

## Os sonhos entre os Guarani e algumas de suas articulações com parentesco, deslocamentos territoriais e configurações sociais multilocais<sup>1</sup>

Hugo Salustiano<sup>2</sup>

**Resumo:** Nesta comunicação, esboço alguns modos como os sonhos entre os Guarani (Mbya e Nhandeva) conectam-se aos seus deslocamentos territoriais e ao parentesco. Comumente compartilhados entre os corresidentes pela manhã, os sonhos, muitas vezes concebidos como “mensagens” recebidas das divindades, repercutem em diferentes escalas da vida guarani. Nesta comunicação, busco, em primeiro lugar, aproximar o sonhar (*-exa ra’u*) das visitas interaldeias. Supondo um “socius multilocal” (Pissolato, 2007), o sonho, tal como a viagem de visitação, faz figurar no horizonte a possibilidade de rompimento de relações atuais em prol da atualização de parentesco com parentes com os quais nunca se conviveu, e da efetivação de novos casamentos nas aldeias a serem visitadas. Em seguida, abordando as chamadas “migrações”, busco aferir como essa atualização do parentesco e de um “socius multilocal” em sonho se dá ainda em um outro sentido: é muitas vezes no encontro onírico com antepassados mortos que as divindades mostram aos Guarani o território futuro onde uma aldeia deve ser fundada – territórios, não raro, por onde esses antepassados caminharam no passado. Ao discutir as relações entre sonho, parentesco e multilocalidade, busco sustentar que o sonho entre os Guarani – acontecimento de alto valor epistemológico e relacionado ao “ver” (*-exa*) – pode atuar como uma “tecnologia de antecipação” (Sztutman, 2020) voltada a evitar aquilo que leva ao definhamento das pessoas. Dessa forma, se os sonhos, por um lado, figuram ao lado de processos de rompimento de relações, por outro lado, eles comumente têm por efeito a produção de “alegria” (*-vy’a*) daquele(s) que parte(m), que buscarão estabelecer novas relações em um território propício ao “fortalecimento” (*-mbaraete*).

**Palavras-chave:** Guarani; sonhos; deslocamentos territoriais.

### Introdução

Nesta comunicação, eu falarei dos sonhos entre os Guarani e de suas conexões com os deslocamentos territoriais, explorando as maneiras como sonhos e deslocamentos territoriais (e também espirituais) compõem ao outro de múltiplas formas nos mundos guarani. As questões, hipóteses e argumentos que apresentarei aqui

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

<sup>2</sup> Mestrando em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (PPGAS-FFLCH/USP), sob orientação da profa. Marina Vanzolini. Pesquisa financiada pela FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, processo n. 2019/04636-3.

de forma breve fazem parte do mestrado bibliográfico que conduzo, centrado sobre o sonho entre as diversas parcialidades guarani.

O sonho é um fenômeno que se conecta a diversos aspectos interrelacionados da vida guarani: concepção, nomeação, parentesco, canto, curas xamânicas, aconselhamentos cotidianos, deslocamentos territoriais etc. Irei me limitar aqui a somente um desses aspectos: os laços entre sonho e deslocamentos territoriais. Serão três os movimentos principais: i) apontar relações entre sonhos e visitas (seção 2); ii) apontar relações entre sonhos e as chamadas migrações (seção 3) e, por fim, iii) apontar, a partir dessas relações, como o sonho pode ser entendido como uma entre outras práticas anti-definhamento mobilizadas pelos Guarani (seção 3). Para fazer aparecer essas conexões e demonstrar no que elas podem ser interessantes, será necessário falar de outros aspectos da cosmologia guarani, incluindo suas noções de pessoa, parentesco e organização social (seção 1). Portanto, é com uma breve apresentação destes aspectos que iniciarei esta comunicação.

Importante ressaltar que embora por razões de economia de espaço eu lance mão de expressões como “os Guarani”, noto que as generalizações aqui formuladas baseiam-se, principalmente, no trabalho de Elizabeth Pissolato (2007) com os Mbya do litoral do Rio de Janeiro e de Lígia de Almeida (2016) com os Tupi Guarani do interior de São Paulo, embora não só<sup>3</sup>. Para os Kaiowá, algumas das afirmações aqui feitas, principalmente com relação aos deslocamentos territoriais, podem não ser pertinentes. Uma melhor caracterização disso é algo em que estou trabalhando; no entanto, este assunto não será aqui abordado.

### *1. Produção de contentamento como um dos motores dos deslocamentos*

Elizabeth Pissolato (2007) elabora uma tese sobre o parentesco Guarani Mbya a partir de uma crítica à imagem do parentesco guarani: a do grupo local liderado por uma autoridade político-religiosa, a partir do qual novos grupos seriam formados por meio

---

<sup>3</sup> Baseio-me em etnografias sobre diversos coletivos guarani mbya, nhandeva e kaiowá, desde trabalhos “clássicos”, como os de Nimuendaju (1987 [1914]), Schaden (1974 [1954]), Bartolomé (1977) e Melià (1991), até outros mais recentes, como Ciccarone (2001), Montardo (2009), Macedo (2009, 2011, 2013), Pierri (2013, 2018), Testa (2014) e Refatti (2015), além de pesquisadores guarani, como Silva (2013, 2018), Machado (2015), Benites (2015). Embora a importância do sonho para os Guarani seja verificável em diversos textos, inclusive em relatos de missionários (Melià, 1991), só muito recentemente vem ganhando análises aprofundadas. Entre os trabalhos recentes que se debruçam especificamente sobre o sonho há o mestrado de Refatti (2015) junto aos Avá-Guarani do Ocoy (PR), o doutorado de Almeida (2016) junto aos Tupi Guarani de Barão de Antonina (SP) e o mestrado em desenvolvimento de meu colega no PPGAS-USP Marcelo Hotimsky, junto aos Mbya do litoral de São Paulo.

cisões. Sem pretender negar a realidade e/ou pertinência desta imagem, ela prefere adotar um viés centrado nas “perspectivas pessoais”, seguindo as trajetórias das pessoas que compõem esses movimentos, suas motivações e objetivos. Segundo a autora, os movimentos de pessoas por diversas aldeias explicam-se principalmente pela busca e produção de “alegria”, de “contentamento” (-vy’a).

É necessário nos determos um momento na análise da “alegria”, afeto central na vida guarani. Segundo Ana Ramo y Affonso (2018, p. 136), entre os Guarani as aproximações entre pessoas se efetuam por meio de três tipos de ações: alegrar, seduzir e alimentar, enquanto o afastamento se dá pela obstrução dessas ações, tomando forma dos estados de tristeza, doença e morte/transformação em não-humano (-jepota). O alegrar-seduzir-alimentar está implicado no “acostumar-se”, ou seja, no fazer parentesco, no viver bem entre os parentes guarani na plataforma terrestre (yvyrupa). E para se fazer parente de uns, se deve não fazer parentesco com outros; em outras palavras, não se deixar alegrar-seduzir-alimentar por outros – especialmente não-humanos. É necessário enfraquecer as relações indesejadas<sup>4</sup>.

Contudo, nem sempre se vive bem entre determinados parentes numa aldeia<sup>5</sup>. De acordo com Pissolato (2007), muitas vezes os motivos para mudança se ligam a alegações de que, em outra localidade, se conseguirá “apoio” ou “ajuda” de outros parentes, em contraste crítico ao “apoio” que *não* se obtêm dos parentes com quem se convive em dado momento. Também se alega a necessidade de mudar por sentir “saudade” de determinado parente que se deixou em outra localidade. Em outras palavras, a mudança em parte se explica por um objetivo de agir contra afetos correspondentes a estados de adoecimento (tristeza, saudade) e para produzir “contentamento”, aqui entendido como um modo de fazer parentesco em outros lugares e de estar aberto a novas possibilidades de relacionamento (como, por exemplo, casar-se) que levem ao fortalecimento da pessoa: -mbaraete, fortalecimento físico e

---

<sup>4</sup> Há um ponto importante que não poderá ser aprofundado, mas que deve ser mencionado: alegrar e acostumar são ações e/ou estados que fazem referência também à relação da pessoa com seu *nhe’ẽ*, palavra mbya que designa um dos princípios anímicos de proveniência celeste do qual cada Guarani é dotado, geralmente traduzido na bibliografia como “alma-palavra”. É o *nhe’ẽ* que mantém a pessoa viva, de pé, dando-lhe as qualidades da linguagem e do entendimento. É dito que quando uma criança nasce é necessário alegrar seu *nhe’ẽ* para fazer com que este *nhe’ẽ* se acostume à Terra e não queira retornar à companhia de seus parentes celestes, ou seja, os outros *nhe’ẽ porã* e as divindades. Desta perspectiva, acostumar uma pessoa aos seus parentes, à vida dita “dolorosa”, “mã” ou “perecível” na Terra (*tekoaxy*) é seduzir o seu *nhe’ẽ*, alegrá-lo, fazê-lo acostumar-se à vida junto a determinados parentes humanos (Pissolato, 2007; Pereira, 2016; Ramo y Affonso, 2018).

<sup>5</sup> Importante notar que, segundo Pissolato (2007) para os Mbya o modo ideal de conduta entre corresidentes em geral, inclusive frente aos afins, é o da “convivência pacífica” que rege a conduta ideal entre parentes consanguíneos.

espiritual que se obtêm junto aos parentes, em conexão com as divindades, imitando o modo de vida que elas levam em suas moradas celestes (Pierri, 2018).

São diversas as consequências dessa análise. Uma delas, que considero central para a discussão que aqui faço, é atentar para a concepção de parentesco pressuposta nessa “busca de apoio” de parentes em outros lugares, e de quais são as implicações dessa concepção. O fato de não co-residir não apaga o parentesco<sup>6</sup>: é reconhecido que há *parentes espalhados* pelo território, ou seja, o *socius* adquire um aspecto multilocal ou em rede. Há parentes que se deixou há muito tempo em localidades distantes, e por vezes parentes que nunca se conheceu, mas com quem se pode ir viver, atualizando relações e fazendo um parentesco “efetivo” (Pissolato, 2007).

Do ponto de vista da pessoa, o parentesco é, assim, vivido de dupla maneira: a dimensão atual do parentesco com os corresidentes e a dimensão dos outros parentescos possíveis de serem vividos. O que tem por consequência a noção de que a vida em determinada localidade não é exatamente um destino fatal, e que novos contextos relacionais podem ser buscados – contextos mais propícios ao bem-estar de alguém, bem-estar obtido no “fortalecimento” junto a parentes (Pissolato, 2007; Almeida, 2016).

## *2. Algumas formas de conceber o sonho e relações entre sonhos e visitas interaldeias*

Se a possibilidade de outros contextos relacionais é algo que paira no horizonte, as viagens de visitação constituem, segundo Pissolato (2007), um dos momentos de maior intensificação destas possibilidades. Entre os muitos aspectos ligados a essa intensificação, podemos elencar a centralidade que a experiência pessoal, o “ver” por si próprio tem para os Guarani. Se, por um lado, pode-se reconhecer parentes em outras localidades, por outro lado, torná-los atuais, ou seja, conviver com eles de modo que essa convivência produza “contentamento” (-vy’a) e leve ao “fortalecimento” (-mbaraete) não é uma questão teórica, e sim uma questão de pôr em prática, sentir, “ver” por si mesmo. É por proporcionar essa possibilidade de experimentar, “ver” por si

---

<sup>6</sup> E, inversamente, o fato de corresidir não “consanguiniza” os afins, o que é algo diferente de socialidades em que a corresidência é o que determina o parentesco (Pissolato, 2007; Viveiros de Castro, 2016 [2002]).

mesmo outros contextos relacionais que a preparação para as visitas são frequentemente cercadas de grande animação e expectativas<sup>7</sup>.

Para fortalecer a hipótese que defende – a visitação como momento de intensificação dessas possibilidades de “ver” outros contextos relacionais –, Pissolato traz alguns argumentos interessantes. Um deles é o argumento de que “ver” (-*exa*) é justamente o verbo usado para compor a expressão “sonhar” (-*exa ra’u*). O argumento parece ser o de que o sonho e a visitação possuem alto valor epistemológico pelo duplo aspecto de serem parentes da “visão” e por se constituírem como experiências vividas pela própria pessoa<sup>8</sup>.

Para aprofundar este ponto sobre o valor epistemológico do sonho, é fundamental dizer que, além de experiência vivida pela própria pessoa, o sonho é frequentemente explicado como experiência vivida junto aos *Nhanderu*, as divindades da cosmologia guarani. Eles são concebidos, frequentemente, como *mensagens das divindades* (ou como “revelações”)<sup>9</sup>. Mas há ainda outras formas de concebê-los – não excludentes, importante dizer –, e que nos permitem explorar outros elementos implicados nos sonhos. É dito, por exemplo, que eles são viagens do *nhe’ë*, o princípio anímico guarani<sup>10</sup>, enquanto se dorme. São várias as falas de interlocutores na bibliografia apontando que quando se vê em sonho um lugar que nunca se visitou antes (ou até mesmo lugares que já se visitou), significa que seu *nhe’ë* deslocou-se até lá<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> A preparação para visitas afeta de tal modo as pessoas que, segundo Pissolato (2007), pessoas que inicialmente não planejavam participar dessas visitas podem também terminar viajando. E do lado de quem será visitado esta dinâmica também pode acontecer: em alguns casos, pessoas da aldeia que foi visitada decidem, imprevisivelmente, voltar com os visitantes para visitar sua aldeia. Há também, por fim, quem não volte das viagens, e decida ficar na localidade que foi visitar. Em outras palavras, existe uma multiplicidade de possibilidades que, vistas em conjunto, borram as fronteiras do que seria uma “visitação” ou uma “mudança definitiva”/“migração” (pois uma pode virar outra, e vice-versa).

<sup>8</sup> Outro argumento é a distinção, em diversas línguas ameríndias, da experiência vivida por si ou por outrem, que em mbya se expressa no emprego das partículas *araka’e* (para as experiências passadas vividas por outrem) e *karamboa’e* (para experiências passadas vividas por si) (Pissolato, 2007).

<sup>9</sup> Numa conversa sobre profecias do fim do mundo, um xamã mbya diz a Pierri (2013): “Foi assim que me contou *Nhanderu Tupã*, eu sonhei com isso (...) Eu sei porque *Nhanderu* me deu conhecimento. Muitos rezadores não têm conhecimento. Eles contam só história que ouviram. ‘Dizem’, só assim que eles contam”. Afirmção que ressoa a diferença entre experiências vividas por si e por outrem mencionada por Pissolato na nota acima.

<sup>10</sup> Cada Guarani é dotado de um *nhe’ë* que lhe é enviado de uma das moradas celestes durante sua gestação e que lhe dá os atributos humanos de comunicação, entendimento e agência. Traduzida por Cadogan como “alma-palavra”, o *nhe’ë*, a capacidade de fala de proveniência celeste, é o nexos entre os Guarani e as divindades, experimentado com maior intensidade nos momentos de interlocução com as divindades, como nos cantos, danças, sonhos e uso de tabaco. A questão da multiplicidade dos *nhe’ë* é assunto fartamente discutido na bibliografia (Macedo & Sztutman, 2014). Talvez para além das inúmeras variações, se possa dizer que as leituras (ou ao menos muitas delas) têm em comum a ideia de que a pessoa guarani é composta/afetada por diversos aspectos celestes e terrestres.

<sup>11</sup> Isto é notável na fala de uma interlocutora de Pissolato (2007, p. 259), comentando um sonho que a própria autora teve dias antes de uma viagem que ambas fariam.

Além disso, caso você encontre um conhecido em sonho, é com o *nhe'ë* dele que você pode ter se encontrado. Não é à toa, portanto, que o sonho, além de *mensagem*, seja muito frequentemente associado à imagem do *caminho* percorrido pela pessoa (ou por um dos seus aspectos anímicos)<sup>12</sup>.

Tais como as visitas cercadas de animação e expectativas, os sonhos são momentos que intensificam possibilidades de futuro que pairam no horizonte<sup>13</sup>. Mais que isso: são momentos em que essas virtualidades precipitam no atual, pois veremos adiante que o sonho é uma forma de *acontecer*, como diz Karen Shiratori (2013). A questão é, justamente, compreender que forma de acontecimento é essa, sendo necessário entender a diferença entre vigília e sonho fora de uma chave do real *versus* irreal. A experiência onírica não existe só como expectativas abstratas, muito menos como desejo reprimido, mas como eventos que já estão acontecendo, queira o sonhador ou não, como detalharei mais em seguida<sup>14</sup>.

É importante notar que a compreensão guarani dessa forma de acontecer não se esgota em possíveis interpretações *apenas* das “imagens” oníricas. Isso porque a “interpretação” – se é que este termo é adequado – engloba também sensações corporais, outros acontecimentos e outros sonhos que antecederam ou que se seguem a determinado sonho, tudo sendo mobilizado para iluminá-lo e vice-versa. Nesta lógica, forma-se uma cadeia em que não há exatamente causas originais, mas sim uma série de correspondências muitas vezes não-causais, co-constituições, co-emergências de eventos. De forma que não é tão interessante pensar se o sonho é ou não mobilizado como “causa” seja de deslocamentos, seja de adoecimentos, ou o que seja (Pierri, 2013). O que me importa aqui destacar é como ele se constitui como um elemento com “peso

---

<sup>12</sup> A expressão tupi que os antepassados dos interlocutores tupi guarani de Almeida (2016), residentes então em Barão de Antonina (SP), empregavam para falar do sonho, *xeke tape*, significa “no caminho do meu sono”. Ver também os relatos Kaiowá trazidos por Bartolomé (1977) e Montardo (2009) sobre os “caminhos” percorridos nos sonhos e nos cantos.

<sup>13</sup> Como no relato em Silva (2007 *apud* Refatti, 2015, p. 61-62) de um xamã nhandeva que antecipa uma visitação em sonho, sonho no qual *Nhanderu* lhe diz para receber os visitantes “com alegria”. Ele diz: “[e]u vi em sonho que todos vocês estavam chegando. Foi *Nhanderu* quem me avisou. Foi ontem, eu fui dormir cedo, não queria comer. Só tomei terere, fumei o meu cachimbo e dormi. *Nhanderu* me mostrou a imagem (*tanga*) de vocês. Eu vi vocês caminhando. No meio de vocês eu vi esse Branco (o etnógrafo). Então eu falei com *Nhanderu*: ‘o que eles vêm fazer aqui no meio de nós?’. *Nhanderu* falou: são meus filhos, eles vêm lhe visitar, vêm trazer alegria, receba-os com alegria”.

<sup>14</sup> Aqui seria interessante seguir as reflexões de Ramo y Affonso (2018, p. 247-248) sobre o lembrar como atualização de uma relação, em vez de signo desta – embora não seja meu interesse uma conexão imediata entre sonho e memória: “A memória, antes que signo de uma relação, é a relação em si, pois lembrar já é estar junto, uma vez que lembrar é atualizar, mesmo que seja em pensamento, um circuito de trocas de palavras e imagens. A pessoa pensa imagens e palavras; mas imagens e palavras também se pensam na pessoa, muitas vezes À sua revelia. O conteúdo do pensamento, assim como dos sonhos, extrapola os limites do sujeito...”.

ontológico” (Shiratori, 2013) suficiente para ser levado em conta – algumas vezes de forma privilegiada – em explicações do que acontece e/ou antecipações do que virá a acontecer<sup>15</sup>.

### 3. *Sonhos, parentes e fundações de aldeias*

Falei anteriormente que em sonhos em que se visitam lugares nunca antes vistos dizem alguns interlocutores que um dos princípios anímicos da pessoa foi até o lugar antes que a pessoa lá fosse. Em paralelo com um deslocamento no espaço há, portanto, um deslocamento no tempo: um acontecimento vislumbrado em sonho pode demorar anos para ocorrer, se concretizando inclusive após a pessoa tê-lo esquecido. É assim no caso de uma das interlocutoras tupi guarani de Almeida (2016), que contou ter sonhado, quando ainda morava no Araribá (SP), com a região de Barão de Antonina (SP) para onde ela e seus parentes se mudariam fundando a aldeia de *Ywy Pyhaú*. Ela sonhara com uma grande plantação de eucaliptos, mas naquele momento não dera importância ao sonho. Anos depois, ao passar pelos eucaliptos na entrada do município, ela reconheceu o lugar e que o sonho havia anunciado uma mudança já em curso em sua vida “desde aquele momento”.

Há muito de enigmático nos sonhos<sup>16</sup>. Lugar também de engano, muitas vezes não se sabe onde é exatamente o local visto em sonho<sup>17</sup>, nem quando aquilo que é nele anunciado ocorrerá. Não se sabe nem ao certo se aquilo visto em sonho é verdadeiro<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Pierri (2013) faz uma interessante discussão sobre “confirmação” e “causalidade” dos sonhos. O autor argumenta que o sonho não pode ser visto como um “fator causal” em si ou que possa excluir outro “planos de causalidade”. Para Pierri, o sonho funciona mais como uma “matriz interpretativa” dos eventos que se passam na nova localidade. Após se mudar, o xamã passará o tempo todo se questionando se soube encontrar o lugar sonhado com base na qualidade de vida que obteve para si e para seu grupo. Se coisas começarem a dar errado, ele achará que não encontrou o lugar indicado em sonho ou que não soube agir corretamente. Mas dificilmente, segundo Pierri (2013), imaginará que não se deve fiar no sonho, sendo ele uma mensagem de uma divindade. Este último ponto indica que, a despeito de sua equivocidade, o sonho possui alto valor epistemológico.

<sup>16</sup> Parafrazeando Stengers (2015, p. 18), o sonho seria “enigmático, mas não misterioso”: ele não esconde uma situação, e sim aponta para ela, porém muitas vezes de modo cifrado.

<sup>17</sup> Como no relato feito por Silva (2018, p. 77), pesquisador mbya, sobre o sonho e a caminhada de seu pai à aldeia de Brakui (Angra dos Reis/SP): “...ele falou que quando tinha 13 anos ele já sonhava com o lugar. Mas no sonho não se vê exatamente igual. Ele sonhou, mas não sabia exatamente onde era... era no final de 1989, e ele foi lá pra Brakui e viu tudo aquilo que ele sonhou”.

<sup>18</sup> Isto pode ser visto na tradução de Silva (2018, p. 77) para o termo *oexa ra'u*: “é ver, mas não ver, ver de olhos fechados”. Para interlocutores mbya de Testa (2014, p. 171-172) o aspecto de estar dormindo ou acordado é inclusive o que diferencia em parte o sonho da reza. Enquanto nesta a concentração da pessoa se volta para receber saberes exclusivamente das divindades, nos sonhos a pessoa se faz acessível a uma multiplicidade de agências que nem sempre são discerníveis, algo que parece relacionado ao fato de ela estar dormindo. Nos sonhos, os sujeitos podem assumir corpos diferentes de modo a enganar quem os vê;

O aspecto de *incerteza* das experiências oníricas (e o que fazer a partir delas) é altamente persistente. Parece-me que é por isso que frequentemente junto aos sonhos é vista uma preocupação com as confirmações. No caso Tupi Guarani relatado por Almeida (2016), após a retomada do território em Barão de Antonina (SP), os moradores sentiam algum medo e estavam incertos de suas decisões, não exatamente pelo lugar para o qual haviam se mudado – afinal, ele fora indicado em sonho por “parentes antigos” a D. Juraci, a liderança daquela parentela –, mas pelo momento e pela maneira como haviam feito a mudança. A “confirmação” que dissipou essas dúvidas veio em forma de outro sonho ao filho de D. Juraci logo no início da ocupação. Ele sonhara com um “antigo” que se apresentou como “pai de seu bisavô”. Este “antigo” lhe ensinou um canto-reza (*mborei*) e disse estar contente, pois os familiares de D. Juraci estavam pisando “terras que os antigos pisaram”. O filho de D. Juraci contou o sonho à mãe, que disse ter tido o mesmo sonho naquela noite (Almeida, 2016, p. 46-47).

É importante evitar análises totalizadoras e notar a instabilidade do sonho e o papel das percepções dos envolvidos nesses movimentos. Há muito debate em torno dos sonhos e possíveis divisões dos deslocamentos a eles relativamente correlatos. As incertezas permeiam todo o processo: embora seja um elemento com “peso ontológico” suficiente para ser levado em conta, o sonho é, em si mesmo, pleno de *incertezas*<sup>19</sup>.

E para navegar nestas incertezas os parentes são um aspecto central. É com os parentes e outros corresidentes que se compartilham os sonhos, e são essas pessoas que ajudarão a “interpretá-lo” e a fazer recomendações sobre as medidas a serem tomadas<sup>20</sup>. Essas interpretações e aconselhamentos têm por objetivo muitas vezes que não aconteça

---

correlatamente, quanto a estes sujeitos ou aos eventos que se vê, é difícil discernir o que é verdade e o que é engano. Muitas vezes é só a *posteriori*, a partir dos efeitos, que se sabe o que era ou não verdadeiro.

<sup>19</sup> Sobre as divisões, é importante notar que após sair da T.I. Araribá, o grupo de D. Juraci cindiu em dois, uma parte ficando no município de Itaporanga (SP) e fundando a aldeia Tekoa Porã. Anos depois, em 2009, houve uma cisão entre as famílias residentes na aldeia Ywy Pyhaú, dando origem à aldeia Karugwá (Almeida, 2016). Interessante notar casos em que a mudança não ocorre a partir da interpretação dos sonhos. Segundo os interlocutores mbya de Garlet (apud Montardo, 2009, p. 56), antes de se mudar para um local forma-se um pequeno grupo para lá passar três dias, cujas noites são dedicadas a sonhar. Em uma ocasião, uma das pessoas sonhou que a aldeia havia sido instalada no local, mas que pegara fogo. O grupo dividiu-se quanto ao significado do sonho: o fogo poderia ser negativo, mas também poderia ser positivo, indicando purificação. No fim das contas a interpretação do fogo como algo negativo prevaleceu, e foi decidido que a aldeia não seria construída ali. Por fim, é interessante ainda o que diz Almires Machado (2015, p. 61), autor guarani-terena, sobre o sonho com as caminhadas (*oguatá*): ele é ouvido com “cautela e apreensão” e abre uma “discussão” a partir da qual deve haver um convencimento. A pessoa só se juntará à caminhada se “sentir-se parte do sonho”; caso contrário, “não sairá do lugar”.

<sup>20</sup> Apesar de não haver obrigatoriedade ou pessoas que detenham a interpretação definitiva dos sonhos, é recomendável compartilhá-lo com parentes, especialmente com os mais velhos, caso o sonho pareça importante ou tenha produzido algum mal-estar (Pissolato, 2007).



nada de ruim, como diz Pissolato (2007). Ou seja: dizem respeito ao cuidado dos parentes entre si – do próprio fazer parentesco.

Mas não só os parentes atuais possuem um papel importante nessa navegação, ou melhor dizendo, nessa caminhada. *Outros parentes* também possuem um papel preponderante, e nesses “*outros parentes*” poderíamos analiticamente discernir dois “tipos” distintos de parentes. Como falei anteriormente, há os parentes espalhados pelas aldeias que fornecem uma rede de territórios a se percorrer (Pissolato, 2007); mas há ainda outros parentes que indicam onde é bom viver: os antepassados, aqueles que já não estão mais vivos<sup>21</sup> e continuam a aparecer nos sonhos dos vivos, guiando a caminhada para territórios novos, ou territórios que já habitaram<sup>22</sup>.

Foi assim, por exemplo, na retomada do território em Barão de Antonina (SP), com a fundação da aldeia Ywy Pyhaú. No processo que culminou na saída do Araribá, D. Juraci, liderança da parentela, seguiu as indicações de seu avô em sonho, em direção ao território que ele havia deixado décadas antes pressionado pela invasão de não-indígenas, e de onde seria possível alcançar a “terra sagrada” (*yvy marangatu*) – pois nesse território os parentes antigos haviam passado para ela. Além disso, como mencionei anteriormente a própria confirmação de que a retomada do território havia sido feita de maneira adequada veio através de um sonho com um antepassado desconhecido, que se identificou como “avô do bisavô”, e que ensinou um canto a D. Juraci e a seu filho. O canto aqui é um elemento central: em etnografias sobre os nhandeva/tupí guarani, é frequente a ocorrência de sonhos em que parentes falecidos vêm oferecer cantos (e, algumas vezes, trazer “almas”) que têm efeitos positivos para os vivos (Nimuendaju, 1987 [1914;] Schaden, 1974 [1954]; Benites, 2015; Refatti, 2015; Almeida, 2016).

---

<sup>21</sup> Registro aqui que o aparecimento dos mortos em sonhos nem sempre tem efeitos positivos; muito pelo contrário, por vezes são “maus encontros” extremamente deletérios, como procuro demonstrar em minha pesquisa. Contudo, por razões de espaço, aqui focalizo apenas os “bons encontros” (Macedo, 2013). Noto que Viveiros de Castro (1986) aponta a “ambiguidade” frente aos mortos como um traço recorrente entre os Tupi-Guarani. Para uma discussão da relação com os mortos no caso específico dos Guarani, especialmente Kaiowá, ver Moraes (2017).

<sup>22</sup> Segundo os interlocutores tupi guarani de Almeida (2016, p. 214), os lugares mostrados para fundar novas aldeias costumam ser aqueles em que viveram parentes antigos (ou onde eles “ainda residem”), eles próprios guiando as pessoas pelos caminhos dos sonhos ou outros meios de percepção. Alguns interlocutores afirmam que as visitas em sonhos a lugares mostrados por parentes antigos seriam uma forma de reviver suas histórias de vida, que eles não teriam conseguido passar adiante antes de falecer. Caminhar por esses lugares mostrados em sonho seria, então, uma forma de lembrar ou refazer a história dos antepassados. Outro caso notável é de antepassados que aparecem em sonhos para orientar caminhadas é o dos grupos familiares mbya que caminharam até os territórios onde hoje habitam na região norte do Brasil (Machado, 2015; Mendes Júnior, 2016; Machado & Ortiz, 2019).

Efeitos positivos sobre si e sobre outrem: é ao bem-estar, “fortalecimento” (*-mbaraete*) dos parentes que se atenta para ver se um sonho foi bem “interpretado” ou não<sup>23</sup>. É nesse sentido que o sonho pode ser dito uma tecnologia anti-definhamento ou “tecnologia de antecipação” (Sztutman, 2020). A condição “perecível” (*tekoaxy*) da Terra, de seus próprios corpos e os diversos perigos colocados por Outrem impulsiona os Guarani a procurar sempre novos lugares para viver melhor; busca a qual, para ser bem orientada, se conta com os saberes ensinados pelos antigos ou que se adquirem na própria experiência, sempre em comunicação com os *Nhanderu*. É isso que os sonhos permitem ver com clareza: são eles um dos momentos em que as divindades e antepassados enviam avisos e aconselhamentos para os Guarani, avisos com a potência de lhes mostrar a amplitude do universo guarani e suas possibilidades de renovação, maneiras melhores de se viver, de manterem-se “alegres” (*-vy'a*) entre parentes novos e antigos – e os perigos de não se seguirem essas orientações.

Encerro este texto com um pequeno desvio yanomami e um último caso mbya. Avisa Davi Kopenawa que os brancos não vão longe em sonho. “Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 390). Este diagnóstico é semelhante às considerações que Algemiro Silva (2013, 2018), pesquisador mbya, faz sobre seus próprios sonhos, sobre os sonhos de outros Mbya e, por consequência, sobre o sonho dos *juruá*, os brancos. Após quatro anos de universidade, ele diz que “sonhava com carro, (...) que estava na sala de aula, fazendo prova”, e pensou que “todo mundo na comunidade estava sonhando alguma coisa que não era guarani” (Silva, 2018, p. 79). Além disso, tratavam-se de sonhos enganosos, em que não se consegue nada: “Quando sonhei com carro, pensei que ia ganhar alguma coisa, mas nada” (*idem*), ele diz. Nesse sentido, o sonho com coisas do *juruá* me parece ser o inverso do sonho com *Nhanderu*, em que tudo que é dito se realiza, desde que se “acredite”. Silva (2013, p. 30-31) diz: “Eu, realmente, coloquei em dúvida a nossa capacidade de sonhar, de conversar com *Nhanderu eté*. Pois eu não acreditava mais nas minhas conversas com ele. Sonhamos muito e não somente com lugares, pessoas, doenças, animais, plantas. Para mim, os sonhos são conversas com *Nhanderu eté*, pois por meio deles *Nhanderu eté* envia

---

<sup>23</sup> Acerca da relação entre sonho, território e alegria, ainda outro exemplo. Em “O Último Sonho” (2019), do diretor guarani Alberto Álvares, a irmã do falecido líder Wera Mirim conta que uma noite ele lhe disse ter tido um “sonho revelação”. Nesse sonho, era mostrado um lugar para fundar uma nova aldeia, que viria a ser a aldeia de Brakui (Angra dos Reis/RJ). Ele foi na frente, vivendo dois ou três anos no novo lugar; ao retornar, anunciou que o lugar sonhado existia mesmo, e que era um lugar “para buscar forças para fortalecer a alegria das crianças”. Em seguida, se mudou para lá com os parentes.

caminhos a seguir, revela *nhe'ẽ*. Ele conversa conosco, tudo que ele diz, se realiza (...) Mas, é preciso acreditar”.

Para sua surpresa, não era verdadeiro que os Mbya não mais sonhavam com “coisas guarani”, e é através de outros sonhos, seus e de seus parentes mbya, que ele chega a esta conclusão, ao cabo de sua pesquisa. Conversando com seu pai e outras pessoas de sua aldeia, ele descobre que os Guarani continuam a sonhar, a conversar com *Nhanderu Ete*. Em outras palavras, e como procurei demonstrar brevemente aqui, ao continuar a sonhar os Guarani continuam a se fortalecer e a continuamente renovar seus modos de vida.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Lígia Rodrigues de. *Estar em movimento é estar vivo. Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2016.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Orekuera Royhendü (lo que escuchamos en sueños): shamanismo y religión entre los Ava-Katu-Eté del Paraguay*. Instituto Indigenista Interamericano, 1977.

BENITES, Sandra. *Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ. Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola*. Trabalho de Conclusão de Curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH), Departamento de História (DH), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2015.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001.

GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. Porto Alegre: Dissertação (Mestrado), PUCRS, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 1997.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

\_\_\_\_\_. *Vetores porã e vai na cosmopolítica Guarani*. Tellus, n. 21, p. 25-52, 2011.

\_\_\_\_\_. *De encontros nos Corpos Guarani*. Ilha, v. 15, n. 2, p. 181-210, 2013.

MACEDO, Valéria; SZTUTMAN, Renato. *A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani)*. Cadernos de Campo, n. 23, p. 287-302, 2014.

MACHADO, Almiros Martins. *Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marã'y (De sonhos ao oguatá guassú em busca da(s) Terra(s) Isenta(s) de Mal)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Pará, 2015.

MACHADO, Almiros Martins; ORTIZ, Rosalvo Ivarra. *Tekoá Pyaú: a busca da morada celeste Guarani Mbyá da Amazônia Meridional*. Espaço Ameríndio, v. 13, n. 1, p. 300, 2019.

MENDES JUNIOR, Rafael Fernandes. *A saga rumo ao norte e os outros do caminho*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

MELIÀ, Bartomeu. *El guarani: experiencia religiosa*. Assunção, CEADUC/CEPAG, 1991.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do Mbaraka: música, dança e xamanismo guarani*. São Paulo: EDUSP, 2009.

MORAIS, Bruno. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apapocúva-guarani*. Tradução de Charlotte Emmerich e Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: Editora HUCITEC/EDUSP, 1987 [1914].

PEREIRA, Vicente, C. *Nosso pai, nosso dono: Relações de maestria entre os Mbya Guarani*. Mana, v. 22, n. 3, p. 737–764, 2016.

PIERRI, Daniel Calazans. *Como acabará essa terra? Reflexões sobre cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú*. Tellus, n. 24, p. 159-188, 2013.

\_\_\_\_\_. *O perecível e o imperecível: reflexões guarani mbya sobre a existência*. São Paulo: Editora Elefante, 2018.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

RAMO Y AFFONSO, A.M. *O que nos levanta sobre a Terra*. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria (org.). *Nas redes Guarani*. São Paulo: Hedra, 2018.

REFATTI, Denize. *Os sonhos e os caminhos do nhe'e: uma etnografia da experiência onírica como fonte de conhecimento entre os Ava-Guarani de Ocoy*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. 3. ed. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1974 [1954].

SHIRATORI, Karen Gomes. *O acontecimento onírico ameríndio. O tempo desarticulado e as veredas dos possíveis*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

SILVA, Algemiro (Karai Mirim). *Três sonhadores do Tekoa Sapukai: história, oralidade, saberes*. Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura do Campo (Sociologia), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2013.

\_\_\_\_\_. *Sonhos e conhecimento na vida guarani*. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria (org.). *Nas redes Guarani*. São Paulo: Hedra, 2018.

STENGERS, Isabelle. *L'insistance du possible*. Gestes spéculatifs, p. 5-22, 2015.

SZTUTMAN, Renato. *Perspectivismo contra o Estado*. *Revista de Antropologia*, v. 63, n. 1, 2020.

TESTA, Adriana Queiroz. *Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2014.

O ÚLTIMO SONHO. Direção de Alberto Álvares. Nhamandu Produções, 2019 (61 min.).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1986.

\_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem*. 5. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2016 [2002].