



## O õbom caminhoõ e seus desvios

Vicente Pereira

### Introdução

Há algum tempo se sabe que o fascínio do racionalismo ocidental pelo pensamento guarani, pela sua retórica e pela poética da sua linguagem esotérica, contribuiu para desconectar o olhar da dimensão concreta da vida coletiva. Ao mesmo tempo em que os pesquisadores são seduzidos pelos Guarani, estes se transformam, para os primeiros, em figuras das aspirações ocidentais ó teólogos, poetas, filósofos, etc:

Se em estudos mais recentes, alguns efeitos de ocultamento já foram detectados, entre eles a ideologização da categoria nativa da Terra Sem Males, e o esvaziamento dos significados políticos e sociais das migrações, a marginalização do interesse sobre as formas sociais mbya ainda persiste, trazendo uma visão desencarnada desta sociedade (Ciccarone 2004:82).

Indo ao encontro destas impressões, Elizabeth Pissolato (2007:108) chama a atenção para a reificação, na literatura, do conceito de *teko*, enquanto um õsistemaõ (religioso, econômico, social) bem delineado e deixado pelos antepassados do qual os Mbya fariam apenas seguir e atualizar nos mais diferentes contextos da vida: õestando o *teko dado*, é como se os Guarani buscassem maneiras de lhe dar continuidade nos diferentes contextos que se apresentamõ (ibidem). Contudo, é preciso sublinhar o descompasso que muitas vezes se nota entre a vida real e a imagem ideal da mesma

produzida pelos Mbya, seja em contextos de apresentação da ãculturaõ aos brancos, seja em contextos rituais dentro das casas de reza mbya. Certamente há um uso generalizado do conceito de *teko*, *nhandereko* ou *heko rã* enquanto õestiloõ ou õmodo de vidaõ exclusivo dos Mbya, do qual não se quer desviar, ou õerrarõ (como diz o hino da epígrafe) ó mas do qual, talvez até de maneira mais frequente do que poderíamos esperar, se desvia. É certo também que a reificação do *teko* parte também do ponto de vista do discurso dos Mbya, de modo que a literatura, muitas vezes tratou o conceito (e seus derivados) como conjunto de õpreceitosõ ou õnormasõ (ver Cadogan 1959; H.Clastres [1975]1978 por exemplo). Em minha experiência com os Mbya a palavra *teko* podia significar tanto õcostumeõ, õhábitoõ ou õregraõ (também no sentido menstrual) quanto õvidaõ, õsistemaõ ou õmodo de serõ. Assim, um dos pressupostos da argumentação apresentada a seguir é, portanto, a impossibilidade em se compreender concretamente a vida dos Mbya Guarani a partir exclusivamente do que os mesmos *falam* sobre ela.

### **O bom caminho**

É comum, e de fundamental importância, evidentemente, que em falas rituais dentro ou fora da *opyã* (casa de reza) se faça referência aos õmodos antigosõ em termos de um modo de vida ou uma tradição valorizada e até idealizada: referências ao estilo de vida como um õbom/belo caminhoõ (*tape porãã*) que os Mbya herdaram dos õnossos avõsõ e õnossas avõsõ (*nhanderamói kuéry*, *nhandejarýi kuéry*) permeiam um certo tipo de discurso, que pode ser categorizado como uma fala de õaconselhamentoõ (*-nhemongeta*). Em minha experiência com os Mbya, os enunciadores de tal discurso variavam de acordo com os contextos (na maioria das vezes tratou-se de pessoas õmais velhasõ, mas observei também jovens tomarem a palavra para õaconselharõ, ocasiões em que a temática geral de seu discurso pouco diferia da dos primeiros).

O cacique e pajé de Araponga, Augustinho, investia de maneira especial no inventário dos õcostumesõ antigos, sempre contrastando-os com os õcostumesõ dos tempos atuais. Nos tornozelos amarrados com *tetymakua*, fios feitos com os longos cabelos de meninas púberes, o *tamói* afirmava sua identidade ó *esse é documento do índio*, dizia. Em sua cabeça o *akãpyxia*, adorno feito de algodão, o diferencia dos demais índios que utilizam cocares de penas, *akãregua*, o qual ele diz utilizar apenas durante eventos na cidade, ou seja, ocasiões de apresentação para os brancos. Ele me aponta o *mbaraka* (violão) encostado em lugar de destaque no õaltarõ de sua casa de reza, para explicar que antes os guarani não tinham aquilo, e que nas rezas eram utilizados apenas *mbaraka mirim* (chocalhos) e *takuapu* (instrumento feminino feito de bambu). Grande parte da sua

performance e do seu discurso coloca em contraste os tempos antigos e a atualidade, na qual os jovens *não são mais como antigamente*: pintam seus cabelos, usam brincos, escutam forró, frequentam bailes, possuem celulares, etc ó costumes novos que o *tamói* não cansa de criticar em suas falas na *opyõi*. Mas esta aparente ortodoxia não é exatamente a de um impecável respeitador e mantenedor das õregrasõ, pois se seus conselhos de õnão pintem seus cabelosõ ou õnão usem brincosõ parecem surtir pouco efeito entre os jovens, talvez seja porque ele mesmo, durante sua juventude, foi um notável apreciador de bailes, tocador de õgaitaõ (sanfona) inclusive.

Um dos filhos de Augustinho, de maneira semelhante, me contou sobre uma época em que abandonou a esposa grávida e viajou para o Paraná, apenas tendo visto a criança uma vez, quando estava muito pequena ainda. Ele se referia ao período de sua juventude no qual procedera ao abandono da esposa como õquando eu apenas me fazia errar à toaõ (*anhembotavy rei jave*), acrescentando que hoje em dias ele não seria mais assim, sabendo pensar melhor sobre seus atos e as consequências destes. Assim, ao que parece, o caminho e os desvios do mesmo parecem situar-se de forma emparelhada e se o discurso sobre a vida õdos antigosõ serve muitas vezes para falar do sofrimento da vida atual, os desvios do caminho podem igualmente servir para legitimar ainda mais o õbom caminhoõ, razão pela qual eles poderiam ser pensados como indispensáveis. Parece, portanto, que podemos generalizar a impressão de Pissolato (2007:177) em relação aos casamentos ideais, isto é, de longa duração: õ(...) se há um discurso que o defende há igualmente um tratamento que aceita e confirma a união pouco duradouraõ.

Reflexões recentes não apenas de guaraniólogos mas também de cineastas mbya guarani, têm buscado levar em conta esta parte, digamos, õprofanaõ de sua vida, deixada de lado por vários autores em prol de um determinado modo de enxergá-los enquanto povo, dentre os ameríndios, mais õreligiosoõ ou õespiritualizadoõ. Não por acaso, cenas do filme *Bicicletas de Nhanderu* (2011), que mostram um baile e pessoas õembriagadasõ (*-kaõu*) causaram certo mal-estar entre os habitantes das aldeias da região<sup>1</sup>. A reflexão sobre este mal-estar pode ser encontrada no próprio filme: há uma cena em que uma *xaryi* (õavóõ) questiona aos cineastas se eles haviam filmado o baile da noite anterior e, diante da negativa deles, confirmou que aquele tipo de coisa não era mesmo para ser mostrada. E os Mbya são, efetivamente, bastante hábeis em fazer de si uma imagem para os brancos, a qual, muitas vezes, coincide com a imagem idealizada que têm de si próprios.

Assim a *cultura guarani*, sendo parte do reino do inato, é responsável por uma

---

<sup>1</sup> São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, como me disseram antropólogas que trabalham na região ó Maria Paula Prates e Mariana de Andrade Soares ó em comunicação pessoal.

conexão diferenciante com os brancos, bem como com outros povos indígenas: ela torna visível, por assim dizer, a diferença Mbya/jurua/outros índios. Ao mesmo tempo, é a *cultura* que conecta os Mbya aos deuses, enquanto *teko* ou modo de vida herdado dos mesmos, num processo que pode ser caracterizado como de *coletivização e xamanização da cultura* (Macedo 2009:295). Ciccarone (ibidem) comenta, sobre Dona Maria Tataxi, uma importante liderança feminina mbya do século passado, que seu *gestilo gestual* (...) remetia a um código cultural expressivo, a uma liturgia corporal, característico, para a autora, de um investimento por parte dos xamãs mbya no controle e na expressão do corpo, já que é no corpo que *se* reproduzem e se representam os deuses e a sociedade (ibidem), restituindo a *dimensão humana total* (ibidem:94). Se tal dimensão pode ser lida nos termos de uma busca pela ordem e pela moral que singulariza os Mbya enquanto povo originado nas divindades, das quais herdaram toda *boa ciência* ou *boa sabedoria* (*arandu porã*), então veremos no xamanismo um dispositivo que exerce um papel *coletivizante* (Wagner 2010:153): ele reproduz os contextos convencionalizados. Mas o faz contra-inventando forças dinâmicas e contrárias a este contexto, como por exemplo os espectros dos mortos, os *donos* de animais e de lugares, as feitiçarias, entre outras coisas, nas quais a *moral* e a *honra* irão encontrar resistência, evidenciando o *teko* por contraste com as forças *tekoaxy*, pelas quais os Mbya se sentem ameaçados. Os diversos perigos que caracterizam a vida na terra podem ser entendidos como resistências motivadoras de uma moralidade ou de um sistema de vida idealizado e convencionalizado de forma coletiva.

Longe de serem mutuamente excludentes, como se vê, a conexão com os deuses e a experiência em *tekoaxy* formam uma espécie de síntese entre coisas que a princípio seriam impossíveis. Em uma palavra, é a própria diferença que *une-e-separa* os dois modos. No plano das experiências cotidianas o *bom caminho* (*tape porã*) corresponderia muito mais, de acordo com nossa abordagem sobre a relação entre corpo e aprendizado (ver *infra*), a um comportamento *ético*<sup>2</sup> embasado em um *saber ouvir* enquanto dispositivo primeiro de *sabedoria* implicando atualizações pessoais e rotineiras na relação com os deuses e com outros *seres* que não vemos (*jaexa eñi vaøe kuéry*)<sup>3</sup> bem como com as

---

<sup>2</sup>No sentido da *ética* tal como encontrado na obra de Espinosa, 1979. Em poucas palavras, o que Espinosa defende é a existência de um único indivíduo - Deus -, espécie de substância que compõe tudo. Neste sentido, todos os seres e coisas, parte desta substância, se aproximariam dele na medida em que se compusessem uns com os outros, e dele se afastariam na mesma proporção em que seus encontros fossem *maus encontros*, isto é, decompondo relações fundamentais para seus corpos determinados. Há, na *ética* segundo Espinosa, uma negação da transcendência, na medida que Deus é composição e esta se faz pelos encontros, isto é, pelas possibilidades que os corpos têm de afetarem uns aos outros.

<sup>3</sup>Questão trabalhada também por Pierri (2014:22), quando ressalta que, os contextos de reza *referem-se* a toda uma gama de exercícios corporais que visam a proteção contra (...) agressões sobrenaturais, o que

pessoas com quem se convive diariamente.

Saber escutar (perceber, sentir) a vontade dos deuses, das ãlmasö bem como os demais afetos que se lhes atravessa os corpos, é o que orienta as passagens dos Mbya pelos devires possíveis, tematizados em sua forma limite em termos de õtransformação em animalö (-jepota) e õtransformação em deusö (ijaguyje). Mas, ao que parece, é a cada movimento de desterritorialização que um *corpo novo* (isto é, composto por novas percepções e novas relações) se faz necessário, de modo que podemos sugerir que a progressiva divinização se dá na escuta cotidiana, da mesma forma que a animalização só se efetiva completamente na morte (e se pode estar õvirando bichoö durante anos a fio).

### **Corpo e aprendizado**

Como observou Lidia, certa vez, em Camboinhas não havia *xondáro kuéry* enquanto instituição à parte, ou seja, um grupo de õguerreirosö ou õsegurançasö bem organizados para fins õcorretivosö. No entanto notei que qualquer pessoa mbya tem o potencial de exercer esta função, principalmente em relação às crianças, cujos comportamentos são foco constante da atenção dos adultos e pessoas mais velhas. Assim, a atualização das funções de guerreiro ou de xamã ficam subordinadas aos contextos, de modo que um casal adulto pode colocar-se em relação aos filhos, por exemplo, tanto como *xondáro* (impondo limites para as brincadeiras, ameaçando, admoestando, etc) quanto como xamã (cantando rezas, soprando a fumaça do cachimbo, cuidando, aconselhando, etc). Dado o estado latente em cada pessoa das disposições guerreiras e xamânicas, as mesmas são apropriáveis (ou atualizáveis) por qualquer Mbya de acordo com contextos específicos. Uma criança que ora receba uma admoestação dos pais, no momento seguinte irá fazer a mesma admoestação ao irmão menor, por exemplo. De forma inversa, mesmo figuras de autoridade õincontestávelö (como caciques, irmãos mais velhos, pais e mães etc) podiam ter uma ordem indeferida, casos em que maiores tentativas de coerção por parte de tais figuras raramente aconteciam. Tudo se passa como se, de uma perspectiva interna ao *socius*, o mais interessante fosse a *tentativa* de fazer valer o próprio desejo (ou o desejo para o qual se serve de passagem, no caso dos xamãs) e perceber, com isso, até que ponto se pode chegar com tal ou qual pessoa ou grupo de pessoas.

Muitos dos desejos que soam, a princípio, como imperativos, a partir de uma

---

acaba por sublinhar, como é a intenção do autor, o caráter horizontal do xamanismo guarani. Para Pierri, as relações que implicam õamorö, õreciprocidadeö, õpiedadeö, que são colocadas no plano de um xamanismo vertical, são elicitadas pela predação generalizada, no plano horizontal.

distribuição hierárquica do poder de mando, o são justamente por terem sido originados em outra fonte que não a pessoa que o emite, mas sim nos deuses, õdonosö do mundo, por assim dizer, do ponto de vista dos Mbya. Um dos primeiros hinos de coral que aprendi a cantar versa sobre esta vontade divina, e nele os Mbya dizem o seguinte: õmuitas crianças, vamos nos levantar, vamos cantar, Nhanderu Primeiro é quem querö (*kyringue reta nhapuã japorai, Nhanderu tenonde oipota vaø*). E esta vontade de Nhanderu ultrapassa, a meu ver, a forma hierárquica que a percepção de uma organização õreligiosaö da vida sugere, se aproximando de certa capacidade de compor uma õlrica dos afetosö, conforme escreve Ciccarone (2004:94), isto é, uma capacidade de ver o sentido da vida presente e futura através de uma orientação guiada pela sensibilidade. De forma sucinta, levantar e cantar, ainda que õvontade de Nhanderuö e exortação constante dos xamãs mbya, é uma *obrigação* apenas na medida em que se sinta a disposição para fazê-lo, e se, idealmente, os Mbya dizem que os cantos õalegramö (*-mbovyøa*) e õfortalecemö (*-mombaraete*) as pessoas, na prática eles podem desaparecer das aldeias por longos períodos.

Deise Montardo (2009: 254) sugere que a audição seja o sentido privilegiado do aprendizado entre os Mbya, de modo que a sua focalização no verbo *-japyxaka* (õescutar atentamenteö ou õprestar atençãoö<sup>4</sup>) pode ser entendida como a postura xamânica por excelência. Uma certa acepção do verbo *-exakã* sugere um novo entendimento sobre o assunto. Comumente traduzido como õbrilharö, como em Nhamandu *rexakã* (õo brilho de Nhamandu[o Sol]) também possui o significado de õclarearö como em *Nhanderu omoexakã nhanderopyøi* (õNhanderu clareou/iluminou nossa casa de rezaö) ou ainda õexplicar melhorö *emoexakã xevype* (õclareie para mimö). Um outro significado do verbo tive a oportunidade de aprender quando certa vez, voltávamos andando eu e Karai (de 15 anos na época, morador de Paraty Mirim), de um *nhemongarai* em Araçongá, perguntei-lhe como ele sabia a hora certa de se levantar e pegar o *mbaraka* para executar a õrezaö (o que ele efetivamente havia feito na noite anterior):

- õVocê mesmo levantou-se ontem, ou foi nosso avô que pediu?ö (*ndee ae repuã kuee, tarã pa nhanderamói ojerure?*).
- õEu, senti do meu coraçãoö (*xee, xepyøa gui aendu*).
- õDe que forma?ö (*mbaø xa gua?*).
- *oexakã...*

Karai explicou-me então em português, que *-exakã* é quando *as coisas conspiram a seu favor*, ou um *momento propício*. Talvez fosse neste sentido que Lidia explicava-me a

---

<sup>4</sup>Atenção na escuta, de qualquer modo, já que *apxya* é õouvidoö. No filme Bicicletas de Nhanderu *-japyxaka* é traduzido por õmeditaçãoö.

razão pela qual não entrava na *opyã* todo dia, só o fazendo quando *deus manda*, e não segundo sua própria vontade: *é como uma voz que fala pra mim*, dizia ela. De qualquer modo o *-exakã* parece traduzir justamente a importância da sensibilidade pessoal para a agência humana.

Duplo movimento, portanto, o que perfaz a vontade dos deuses: ao mesmo tempo em que é o suporte do modo de vida mbya, tal como idealizado pelos mesmos, é também causa ou princípio de abertura para a dinâmica de mudanças que a vida lhes apresenta. Atualizar a relação com Nhanderu não é somente seguir regras e preceitos deixados pelos deuses para a *õvida futuraö (-eko rã)* dos Mbya, mas, para além disso, é estar disposto à escutar um movimento capaz de mudar tudo, desde o clima (como quando se sente a chuva e os relâmpagos como efeito do caminhar dos divinos, Tupã *kuéry*) até o coração das pessoas (como a percepção de um momento propício para a execução da reza ou para partir em uma viagem, por exemplo).

Ao que parece o que está constantemente sendo posto em questão pelos Mbya é a sensibilidade de cada um em relação aos desejos e afetos que atingem o próprio corpo. Há, neste sentido, como ensinou muitas vezes Lidia durante a *opyã*, a necessidade de uma atenção especial às sensações e afetos que atingem os corpos mbya a cada dia, e a cada momento do dia: *õsinta do seu corpoö (eendu ndereteã gui)*, dizia ela. Saber o que são exatamente estes afetos é sempre uma tarefa difícil, digna muitas vezes de um especialista (o xamã, entenda-se), pois se trata de uma multiplicidade de *õcorposö* outros, nomeados de diversas formas, *teteregua* (*õdo corpoö*), *pyáugua* (*õda noiteö*), *angue* (*õespírito de mortoö*), *tavy ja* (*õdono do erroö*), *topey ja* (*õdono do sonoö*), *ãtey ja* (*õdono da preguiçaö*), e outros, os quais frequentemente subsumem-se na categoria de seres que são imperceptíveis à visão ordinária dos Mbya: *õaqueles que não vemosö (jaexa eõy vaø)*, dizem eles.

Esse tipo de abertura ou experimentação corporal adquire a forma de um *õintenso engateö* (SantøAnna 2001:111) entre corpos, isto é, entre *õa inteligência do corpo humano e aquela dos corpos que o circundamö*. Não haveria aqui uma resposta pré definida para a questão *õo que pode um corpo?ö*, pelo contrário, é preciso considerar o corpo como *õeloö* que conecta um corpo a outro (ibidem:105): corpo como *õlugar de recebimento, de transmissão, em suma, de passagem de entidades e forças não-humanasö*. Este modo de experimentação do corpo, segundo SantøAnna, guarda a potência de uma ética que recusa o indivíduo absoluto em favor da composição entre os corpos (ibidem:94), ou seja, a ressonância de outros corpos no nosso, intensificando a vivência do presente em uma reflexão tal que elimina a distinção entre mente e corpo, como um surfista sobre uma onda:

õpara surfar é preciso aprender a estar com o meioö (ibidem:98). Minju, de modo análogo, explicava-me que para aprender algo, *você tem que só pensar naquela coisa (...), se quiser aprender a dirigir, tem que pegar o carro e pensar só naquilo, não desviar nem um pouco.*

Me chamou especialmente a atenção, nos contextos de aprendizado que envolviam crianças, seja na escola<sup>5</sup> ou fora dela, foi sempre a condição do desejo pessoal, ou, em outras palavras, da vontade de aprender, leitura possível para o que Minju descreve acima como õsó pensar naquela coisa[que se quer aprender]ö. O desejo de aprender exige uma postura pragmática, que implica em se colocar à disposição para *praticar*, tradução possível, note-se, para o verbo comumente utilizado com o sentido de õestudarö, -*nhemboæ*<sup>6</sup> (que também pode significar õrezarö). Praticar é o modo privilegiado do aprendizado, e isto serve tanto para os contextos de õrezaö como para contextos escolares, mas também para exercitar-se fisicamente (jogando futebol ou dançando xondáro, por exemplo). Ao encontro do que diz SantøAnna (2001:96-97) todo indivíduo (mbya) seria uma *dobra*, ao mesmo tempo autônomo e dependente, de modo que as relações podem (e devem, segundo ela) prescindir da agressão e da dominação de um pelo outro, para que compôr com outrem possa ser visto como tornar-se a própria õação em cursoö.

### **Considerações finais**

Na primeira parte deste texto vimos que uma dita õtradição guaraniö, sua cultura, por assim dizer, não prescinde daquilo que é o seu oposto, isto é, a condição imperfeita e perecível desta terra, mas se apóia nesta para, digamos, se colocar em relevo. Por meio dos trabalhos principalmente de Macedo, Pissolato e Wagner percebemos aspectos delineadores do estilo e da criatividade mbya guarani menos como um repertório de hábitos e costumes e mais como uma *dialética* entre um *fundo* õculturalö dado e uma *figura* a todo momento inventada, isto é, o modo de vida propriamente dito.

Em tal estilo de criatividade uma certa õescutaö corporal é fundamental tanto em matérias menores do cotidiano como em contextos xamânicos, isto é, os Mbya devem dar a devida atenção tanto à caminhada sem rumo pela aldeia como à caminhada cósmica dos Tupã *kuéry*. Através de uma forma prática de aprendizado o corpo é posto em evidência enquanto *locus* de uma receptividade positiva ao conhecimento, e este processo se dá de forma semelhante tanto em contextos xamânicos, como no aprendizado dos afazeres comuns e cotidianos. Assim, a escuta (a percepção, o sentir) desdobra-se em aprendizado,

---

<sup>5</sup> Trabalhei como professor na escola da aldeia de Cambinhas durante um ano, em 2011.

<sup>6</sup> Arriscando-nos novamente na etimologia, poderíamos sugerir que *-nhemboæ* divide-se em *nhe*, partícula reflexiva õseö, e *-mboæ*, verbo õensinarö, o que compõe õensinar a si mesmoö.



e o faz através de práticas corporais, de elos e composições entre corpos humanos e não-humanos. Ouvi, em campo, a seguinte frase de Augustinho, em Araponga, que sintetiza muito do que tentamos estudar acima: para õsaber ter o corpoõ, é preciso antes saber ouvir do (ou com o) próprio corpo.

### **Referências bibliográficas:**

CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbyá. *Revista das índias*, v.230, n.64, p.81-96, 2004.

CADOGAN, Léon. *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbya-Guarani Del Guaíra*. São Paulo, Ed. USP, 1959.

CLASTRES, Hélène. *A terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, [1975]1978.

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

ESPINOZA, Benedictus. *Ética*. Em *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

HEURICH, Guilherme. *Outras alegrias: parentesco e festas mbya*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro ó Museu nacional. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2011.

LIMA, Tania Stolze. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. In *Revista de Antropologia de São Paulo, USP*, v. 54, n. 2, 2011.

MACEDO, Valéria Mendonça de. *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em Antropologia. São Paulo, 2009.

MENDES DA SILVA, Evaldo. *Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos mbya e nhandéva (guarani) na tríplice fronteira*. Cascavel (PR), EDUNIOESTE, 2010.

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

PEREIRA, Vicente Cretton. *Território sagrado: a geografia das relações sociais em uma comunidade evangélica na Ilha Grande*. Monografia de graduação, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, IFCH ó Departamento de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 2007.

\_\_\_\_\_. Nosso pai, nosso dono: relações de maestria entre os Mbya Guarani. Em *Mana* 22(3), 2016.

PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani mbya*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, São Paulo, 2013.

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

PRATES, Maria Paula. *Da instabilidade e dos afetos: pacificando relações, amansando Outros ó Cosmopolítica mbyá-guarani (Lago Guaíba/RS, Brasil)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Porto Alegre, 2013.

SANTOANNA, Denise Bernuzzi de. *Corpos de Passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea*. São Paulo, Estação Liberdade, 2001.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo. Cosac & Naify, 2010.