

O *petyngua*: -ka'u como viagem xamânica

Vicente Cretton Pereira

Resumo:

O presente trabalho busca analisar o xamanismo mbya guarani a partir da embriaguez (-ka'u), efeito do uso de tabaco. Dada a condição *tekoaxy* (“perecível”) desta terra em que se vive o uso de *petyngua* (cachimbo) constitui-se num dispositivo fundamental de controle ou de bloqueio dos perigos que emanam de subjetividades maléficas que habitam o cosmo mbya. Embora o efeito do tabaco seja o de “embriagar” a pessoa, como o do álcool, ele é posto duplamente em oposição a este: se é preciso “saber beber”, evitando excessos no uso do álcool, dizem comumente que o xamã é alguém que precisa agüentar o excesso do uso de tabaco a fim de realizar suas curas; além disso, se a bebida aproxima a pessoa do ponto de vista dos mortos, o *petyngua* faz o mesmo porém em relação à perspectiva dos deuses. O uso do *petyngua*, a qualquer momento do dia, manifesta uma afecção ou um desejo divino – é o *nhe'ë* (alma) que quer, me diziam – o que levou-me a pensar nas relações de distância (afastamento, aproximação) que são ativadas por este dispositivo. Como tanto o calor quanto o frio excessivos estão associados à aproximação dos espíritos dos mortos, sugeri que o uso do *petyngua* ajusta a temperatura do corpo a um grau mediano de um gradiente de calor, através de uma aproximação com os divinos e um simultâneo afastamento de potências causadores de males. Não se trataria assim, no xamanismo mbya, nem de esquentar a pessoa e tampouco de esfriá-la, mas sim de esfriar aquele que se encontra demasiado quente e de esquentar aquele que está gelado.

Palavras-chave: Mbya Guarani; xamanismo; embriaguez.

Introdução

Tonico Benites, liderança guarani kaiowa que morou em Camboinhas¹ durante quase um ano explicou-me certa vez que a doença estaria sempre chegando nas aldeias e o pajé teria como função desviá-la para que não alcance ninguém. Muitos anos depois de ter ouvido isso, durante uma tarde nublada em que estávamos eu e Agai fazendo passar o tempo conversando, escutamos o seguinte pedido de Lidia, liderança local no âmbito tanto do parentesco quanto no do xamanismo: “vão estourar o chicote” (*tapeo*, *tukumbo pembopororo-ro-ro*). Nos dirigimos então para a *opy'i* (casa de reza) a fim de pegarmos o *tukumbo*, que é um chicote como o que usam os vaqueiros, feito de couro (no original, de *guembepi*, um cipó fino), na ponta do qual se amarram pequenas tiras de plástico para que faça soar um estampido quando chicoteado no ar. Jéka e Agai

¹ Bairro de Niterói (RJ) no qual localizava-se a aldeia onde realizei trabalho de campo entre os anos de 2008 e 2013. A (extensa) família mbya guarani que então residia ali mudou-se em 2013 para Maricá, município vizinho, local onde se encontram até hoje.

puseram-se então a fazer estalar os chicotes pelo pátio da aldeia, exercício que tinha por objetivo, conforme me disse em seguida Jéka, evitar aproximações indesejadas: “para que não se aproximem aqueles que não vemos” (*pono onhemboja ja'exa e'ÿ va'e kuéry*). Tal explicação tornou evidente para mim que havia uma noção mbya de distância a organizar as relações deles com tais seres invisíveis e potenciais causadores de males.

Se o estalar dos chicotes ao cair da tarde evita que se aproximem do terreiro da aldeia, no âmbito individual o receio de uma aproximação perigosa parece ser o centro de uma orientação xamânica generalizada para o comportamento das pessoas mbya. Há assim uma série de disposições pessoais constitutivas da sociabilidade que, partindo de “saber ouvir” (*-endu kuaa*) o que dizem os mais velhos e em última análise os deuses, fazem de alguém sábio, *iarandu*. Escutas desatentas e comportamentos anti-sociais desfazem esta possibilidade (mesmo que momentaneamente) caracterizando a pessoa como não-sábia, *naiarandúi*². A anti-sociabilidade na maioria das vezes é o início de uma transformação (em animal, em morto, etc) de modo que tal perigo precisa ser constantemente “bloqueado” ou “controlado” (*-joko*) através de dispositivos tão pragmáticos quanto o estalar dos chicotes: sentar-se e prestar atenção ao que dizem os mais velhos, dispor-se para o trabalho diário, participar ativamente dos rituais de rezacanto, usar frequentemente o *petyngua*, entre outros. Neste trabalho examinaremos o uso do *petyngua* e seus efeitos sobre o corpo e consequentemente sobre a perspectiva humana mbya.

O *petyngua* e seus usos

Durante uma de minhas últimas estadias em Araponga³, em janeiro de 2013, enquanto nos preparávamos para ir para o mato em busca de mel, perguntei para o jovem Kuaray se ele não levaria o *petyngua*, e ele respondeu que não, pois caso o fizesse não acharíamos as abelhas: quando se fuma no mato bicho nenhum se aproxima. Meses depois em Camboinhas, como que continuando essa exegese, Vera contou-me que o “enfumaçamento” (*-moataxi*) da carne a ser ministrada para os que estão de “resguardo” (*-jekoaku*) é “para que não se aproxime a onça” (*pono xivi onhemboja*) e continuou explicando que a “fumaça bloqueia nosso corpo” (*ataxi ojoko nhanderete*), da mesma forma que acontece quando se joga fumaça num enxame de abelhas e elas

² Cf Pereira, 2014 especialmente capítulo II para mais desenvolvimentos a partir deste argumento.

³ Aldeia localizada em Paraty (RJ), na qual estive eventualmente no período de 2008 a 2013.

fogem, porque não aguentam. De modo análogo explicou-me sobre o enfumaçamento levado a cabo pelos pajés nas sessões de cura: o *bicho* que está causando a doença não aguenta e sai do corpo da pessoa. Neste sentido, muito da capacidade xamânica, para os Mbya de forma geral, vem da capacidade correlata de aguentar os efeitos da fumaça do *petyngua* no próprio corpo: “tontura” (-*ka’u*) e até “desfalecimento” (-*akanhy*).

Como -*ka’u* é também o termo usado para falar dos efeitos do álcool, analisaremos aqui *mais um sentido* da embriaguez (ver Heurich, 2015:532), isto é, para além daqueles já examinados pelo autor que aproximam álcool e espíritos dos mortos, há a aproximação dos deuses através da embriaguez por tabaco. Em relação ao consumo de bebidas alcoólicas⁴ o que, teoricamente, orienta os bebedores é a etiqueta do “saber beber” (-‘*u kuaa*), entenda-se, saber *parar de beber* antes da embriaguez completa, ou seja, aquela que torna a pessoa agressiva. “Saber beber” implica, basicamente, em uma ingestão de quantidades reguladas de álcool, ainda que diariamente⁵, de modo a não atingir os estados extremos da embriaguez. Já em relação ao uso do *petyngua* nos contextos de cura xamânica o consumo excessivo é justamente o que parece possibilitar a retirada do mal do corpo da pessoa.

Cabe observar que, embora em aparente oposição, xamanismo e álcool não se excluem mutuamente, como prefigura o seguinte relato de Pedro sobre uma cura levada a cabo por um renomado xamã do Rio Grande do Sul:

Uma vez, lá no Rio Grande a muié [sua esposa] tava com uns bichos no peito. Ela tava amamentando a Iraci, aí só dava um peito, o outro estava cheio de bicho, saía uma água pelos buracos que o bicho fazia. Dois dias, ele veio benzer ela, com *petyngua*. No terceiro dia nós fomos e ele tinha bebido. Aí falou assim, “eu tô tomando[cachaça] mas eu vou tirar isso dela”. Aí, ele só rezou, né, cantou a reza dele e começou a tirar. Saía tanto bicho na mão dele que deus o livre, só você vendo. E desde esse dia até hoje ela nunca mais teve nada.

Não saberemos se o uso do *petyngua* foi evitado porque o xamã já estava -*ka’u* devido ao uso de álcool (uma embriaguez inibindo a outra?), mas o fato é que, diferentemente do que das vezes anteriores, não se utilizou do dispositivo quando se encontrava embriagado pelo álcool, embora tal fato não tenha impedido nem a reza-canto e tampouco a subsequente cura da enferma. Em Cambóinhas observei diversas vezes

⁴ Sobre consumo de álcool entre os Mbya ver Heurich, 2011 e Heurich, 2015.

⁵ Conforme observei durante vários meses em Cambóinhas, na época que mantinham um bar - bebia-se cerveja quase todos os dias, ainda que em pequenas quantidades

petyngua e bebidas alcoólicas circulando num mesmo ambiente, mas na maioria das vezes em que isto ocorreu, note-se, se tratava de uma bebida quente - conhaque ou cachaça. Nos ensaios da banda Os Moleques da Pisadinha⁶, que aconteciam geralmente de noite, após o ritual diário da *opy'i*, estas bebidas eram consumidas a fim de esquentar a garganta e melhorar o desempenho vocal dos cantores, algo que a cerveja não era capaz de fazer – ao contrário, os vocalistas evitavam-na (assim como a qualquer bebida gelada) sob o pretexto de que, se a bebessem seu “gogó se fecharia” (*-jyryvi onhemboty*). Com bebidas quentes aconteceria o contrário, “seu gogó fica bom” (*ndejyryvi porã*), e o mesmo argumento valia para o uso do *petyngua* durante os ensaios. De qualquer modo, parece tratar-se de um uso, digamos, técnico, e nestes momentos não se buscava embriaguez nem na bebida e tampouco no *petyngua*. Buscavam apenas melhorar seu desempenho para o próximo show.

O uso do *petyngua* fora dos contextos de reza e cura, frequente mesmo que tido por muitos como um uso indevido ou “à toa” (*rive*⁷), parece seguir a mesma etiqueta do comedimento – ao se fumar “à toa” não se fuma muito, e é de praxe passar adiante o *petyngua* assim que se começa a experimentar a sensação de *-ka'u* proporcionada por ele: “já estou tonto” (*aka'u ae ma*), poderá dizer-se então. Ao contrário desta atitude, temos na prática xamânica o consumo de tabaco até o limite da embriaguez, sendo neste estado, na maioria das vezes, que o xamã ou pajé (como se referem os Mbya em português) consegue retirar, por sucção, a doença do corpo da pessoa. Neste momento seu próprio corpo deve ser amparado por outrem para que não desfaleça completamente, ocasião pela qual entraria nele o mal retirado de corpo alheio. Deixando fluir a própria embriaguez, a própria tontura, o pajé não prescinde de seus “ajudantes” (*xondáro kuéry* ou *yvyra'ija kuéry*) para segurá-lo no momento do desfalecimento, clímax do processo de retirada da doença.

Este tipo de uso ordinário, digamos assim, reportou-me à noção de alento proposta por uma xamã mazateca visando caracterizar sua relação com os cogumelos psicotrópicos que usava para realizar suas curas. Maria Sabina (Estrada, 1984:45) conta que, após a primeira vez em que, ainda criança, ela e sua irmã consumiram os cogumelos passaram por alguns momentos de desespero e choro (“como se estivéssemos bêbadas”), mas em seguida sentiu-se bem e ficou até “muito contente”. A

⁶ Banda de forró composta por jovens da aldeia de Camboinhas, hoje residentes em Maricá, como disse.

⁷ Em Araponga, escutei da xamã Marciana que o uso “à toa” da “fumaça do cachimbo” seria responsável até mesmo pelo apodrecimento dos dentes: “os dentes daqueles que usam à toa a fumaça do cachimbo ficam totalmente ruins” (*tataxina oiporu rive va'e, taingue ivai pa*).

xamã sentiu, neste dia que os cogumelos seriam “um novo *alento*” para a vida dela e da irmã, de modo que “nos dias seguintes, quando sentíamos fome, comíamos os cogumelos. E não só sentíamos o estômago cheio, como também o espírito contente” (idem). Me parece ser interessante pensar certos usos do *petyngua*, tais como “para fazer passar a fome”, para “fazer lembrar” (*-momaendu’a’i*) dos deuses ou simplesmente “para alegrar o espírito” (conforme disse-me certa vez Joaquim, durante uma tarde chuvosa em Camboinhas) a partir da noção de *alento*, pois esta parece tirar todo um peso, digamos, “religioso” de um dispositivo que não deve ser enquadrado tão somente em seus modos cerimoniais de uso – embora o seja, muitas vezes, pelos próprios Mbya, que gostam de comparar, por exemplo a bíblia e o *petyngua*. A própria planta de *pety* (“tabaco”) parece ter sido mesmo uma dádiva deixada pelas divindades, e se há pouco investimento reflexivo dos Mbya sobre seu surgimento e uso, sabe-se que não é apenas no *petyngua* que ela é benéfica para os homens: espreme-se o sumo de suas folhas sobre feridas para evitar que infeccionem, masca-se a fim de evitar cáries e esta mesma forma de utilização é capaz de fazer passar a fome enquanto se trabalha, por exemplo, na lavoura. O *petyngua* e o tabaco seriam, assim, um *alento* deixado pelos deuses para os Mbya.

Quando, certa vez, perguntei a Jéka sobre os usos do *petyngua* ele me respondeu que “aqui[fora da casa de reza] nós usamos, apenas, (*apy, jaiporu rive*), *mas na opy’i cada um faz a sua parte*. Decerto, algumas pessoas têm mais disposição para “pegar *petyngua*” (*-jopy petyngua*) do que outras, e isso vale tanto para contextos rituais quanto fora deles. Reparando no uso frequente que seu irmão mais novo Minju fazia do *petyngua*, usando-o várias vezes por dia, que Jéka comentou, certa vez, ao vê-lo se aproximar fumando: “é ruim de eu não ficar somente tonto/embriagado se ficasse pegando o *petyngua* assim, toda hora” (*xee ange ndaka’úi rei peixa petyngua ajopy-jopy rangue*). O que parece, em suma, orientar o uso do *petyngua* fora da *opy’i* parece ser a percepção de um *momento propício*⁸, ou seja, depende da sensibilidade de cada um em relação ao que se apresenta para a experiência a cada momento: um oferecimento meio que ao acaso de alguém que está fumando, uma parada momentânea no trabalho, o desejo de fazer passar a fome, por causa de alguma dor, para ficar atento ao que se está fazendo, etc.

⁸ Me refiro a um conceito mbya, *-exakã*, sobre o qual tratei em Pereira, 2014.

Em última análise, “pegar” ou não o *petyngua* parece depender dos afetos e desejos que atravessam os corpos mbya: *sempre que você sentir vontade, você fuma, que não faz mal não*, dizia-me Santo (Mbya, de mais ou menos sessenta anos, que conheci na aldeia do Mamanguá⁹). Ele me explicava então os efeitos de *teteregua* e *nhe’ë* no corpo da pessoa, afirmando que o primeiro causa moleza, perda de apetite, tontura. O *teteregua*, segundo ele, *é uma coisa que tá aí no seu corpo, assim, faz você ter preguiça, não fazer as coisas*, enquanto o *nhe’ë* *já faz você se fortalecer, trabalhar e tudo*, de modo que a vontade e a disposição de “pegar *petyngua*”, seria segundo ele uma vontade da alma, *nhe’ë*, e isso mesmo em situações ordinárias do cotidiano. Esta fala de Santo, além de evocar a oposição entre vetores *porã* e *vai* proposta por Macedo (2011), concentra o principal de nosso presente argumento: o corpo é acompanhado por dois entes um dos quais nos prejudica enquanto que o outro nos conecta ao plano divino.

Assim, entre usar “demais” (ou por “vício”, como diziam às vezes, usando a palavra em português mesmo) e saber usar em momentos propícios não parece haver uma separação muito bem definida, pelo menos, não para todos da mesma maneira. De qualquer modo, iniciar-se no uso do *petyngua* parece ser, além de fruto de uma disposição pessoal, corolário de experiências muito “sérias” de adoecimento, tal como contou-me Iracema, que “pegou” o *petyngua* pela primeira vez por sugestão de sua “avó” e devido a uma aguda dor de dente, quando tinha mais ou menos dez anos de idade.

Espírito, aproximações e quentura

O primeiro a me chamar a atenção para a “seriedade” em relação ao uso do *petyngua* foi Aparício (de mais ou menos quarenta anos na época), então morador e um dos xamãs da aldeia de Paraty Mirim¹⁰. Estávamos eu e minha esposa no final de uma tarde de verão, em 2009, aguardando para entrarmos na *opy’i*, quando ele se aproximou de nós, com *petyngua* em mãos, perguntando se estávamos passeando por ali. Explicamos o motivo de nossa estadia (que, na época, se referia à nossa pesquisa, sobre atenção diferenciada no atendimento à saúde indígena) de modo que ele começou a explicar sua perspectiva sobre a saúde, do ponto de vista xamânico, evidentemente. Dizia-nos que para “curar mesmo” o pajé tem que estar com a cabeça *só no espiritual*,

⁹ Aldeia também localizada em Paraty (RJ) que frequentei regularmente no ano de 2009 a fim de realizar uma pesquisa encomendada pelo Ministério da Saúde sobre a implantação do subsistema de saúde indígena na região.

¹⁰ Aldeia igualmente localizada em Paraty, que estivemos algumas vezes entre os anos de 2008 e 2013.

não podendo trabalhar pesado, caçar nem maltratar nada e nem ninguém. Aparício afirmou que quando precisava de uma “cura forte” ficava até quatro ou cinco dias sem comer e sem beber nada, apenas fumando *petyngua*, para então “pegar a pessoa [enferma]”, acrescentando que após a cura permanecia ainda uns dois ou três dias sem dormir, pois ficava fraco. Explicou, então, sobre o uso do *petyngua*, que *você fuma ali[fora da opy’i], e só fuma né. Agora, tem que levar com seriedade*. Contou-nos que quando pequeno seus pais “usavam” mas não deixavam ele “usar”, e que tinha um tio que era pajé e curava muitas pessoas de modo que ele começou a fumar com nove anos “imitando”¹¹ este tio. Contudo, segundo ele, só levou a sério quando tomou “um susto”, isto é, em uma ocasião que sua mãe adoeceu e seu pai não se encontrava em casa. Neste dia, os irmãos foram chamá-lo na lavoura e ao chegar em casa e ver a mãe desfalecida, encheu um grande *petyngua* com tabaco e fumou-o até o fim, assoprando a fumaça por todo o corpo da mãe (ele ressaltou que estava muito assustado, pois se não levasse “a sério” sua mãe poderia morrer). Não tendo surtido efeito, encheu-o novamente e procedeu da mesma maneira. Esta teria sido a primeira vez que Aparício usava o *petyngua* de forma “séria”, e, enquanto fumava o “terceiro cachimbo, já trabalhando” como ele disse, ao passar a mão sobre a barriga da mãe algo ficou grudado, algo “feito”, um “trabalho” segundo ele – um feitiço, entenda-se.

Ele também explicou-nos que a fumaça é “o que cura mesmo”, afirmando que *quando a nicotina entra, você sente a seriedade do que você tá fazendo, e depois tem que pôr para fora, por isso as pessoas vomitam*. Aparício me diria, tempos depois, que aquele que quer ser *yvyra’ija* (designação que pode servir tanto para o pajé quanto para os ajudantes deste) tem que ir diariamente no “altar” (*amba*) da casa de reza e dizer o que quer. Então *o espírito, a quentura vai se incorporando até que a pessoa ouve uma voz que fala ou então vê no sonho*, afirmando ser assim que os “milagres” acontecem. Se o uso do *petyngua* e a participação nos rituais de reza-canto favorecem a aproximação das *nhe’ë* e dos deuses, de modo inverso o consumo de álcool favorece a aproximação dos espíritos dos mortos (*angue*), em um encontro que proporciona a emergência na pessoa mbya de um “ponto de vista do inimigo”, causando dois efeitos principais: primeiro a quentura manifesta em agressividade (ver por exemplo Heurich, 2015:532-3 e Pereira, 2014:158-9) e depois um esfriamento demasiado do corpo afetado

¹¹ Esta parece a forma inicial de se exercitarem no uso do cachimbo, conforme observaria, tempos depois, em Camboinhas, quando Jekão, de mais ou menos três anos, embora com o *petyngua* apagado, fingia “fazer circular” a fumaça pela casa de reza, inclusive fingindo soprar a fumaça no “alto das cabeças” de algumas pessoas, pelas quais era, obviamente, incitado a fazê-lo.

– *é um espírito gelado aquele*, dizia-me certa vez Joaquim a respeito das afecções *angue* no corpo mbya.

Se por um lado, a “quentura” causada pela aproximação de um espírito dos mortos, durante ambientes nos quais prevalecem a ludicidade e o consumo de álcool, provoca agressividade na pessoa (em um processo de esquentamento excessivo, mas que poderá se desdobrar em “doença”, afastamento da “alma” e esfriamento excessivo subsequente do corpo), por sua vez, a “quentura” que resulta da seriedade na participação dos rituais da *opy’i* é responsável pelo fortalecimento e manutenção de um estado saudável, nem muito frio, nem muito quente. Neste sentido ensinava-me Augustinho, xamã de Araponga, ao afirmar que quando nosso *-apyte* (“alto da cabeça”) está quente, durante as danças, é por causa da proximidade e do cuidado dos Tupã *kuéry*: “os Tupã estão vigiando/cuidando do nosso corpo” (*tupã kuéry ma onhangareko nhanderete’i*) incitando-me a prestar atenção nisso quando estivesse dançando, “sinta o alto de sua cabeça” (*eendu ndeapyte*). Se Santo nos ensinava que o desejo de usar o *petyngua* é um desejo da alma, *nhe’ë*, agora Augustinho nos informa que a proximidade desta alma¹² é sinalizada por um calor no alto de nossas cabeças durante os rituais.

Já o afastamento das potências divinas provoca, por outro lado um esfriamento, primeiro sintoma, talvez, de um processo de adoecimento, percebido pelo pajé, durante o enfumaçamento através da não permanência da fumaça no “alto da cabeça” da pessoa¹³. Certa vez, após enfumarmos Pedro, na *opy’i*, comentei com Agai que o lugar dolorido estava “apenas frio” (*iro’y rei*) ao que ele respondeu “é, [são] os seres da noite” (*ë, pyáu gua kuéry*). Preocupado com estas relações entre temperaturas, Minju afirmava sentir dores de cabeça quando tomava banho frio e logo depois entrava na *opy’i*, da mesma forma que se desaconselha sair da mesma sem camisa após uma noite de danças. Desta forma, observamos por um lado que a embriaguez por tabaco associa

¹² Confundo propositalmente o coletivo de deuses, *Tupã kuéry*, com a alma, *nhe’ë*, porque os próprios Mbya não pareceram nunca operar uma distinção definitiva: ora é uma alma que veio de um determinado coletivo de deuses, ora se diz que a alma cuida e protege a pessoa (recebendo não raro a tradução de anjo), ora são os deuses que assim procedem, etc.

¹³ Cadogan (1971, p.103-104) notava que processo semelhante sofriam certos alimentos, os quais tratados ritualmente, “representavam” pessoas. Da mesma forma se a fumaça “no se revoltea” (*noñemboarái*) é porque *ndojeroviái ete’i* (“no tiene confianza”) na pessoa “representada”. No caso específico, o interlocutor de Cadogan falava sobre mulheres que dirigiram “sus miradas hasta paraguayos”, razão pela qual “*ñane áry gua kwé ry ndogweroatachinái, ndogweroñemboarái*” (os que estão em cima de nós não enfumam, não fazem circular a fumaça). Da mesma forma, se diz do “enfumaçamento” dos alimentos a serem ingeridos cotidianamente: “enfumamos os alimentos quando estão maduros (...), desta forma, as *nhe’ë* cuidam/vigiam, caso contrário, elas não cuidam/vigiam (tradução minha, direta do Mbya)”, *tembi’u agwyje oi ramo ñaroatachina* (...), *ha’e rami ae ñe’e kwe ry oñangareko, arami ey ramo noñangarekói* (p.108).

tontura, *quentura*, seriedade e espírito (*nhe'ë*) e por oposição a embriaguez por álcool conjuga tontura, quente (ou frio) *demaís*, ludicidade (característica dos bailes e forrós) e espírito dos mortos.

Embora Montardo (2009:245) tenha destacado a função “esfriamento” do ritual de canto e dança dos Guarani, relacionando *quentura* à raiva e, por oposição, associando frio e alegria, ao que parece, para os Mbya, tais termos teriam mais um valor gradativo, de modo que apenas esfria-se o que está demasiadamente quente, da mesma forma que esquentar-se o que está *gelado* demais. Para complexificar mais este esquema, acrescenta-se que tanto quanto o álcool, o *petyngua* – o fogo, a fumaça – tem potencial de esquentar a pessoa, conforme se viu na fala de Aparício, de modo que assim como temos basicamente duas modalidades de embriaguez, por tabaco e por álcool, teríamos também dois modos da *quentura*, um maléfico e um benéfico. Mas em verdade o que parece fazer realmente bem ao corpo mbya deixando-o saudável e forte é o estágio mediano deste gradiente de calor de que falamos acima, em oposição ao excesso e à falta de calor enquanto efeitos derivados de, entre outras coisas, uso abusivo de álcool e conseqüente ação de potências maléficas sobre o corpo da pessoa, espíritos dos mortos grande parte das vezes: se por um lado a embriaguez por álcool produz um corpo quente demais (agressivo, hostil) ou frio demais (gelado), a tontura causada pelo *petyngua* seria responsável por eliminar extremos, isto é, trazer para um “meio termo” tanto a falta de calor quanto seu excesso.

Vê-se logo que o que os Mbya põem em oposição não é tanto o quente e frio mas, antes, uma modalidade mediana de um gradiente de calor, do qual seriam os extremos - excesso ou falta - que estariam associados aos estados patológicos da pessoa. O excesso de calor causado pelo consumo de álcool, é aqui associado à transformação da pessoa a partir da composição entre um corpo mbya e um *corpo de morto*, isto é, um *angué* (ou semelhante). Durante as danças e rezas, o excesso de calor também pode aparecer manifestando-se enquanto agressividade (a pessoa tenta a todo custo sair da dança, ou se jogar em cima do rezador, de modo que precisa ser segurada por outros dois dançarinos, os quais continuam “fazendo” a pessoa dançar) e, no limite, como um desmaio. Diz-se que o desfalecimento acontece pelo envio de um “fogo de Nhanderu” (*Nhanderu tatá*) o qual seria responsável pela cura dos corpos mbya. Após o desmaio a pessoa é levada até o pajé para ser “enfumaçada”, isto é, “esfriada” novamente: o extremo do calor antecipa, de certo modo, a volta ao calor mediano e saudável, digamos assim.

Em todo caso, a viagem xamânica, para os Mbya, parece, acontecer entre a embriaguez, a tontura e o esquentamento de modo que Aparicio, interlocutor de Litaiff (1996, p.99) explicou para o autor:

(...) a gente aprende as coisas mas é muito difícil. (...). Eu posso falar sobre isso mas é muito difícil vocês compreenderem. Por exemplo: eu estou fumando o meu cachimbo, (...), tem que fumar muito até ficar tonto, muito tonto, então, se liga ao espírito. Quando está tonto, o espírito vem e leva o pajé pra outra terra. Eu consegui a primeira vez com a ajuda do pajé da minha aldeia lá Em Ubatuba. Eu me senti bem, fiquei leve, forte, curei muitas pessoas. Fico feliz com isso, e quero continuar, este é meu caminho, meu papel para a comunidade.

Fumar muito e ficar muito tonto, conforme colocado por Aparício, seriam assim condições fundamentais para que o (corpo do) xamã seja levado para “outra terra” ou para “se ligar” ao espírito. De certa forma, a tontura/embriaguez permite uma *aliança* com esse “espírito” (o *nhe’ë*, os Tupã *kuéry*, os Nhanderu *kuéry*), além de tornar o corpo leve para uma viagem por um território outro, transformação corporal e de perspectiva que permite ao xamã ver a doença e retirá-la do corpo dos doentes.

Falei em aliança neste sentido pouco usual em referência a noção de *aliado* segundo o interlocutor yaqui de Castañeda, Dom Juan: “os aliados não são nem bons nem maus, mas são utilizados pelos feiticeiros para qualquer fim que eles queiram” (Castañeda, 1971:41). Dada a impressão por parte do autor de que os aliados eram as plantas psicotrópicas que Dom Juan lhe administrava, em seu segundo livro vemos o velho yaqui explicar que “o aliado não está no fumo (...), o fumo leva você para onde está o aliado” (idem:40-41). O aliado é uma dimensão da vida, e não somente um ser, e a possibilidade de alcançar tal dimensão é dada pela interação entre homem e planta, ou entre homem, cachimbo e fumo, com os três formando um só e mesmo bloco de aliança ou de devir (sensu Deleuze & Guattari, [1997]2012:93). Dom Juan explica para Castañeda (1968:135) que o fumo é um aliado porque “transforma você e lhe dá poder sem jamais mostrar sua presença. Não pode conversar com ele. Mas sabe que ele existe porque leva embora seu corpo e o torna leve como o ar”. Há, como se vê, uma correspondência entre ser levado a certa dimensão da existência e sofrer uma transformação corporal. Mesma correspondência aliás que encontramos na fala de Aparício, logo acima, ao dizer que a tontura provocada pelo uso do *petyngua* fazia com que o “espírito” o levasse a “outra terra”, proporcionado-lhe faculdades curativas bem

como tornando seu corpo leve, de modo que ambas seriam descrições possíveis de efeitos de uma alteração da consciência traduzida pelos Mbya de formas diversas: “embriaguez” ou “tontura” (-*ka’u*), “desfalecimento” (-*akanhy*) mas também como “sonho” (-*xa ra’u*), dimensão esta da qual comumente os rezadores mbya dizem receber seus cantos.

Dom Juan (Castañeda, 1975:227) ensina para seu interlocutor que as plantas psicotrópicas “levam o aprendiz diretamente ao *nagual*, e o aliado é um aspecto disso” (grifo do autor). Ao que parece, guardadas as diferenças, a dimensão da vida chamada por Dom Juan de *nagual* pode ser comparada ao plano de ação de seres tidos pelos Mbya como “invisíveis”, no qual os humanos adquirem maior poder de agência quando estão embriagados por tabaco, ou “se concentrando” (-*japyxaka*) durante os rituais ou mesmo quando estão “sonhando”, ocasiões que favorecem a percepção das atividades das almas, *nhe’ë kuéry*. O nagualismo é para muitos povos mesoamericanos a possibilidade de transformação efetiva do xamã em animal, mas, como explica Romero (2007:28), esta possibilidade “coloca a determinado grupo de seres humanos en condiciones especiales para acceder a otras esferas de la realidad”, de modo que, o mais importante, a partir deste ponto de vista, é “compreender que la naturaleza humana es altamente mutable”, o que, segundo a autora, confirma a idéia de que “el cuerpo es solo el continente de um conjunto de sustancias etéreas, de entidades anímicas que pueden mover-se y actuar en el espacio y tiempo del mundo-otro” (idem). A dimensão do *nagual* – de aliados e “seres que não vemos” – não prescinde de uma alteração de corpo e consciência para ser vivida, e percebida, e para os Mbya, o *petyngua*, tanto quanto os sonhos, a embriaguez, os cantos e danças e até um barulho desconhecido durante uma caminhada na floresta¹⁴ evocam sentidos desta alteração.

¹⁴ Macedo (2009:283) traz esta reflexão nos seguintes termos: “(...) procedem de maneira semelhante a quando ouvem um barulho na mata. Dá ‘aquela coisa’ no coração, um impulso de fugir. Mas é preciso primeiro entender o barulho, descobrir o que é, ver se é mesmo onça, para só então tomar a atitude de ficar ou fugir. É preciso ‘rebater’ aquele barulho para que não entre no coração e domine você com o medo”.

Referências bibliográficas:

CADOGAN, Léon. 1971. *Yvyra ñe'ery*: fluie del árbol la palabra. Asunción del Paraguay: Centro de Estudios Antropologicos de La Universidad Católica “Nuestra Señora de Asunción”.

CASTAÑEDA, Carlos. *A erva do diabo*: as experiências indígenas com plantas alucinógenas reveladas por Dom Juan. Distribuidora Record, Rio de Janeiro & São Paulo, 1968.

_____. *Uma estranha realidade*. Círculo do Livro, São Paulo, 1971.

_____. *Portas para o infinito*. Círculo do Livro, São Paulo, 1975.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. [1997]2012. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo, Ed. 34.

ESTRADA, Álvaro. 1984. *A vida de Maria Sabina*: a sábia dos cogumelos. São Paulo, Editora Martins Fontes.

HEURICH, Guilherme. 2011. *Outras alegrias*: parentesco e festas mbya. Tese de doutorado. UFRJ-MN.

_____. 2015. Outras alegrias: cachaça e cauim na embriaguez mbyá-guarani. Em *Mana*, 21(3).

LITAIFF, Aldo. 1996. *As divinas palavras*: identidade étnica dos Guarani Mbya. Florianópolis, Ed. da UFSC.

MACEDO, Valéria Mendonça de. 2009. *Nexos da diferença*: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar. Tese de Doutorado, USP.

_____. 2011. Vetores porã e vai na cosmopolítica guarani. Em *Tellus* ano 11, n21.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. 2009. *Através do mbaraka*: música, dança e xamanismo guarani. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

PEREIRA, Vicente Cretton. 2014. *Aqueles que não vemos*: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani. Tese de Doutorado. UFF.

ROMERO, Laura. 2007. La noción de persona y el concepto de *ixtlamatki* em la visión del mundo de los Nahuas de la Sierra Negra de Puebla. Em *Revista Pueblos y Fronteras*, n. 4.