para esse fato, os Guarani remetem frequentemente a episódios míticos que evocam o tema clássico da “má escolha”¹⁰, abordado por Lévi-Strauss nas *Mitológicas*. O criador teria destinado as florestas e os alimentos dela provenientes aos Guarani, enquanto os campos seriam destinados aos brancos; a carne de queixada (*koxi*) seria destinada aos Guarani enquanto o porco doméstico (*kure*) seria de uso exclusivo dos brancos¹¹. Evidência da destruição iminente dessa terra¹² é o fato de que os brancos não souberam respeitar os domínios que lhes foram concedidos, destruindo as florestas onde habitavam os Guarani para converterem-nas em pastos onde pudessem criar seus bois (*vaka*) e porcos (*kure*) ou em campos controlados pelo agronegócio.

Uma série de outras reflexões são evocadas pelos Guarani no quadro lógico das narrativas da má escolha. Uma delas, que será importante para o argumento aqui desenvolvido, remete ao fato de que o criador destinou aos Guarani o cachimbo (*petỹgua*), através do qual os xamãs podem ver os espíritos auxiliares, provenientes das moradas divinas, assim como os espíritos que regem os domínios da floresta. Já aos brancos, o criador teria destinado a Bíblia como uma fonte de visão. Tratava-se, entretanto, de uma forma de enganá-los (*-mbotavy jurua re*), dizem os xamãs guarani, uma vez que restritos a uma visão focada no papel, escapa-lhes o conhecimento de tudo o que se passa à sua volta.

A narrativa que analisarei aqui trata especificamente das potências agentivas provenientes da morada de Tupã Ru Ete, através da circulação dos *tupã kuery* na plataforma terrestre. A história guarani sobre a “origem de Jesus”, ou Tupãra’y (filho de Tupã), como é chamado na língua, se insere nesse contexto, e aponta para o fato de que Jesus não foi o primeiro nem o único dos enviados por Tupã.

***Tupã kuery* e os donos: xamanismo horizontal**

Muito se escreveu a respeito da *verticalidade* do xamanismo guarani, que seria exclusivamente voltado para apropriação de capacidades provenientes das divindades¹³. Entretanto, pode-se dizer, exatamente como o fez Hugh-Jones (1994) ao cunhar o modelo da dualidade do xamanismo ameríndio, que o xamanismo guarani funciona através da complementaridade intrínseca entre um eixo vertical, de onde provém as capacidades fornecidas pelas divindades, e um eixo horizontal, de onde parte toda uma sorte de agressões invisíveis, ligadas à vingança proveniente dos espíritos donos dos domínios terrestres, sendo uma variante transformacional disso que o autor abordou no contexto rionegrino.

Assim como o cosmos foi repartido em domínios distintos, regidos por divindades distintas, o comando do mundo terrestre foi repartido pelo criador¹⁴ para uma série de espíritos, que são tidos como donos (-*ja*) de espécies animais, vegetais, ou dos rios, dos montes, das matas. Há uma miríade de seres sobrenaturais sobre os quais a etnologia guarani pouco se debruçou e dos quais provêm a maioria dos infortúnios tratados nas cerimônias xamânicas. Assim como os espíritos auxiliares das divindades, os donos aparecem sempre sob o signo da multiplicidade: há numerosos *ita ja* (donos das pedras), abundantes *ka'aguy ja* (donos das matas), *guaxu ja* (donos do veado), muitos dos temíveis *orovo ja* (donos da lontra), dos *aju'y ja* (donos das figueiras), e assim por diante. Contrariamente ao que parecem indicar as conclusões de Boyer (1986, p. 315)¹⁵, as representações dos Guarani a respeito desses espíritos donos derivam de um silogismo fundante. À pergunta que sempre fiz sobre se tal ou qual animal tem dono, eles respondem em uníssono: se está nesse mundo é porque tem dono, caso contrário nada estaria animando a sua existência.

A vida nesta terra ruim (*yvy vai*) implica numa negociação constante com esses donos, de temperamentos distintos, e a quem devem recorrer

para alimentar-se de caça, para circular nas florestas, e assim por diante. Um animal que cai numa armadilha de caça (*monde*), só pode ser pego porque seu dono o ofereceu aos Guarani mediante uma negociação xamânica, ao passo que a caça com arco e flecha (*guyrapa*) ou espingarda (*mboka*) figura como uma espécie de furto, após o qual uma série de procedimentos rituais são necessários para neutralização das potencialidades de vingança que esses donos poderiam operar. Essas relações “horizontais” são tão fundantes do xamanismo guarani quanto a relação vertical com as divindades.

Para curar as doenças enviadas pelos espíritos donos, os xamãs recorrem aos espíritos auxiliares das divindades, dentre os quais os *tupã kuery* têm importância destacada. Uma das expressões utilizadas para o trabalho exercido pelos *tupã kuery* em favor dos Guarani para neutralização da ação de algum espírito dono que esteja causando infortúnio é *-jepy*, ou vingança, de modo que dificilmente posso concordar com a afirmação de Carlos Fausto (2005) de que o xamanismo guarani contemporâneo fundar-se-ia numa ideia cristã do amor ao próximo¹⁶. Muito pelo contrário, estamos diante de cenário em tudo semelhante àquele descrito pelo próprio autor (Fausto, 2008) no que concerne ao xamanismo e à “noção de maestria” amazônicos.

Feitas essas primeiras considerações podemos iniciar a análise da narrativa que interessa aqui. Iniciei por transcrever a primeira parte da conversa, cujo mote foi justamente esse tema do *-jepy*, em relação ao qual o ancião com quem conversávamos lembrou de um episódio marcante da sua juventude. Transcrevo o episódio inteiro, pois ele descreve com extrema clareza a complementaridade entre as relações “verticais” e “horizontais” no xamanismo guarani, muito pouco abordadas na literatura. As expressões que o narrador utilizou em sua língua foram conservadas tal como ditas, indicando a tradução do termo entre colchetes:

Cacique Fernando Branco (FB)¹⁷: Agora ninguém mais conta que tem *-jepy* [retaliação xamânica] nas outras aldeias, não está acontecendo mais, porque a gente deixou de pedir, se você passa umas semanas, um mês doente já vem médico, injeção, remédio... A gente vai mais pro lado do branco... Antigamente tinha remédio do mato, sim. Quando é doença assim, a gente pega raiz, remédio, alguma fruta assim ou algum... Mas quando é doença espiritual *nhanderu rá'y* [filho de divindade] que tira, faz a operação. Tinha a história que meu pai contava aqui no Bananal mesmo. A irmã mais nova foi pescar. Diz que tem uma figueira (*aju'y*¹⁸) grande bem em cima da cachoeira. Diz que a raiz daquela figueira... tava tudo em cima da cachoeira. E batia vento mas nunca caía. Bateu um vento assim e parece que caía mas não caía. E lá, de vez em quando tinha um *karaja* [bugio] lá. E quando os pescador passava por baixo cantando diz que tinha o *karaja* lá no galho dele. Sempre tá lá, nunca sai de lá. Então diz que um dia a irmã mais nova do meu pai, irmã do meio na verdade... parece que foi pescar e passou lá. Aí diz que daquela figueira ela se sentiu mal. Já vinha sem fala e já vinha quase morta. Até o pescoço dela foi quebrado, parece. Fazia assim, pendia pra cá, escorava ali, pendia pra lá. Bem dizer, acho que foi quebrado, parece que foi quebrado mesmo. Acho que o *aju'y ja* [dono da figueira] não gostou que ela tava ali, então *ojeai* [agrediu]. Aí chegaram no *Opy Guaxu* [casa de rezas] e aí começaram a pedir, por causa de quê que aconteceu... Aí diz que um *nhanderu* [xamã] que rezava bastante e deu passe nela disse: nós temos que pedir pro Tupã pois ele que vai resolver, porque nós mesmo não dá. Então diz que eles começaram a pedir por três dias. Naquela reza, diz que parava só pra tomar *kaguijy*zinho [chicha]. Comida pesada, nada. Criança, mulher, rapaz, só *kaguijy*zinho. Então com três dias diz que *tupã kuery* começou. Tinha muito rezador. *Xondaro* [guardião] que é *yvyra'ija* [auxiliar do xamã¹⁹]. *Yvyra'ija kuery* são os mais novos e começaram *jeroky, jeroky* [dançar, dançar] daí o espírito chegou.. o Tupã. Pegou umas peças de *hu'y*.. ponta de flecha, com os dois lados apontados,

yvyrakua. Quem pegou foi o *yvyra'ija* mesmo, não o pajé, foi o *yvyra'ija*. *Tupã Kuery* desceu o espírito nele e pegou. Tirou um *hu'yrapa* [flecha] desse tamanho do pescoço dela. Operou. Os *tupã kuery*. Aí diz que o pescoço ainda estava caindo pra lá e pra cá, tinha que segurar. Daí uma mulher chegou... parece até que é mentira, mas foi o meu pai que contou. O *yvyra'ija* operou... pegou a ponta, duas ponta de flecha, *hu'yrapa* como nós fala, mas diz que a mulher também recebeu o espírito do Nhanderu Tupã. Aí diz que começou a costurar. Parece até brincadeira. Passava para cá, passava pra lá, parece até mentira. “Agora levanta o pescoço, a cabeça” e no outro dia estava sãzinha, parece até que não aconteceu nada.

Aí falou pro *tupã kuery*: agora nós temos que matar aquela figueira ali, foi daquela figueira mesmo que aconteceu isso aí. Deu o raio assim. Deu três estralo: “beow!”. E todo mundo que estava na *opy* caíram tudo por causa do raio que deu. Diz que no outro dia, a figueira estava secando, secou até que caiu. Morreu a figueira.

Daniel (D): O dono do *aju'y* é sempre bravo assim de mandar doença?

FB: Não, aconteceu a primeira vez nela. Não era pra todo mundo, acho que não gostou foi dela mesmo. Por causa do *nhe'e* [espírito] dela. Aí o *tupã kuery* fez *-jepy* [vingança] e matou a figueira que estava fazendo.

D: O espírito dono do *aju'y* é o próprio *karaja* [bugio] que estava lá?

FB: Deve ser, porque o *karaja* depois também sumiu, né? Deve ser ele mesmo. Então a figueira caiu, secou, rachou até em baixo.

D: E *tupã mirê kuery* não vem pra ajudar também? É só esses *tupã kuery* que são guerreiros?

Cláudio Branco (CB)²⁰: Também vem sim. Só que eles não mexe em nada. Só acompanha.

FB: Só acompanha, não vem com raio.

Esse trecho do diálogo descreve de maneira bastante interessante alguns dos procedimentos de cura xamânica. A expressão “operação”, empregada

pelo narrador da história, é uma tradução recorrente que remete ao próprio momento das cerimônias de cura, no qual o xamã principal, rodeado de auxiliares (*yvyra'ija kuery*) busca extrair a doença do corpo do doente utilizando seu cachimbo (*petýgua*), cuja fumaça é capaz de mobilizar os espíritos auxiliares das divindades, dentre os quais figuram os *tupã kuery*. Nem todas as doenças espirituais são suscetíveis de cura apenas através da sucção (*-peju*) operada pelo xamã com auxílio da fumaça do cachimbo, sobretudo quando o espírito agressor continuar contrariado, podendo repetir o ataque. É nesse contexto que entra a necessidade de recorrer à força destrutiva dos *tupã kuery* para que exterminem o espírito agressor através da retaliação xamânica (*-jepy*). Tal feito é hoje considerado bastante raro, uma vez que os xamãs atuais não teriam o mesmo poder que os antigos, limitando-se muitas vezes a retirar a doença através do apoio de outros espíritos auxiliares. É digno de nota também o fato de que o dono da figueira se manifesta aos olhos dos vivos através de um corpo de bugio [*karaja*]²¹. Seria um bugio comum, não fosse o fato de que permanece ininterruptamente sobre o galho da mesma figueira, que por sua vez, estava estranhamente plantada em cima de uma cachoeira, mostrando enorme resistência aos ventos que pareciam querer derrubá-la. A capacidade de perceber nesses elementos sutilmente fora do comum, o vestígio de espíritos sobrenaturais agressores é o que as divindades proporcionaram aos Guaraní através do uso do tabaco, e que foi privado, por outro lado aos *jurua* [brancos], cuja visão se encontra turvada pela insistência em buscar o conhecimento através do papel.

Esse tema da incapacidade de visão dos brancos perpassa toda a outra parte do diálogo que analisaremos a seguir, e guarda paralelos em uma série de outros contextos amazônicos. Exemplo diretamente implicado transparece a partir do modo como Albert (1995) defende, a partir dos discursos Davi Kopenawa, que a crítica yanomani ao fetichismo da mercadoria se constrói sobre a elaboração de que a “escrita é, pois, um

simulacro de “visão” que só remete ao domínio dos manufaturados e das máquinas do qual os Yanomami estão excluídos. É um saber desprovido do “ver” xamânico da “imagem essencial” (_tupë) do “sopro” (w_x_a) e do “princípio de fertilidade” (në rope) que fazem a “beleza da floresta” (1995, p. 10).

Há certa tendência de estudos que abordam questões semelhantes a partir da perspectiva de uma “xamanização da escrita”. O caso emblemático, nesse sentido, é o texto de Peter Gow (2010), que apresenta um caso invertido de valorização xamânica da escrita, no lugar das críticas yanomami e guarani. O autor relata a história do modo como o primeiro Piro a dominar a escrita, *Saangama*, elabora a ideia de que o ato de ler os misteriosos “desenhos” dos brancos implicava numa incorporação, através do papel, dos lábios de uma bela moça, exatamente à maneira como se operava o xamanismo nessa sociedade. No caso guarani, como veremos com maior detalhe mais à frente, os “desenhos” dos brancos são simulacros de poderes xamânicos, e pouco permitem ver.

Tupãra’y: a perseguição de Jesus

FB: Tupãra’y! [filho de tupã!] É mandado pelo Tupã. As pessoas que estavam no mundo, tudo que estava aqui, o que é mais sabedoria do outro, então é um deus. Então ninguém respeitava o outro. Se você tem mais alguma coisa, você é um deus. Você fala, eu sou deus, eu posso fazer tudo. Então a bem dizer Nhanderu viu que não podia ser assim. Então tem que mandar um filho para formar sabedoria de que existe deus perante os que estão no mundo.

Que nem Rei Herodes, ele era deus, matava mesmo, quando a mulher tinha o primeiro filho, já não prestava mais, mandava matar. As crianças ... se nascia um menino mandava cortar o pescozinho da criança. Diz que ele não queria que viesse alguém com mais sabedoria dele. Se vier algum

mitã ava [bebezinho] ele tava pensando que seria “*obuvixave* dele” [mais poderoso que ele]. Então ele não deixava. Quando vinha *kunhá'i* [bebezinha] ele deixava crescer, mas vinha *avá'i* [bebezinho] ele já matava.

Então, a gente fala assim: diz que Nossa Senhora Aparecida, então o pai [Herodes] não deixava ninguém pegar nela! A filha do Rei Herodes que era a Nossa Senhora. Não sei quantos andares que tinha, mas ficava fechada numa torre! O Rei Herodes diz que fazia 12 horas, porque ele fazia a sabedoria dele e diz que o Sol clareava a cidade deles que era Jerusalém né? Então, parece que 12 horas só. 6 horas ia mais 6 horas voltava. Uma bola de facho de luz ele fazia. Ele fazia porque era poderoso. Só que poderoso ele consumia com todo mundo, não queria nada que tivesse mais sabedoria dele.

Então, Nhanderu não queria isso. E falou pro Tupã que mandasse um filho dele pra ensinar o que ele era. Então foi por causa disso que ele foi perseguido. Nhanderu naquele tempo não... diz que foi perseguição mesmo. Então diz que Nhanderu mandou em forma de um pombo. Então chegava na janela e sentava. Esse pombinho bem bonitinho. Então a filha do rei gostou do pombinho. Então ela abriu o vitrô, não sei bem o que era, abria e o pombinho ficava no colo e à tarde o pombinho se mandava embora.

D: E ela estava presa?

FB: Sim, tava presa, pois ele não queria que casasse e nem emprenhasse ninguém! E aí foi na época em que o pombinho depois... Ela ficou grávida só de pegar o pombinho. Aí o pai descobriu e a filha tava presa, não saía pra canto nenhum, mas tava com um barrigão. Então até que mandou a filha sumisse também. Tinha o guarda dele e ele mandou levar a filha dele pra matar. Então tirou ela de lá do presídio dela e jogou na carroça. Só que então, já que não era para acontecer, ele levou lá no deserto pra matar. Só que esse carroceiro ele tinha um cachorro. Um cachorrão grande que acompanhou ela. E chegou lá no deserto e era pra matar ela. Só que ele não tinha coragem pra matar ela. Ele falou: se for pra matar não dá porque, eu tava protegendo ela, né. E tinha a criança que tava no ventre dela. E o que ele fez?

O rei tinha falado: “matando ela traz o coração pra mim ver”. Então ele viu aquele cachorrinho ali. E saiu pra fora no deserto e não teve coragem. Falou: “some aí que não vou te matar não”. Daí matou o cachorrinho e pegou o coração e aí mostrou pro rei e ele disse tá bom. Só que passando uns tempos ficou escondido de lá até que chegou esse dia de 25 de Dezembro e aquele que era pra ser Jesus Cristo nasceu, né. Aí tudo os bichinhos anunciou. Então foi meia-noite e diz que o galo anunciou: Jesus Cristo nasceu. Aí diz que o *vaka* [boi] falou “aôônde”, por isso que ele faz esse barulho. Daí diz que o *ovexa* [ovelha] falou “éém Belém” e o pato foi quem já começou “Vou matar, vou matar, vou matar”... Por isso que os patos não tem voz. Aí diz que ela mesmo fez um cercozinho e deu a luz pro menino e aí ponhô num cesto. E aí diz que eles pegavam folha de coqueiro e o burro chegava e comia. Então por isso que esses cavalos, a gente não pode consumir. Porque ele comeu o ranchinho do Nhandejara [nosso dono]. E diz também que o *mbyku* [gambá] quando ele nasceu diz que a Nossa Senhora ela não dava o peito. Então diz que esse *mbyku* vinha toda hora e lavava a teta pra dar de mamar ao Nhanderuzinho, mas ele não chupava porque era muito catiguda. Sempre ia no rio lavar a teta e aí sim ele mamava. Por isso que a raposa não tem filho na barriga. Quando já vem aparece no *vokozinho* [bolsinha do marsupial]. Ele não sente a dor. Já se forma naquela bolsinha. Não tem a dor do parto. *Mbyku* não pare, ele só alimenta. Então se você pegar um *mbyku*, um *mbyku* fêmea, se ver no tempo de criação, ele é desse tamanhozinho e fica na tetinha. Ele já nasce mamando na tetinha. Então aquele Jesus abençoou o *mbykuzinho* pra não ter dor. *Mbyku*, *Guaki*, tudo isso. É mesma espécie.

Então, depois que ele ficou rapazinho já, andando sozinho, então esse tico-tico, onde Jesus Cristo pisava ele passava pros outros fazerem a perseguição. Então por isso que tico-tico arranca qualquer semente que você planta, ele arranca tudo, come tudo.

D: Ele escondia?

FB: Não, o tico-tico, descobria. O curruíra que escondia as pegadas do Jesus e o tico-tico descobria para que a perseguição acontecesse. Então passarinho também começou. Por isso que a perseguição ia até que... Então nós sabemos que tem isso. Mas isso não era pra gente. Foi deixado pra o *jurua* não dizer que não existia deus. Só que houve a perseguição até que levaram para aquele morro do carvalho e mataram na cruz.

D: Então o Tupárá'y [Jesus Cristo: filho de Tupã] era como um mestiço.

FB: Não é bem mestiço, ele é Tupárá'y [filho de Tupã] mesmo, só que ele já veio para ensinar o não índio. É próprio pra isso mesmo. Nem mestiço não é. É Tupárá'y mesmo. Só que ele já veio com aquela sabedoria para ensinar o não índio. Porque quando o Rei Herodes estava na terra. Pra gente o Rei Herodes era já Anháruvixa [chefe dos *anhã*]. Anháruvixa daqui da terra mesmo. Tem o *anhã* que a gente não vê mas tem o Anhã que é como se fosse uma pessoa. Esse Rei Herodes era Anháruvixa daqui da terra. Por isso que ele não gostava de nada. Então pra não acontecer, porque... se ficasse ele, ele ia consumir tudo. Até índio... Então o Nhanderu não quer que acontecesse isso. Então ele veio pra ensinar os povos. Mas ele passava muita perseguição, passava na carpintaria. Passava muita perseguição. Onde ele estava ele era seguído. Tava o cara alisando a madeira e ele falou: então você está alisando a madeira e você vai cortar seu nariz. Como pode que eu vô cortar meu nariz? O cara estava só estava aplainando a madeira. Daí ele alisando a madeira e cortou o nariz. Então quando ele passava já sabiam que Jesus Cristo passou. E chegou lá e é por isso que muito rezador não come carne de porco.

Diz que ele passou lá numa casa e então a molecada brincando lá dentro e diz que o pai estava trabalhando na lavoura. E diz que o Jesus Cristo passou e perguntou: “Quem que estão fazendo barulho lá na casa?” “As crianças, brincando, e a mãe deles gritando”. E aí ele falou: “É, é os filhos dos porcos”. Falou assim por falar mesmo. E aí quando foi na casa diz que tava o porcão dando de mamar pros filhos deles! Aí que ele tomou a noção

de que era deus que ia passando lá. Por isso que muito rezador não come carne de porco [doméstico]. Porque ele mandou gerar.

Aí os crentes falam que quando Jesus veio no mundo ele fez tudo. Mas não é verdade, quando ele veio no mundo já tinha tudo. O que ele gerou foi somente o porco. Porque duvidou né? Aquele que tava perseguindo não pensou que era deus que tava passando. Então “é o filho dos porco que estão fazendo barulho”. Então quando ele foi lá e viu. Deus que passou por aqui e eu não tava sabendo. Tupárá’y.

Então essa história sempre meu pai contava quando estava fazendo *-kay’u* [chimarrão]. Quando dava conselho assim quando era rapaz, assim criança. Ele aconselhava. E minha mãe também aconselhava. Pra pessoas, pra não brigar, pra não ferir, pra não largar palavrão. Tudo eles contava pra isso.

Essa narrativa, contada a mim em português no seio de um diálogo sobre o poder agentivo dos espíritos auxiliares de Tupã, é bastante conhecida em meio aos Guarani do litoral, apresentando uma série de variantes, como pude verificar posteriormente²². Noutra versão bem menos detalhada que eu tinha escutado há cerca de três anos, e que não tive a oportunidade de gravar, o pai da Virgem Maria não estava associado ao Rei Herodes. Foi simplesmente designado como “Rei dos Brancos”. De qualquer forma, como aponta o narrador, trata-se de um dos *anhã*, classe de seres agressores, dentre os quais figura um personagem que compõe todo um ciclo de narrativas através das quais busca imitar os feitos de Nhanderu Tenonde²³. Conforme apontado inicialmente por Ladeira (2007 [1992]), a tentativa de imitação das criações de Nhanderu por Anhá, culmina na criação de uma série de elementos tidos como impróprios para o consumo pelos Guarani. No mesmo sentido, deve ser interpretada a passagem em que o Rei Herodes buscava iluminar a terra em ciclos de seis em seis horas. O ciclo adequado de iluminação da plataforma terrestre é realizado justamente por Nhamandu (o Sol),

que Anhãruvixa buscava imitar. O tema das imitações deve ser pensado a partir das colocações de Lévi-Strauss [1991] a respeito do “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, que abordarei brevemente na próxima seção. Em muitas versões ouvi que Nhanderu Tenondé tinha seu irmão Xariã (ou Anhã) que desfazia suas criações. Seu filho Nhamandu (ou Kuaray), o Sol, também tinha seu irmão Jaxy que desfazia suas criações, e é tido pelos mbya como uma “cópia imperfeita” de Nhamandu.

A superposição do personagem de Herodes como o pai da Virgem Maria e, portanto, sogro compulsório de Tupã, funciona para caracterizar o Rei dos Brancos como um personagem prototípico da negação da vida social: numa linguagem estruturalista pode-se dizer que se trata de um personagem contra a aliança. O tema do infanticídio generalizado operado pelo Herodes cristão é traduzido na lógica ameríndia da aliança: não era a qualquer criança que ele matava, mas apenas os meninos, genros potenciais que poderiam sobrepujar seu poder de mando. Pode ser que o fato de Tupã ser o sogro do Rei dos Brancos, contribua para a atribuição de seu domínio sobre a terra atual, na qual são os brancos os mais numerosos [*etava'e kuery*], embora isso não tenha sido dito explicitamente.

Tenho conhecimento, através do diálogo com alguns guarani, que o episódio do engravidamento da filha do Rei também pode ser narrado com mais detalhes, e nesses casos, o pombinho, que remete certamente ao tema cristão do espírito santo, aparece à filha de Herodes como um moço muito belo, engravidando-a simplesmente ao tocar seu ventre, em episódio em tudo semelhante ao da sedução operada pelos donos da floresta contra os rapazes e as moças em fase púbere²⁴. Também não seria exagero associar o ambiente de confinamento em uma torre alta, ao qual a filha do Rei Herodes é submetida, ao resguardo feminino pelo qual devem passar todas as moças guarani depois da primeira menstruação: elas ficam cerca de um mês suspensas em uma cama alta (*-inhimbe*)

dentro de casa, sem tocar o chão, período durante o qual recebem ensinamentos sobre a vida adulta, repassados pelas mulheres mais velhas (Ver Schaden, 1974).

Há muitas considerações a fazer a respeito da importância dessa narrativa para o que seria uma “crítica xamânica do cristianismo”. Entretanto, antes de passar ao trecho do relato no qual o cacique guarani formula explicitamente essa crítica, é preciso esboçar uma caracterização do que seria a versão guarani da chamada “ideologia bipartida ameríndia”, que nos permitirá compreender a profundidade da crítica a um tipo de conhecimento “focado no papel”, como o dos brancos.

Não é mais que uma imagem

De acordo com as narrativas guarani sobre a origem do universo habitado, todos os elementos que compõem o mundo atual (essa terra corruptível, *yvy vai*, na qual vivemos) são imagens (*oanga*) dos que existem nas moradas dos deuses. Esse tema platônico²⁵ – dos modelos originários dos mundos celestes e suas atualizações terrestres – tem enorme ressonância cosmológica para os Guarani contemporâneos e perpassa toda a sua lógica de pensamento. Num sentido semelhante, existe uma verdadeira obsessão pelo conhecimento do verdadeiro nome das coisas, uma vez que os atos de criação do universo se operaram através da palavra. É frequente ouvir nas aldeias uma discussão a respeito de qual seria o nome originário de um determinado animal ou planta, diante da constatação impetrada por algum ancião de que a designação ordinária para ele não é da “palavra dos deuses”²⁶.

Esse tema perpassa todo um regime de produção da verdade que deve ser minimamente discutido para a compreensão da profundidade da crítica que os xamãs guarani fazem ao pensamento cristão ocidental. De um

certo modo, esse substrato platônico em relação ao caráter de simulacro dos elementos do mundo terrestre atual, aponta para um tema clássico da etnologia ameríndia, que é de sua abertura para o exterior, tal como foi desenvolvido por Lévi-Strauss (1993 [1991]). Para além da formulação geral do mestre francês em relação a tal caráter constitutivo do pensamento ameríndio, clássicos da etnologia guarani como Schaden²⁷ e H. Clastres (1978 [1975]) já haviam abordado o tema sobre outro viés, que foi recuperado por Viveiros de Castro (1986) em sua teoria geral sobre o que seria o aspecto distintivo da “cosmologia tupi-guarani”. Embora não se tenha ainda associado esse platonismo às discussões sobre a centralidade do exterior para a constituição do *socius* guarani, me parece ser isso uma questão urgente, enfrentada em outro trabalho ao qual remeto (Pierri, 2013), por não ter espaço de explorar aqui com todo o cuidado que mereceria.

Nessa direção, porém, cabe apontar que o mencionado platonismo do pensamento guarani opera de maneira circular mesclando referentes da experiência vivida com elementos e episódios do tempo-espaço originário, que figura nos episódios míticos²⁸. Essa circularidade incide em uma marca lógica da abertura do pensamento guarani ao exterior que permitirá compreender melhor a incorporação da narrativa cristã sobre Jesus dentro do sistema nativo. Explico-me: de maneira semelhante ao silogismo inscrito na representação sobre os donos (ver acima), os Guaranis dizem que tudo o que existe nessa terra também está presente nas regiões celestes. Se tudo o que aqui figura “não é mais que a imagem” do que existe nas moradas dos deuses, inversamente, tudo o que se pode ver aqui, a partir da experiência, existe em uma forma prototípica em alguma das regiões celestes.

Da mesma maneira, conforme outro dualismo fundante do pensamento guarani, sabe-se que os elementos celestes são todos *marã é'ỹ*, ou seja, imperecíveis, ao passo que por experiência direta verifica-se que tudo o que há nesse mundo terrestre é *marã*, perecível. Por isso, nada

espanta saber que os *tupã kuery* tem armas de fogo (imperecíveis) com balas de ouro indestrutíveis (*mara e'ỹ*) através das quais ele mata os donos agressores a pedido dos viventes. Essas balas atingem o alvo e retornam ao seu revolver. São os tiros dessas armas que aparecem na forma de trovões aqui na terra. A chuva com trovoadas é um bom sinal de que aqueles donos agressores, dentre os quais destacam-se os *ita ja* (dono da pedra), estão sendo atingidos. Em outra ocasião, pretendo explorar melhor a complexa descrição desse universo celeste, povoados de modelos imperecíveis dos elementos que vemos na terra, tanto os do “mundo dos brancos” como os do “mundo dos índios”.

Por ora me limito a indicar que os Guarani dizem, segundo essa lógica, que se na terra existem carros, mercadorias descartáveis do mundo dos brancos, no mundo celeste existem os modelos imperecíveis desses carros dos quais se servem esses deuses, antepassados dos Guarani²⁹. Os deuses também têm à sua disposição aviões indestrutíveis, trens e até mesmo cidades. Replique o raciocínio ao infinito e perceberá o quão mal compreendida permanece a chamada “religião guarani”, fundada em um platonismo “em desequilíbrio perpétuo”, para utilizarmos a expressão cunhada por Lévi-Strauss, permanentemente aberto à incorporação (crítica) dos elementos transformadores do contato com o ocidente, depois de ter sido capaz de digerir e se opor crítica e conscientemente aos fundamentos do cristianismo que a experiência missioneira buscou inculcar-lhes. É dentro desse sistema de relações que se deve interpretar os aconselhamentos dos xamãs a respeito da necessidade de incorporação da tecnologia e do conhecimento dos brancos, com o qual iniciamos o texto. Essa tecnologia toda também não é mais que um simulacro dos instrumentos que os deuses, verdadeiros antepassados dos Guarani, têm à sua disposição.

Ao defender a ideia de um “platonismo em desequilíbrio perpétuo”, pretendo sublinhar a relação central que existe entre esse substrato platônico e a teoria do dualismo ameríndio, desenhada por Lévi-Strauss

(1994 [1991]). Inclusive o tema central da elaboração lévistaussiana sobre a “ideologia bipartida”, a respeito de impossibilidade de equivalência entre o par de irmãos “Sol e Lua”, é pensando na versão veiculada entre os mbya falantes, a partir do mote do platonismo. Os Guarani sempre me negaram explicitamente a condição de gemelaridade desses dois irmãos míticos, indicando que o pequeno Lua é “apenas cópia” do seu irmão Sol, que esse último criou para si mesmo à guisa de companheiro.

Crítica xamânica ao complexo de culpa cristão

Da discussão sobre o platonismo guarani, acima esboçada, é suficiente reter um exemplo fundamental à discussão a respeito de uma profunda crítica xamânica ao cristianismo, latente na cosmologia. Tudo o que existe na terra, encontra seu equivalente originário nos domínios celestes: a Bíblia, que o criador deu aos Brancos para enganá-los, cegando a sua capacidade de visão dos espíritos através do papel, não é diferente. Tupã Ru Ete³⁰, a divindade que personifica a multiplicidade dos espíritos provenientes dessa região do cosmos, é quem detém o livro *mara e'ỹ*, no qual ele escreve tudo o que está acontecendo nessa terra, sob o desmando dos brancos. A Bíblia Cristã não é mais que uma imagem transformada desse livro (*oanga kue*), e guarda a marca de uma visão incompleta sobre o cosmos e os espíritos que o povoam.

É por essa razão que, dentro de um espírito de tolerância absolutamente perspectivista, os Guarani não consideram o cristianismo propriamente falso, mas em certa medida míope. Ao ter em mente a narrativa de Tupãra'y, percebemos que o personagem que os brancos acreditam ser Jesus não é filho do criador do tempo-espço, Nhanderu Tenondé Papa. Jesus é filho de Tupã, uma das divindades auxiliares do criador, a quem parece ter sido delegada a gerência dessa terra no tempo apocalí-

tico da destruição pós-conquista. Como me explicou meu interlocutor, mesmo sendo filho da princesa dos brancos, Jesus não é propriamente um mestiço, mas um Nhanderu enviado exclusivamente para evitar que os *anhã kuery* destruíssem a plataforma onde deveria perpetuar o mundo atual: “ele já veio para ensinar o não índio. É próprio pra isso mesmo.” Através dessa bela tradução cosmológica, os Guarani concedem um lugar às narrativas dos missionários que tanto os assediaram, mantendo uma resistência crítica à sua mensagem, de modo a colocá-la a serviço de mais um dos contrastes lógicos entre os índios e os brancos, que se constroem no idioma da má escolha. Assim como teve “ensinador de índio” (Nhamandu), tem “ensinador de branco (Tupãra’y)”.

Isso transparecerá de maneira marcante na parte final do diálogo, que transcrevo na sequência, e que narra a atitude admirável do cacique Fernando Branco frente à investida recente de missionários evangélicos que invadiam a sua terra, demonstrando a arrogância que lhes é peculiar:

FB³¹: Então de vez em quando vem os crentes, tem uns crentes aqui embaixo que sempre vinha aqui. Agora já faz quase dois anos que não vem. Eles querem que a gente vá pra o lado deles. Só que... eu digo: pode vir rezar aí se quiser... não é coisa ruim... é bão, então... Pode rezar aí se quiser, faz bem pra vocês, bem pra mim.

Eles querem que a gente se entrega, né? Eles querem que a gente batiza, só que a gente não vai. Eu não vou não.

Um dia eu tava sozinho aqui, meu pai estava lá em cima num barraquinho que eu tinha feito pra ele... ele sempre vem de lá pelo mato, nunca vinha por aqui não, só pelo mato. Daí um dia os crentes chegaram, crente de São Paulo chegou, várias mulheres chegaram: “Ei irmão, estamos chegando aí, trazendo a palavra de Jesus Cristo, o caminho sagrado, aquelas coisas... Porque o índio” (logo ele já me pisou no calo...!). “Porque o índio não tem crença... está aí sem saber nada”.

D: Ele chegou logo falando assim?!

FB: É... chegou falando assim. É a mesma coisa que eu chegar pra você e falar: o índio é um bicho e não sabe de nada. É a mesma coisa. Eu falei: pode rezar aí! Aí o Pastor: “Você sabe ler?”, eu falei Sei! Ler, eu sei ler. E ele falou: “Vou deixar esse livro aqui”... Eu tenho o livro ainda... Tem até uma Bíblia, acho que está lá em cima, até molhou esses tempos. Escrito no Paraguai, tudo em Guaraní. E ele falou: “Pode ler do começo até o fim, você vai cansar de ler, mas você vai saber o que foi que aconteceu, através desse livro, tudo sobre nosso deus Jesus Cristo”. Eu falei: Tá bom. Aí eles fizeram oração e falaram: “Irmão, agora, você vai fazer oração. Pega essa Bíblia, eu vou te dar essa Bíblia, abre no capítulo não sei o que lá, versículo tal e você lê aí”.

Aí eu fiquei olhando assim... olhei, olhei, olhei e ele falou: “Você tem que pedir perdão!” Logo falou assim... Ele falou “Nós tem que pedir perdão para ele, para ser salvo!”. Aí peguei aqui o livro... a Bíblia... e abri, abri, abri, abri (risos). Eu nem lia né? Só abrindo... [faz gesto de que está folheando]. Aí o pastor falou: “O que você tá procurando aí? Você não tá sabendo eu vou explicar...” Daí eu falei: Não! Eu tô procurando a escrita em Guaraní aqui. Quero ver se os Guaraní está aqui dentro também!. Né... [risos]. Daí eu fui abrindo. O crente: “Não, o Guaraní não tá, só tá o português aí. Não tem o capítulo 15, 18, versículo num sei que lá? Aí João não sei o que”. Daí falei: tô procurando o nosso aqui. Tem que estar o nosso aqui. E falei: não achei, então não vou fazer a oração. “Você tem que fazer oração... o diabo está em você”. Aí me pegou no calo mesmo! “O diabo não vai sair do seu corpo, o diabo vem te atentar... se você não ler se você não pedir...”.

Eu falei: olha pastor, aqui tá dizendo muitas coisas mas eu sei mais do que isso... Eu não sei ler, por isso que eu estou vendo folha por folha, to procurando uma imagem nossa, um escrito nosso. E aí eu perguntei: pastor, você já leu tudo essa Bíblia? “Já, por isso que eu sou pastor e eu sei já...” Tá bom... Então vou falar algumas palavrinhas só, tá...? Eu não vou

pedir perdão! “Mas por que?!!!”. E falei: não! Não mesmo... “Mas por que, irmão?”. Não vou pedir perdão! Aí a mulher falou “por que, irmão? Tem que pedir. Pra ser salvo. Pra alma da gente não ficar no mundo, perecendo”. Eu falei: não vou pedir perdão... eu já disse isso! “Mas por quê? Explica pra mim”. E eu falei assim: Primeiro ponto que eu vou dizer... nós... eu acho que vocês já leram tudo a Bíblia do começo até o fim. *Vocês já viram um índio... nosso ou qualquer índio... acompanhando quando Jesus foi perseguido? Tinha algum índio perseguindo também o Jesus? E ele olhou pra mim e falei: Então, por que eu vou pedir perdão? O índio não judiou! O índio não pôs uma imensa cruz nas costas do Jesus! O índio não acompanhou ninguém nisso. Por que nós vai pedir perdão? Nós vai pedir proteção, não é perdão. Pra dar saúde, coragem pra trabalhar, dar saúde pra minhas famílias, meus filhos, minha mulher ou meu pai ou minhas irmãs. Só vou pedir proteção e a saúde, e coragem pra trabalhar. Isso que eu vou pedir pra ele. Agora perdão eu não vou pedir, porque não tinha nenhum índio lá.* Aí eles abaixaram a cabeça e o pastor começou a soltar as lágrimas. Procura linha por linha e você não vai encontrar o índio batendo no Jesus, judiando com chicote, furando, massacrando. Não tem nada. Agora vocês têm que pedir, porque vocês judiaram, mataram ele. Aí chorou, chorou... Esses aí nunca mais vieram! Mesmo assim ainda vinha crente, mas já faz tempo agora.

D: Quando esses aí vieram seu pai ainda estava vivo?

FB: Tava ainda.

D: E o homem até chorou!

FB: Chorou, e foi embora e falou “depois nós vamos voltar pra ouvir mais história”. Pode voltar, eu falei. É isso mesmo que eu vou contar... E nem história não, é tudo verdadeiro. Você já viu um índio acompanhar a perseguição do nosso Jesus? “Não”. Então é verdadeiro. Nós não têm que pedir perdão, nós não tamo judiando. Nossos antepassados [divinos] não foram judiados. Tem que pedir perdão quem judiou. Até mataram! “Tá bom...” e balançou a cabeça e chorou, chorou, chorou... Nunca mais voltou.

O choro do missionário surpreendido pelo ímpeto crítico de meu interlocutor me parece dever-se ao fato de que esse “complexo de culpa” atravessa toda a moral ocidental, judaico-cristã. Não é por acaso que imputar aos índios a culpa pela morte de Cristo é estratégia central e consciente no processo de evangelização, como demonstram claramente Gallois e Grupioni (1995) em artigo sobre as premissas de atuação da Missão Novas Tribos do Brasil. Diante dessa concepção universalista a respeito da culpa pela morte de Cristo, fica evidente como não há nenhum espaço na cosmologia missionária para uma “abertura ao outro”. No entanto, numa leitura inversa, o pensamento regido por um “dualismo em desequilíbrio” através do qual os Guarani repartem o demiurgo em dois personagens distintos (Nhamandu, “ensinador” de índio, e Jesus, “ensinador de branco”) é o que os permite a um só tempo incorporar a narrativa dos brancos a respeito de Jesus, e negar a universalidade da culpa sobre a morte do demiurgo³².

É certo que os Guarani conhecem o sentimento de culpa. Foram os erros da primeira humanidade os responsáveis pela destruição da primeira terra. Entretanto, a culpa não tem toda a centralidade que tem na nossa tradição judaico-cristã. Em *Aurora*, sua poderosa crítica à moral cristã, Nietzsche (1999 [1881], p. 150) faz uma comparação entre a culpa na “tragédia grega” e a culpa no pensamento cristão, que me parece bastante interessante para essa discussão:

A culpa de seus heróis trágicos é, decerto, a pequena pedra na qual estes tropeçam e por isso, decerto, quebram os braços ou furam um olho: o sentimento antigo dizia diante disso: “Sim, ele deveria ter seguido seu caminho com um pouco mais de cuidado e com menos petulância!” Mas somente ao cristianismo estava reservado dizer: “Eis uma pesada infelicidade, e por trás dela tem de estar escondida uma culpa pesada, de igual peso, mesmo se ainda não a vemos com clareza! Se tu, infeliz, não sentes assim,

estás perdido – passarás por coisa ainda pior!” – E depois, na Antiguidade, havia ainda efetivamente infelicidade, pura, inocente infelicidade; somente no cristianismo tudo se torna castigo, bem merecido castigo: ele faz sofrer também a própria fantasia do sofredor, de tal modo que em tudo o que acontece de mau este se sente moralmente reprovável e reprovado.

Diante dessa poderosa crítica, que nos traz a uma imponderável aproximação entre um pensador guarani e Nietzsche, pouco nos elucida evocar influências cristãs na cosmologia desse povo como se explicassem algo por si só, como o faz Carlos Fausto (2005). Pois as questões aqui apresentadas são signo de uma complexa sedimentação de um diálogo extremamente crítico e antigo com (e a respeito) do pensamento cristão, completamente imerso dentro de uma lógica xamânica ameríndia. De fato, como aponta Fernando Branco, não se trata de pedir perdão às divindades, uma vez que não há culpa nesse caso. Enquanto o amor cristão é fundado na culpa, o que seria a noção guarani de amor (*-mborayu*), de que fala Fausto (2005, p. 404) certamente funda-se “sobre conceitos nativos como a generosidade e a reciprocidade”, como ele admite, mas também não se trata de muito mais do que isso.

Talvez não seja exagerado dizer que os Guarani expressem comumente o desejo de que todos os demais seres que habitam essa terra ruim (*yvy vai*) compartilhassem da mesma reciprocidade e generosidade que é comum ver entre os parentes. Entretanto, “há muita maldade no mundo”, como gosta de dizer outro de meus interlocutores. Em outras palavras, são muitos os espíritos que atacam os Guarani (para não dizer dos brancos!), e para fazer frente a eles é preciso o auxílio das divindades na forma de uma vingança xamânica (*-jepy*). Nem tudo é amor. Muito pelo contrário. Pode-se comparar esse equívoco de Fausto (2005) àquele que Lévi-Strauss (1982 [1949c]) mostrou ter Freud dissipado com sua teoria do incesto: se em toda parte as sociedades desenvolveram regras

para proibir o incesto, é porque o incesto é de fato objeto do desejo de todos, dizia o psicanalista, e não porque ninguém considera a sua possibilidade, como se pensava antes. Da mesma maneira, se os Guarani de fato estão empenhados nisso que o autor quer chamar de uma “ética do amor” (Fausto, 2005, p. 404) é porque vivem num mundo no qual a predação está por toda parte, e não porque tenham apagado “as pegadas do jaguar”, como ele sugere.

Para concluir, noto que meu interlocutor, ao negar a necessidade de pedir perdão, e afirmar que deve “pedir proteção e coragem a Deus” está de certa forma traduzindo para o crente o funcionamento do xamanismo horizontal, de que falamos aqui. É a tradução possível para quem nenhuma abertura mostrava ao pensamento guarani, análoga ao que Viveiros de Castro batizou jocosamente de “equivocação controlada”, uma vez que permitia criar um ponto de convergência com o pensamento ocidental. É certo que não era propriamente a Deus que se estava recorrendo, senão a uma série de divindades e seus espíritos auxiliares. Da mesma forma, não se trata propriamente de pedir: *nhanhemomby’a guaxu*³³, como falam os Guarani durante as cerimônias, refere-se a toda uma gama de exercícios corporais que visam a proteção contra essas agressões sobrenaturais. São rezas sim, porém não em um sentido cristão, como deve ter ficado claro a essa altura. Percebe-se, nesse sentido, que os instrumentos de “controle da equivocação” não visam o rigor de uma tradução antropológica do xamanismo guarani aos brancos, mas muito pelo contrário o convencimento da necessidade uma convivência respeitosa e distanciada com esses últimos e sua religião míope.

Embora se conceda dentro de seu próprio regime de verdade um espaço para as narrativas dos brancos, trata-se de um lugar subordinado à lógica guarani, através da qual se empreende uma poderosa crítica xamânica ao cristianismo. A religião dos brancos funda-se toda ela na crença míope de que uma divindade auxiliar é que teria criado o universo e de que o

simulacro de um livro é única fonte de conhecimento sobre o mundo sobrenatural. Pode até ser que Jesus tenha sido crucificado pelos homens, mas foi pelos brancos. Se os brancos insistem tanto que seus antepassados maltrataram os deuses no início dos tempos, que fiquem à vontade em fundar toda uma religião (senão uma civilização!) em cima desse complexo de culpa. Os Guarani não se arrogam ao direito de duvidar da narrativa que os brancos fazem de suas próprias origens, mas tampouco permitem que se lhes venham buscar imputar sua própria culpa e exigir que peçam perdão pois sabem melhor do que ninguém o que necessitam das divindades.

Notas

- ¹ Todas as observações de campo aqui abordadas referem-se à experiência do autor com grupos guarani da região Sul e Sudeste do Brasil. Embora a maioria dos grupos com os quais tenho contato seja falante do dialeto guarani conhecido na literatura como *mbya*, há uma imbricação forte nas redes históricas de parentesco com grupos de outras parcialidades. Por esse motivo, e pelo fato de que *mbya* não constituía até muito recentemente uma autodesignação propriamente dita, opto, na falta de melhor solução, pelo termo genérico Guarani, embora não pretenda com isso atingir qualquer modelo comparativo geral no que concerne às distintas parcialidades desse povo.
- ² Ver Pierri, 2014.
- ³ E mais ainda, sabemos desde Lévi-Strauss (1980 [1950]) que as chamadas “culturas” ameríndias se formaram por um longo processo de trocas, circulação de conhecimento, em suma, por uma história comum, que problematiza o estabelecimento de quaisquer fronteiras rígidas, uma vez que a isso que tratamos por uma “circulação entre regimes de conhecimento distintos” é antes a regra que a exceção.
- ⁴ Ver Pompa, 2003 e Lanternari, 1977.
- ⁵ Não há espaço para aprofundar esse tema aqui, de modo que remeto ao primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado, onde demonstro que a narrativa sobre Jesus é uma transformação estrutural rigorosa desta narrativa dos irmãos Sol e Lua. (Pierri, 2013).
- ⁶ Questão também aprofundada em Pierri (2013), no segundo capítulo .

- ⁷ Ver terceiro capítulo de Pierri (2013).
- ⁸ A cosmografia guarani me parece compor conhecimento de grande interesse dos interlocutores com quem conversei, constituindo parte dos saberes que são de domínio geral. Entretanto, trata-se de terreno objeto de intenso debate, em relação ao qual versões distintas são mobilizadas a partir da experiência de cada um, o que poderia explicar a impressão de Pissolato (2006, p. 252) de que se trata de terreno em relação ao qual se observa pouca precisão.
- ⁹ Ouvi versões distintas a respeito dessa reflexão, alguns defendendo que é Nhamandu que exerce o controle sobre esse mundo, outros alegando que é impossível dizer que Nhanderu Tenondé Papa não zela mais sobre essa terra e outros ainda defendendo que não só ele passou o controle para Tupá, como o próprio Tupá já passou o controle para seu filho Tupára'y, do qual me ocupo aqui. Esse tema, assim como a cosmografia e a escatologia, poderia ser pensado como um daqueles domínios que Carneiro da Cunha (1986, p. 64) classificou como os “terrain vagues” “em que a imprecisão é essencial”.
- ¹⁰ Tomaremos o termo “má escolha” como referência ao conjunto de mitos aparentados, analisados por Lévi-Strauss, embora seja extremamente complexo julgar nesse contexto se os Guarani consideram de fato “mã” a escolha de seus antigos, ou mesmo se consideram que se tratou de uma escolha.
- ¹¹ A narrativa sobre Jesus é um dos episódios nos quais figura a criação dos porcos domésticos (*kure*). Ver adiante.
- ¹² Para uma discussão detida nas reflexões dos Guarani sobre o cataclisma ver Pierri (2014).
- ¹³ Para uma radicalização dessa posição, ver Fausto (2005). Pissolato (2006, p. 197) embora consiga trazer alguns aspectos interessantes da relação do xamanismo guarani com a noção de dono, considera, talvez por uma obsessão, em procurar “consensos” que “há pouca precisão entre os Mbya com quem convive[eu] na definição dos espíritos-donos ou “mestres’ das espécies animais e vegetais”, focando excessivamente no movimento vertical de apropriação de capacidades divinas e contribuindo indiretamente para sedimentar essa ideia que, ela sim, considero imprecisa.
- ¹⁴ Ou por seu irmão *trickster* e imitador, Xariã.
- ¹⁵ “Les syllogismes étant considérés comme un des fondements de la pensée rationnelle, le fait qu’ils ne soient pas ‘compris’ ou ‘admis’ dans des contextes traditionnels démontrerait la nature radicalement différente des mécanismes cognitifs mis en oeuvre dans ces sociétés” (Boyer, 1986, p. 315).

- ¹⁶ Volto a esse ponto mais adiante.
- ¹⁷ Fernando Branco era cacique da aldeia Capoeirão, localizada no município de Itariri, no interior da Terra Indígena Serra do Itatins, durante o período em que realizei com ele essas conversas. Ele me relatou que seu pai, o célebre cacique Antônio Branco, e ele mesmo durante a infância, falavam outro dialeto guarani, distinto do *mbya*, que ele passou a empregar durante a juventude por ser utilizado por sua esposa, e por ser majoritário no litoral. Por essa razão, alguns de seus parentes próximos preferem a autodesignação Tupiguarani. O cacique, porém, considerava esse termo descabido, e identificava-se simplesmente como Guarani. Infelizmente, ele faleceu enquanto eu realizava a última revisão deste artigo, o que é uma perda inestimável para seu povo, por toda sua trajetória de luta pelos direitos territoriais dos Guarani, em várias localidades distintas.
- ¹⁸ Cabe registrar a ressalva de que a maioria dos meus interlocutores, assim como Dooley (2006), identifica o *aju'y* como canela, e não figueira. Optei, entretanto, por manter a versão do narrador do relato.
- ¹⁹ Trata-se de um termo polissêmico que Cadogan (1997 [1959]) traduzia literalmente por “dono da vara insignia”, em referência ao instrumento ritual utilizado pelos auxiliares ou aprendizes de xamã. No contexto xamânico, *xondaro* [guardião] também pode ser utilizado como sinônimo de *yvyra'ija*, o que remete ao modelo geral de poder entre os Guarani. Tudo tem seu regente, que mobiliza uma série de auxiliares. Cada cacique tem os seus *xondaro*. Cada xamã tem seus *yvyra'ija*. Num sentido metafórico, tanto as divindades (*Jakaira, Tupã, Karai...*) como os donos (*ija kuery*) são *xondaro* do criador *Nhanderu Tenonde Papa*, como me explicaram alguns guarani.
- ²⁰ Filho do Cacique Fernando.
- ²¹ Como aponta Figueiredo (2009), “é preciso conhecer o objeto, para saber quem é o sujeito da relação”.
- ²² Análise outra versão coletada em guarani em Pierri (2013).
- ²³ Personagem também conhecido por Xariã, e tido como irmão mais velho de Nhanderu Tenonde, conforme aponta o próprio Cadogan (1997 [1959], pp.118-143), e confirmam os Guarani com quem interajo. No episódio transcrito menciona-se que o Rei Herodes é Anhãrvuxa, literalmente, “chefe dos *anhã*”,
- ²⁴ Sedução que pode culminar na captura da subjetividade dos humanos e transformação do corpo em animal: *-jepota*.
- ²⁵ Não se trata de um platonismo em um sentido estrito, como demonstro alhures (Pierri, 2013), senão de outra coisa, com sua lógica própria, que opto por assim

denominar para sublinhar essa relação marcada entre elementos originários e suas imagens, algo que já foi apontado no contexto amazônico (Viveiros de Castro, 2002, pp, 25-86).

- ²⁶ O *tatu* deveria ser chamado *xingyre*; *mbore*, o nome usado comumente para anta, não seria o nome correto, que é *tapi'i*. E assim por diante.
- ²⁷ “Toda a vida mental do Guarani converge para o Além” (Schaden, 1974, p. 248).
- ²⁸ No lugar de uma contraposição obsessiva entre aparência e essência, que poderia caracterizar o platonismo ocidental, tratar-se-ia de uma contraposição entre elementos originários e suas imagens. Suas imagens não são enganadoras, como no platonismo ocidental, mas são responsáveis pelo sofrimento característico daqueles que habitam a plataforma terrestre.
- ²⁹ Suspeito que tal abertura deriva do fato de que os domínios celestes também devem estar sujeitos à história. As narrativas sobre a primeira terra não mencionam esses elementos do mundo ocidental em sua forma originária (carros, armas, energia elétrica etc...). Parece-me que pela lógica descrita, entretanto, primeiro as coisas tem que ser geradas no mundo celeste, em sua forma originária, para depois serem geradas na terra, em sua forma perecível. Ao indicar isso a Fernando Branco, ele concordou com minha interpretação. Mesmo assim, pretendo investigar melhor esse ponto, mas minha hipótese é a de que a Criação compreende obra em aberto para os Guarani.
- ³⁰ Ouvei outra versão também de que o “livro imperecível” seria de posse de Nhamandu e não Tupã.
- ³¹ Como o narrador usa muito do discurso direto para reproduzir tanto suas falas como as do missionário durante a conversa relatada, optei sempre por manter as falas do cacique guarani sem as aspas, que são reservadas, por sua vez, às falas do missionário.
- ³² Essa bipartição do demiurgo traz consequências fundamentais para o modo como os Guarani concebem sua própria mortalidade, em contraste com a mortalidade dos brancos, o que se reflete também no modo como se relacionam com a questão da culpa. Não há, entretanto, espaço para tratar deste tema aqui. Ver novamente Pierri (2013).
- ³³ *Pya guaxu* é a expressão que os Guarani comumente traduzem por coragem, quanto *nhanhemomy'a guaxu* seriam as práticas destinadas a produzir coragem em si mesmos, coletivamente.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce

2002 “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”. In *Série Antropologia 174*. Brasília, UNB.

BOYER, Pascal

1986 “Tradition et vérité”. In *L’Homme*, Paris, v. 97-98/26, pp. 309-329.

CADOGAN, León

1997 [1959] *Ayvu Rapyta: Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción, Fundación León Cadogan, CEADUC, CEPAG.

CARNEIRO DA CUNHA

1986 *A Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense.

CLASTRES, Hélène

1978 [1975] *A Terra Sem Mal*. São Paulo, Brasiliense.

DÉLÉAGE, Pierre

2005 *Le Chamanisme Sharanahua: Enquête sur l’Apprentissage et l’Épistémologie d’un Rituel*. Tese. Paris, EHESS.

DOOLEY, Robert

(2006) *Léxico Guarani, Dialeto Mbya*. Summer Institut of Linguistics. <http://www.sil.org/americas/brasil/publcn/dictgram/GNDicLex.pdf>

FAUSTO, Carlos

2005 “Se Deus Fosse um Jaguar: Canibalismo E Cristianismo Entre Os Guarani (Séculos XVI-XX)”. In *Mana*, v. 11(2), pp. 385-418, Rio de Janeiro.

2008 “Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia”. In *Mana*, v. 14(2), pp. 329-366, Rio de Janeiro.

FIGUEIREDO, Marina Vanzolini

2009 “Escrever, ouvir: perspectivas sobre o saber entre os Aweti do Alto Xingu”. In *IDE*, v. 32, n.48, São Paulo.

GALLOIS, Dominique Tilkin

1988 Criação, transformação e expansão do Universo: o movimento na cosmologia Waiápi. Tese. São Paulo, USP, PPGAS/FFCLH.

GALLOIS, D. T. & GRUPIONI, Luiz Donisete

1995 *O Índio na Missão Novas Tribos*. Manuscrito.

Gow, Peter

2001 “Myths and mythopoesis”. In *An Amazonian Myth and its History*. Oxford.

2010 “¿Podía leer Sangama?: sistemas gráficos, lenguaje y shamanismo entre los Piro (Perú oriental)”. *Revista da FAEBA: Educação e Contemporaneidade*, Universidade do Estado da Bahia.

HUGH-JONES, Stephen

1994 “Shamans, Prophets, Priests And Pastors”. In HUMPHREY, C. & THOMAS, N. (eds.). *Shamanism, History And The State*. Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 32-75.

LADEIRA, Maria Inês

2007 [1992] *O Caminhar Sob A Luz: O Território Mbya À Beira Do Oceano*. São Paulo, UNESP.

LANTERNARI, V.

1977 *Movimenti Religiosi di Libertà e Salvezza dei Popoli Oppressi*. Milano, Feltrinelli, 2ª ed. ampliada.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1980 [1950] “Raça e História”. In: *Lévi-Strauss* (Coleção Os Pensadores). São Paulo, Abril Cultural.

1982 [1949c] *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis, Vozes.

2004 [1964] *Mitológicas I. Cru e o Cozido*. São Paulo, Cosac & Naify.

1993 [1991] *História de Lince*. São Paulo, Companhia das Letras.

MELIA, Bartomeu

1988 *El Guarani Conquistado y Reducido*. Assuncion, CEADUC/CEPAG.

NIETZSCHE, Friedrich

1999 *Obras Incompletas* (Coleção Os Pensadores). São Paulo, Nova Cultural.

PIERRI, Daniel Calazans

- 2006 “Por sobre os ombros de um viajante: ensaio sobre o movimento, o perspectivismo e o xamanismo na cosmologia Tupinambá a partir da obra de André Thevet”. In *Cadernos de Campo*, v. 15, n.14/15, pp. 145-166.
- 2013 *O Perecível e o Imperecível: Lógica do Sensível e Corporalidade no Pensamento Guarani-Mbya*. Dissertação de Mestrado, USP, PPGAS/FFLCH.
- 2014 “Como Acabará Essa Terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendaju” In *Revista Tellus*, v 24, Dossiê Especial Nimuendaju. Campo Grande, UCDB, no prelo.

PISSOLATO, Elizabeth

- 2006 *Duração Da Pessoa: Mobilidade, Parentesco e Xamanismo Mbya-Guarani*. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional.

POMPA, Cristina

- 2003 *Religião Como Tradução*. Bauru, EDUSC.

SANTOS-GRANERO, Fernando

- 2006 “Vitalidades sensuais: modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena”. In *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 49, n. 1.

SCHADEN, Egon

- 1974 *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo, EDUSP.

VEYNE, Paul

- 1987 *Acreditavam os Gregos em Seus Mitos*. Lisboa, Edições 70.

VVIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha

- 1986 *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio De Janeiro, Editora Zahar.
- 2002 *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo, Cosac Naify.
- 2009 “The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic”. In BAMFORD, S. & LEACH, J. (org). *Kinship and Beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books.

WAGNER, Roy

- 2010 [1981] *A Invenção da Cultura*. São Paulo, Cosac & Naify.

ABSTRACT: In this paper, I present a discussion focused on a narrative about the “origin of Jesus” (or Tupárá’y: Tupá’s son), collected in a Guarani village located in Vale do Ribeira/São Paulo, Brazil. This narrative, which evokes a series of logical correspondences between the origin of white people and that of Guarani people, leads us to a discussion about the importance of horizontal shamanism (Hugh-Jones, 1994) in healing procedures, by situating the native interpretation about the episode of the descending of Jesus on the terrestrial platform as just one amongst many others in which the agency of the spirits from Tupá’s celestial house circulate in our world in retaliation (*-jepy*) for misfortunes performed by invisible beings (*jaexa va’é’y kuery*), more specifically the spirit-owner of the fig tree. The discussion will then lead us to a shamanic critique (Albert, 2002) of the “Christian guilt complex” that arises from a dialogue between the Guarani old man who narrates this story and a Christian missionary who tried in vain to convince him of his responsibility for the death of Jesus. Further in this paper I explore the procedures by which Guarani cosmology has incorporated the missionary narrative to criticize its view, assigning a status of incomplete truth to Christian religion, which mistakenly took a “secondary” divinity by the creator of Earth. Finally, I outline hypotheses about what would be the Guarani version of what Lévi-Strauss (1993[1991]) calls the “Amerindian bipartite ideology”, based on what I call a “Platonism in perpetual disequilibrium”.

KEYWORDS: Guarani, Mbya, Tupi-Guarani, shamanism, ethnology, mythology, christianity, Jesus, missions.

Recebido em abril de 2012. Aceito em dezembro de 2012.



Cacique Fernando Branco (2009).
Acervo Centro de Trabalho Indigenista.