

## Onde começa o parentesco Mbyá-guarani? Notas sobre *Ayvu Rapyta* e os parentes fundadores<sup>1</sup>

Kauana Maria Santos Neves - UFSC

**Palavras-chave:** Mbyá-guarani; Parentesco; *Ayvu Rapyta*

León Cadogan, reconhecido pesquisador paraguaio, teve seu texto “*Ayvu Rapyta*” parcialmente publicado pela primeira vez em 1953. Esse trabalho é fruto de anos de convivência entre os Mbyá-guarani, os quais lhe confiaram suas sagradas narrativas de fundação do mundo, revelando parte principal de sua cosmologia. Tal narrativa possui problemáticas de tradução que aqui não serão abordadas<sup>2</sup>, entretanto, na sua versão traduzida para o espanhol, disponibilizada em 1959 pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (USP) é possível identificar vários elementos que são ditos e realizados pelos Mbyá-guarani e expostos quando cruzam os caminhos dos etnógrafos.

Os Mbyá-guarani contam com uma complexa cosmologia, onde revelam que este tempo, espaço e matéria que se vive, é apenas uma cópia imperfeita e perene de um mundo perfeito. Nesse patamar perfeito do cosmos, estão assentadas as fundações do mundo por *Nhanderú Pa-pa Tenonde* (Nosso Pai último-último primeiro), que se desdobra em outros deuses, estes que se desdobram em suas devidas criações, proporcionando aos Mbyá-guarani desta Terra o conhecimento da origem de todos os elementos que constituem suas vidas.

Aqui, proponho fazer como bem ensinam os Mbyá-guarani, *guata* (caminhar) em companhia do leitor pelas palavras contidas nos primeiros capítulos de *Ayvu Rapyta* e junto da teoria de parentesco, identificar os elementos que se configuram neste patamar mítico que dá sentido e continuidade às famílias extensas<sup>3</sup> que caminham na Terra. Importante destacar esse caminhar, que é um dos principais elementos da cosmologia e da *práxis* Mbyá-guarani (aqui diferencio ambos conceitos não por estarem em oposição, mas pela possibilidade de encontrar nesta *práxis* esse manifestar mítico), muitas vezes observado de maneira desatenta como relacionado apenas a uma cosmologia falada/narrada. Entre os Mbyá-guarani essa narrativa acontece, ao passo que acontecem

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

<sup>2</sup> Para mais informações, consultar ROSSI, Ana. *Leon Cadogan, antropólogo tradutor do Ayvu Rapyta: um projeto ético baseado no conhecimento*. 2014.

<sup>3</sup> Família extensa é a designação do “modelo sociológico mais difundido” entre as sociedades ameríndias (CLASTRES, 1974 apud MELLO, 2006 p. 68).

também o caminhar, o transformar-se, como condição de chegar-se um dia, quem sabe, a perfeição.

Nos estudos de parentesco, pesquisadores como Alain Marie, Michel Aghassian, Nicole Grandin, Marc Augé, dentre outros, observaram que comumente entre os povos observados por eles na África, os sistemas de *clãs* apresentavam um parente comum, heroico ou muitas vezes mítico, dos quais descendiam distintas linhagens (AUGÉ et al, 1975). Em um horizonte comparativo, é possível observar que essa descendência dos Mbyá-guarani ocorre a partir do ser fundante do cosmos, apresentado nas primeiras linhas de *Ayvu Rapyta*, *Ñanderú Pa-pa Tenonde* (Nosso pai último-último primeiro) e se desdobrou em outros deuses e seres, de certa forma, todos condensados nessa condição de parentes primordiais dos Mbyá-guarani aqui na Terra. Posteriormente, todos os Mbyá guarani seriam descendentes da imagem verdadeira, neste mundo imperfeito, relembram através de seu sistema de parentesco de onde vieram.

Apresentado no primeiro capítulo de *Ayvu Rapyta*, o elemento que constitui o corpo de *Ñanderú Pa-pa* são as ‘trevas primeiras’.

*“Yvára jeckaka mba’ekuaá*  
*(O reflexo da divina sabedoria - órgão da vista)*  
*Yvára rendupa,*  
*(O divino órgão do ouvido)*  
*Yvára popyte, yvyra’i*  
*(As divinas palmas da mão com a vara insígnia)*  
*Yvára oyte rakã poty,*  
*(As divinas palmas das mãos com os ramos floridos),*  
*Oguero-jera Ñamanduí*  
*(As criou Nhamanduí, no curso de sua evolução)*  
*Pytu yma mbyte re,*  
*(Em meio das trevas primogênicas)”*.

Ayvu Rapyta, narrativa registrada por Léon Cadogan, 1959.

Outro elemento que é observado pelos estudiosos do parentesco entre muitos povos africanos, é a relação de um animal primordial/mítico com os clãs (AUGÉ et al, 1975, p.35). Não entraremos aqui nas discussões relacionadas ao totemismo, mas sim, destacaremos que na fundação cosmológica Mbyá-guarani, *Maino i* (Beija-flor) é relevante enquanto animal e pássaro primogênito, demonstrada tal importância para os Mbyá-guarani atuais, sendo representado em alguns artesanatos, desenhos, narrativas e cantos.

“Yvára jeguaka poty mbyte rupi  
(por entre meio das flores do divino adorno de plumas)  
Guyra yma, Maino i, oveve oikovy  
(o pássaro primogênito, o Beija-flor, voava, esvoaçante)”

Ayvu Rapyta, narrativa registrada por Léon Cadogan, 1959.

A “Primeira Terra”, local constituído posteriormente do corpo de *Nhanderú*, das flores e do Beija-flor, é a constituição do elemento perfeito, verdadeiro (*y-para*), onde a Terra que vivem os Mbyá-guarani sendo a imagem imperfeita, a cópia (*ta’anga*) (GODOY; CARID, 2016).

“Yvy Tenonde oguero-jera ey mboyve i  
(antes de ter criado a primeira terra)  
Yvytu yma i re A’e oiko oikovy  
(Ele existia no meio dos ventos originários)”.

Ayvu Rapyta, narrativa registrada por Léon Cadogan, 1959.

O capítulo dois de *Ayvu Rapyta* revela a tradução do título da obra: “*O Fundamento da Linguagem Humana*”. É observável a partir desse trecho da narrativa a origem da linguagem apresentada pelo primeiro ascendente dos Mbyá-guarani aos mesmos. Ela é feita a partir de sua própria divindade e aqui, constitui-se elemento fundamental da cosmologia Mbyá-guarani que desafia a compreensão dualista de criação verdadeira, Terra perfeita, abundante *versus* imagem imperfeita, cópia, terra imperfeita e perene. Trata-se da *nhe’e*, traduzida como alma, elemento que gera a vida nos corpos Mbyá na Terra, mas que provém de distâncias inimagináveis do cosmos, apresentada por *Nhanderú*, através de um de seus deuses: *Karái*, *Jakaira*, *Tupã*, dentre outros.

Algumas características observadas nos primeiros meses na criança podem identificar de onde veio sua *nhe’e*, o xamã pode no rito de nomeação confirmar a localização ou receber a *nhe’e* sem especulações anteriores. Outra maneira de identificar a *nhe’e* da criança é através dos sonhos dos pais ou de algum parente próximo.

“Nhamandu Ru Ete tenonde gua  
(o verdadeiro Pai Nhamandu, o primeiro)  
o yvára petei gui,  
(de uma pequena porção de sua própria divindade)  
(...)”

O kuaa-ra-ta vy ma,  
(em virtude de sua sabedoria criadora)  
Ayvü rapyta oguero-jera, oguero-yvára Ñande Ru.  
(criou nosso pai o fundamento da linguagem humana e fez que formasse parte de sua própria divindade).  
Yvy oiko ey re,  
(antes de existir a Terra)  
pytu yma mbyte re,  
(em meio as trevas primogênicas)  
(...)  
ayvü rapyta rã i oguero-jera,  
oguero-yvára Ñamandu Ru Ete tenonde gua.  
(criou aquele que seria o fundamento da linguagem humana  
E fez o verdadeiro Primeiro Nhamandu que formara parte de  
Sua própria divindade).  
(...)  
Ñamandu Py'aguachu oguero-jera  
(criou aos Nhamandu de coração grande).  
Jechaka mba'ekuaá revê oguero-jera.  
(o criou simultaneamente com o reflexo de sua sabedoria (o Sol).  
(...)  
gua'y reta ñe'eng rue te rã  
(para verdadeiro pai das almas de seus futuros numerosos filhos  
Ñamandu Py'aguachu oguero-jera  
(criou a Nhamandu de coração grande)”).

Ayvü Rapyta, narrativa registrada por Léon Cadogan, 1959.

Destacados esses trechos de *Ayvü Rapyta*, é possível visualizar os princípios do parentesco Mbyá-guarani. Em um exercício comparativo, como exposto acima, entre alguns povos africanos, encontra-se no conceito de *clã* o elemento de descendência a partir de um antepassado mítico. Neste caso, *Nhanderú* é esse antepassado, que congrega sob ele, todas as famílias extensas Mbyá-guarani. As linhagens, transpondo então para a condição Mbyá, as famílias extensas, são *exogâmicas*.

Por serem exogâmicas, essas famílias contraem aliança com outras famílias Mbyá-guarani, sempre em outra comunidade. Entre os Mbyá-guarani ainda existe a atitude *-menda porã*, o casar bem (PISSOLATO, 2007), uma norma prescritiva nem sempre seguida que tem por princípio que o matrimônio ocorra quando ambos não forem tão jovens, para que se evite o divórcio, que se encontre através de suas andanças por outra comunidade o seu marido ou esposa.

Os autores Macedo e Sztutman falam a respeito da filiação Mbyá-guarani no nível cosmológico, enquanto uma “filiação espiritual” (MACEDO; SZTUTMAN, 2014), dado que não se supõe em um sentido genealógico, rastreável. A *nhe'e* vem de um local do Cosmos relacionado a algum derivado de *Nhanderú*, o nome recebido no corpo da criança

insinua essa filiação cosmológica. Entretanto, aqui na Terra, essa filiação também ocorre além do acoplamento da *nhe'e* no novo corpo, e esta é uma *filiação cognática*, quando o indivíduo possui as mesmas obrigações, deveres e privilégios com seus parentes maternos e paternos (AUGÉ et al, 1975, p.23).

### **Notas de campo: o parentesco Mbyá-guarani em ação**

No ano de 2018, durante o mestrado, realizei o último período de trabalho de campo entre os Mbyá-guarani de Misiones, Argentina. A principal interlocutora da pesquisa, Susana, residia com sua família na comunidade de Yriapú. Nesta comunidade de aproximadamente 500 pessoas, o cacique era a figura pública que mediava as relações entre os Mbyá e os atores externos, turistas, políticos, empresários e cidadãos do entorno. O xamã era uma figura reservada, não se comentava a respeito dele com quem não fosse mbyá, tão pouco era uma pessoa que perambulasse pela aldeia. Diante disso, da impossibilidade de se reflexionar a respeito da família extensa que agrega os Mbyá-guarani em Yriapú e por outras relações mais intrincadas, como a alta mobilidade na comunidade diante de sua condição fronteiriça e turística, comentarei brevemente a respeito da família nuclear de Susana, onde podemos observar algumas relações de parentesco.

Quando conheci Susana em 2015, ela residia com seu esposo, sua filha, seu neto e seu genro. Eventualmente, seu filho que vivia em uma comunidade no Brasil com sua esposa e seu filho a visitava. Susana manifestava a intenção de que seu filho pudesse morar em sua comunidade para estar mais próxima de seu neto, entretanto, ele deveria seguir vivendo na comunidade de sua esposa. Aqui podemos observar o parentesco através da *exogamia* e *residência uxorilocal*, quando o marido deve viver junto da família da esposa, onde ela residia antes do casamento. Tanto o filho de Susana teve de ir, quanto seu genro teve de vir. A *exogamia* entre os Mbyá-guarani é elemento reconhecido, já que se considera o xamã pai de todos na comunidade, sendo então todos irmãos, a aliança deve realizar-se fora.

Outra relação que se destacava bastante era a de Susana e seu genro. Eles iam ao *monte* (alta floresta) buscar matéria-prima para a confecção de artesanatos, produziam esses artesanatos junto do restante da família, mas o maior tempo e dedicação colocados nas atividades era de ambos e por fim iam aos locais turísticos vendê-los. O rapaz sempre demonstrava respeito a Susana através da escuta atenta e de sua disposição em realizar as

atividades de acordo com as preferências dela. Aqui podemos observar pela perspectiva de um *sistema de atitudes* a parceria e respeito desempenhado pelo genro, diferente da indiferença de sua nora. Susana apontou que a ajuda do genro para a família era essencial em todas as famílias mbyá que pudessem contar com isso, pois era alguém que se somava ao auxílio no trabalho.

Susana agregava em seu entorno além de seus filhos e netos e suas demandas financeiras, materiais e afetivas, parentes de outras comunidades que vinham lhe visitar com frequência, como seu sobrinho Ariel que era comprometido na confecção de artesanatos e um sobrinho mais jovem que passava férias com ela. Um outro filho seu que também vivia na comunidade com sua família raramente lhe visitava, já suas crianças, netas de Susana, eventualmente se encontravam em seu terreno.

Outro exemplo verifiquei no ano de 2015 em outra comunidade Mbyá-guarani na Argentina. Uma reconhecida comunidade por seu tamanho e quantidade de membros, também localizada em uma área turística, possuía um cacique que estava no posto a mais de 20 anos. Essa comunidade é motivo de especulações de todo o tipo e quando comentada por um mbyá de outra comunidade menor, mais distante, é sempre considerada como uma comunidade mestiça Mbyá-guarani, tendo em vista que ela congrega indígenas paraguaios não mbyá e cidadãos mestiços, que geram diversos embates entre outros Mbyá-guarani quando se refere aos casamentos entre esses e os não mbyá. Outro elemento que se relaciona totalmente com essa situação é o fato de o cacique ter três esposas, configurando a *poligamia*, tema que entre os Mbyá-guarani é discretamente evitado (MELLO, 2006, p.77). Dessa forma, uma comunidade que detém um considerável capital monetário e cultural diante da pretensão do conglomerado turístico e empresarial que a circunda, entre os mbyá de outras comunidades é tida como um exemplo problemático diante do “ser” Mbyá-guarani.

Passamos agora ao contexto de uma comunidade Mbyá-guarani localizada no litoral paranaense, por haver uma disputa de alianças dentro da comunidade, não identificarei o local nem as pessoas. Em 2017 visitei a comunidade pela primeira vez. Depois de um sonho, o casal de xamãs decidiu migrar de sua comunidade mais ao sul do Brasil para o litoral do Paraná. Ali estabeleceu-se recentemente a comunidade, sua área ainda não demarcada carrega em sua formação a disputa interna de liderança e externa de reconhecimento. No período que lá estive, a comunidade tinha recém conquistado energia elétrica a partir de painéis solares, a disputa pela liderança ocorria sob a questão do saneamento básico, já que o abastecimento de água realizado na comunidade era feito

através de caminhão pipa pela prefeitura e diversas vezes a comunidade encontrou-se sem água. O xamã era a liderança consultada para questões frequentemente atribuídas ao cacique. Dois homens disputavam o reconhecimento enquanto caciques e suas famílias dividiam-se dentro da comunidade de maneira territorial, de um lado da comunidade estava a família do xamã e seu parente que articulava relações e demandas com os atores externos, do outro estava a família que tinha conflitos de reconhecimento de liderança, tanto do xamã, quanto do seu parente, essa família tinha por membro o outro rapaz que disputava a condição de cacique. A família extensa do xamã convivia na comunidade com outros membros não consanguíneos, porém estes, Mbyá-guarani e a relação de afinidade era afetada.

Este exemplo mostra que as condições de co-residência muitas vezes podem expor situações complexas de parentesco e que ao pesquisador cabe cuidado em manejar essas informações. O parentesco Mbyá-guarani desdobra-se desde sua origem cosmológica até seus descendentes aqui na Terra. É verificável uma unidade através da língua e outros elementos étnicos, entretanto quando estamos no campo do parentesco, essas relações se complexificam cada vez mais. No exemplo etnográfico apresentado é possível visualizar um “*grupo de filiação*”, o qual mesmo passando por uma disputa interna, está dotado de uma organização sociopolítica mínima (AUGÉ; et al, 1975, p.25). Através do parentesco é possível visualizar as relações, bem como observar como se dá o processo de constituição da pessoa Mbyá-guarani.

### **Engendrando parentes, construindo corpos**

*“Yvyra ’ikãgã ñemboapyka i va ’e:  
 (Huesos de quien portará la vara-  
 insígnia a los que se da asiento  
 (ser humano que es engendrado)):  
 Ndeé, chy ramo rei va ’e, ndeé, tuiú  
 Ramo re ’ã va ’e:  
 (Tú que le sirves en calidad de ma-  
 dre; tú quien te yergues em calidad  
 de padre):  
 Kavaé pyáguachu porã  
 Pereko i aguã,  
 A ’e ramo aé aguyjevéte va ’erã.  
 (ésto acontece para que  
 obtengáis hermosa grandeza de co-  
 razón. Únicamente así se llega a*

*la perfección)*".

*Ayvu Rapyta*, narrativa registrada por Léon Cadogan, 1959.

Cadogan apresenta este hino sagrado, descrevendo que ele é entoado pelo dirigente espiritual da comunidade ao ser anunciada a gravidez de uma mulher. Nele, se assume a centralidade da construção da pessoa Mbyá-guarani. Este é um tema caro para a antropologia e a etnologia indígena. A centralidade do corpo para as sociedades indígenas (SEEGER et al, 1979) é incontestável diante dos inúmeros relatos etnográficos realizados ao longo do desenvolvimento da disciplina antropológica. Desde antes da concepção do indivíduo, diferente da elaboração ocidental, este possui, de acordo com a sociedade que virá a existir, diferentes formas de o construir. Os Suyá, por exemplo, forjam um indivíduo pela acumulação do sêmen do homem no útero da mulher (SEEGER, 1980, p.129), também entre eles, a ênfase está na diferença entre os corpos de um homem e de uma mulher. A construção da pessoa dentro das sociedades indígenas não tem seu início na concepção biológica tão pouco tem seu fim no parto. A pessoa é construída ao longo e para além da vida, com regras de parentesco, aparatos, adornos, tecnologias que estendem esse corpo para além de uma condição anatômica finalizada em si mesma.

Modos de aprendizagem também são encarados no corpo de maneiras distintas de acordo com a sociedade. Entre os Suyá, Seeger (1980) observou que o aprendizado, mesmo visual, era armazenado no ouvido, não na "mente" ou cérebro. A ênfase da sociabilidade Suyá encontra-se na fala e na audição, sendo a visão e o olfato associados a feiticeiros, pássaros e animais, condições que estariam em oposição a condição de ser humano. Neste sentido, entre os Mbyá-guarani, a proximidade com comportamentos animais distancia o indivíduo de sua condição humana e coletiva Mbyá. Comer carne crua, beber álcool, ter raiva ou ódio aproxima muito ao comportamento da onça (*chivi*), podendo inclusive metamorfosear-se em uma (PISSOLATO, 2007) caso não sejam observados os pedidos de cuidado dos familiares que presenciam a mudança de comportamento do indivíduo.

McCallum (1999) descreve que entre os Kaxinawá a visão, ou melhor dizendo, os olhos, diferentemente do exemplo Suyá, seria lugar privilegiado de modos de construção da pessoa dentro daquela sociedade. O elemento de humanidade dentro dos olhos chama-se *bedu yuxin*, a alma do olho. A teoria das almas entre os Kaxinawá desdobra-se em observar diferenças entre as almas do corpo, do sonho, da sombra (MCCALLUM, 1999), ainda que cotidianamente se reserve apenas ao termo *yuxin* qualquer referência de "alma"

associada ao aprendizado ou detenção de poder e conhecimento. Caçadores homens e tecelãs mulheres podem utilizar banhos de ervas com a intenção de ver com clareza (idem).

Estes exemplos demonstram como diferentes povos indígenas possuem diferentes modos de compreensão de construção de corpo, pessoa e subjetividade (SANTOS-GRANERO, 2012) que diferem radicalmente da concepção biológica de corpo ocidental. Entendendo isso, é possível visualizar diferentes concepções de saúde, cuidado, cura e doença, que exploraremos adiante.

Reservados também a construção de corpo e pessoa, os adornos possuem centralidade em muitas sociedades indígenas. Eles são extensões do corpo biológico para a construção e manutenção do ser humano pleno em sua condição, como o caso dos Suyá, que tem nos ornamentos labiais e auriculares a ênfase que a sociedade registra na fala e na audição, sendo a ausência destes adornos presente entre animais e não-humanos (SEEGER, 1980). Entre os Mbyá-guarani os adornos feitos para uso diferem daqueles para venda, os primeiros chamam-se *y'pará* (verdadeiro) enquanto os segundos chamam-se *ta'anga* (cópia) (GODOY; CARID, 2016). Os adornos verdadeiros, são monocromáticos e discretos, enquanto os realizados para a venda são coloridos e capturam a atenção dos compradores por seus grafismos complexos e elaborados. Os Mbyá-guarani associam os grafismos discretos a *Nhanderú*, Pai Criador, enquanto os outros são associados a serpentes e a *Xariã*, demiurgo opositor a *Nhanderú*, que enciumado realiza cópias sua criação. Os adornos utilizados pelos Mbyá-guarani são comumente os colares e pulseiras, diferenciam-se em cores e sementes aqueles feitos para homens e para mulheres, alguns comunicam que a pessoa é casada, outros servem de proteção para o corpo e para os caminhos. A pintura no rosto é discreta, realizada nos rostos dos jovens em festividades e apresentações culturais. O furo labial, *tembequa* é realizado nos jovens meninos em idade próxima a primeira menstruação das meninas. Ele exige restrição alimentar semelhante àquela das meninas, até que seja completamente cicatrizado (BONAMIGO, 2009, p.161).

Outro elemento importante no que tange a construção de subjetividades entre diferentes povos indígenas são as relações de substâncias (MELATTI, 1976; DA MATTA, 1976 apud SEEGER, 1980). O fato de alguns resguardos serem necessários para não afetar ou potencializar o indivíduo que está sendo gerado estão diretamente relacionados com as substâncias corporais e alimentares. Suor, sangue, sêmen, saliva, são combinações pretendidas ou extremamente evitadas. Essas relacionam-se profundamente com

antecedência a concepção uterina do indivíduo e durante a gestação, ainda que após o parto uma série de cuidados para lidar com estas substâncias sejam desejáveis e estabelecidas enquanto regra social. É o caso da *couvade*, em que é necessário que o pai tenha uma série de restrições alimentares e corporais para que não ocorra debilidade e sejam potencializados elementos da construção daquele indivíduo dentro daquela sociedade, bem como a mãe passa por uma série de restrições pós-natais com a mesma finalidade (MCCALLUM, 1999, p.5).

No que tange às substâncias alimentares, a comensalidade é elemento crucial entre as sociedades indígenas. Comer junto constrói parentes. Corpos são conectados pelo que se come. Entretanto, entre os Mbyá-guarani isso difere (PISSOLATO, 2012), como veremos posteriormente. Em um contexto mais amplo de observação dos povos indígenas, a primeira concepção, parto e desenvolvimentos iniciais do indivíduo, além da ornamentação do corpo, das distintas disciplinas que são submetidos os corpos com a intenção de potencializar diferenças e semelhanças, bem como de generizar (MCCALLUM, 1999) estes, será através da alimentação que este corpo seguirá sendo construído.

## **Conclusão**

Em *Ayvu Rypa* é onde se traduz o elemento do parentesco que os Mbyá-guarani herdaram: a linguagem humana, essa que vem de moradas distantes do Cosmos. Não é replicada aqui na Terra enquanto cópia, como são as outras coisas, ela é uma dádiva manifestada através da *nhe'e*. “*Hablava mbyá mismo*” disse-me Suzana certa vez quando fazia menção a uma conhecida mais velha que viveu ‘na mata’ mais distante possível dos colonos. Um sinônimo entre aqueles que ficaram mais afastados das cidades com a fala do “mbyá mismo” é estabelecido quando tratam os Mbyá-guarani de falar sobre sua língua. A língua é um dos principais elementos de diferenciação entre aqueles que não são e os que são Mbyá-guarani.

O parentesco Mbyá-guarani é reconhecido entre consanguíneos e afins. Dos tempos primordiais da criação do mundo, o elemento que desafia todos os patamares do cosmos até chegar na Terra é a linguagem humana, contida na *nhe'e*. Através dos exemplos expostos, foi possível observar o lugar que ocupa o parentesco com os deuses primordiais, bem como ele ocorre nas relações cotidianas. A partir das regras de

parentesco, refletidas de uma relação mitológica, este se desenrola na construção dos corpos, da pessoa Mbyá-guarani e de seu constante fortalecimento.

Não é possível fazer uma dissociação da influência europeia no sistema de parentesco Mbyá-guarani, nem é isso que este ensaio visa, entretanto é possível investigar através do método genealógico como eram essas relações de parentesco antes do impacto colonial (RIVERS, 1910, p. 66). Certamente essa não é uma questão que deve a antropologia alçar, tendo em vista toda a crítica aos modelos metodológicos de busca de uma ‘essência cultural’. Mas a modo de exercício especulativo, observar essa questão, bem como refletir sobre em que momento a genealogia cosmológica (origem de um ascendente mítico) se desloca ao ascendente conhecido, onde se encontra essa ruptura? Ela é resultado de uma transformação? São perguntas que as narrativas apresentadas ao longo de *Ayvu Rypa* seguem respondendo, até certo ponto.

No que diz respeito a uma organização social tangível e terrena para os Mbyá-guarani, essa se encontra na vida ritual, podendo ser chamada de “pedagogia xamânica” (DE GÓES, 2020). O espaço físico onde essa pedagogia acontece entre o celeste e o terreno é a *Opy*, casa de reza. O elemento central constituinte dessa pedagogia são os “velhos”, categoria de idade chamada de *tuja*. Eles fazem a ponte da comunicação entre os Criadores originários e os Mbyá-guarani terrenos. Segundo o antropólogo Paulo Góes (2020), esse modelo gerontocrático reproduz as relações do plano celeste (*idem*). No presente trabalho, essas relações são apresentadas enquanto as narrativas que Cadogan obteve junto aos Mbyá-guarani de sua época. É observável assim que relações celestes e terrenas se conectam e se atualizam distante de uma compreensão linear de espaço e tempo. De forma igualmente intrigante, a dispersão geográfica dos Mbyá-guarani ao invés de enfraquecer uma unidade linguística e cultural (*ibidem*) promove o contrário, pois o caminhar -guata é elemento fundamental desta unidade.

## Referências bibliográficas

- AUGÉ, Marc, et al. *Os Domínios do Parentesco*. Lisboa, Edições 70, 1975. p.11-74
- BONAMIGO, Zélia Maria. *A economia dos mbya-guaranis: Trocas entre homens e entre deuses e homens na ilha da Cotinha em Paranaguá-PR*. 2009.
- CADOGAN, León. *Ayvu rapyta*. Revista de Antropologia, p.1 – 37, 1959 [1953].
- DE GÓES, Paulo Roberto Homem. *Parentesco cosmológico e morfológica Mbya Guarani*. Ilha Revista de Antropologia, v. 24, n. 2, p. 90-115, 2022.
- GODOY, Gustavo; CARID, Miguel. *A diferença que faz a diferença: originais e cópias Guarani-Mbya*. Journal de la Société des américanistes, v. 102, n. 102-1, p. 105-128, 2016.
- MACEDO, Valéria; SZTUTMAN, Renato. *A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani)*. Cadernos de Campo, v. 23, n. 23, p. 287-302, 2014.
- MCCALLUM, Cecília. *Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá*. Revista Estudos Feministas, p. 157-157, 1999.
- MELLO, Flávia Cristina de. *Aetchá Nhanderukuery karai Retarã: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyà Guarani*. 2006.
- PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)*. Unesp, 2007.
- RIVERS, W. H. *O método genealógico na pesquisa antropológica (1910)* In: A Antropologia de Rivers, W.H. Campinas, Editora da UNICAMP, 1991 [1910].
- ROSSI, Ana. *Leon Cadogan, antropólogo tradutor do Ayvu Rapyta: um projeto ético baseado no conhecimento*. 2014.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. *Beinghood and people-making in native Amazonia: A constructional approach with a perspectival coda*. HAU: Journal of Ethnographic Theory, v. 2, n. 1, p. 181-211, 2012.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; DE CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. 1979.
- SEEGER, Anthony. *O significado dos ornamentos corporais*. Os índios e nós, p. 43-60, 1980.