

## **DÓ E ALEGRIA: RELAÇÕES ENTRE OS GUARANI-MBYA E SEUS CÃES NO JARAGUÁ/SP**

### **DÓ AND ALEGRIA: RELATIONS BETWEEN THE GUARANI-MBYA AND THEIR DOGS IN THE JARAGUÁ / SP**

Bruno Silva Santos<sup>1</sup>

 10.21665/2318-3888.v5n10p49-81

#### **RESUMO**

Esse artigo tem por objeto as relações estabelecidas entre os Guarani-Mbya e os cachorros domésticos, tendo como foco a convivência cotidiana dos moradores das aldeias indígenas do Jaraguá (zona noroeste de São Paulo) com os cães que ali são abandonados pela população da metrópole. Este texto é resultado de uma Iniciação Científica financiada junto à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) na qual buscou-se compreender a posição destes animais no universo Mbya, assim como as práticas materiais e simbólicas que conectam os cães e os demais seres do mundo – outros animais, espíritos, divindades e humanos, índios e não índios. Tendo por pano de fundo o crescente interesse antropológico acerca das relações entre humanos e animais, esta reflexão espera contribuir para tal debate através descrição do coletivo formado pelos Mbya-Guarani e os cachorros nas aldeias na capital paulista. A abordagem etnológica desse trabalho justifica-se pela possibilidade de fornecer subsídios para discussões e ações tendo em vista a questão dos cães nas aldeias do Jaraguá. As descrições e dados apresentados aqui foram produzidos durante pouco mais de um mês de trabalho de campo nas aldeias Guarani no Jaraguá, de modo que seu principal resultado é a compreensão das afecções enredadas nas relações entre os cães e os Guarani-Mbya – como *dó e alegria*. O foco nas relações estabelecidas entre os Mbya dessas aldeias e os cães pode vir a contribuir para o diálogo entre os indígenas, o poder público e as pessoas envolvidas na questão, pois reconhece-se que qualquer intervenção legítima na situação deve levar em consideração a perspectiva dos Mbya sobre o tema.

**Palavras-chave:** Guarani-Mbya. Cães. Relação Humano-Animal. Jaraguá.

---

<sup>1</sup> Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. Financiamento: FAPESP. E-mail: bruno\_silvassantos@hotmail.com.

**ABSTRACT**

This article deals with the relationships established between the Guarani-Mbya and the domestic dogs, focusing on the daily coexistence of the inhabitants of the indigenous villages of Jaraguá (northwest of São Paulo) with the dogs abandoned by the population of the metropolis. This text is the result of a Scientific Initiation funded by the Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) in which it was sought to understand the position of these animals in the Mbya universe, as well as the material and symbolic practices that connect dogs and the other beings of the world - other animals, spirits, divinities and humans, indians and non-indians. Against the backdrop of the growing anthropological interest in human-animal relations, this reflection hopes to contribute to the debate by describing the Mbya-Guarani collective and the dogs in the villages in São Paulo. The ethnological approach of this work is justified by the possibility of providing subsidies for discussions and actions regarding the issue of dogs in the villages of Jaraguá. The descriptions and data presented here were produced during little more than a month of field work in the Guarani villages in Jaraguá, so that their main result is the understanding of the conditions entangled in the relations between the dogs and the Guarani-Mbya - as *dó* and *alegria*. The focus on the relationships established between the Mbya of these villages and the dogs can contribute to the dialogue between the indigenous people, the public power and the people involved in the issue, since it is recognized that any legitimate intervention in the situation must take into account the perspective of the Mbya on the subject.

**Keywords:** Guarani-Mbya. Dogs. Human-Animal Relationship. Jaraguá.

## Introdução

Às margens da rodovia dos Bandeirantes, próximas do Parque Estadual do Jaraguá, na região metropolitana de São Paulo, estão localizadas cinco aldeias Guarani-Mbya, onde residem cerca de 500 cachorros e aproximadamente 700 indígenas. As casas distribuem-se por uma região de cerca de 4,5 hectares, porém apenas a área da aldeia Tekoa Ytu – de 1,7 hectare – encontra-se homologada, constituindo a menor terra indígena no Brasil. Os problemas sociais, econômicos e sanitários decorrentes da falta de espaço físico e da precária infraestrutura das aldeias são agravados pela superpopulação de cachorros ali abandonados pelos habitantes da metrópole paulista.

A proposta deste trabalho privilegia deliberadamente as percepções dos Guarani-Mbya sobre o abandono, as práticas cotidianas e o significado cosmológico dos cães, uma vez que se reconhece suas potencialidades reflexivas, que podem nos servir para pensar modos alternativos de constituição das relações entre humanos e animais para além daquelas desenhadas historicamente no ocidente, especialmente nas cidades.

Assim como entre a grande parte dos povos sul ameríndios, o cotidiano Guarani-Mbya é habitado pelos mais diversos animais. Sejam tais criaturas capturadas em armadilhas de caça, personagens mitológicos, xerimbabos familiarizados ou predadores que atuam nos sonhos das pessoas – os animais, suas afecções, sua carne e seu corpo são agentes centrais no cosmo Guarani. Além de seres com estatuto de pessoa, os animais são parte fundamental do processo de constituição das pessoas mbya.

Nesse sentido, o objetivo desse artigo é apresentar uma descrição das relações estabelecidas entre os Mbya no Jaraguá e os cães, especialmente no que tange aos animais abandonados ali por não índios. Buscar-se-á compreender a posição de tais animais na cosmologia Mbya e suas relações concretas com os demais seres do mundo, como por exemplo, os *juruá* (“brancos”) que os abandonam. Além disso, tal reflexão pode vir a fornecer subsídios para políticas públicas e demais iniciativas que busquem melhor compreender e, eventualmente, intervir na situação descrita, que assume, por vezes, tons dramáticos.

Na primeira parte do artigo apresento uma peculiar descrição do interior da casa de reza da aldeia Tekoa Pyau no Jaraguá, além de apresentar a presença Guarani-Mbya no Brasil

e na cidade de São Paulo. A segunda parte do texto apresenta as características e os efeitos da configuração territorial agenciada por cães e humanos denominada por meus interlocutores a partir da categoria *gangue*. A terceira parte do artigo dedica-se a uma reflexão sobre relações e afectos entre os cães e seus donos, principalmente aquelas relativas à proteção e cuidado dos animais.

## 1. Cães e índios no Jaraguá/SP

— *"Sem os cachorros, como é que a gente ia poder viver aqui?" — o pai sempre falava.*

*(Guimarães Rosa, Manuelzão e Miguilim).*

Em um cômodo separado do que eu estava, a televisão reproduzia desenhos infantis e, por vezes, chamava a atenção das crianças que por ali brincavam ou passavam; porém, até ela ser desligada por um senhor, ninguém dava audiência ao que ali era exibido em alto volume. Próximos ao banco de madeira em que eu me sentava, acomodados em sofás gastos, rapazes, moças e crianças assistiam vídeos que circulam pelo "WhatsApp" e um celular conectado à tomada tocava repetidamente duas músicas "pop" nacionais. Nos sofás e nos bancos de madeiras que margeiam todo o comprimento da sala em que eu estava, repousavam alguns cães e gatos, enquanto outros circulam livremente pelo espaço.

Naquela segunda parte da casa, um fogo permanecia aceso no chão de terra batida enquanto mulheres revezavam-se no cuidado com crianças menores e no preparo de uma refeição; a fumaça produzida pela queima da lenha preenchia o quarto mobiliado por uma cama, um sofá e uma televisão, bem como invadia a sala principal onde eu estava sentado próximo à parede. Apesar do sol forte esquentar o telhado de fibrocimento, a entrada de luminosidade é restrita a uma janela e duas portas laterais da casa, de modo que a frente e o fundo da casa são consideravelmente escuros. Um cachimbo aceso com tabaco circulava entre mulheres e algumas crianças, fazendo aumentar a fumaça no interior da casa e dispersando o cheiro de fumo na atmosfera do

espaço; por vezes, alguém aproximava-se da cruz e do pequeno barco de madeira fixados no centro sala e permanecia alguns instantes assoprando cuidadosamente fumaça sobre esses objetos.

Do lado externo da casa, um homem assava carne nas brasas de uma fogueira e o cheiro de carne assada, somado à fumaça da lenha, carregava o ambiente no fim da manhã de uma quente e ensolarada terça-feira de Carnaval. Crianças e cães entravam e saíam da casa de modo intermitente, algumas carregando pedaços de carne nas mãos deslocavam-se sob os olhos e orelhas atentos dos animais – os quais não avançavam nas mãos que passavam próximas aos seus focinhos, aguardando que alguns pedaços fossem atirados ao chão. Enquanto isso, a fome de dois filhotes era saciada pelo leite de uma cadela branca que, deitada próxima à uma das duas entradas da casa, amamentava-os.

Desde o momento em que entrei ali, uma senhora sentada em um sofá murmurava solitariamente canções em guarani; até que, em dado momento, dois garotos de por volta 8-10 anos de idade – cada um com sua bola de capotão surrado – aproximaram-se da parede frontal da casa e pegaram um violão e uma rabeca que lá estavam. Por alguns minutos, os dois garotos tocam e cantam acompanhando a melodia que a senhora entoava, formando um trio com uma bela combinação de vozes. Após os garotos irem embora com sua bola de futebol, é a vez de um jovem espontaneamente tocar e cantar algumas canções guarani.

Já por volta de meio dia, uma mulher deu início aos preparativos para dar banho em uma menina de pouco mais de um ano de idade. Ao entrar na casa com uma chaleira cheia de água, ela passou a molhar os cães que encontravam-se espalhados pelo local com a intenção de expulsá-los dali – os animais que perceberam os outros sendo molhados retiraram-se prontamente do campo de visão da mulher, enquanto que aqueles que dormiam são refrescados por pequenos esguichos de água. Por alguns segundos, os cachorros saíram da casa, porém, logo retornaram aos lugares em que antes estavam – inclusive deitando-se ao lado daquela que ainda manteve a chaleira em mãos.

Agora, a preocupação da mulher era preparar o banho da criança, esquentando a água e posicionando uma pequena banheira de plástico próximo à cruz de um metro e meio fincada no centro da casa. Após despejar a água na banheira, ela foi buscar a criança e

uma barra de sabão, momento em que um cão de médio porte aproveita para beber alguns goles da água morna da banheira – ao perceber que a mulher retornava, ele rapidamente distanciou-se com a cabeça e as orelhas baixas. A menina foi colocada dentro da banheira e o banho seguiu.

Naquele dia eu havia entrado na *opy* da Tekoa Pyau a convite de um morador da aldeia, uma das cinco aldeias Guarani-Mbya localizadas no bairro do Jaraguá, na cidade de São Paulo. Era a primeira vez que eu entrava em uma *opy*, e toda a bibliografia já lida descrevia tais locais a partir das diversas curas xamânicas, cantos, danças e batismos que tomam lugar nas casas de reza guarani. Porém, durante as horas que permaneci timidamente sentado em um banco encostado na parede de barro da casa, observei atividades que iam para além dessa imagem construída em minha cabeça.

Segundo a publicação “Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai” (EMGC, 2016), em 2016, os Guarani somam aproximadamente 280 mil pessoas vivendo no continente americano. Apenas no Brasil, são 85.255 pessoas vivendo nos estados da região sul, em São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santos, Mato Grosso do Sul, Pará, Maranhão e Tocantins. No estado de São Paulo as populações Guarani habitam aldeias que vão desde o Litoral Sul e Vale do Ribeira até o Litoral Norte e Grande São Paulo, havendo também grupos Guarani na região de Bauru, interior do estado.

As aldeias que ficam no bairro do Jaraguá, zona noroeste da grande São Paulo, somam-se às aldeias na região extremo sul da cidade (T.I. Tenondé Porã), e totalizam uma população de 12.977 indígenas que vivem na capital paulista (IBGE, 2012). Atualmente há 5 aldeias no Jaraguá, Tekoa Ytu, Tekoa Pyau, Tekoa Itakupé, Tekoa Ita Endy e Tekoa Ita Vera, somando uma população de cerca de 700 pessoas (NOGUEIRA DA SILVA, 2015) e, aproximadamente, 500 cães – segundo Sônia Barbosa, uma das lideranças indígenas no Jaraguá, esse número de animais foi contabilizado em 2016.<sup>2</sup> As aldeias distribuem-se por uma região de cerca de 4,5 hectares, porém apenas a área da Tekoa

---

<sup>2</sup> Os números referentes à população de cães nas aldeias variam de acordo com cada fonte (reportagens, censo dos moradores e relatos pessoais). No entanto, é consenso nesses discursos que há uma alta proporção de cães por moradores vivendo nas aldeias do Jaraguá.

Ytu – de 1,7 hectare – encontra-se demarcada, constituindo-se como a menor terra indígena do Brasil.

Em 2013 foi publicado no Diário Oficial da União o laudo da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) que reconhece a ocupação tradicional indígena no Jaraguá em uma região de 532 hectares (BRASIL, 2013), sendo que parte da área da T.I. encontra-se sobreposta ao Parque Estadual. Em 2015 o Ministério da Justiça publicou a Portaria n 581 reconhecendo a posse indígena da região demarcada pelo laudo da FUNAI. No entanto, no dia 15 de agosto de 2017, o ministro da Justiça Torquato Jardim, nomeado pelo presidente interino Michel Temer, publica a Portaria n 683, anulando a portaria anterior e deslegitimando a permanência dos Guarani-Mbya no Jaraguá. Desde a publicação de tal Portaria os Guarani vêm realizando mobilizações como passeatas, ocupações e reuniões em Brasília, objetivando reverter tal ação jurídica e garantir a continuidade do processo de demarcação da terra.

Durante o trabalho de campo, além das conversas, em português, com os moradores da Tekoa Pyau, tentei “acompanhar furtivamente” (VICART, 2010)<sup>3</sup> alguns cães em seu comportamento cotidiano. No entanto, logo eles saíam da área em que eu me sentia à vontade de permanecer e adentravam nas casas, núcleos de famílias ou em caminhos estreitos entre as moradias. Nas ocasiões em que dormi nas aldeias, essa limitação foi consideravelmente reduzida em virtude da possibilidade de acompanhar os movimentos dos cães de meus anfitriões e conhecer os cuidados diários despendidos em relação à tais criaturas; porém, mesmo assim, nem sempre era possível saber “onde está o cachorro” (Ibidem).

Dos fatos descritos acima, a presença dos cães dentro da casa de reza era marcante. Cães e pessoas concentravam-se no fundo da casa, sendo que, enquanto transcorriam ações descritas acima, os animais farejavam, coçavam-se e descansavam pelos sofás,

---

3 Método que busca ir além das abordagens clássicas da etologia, na qual o animal é um objeto sobre o qual se testam variáveis, e da etnologia, que considera o animal como um mero meio de acesso às representações culturais humanas. A fenomenografia de Vicart (2010, p.95) busca descrever a “presença” canina, inserindo na pesquisa a temporalidade do cão. Por fim, o autor propõe que o antropólogo siga o cão em todos seus comportamentos de distração, alerta, relaxamento e tédio, objetivando produzir descrições fenomenicamente compatíveis dos modos de existência de humanos e animais.

bancos e chão de terra batida. A movimentação de orelhas, focinhos e rabos era maior quando alguém aparecia com algum pedaço de alimento em mãos, do qual, as vezes, algum pedaço era atirado ao chão. Nos demais momentos, apesar de deitados ou entretidos com qualquer coisa, os cães permaneciam sempre atentos aos movimentos dos humanos – seja para abocanhar um pedaço de comida atirado ao chão ou para não ser molhado com água, como descrito acima.

## **2. A territorialidade humano-canina na Tekoa Pyau**

Há inúmeras reportagens jornalísticas sobre as aldeias Guarani no Jaraguá, desde matérias sobre os conflitos e protestos envolvendo a disputa do território até aquelas que buscam descrever as condições socioeconômicas das aldeias. Por meio de algumas dessas notícias é que fui apresentado à situação relativa aos abandonos e a grande população de cães nas aldeias do Jaraguá. As descrições construídas nesses textos criam uma certa imagem da situação local, destacando, principalmente, os aspectos sanitários e a violência intra e interespecífica gerada pela grande população de cães nas aldeias. O constante abandono de animais na região das aldeias e a incapacidade de ação do poder público são vistos nessas reportagens como responsável pela proporção de quase um cão por pessoa vivendo no Jaraguá.

Intitulada “Gangue dos vira-latas’ invade área de mata atlântica e apavora índios em SP”, uma matéria da Folha de São Paulo inicia-se com a seguinte descrição:

Em todos os lugares para onde se olha, eles estão lá. Até dentro das casas, existe sempre o risco de ser atacado. Cachorros, de todos os tipos, tamanhos e raças (ainda que a maior parte seja mesmo vira-lata). Para os índios guarani das quatro aldeias do Jaraguá, na zona norte de São Paulo, a companhia canina, cada vez menos amigável, vem se tornando bastante presente. Tanto que, pela estimativa dos índios, há um cão para cada morador. Ou seja, 800 cachorros habitam aquele pedaço de mata atlântica. Arredios, eles estão sempre prontos para matar uma galinha, iniciar uma briga ou avançar sobre as crianças (GERAQUE, 2016).

Se nessas reportagens os cães aparecem como coletividades que estariam fugindo do controle humano e causando problemas, convertidas pelo jargão jornalístico à categoria criminal da “gangue”, a impressão que tive ao conviver durante alguns dias no Jaraguá é bem distinta. De fato, há brigas frequentes entre os cães – assim como brincadeiras, as

quais, por vezes, mais se parecem brigas; no entanto, o cenário caótico e perigoso desenhado nessa reportagem não corresponde à minha experiência em campo. Os Guarani dizem que os ataques às galinhas são muito raros e as mordidas contra pessoas acontecem, mas não com muita frequência. Alísio, que mora na Tekoa Pyau, é enfático em sua discordância sobre os “problemas” causados pelos cães: *não posso falar que eles causam problemas, porque problemas mesmo eles não causam*. Pedro Macena complementa dizendo que *cachorro não é problema, problema mesmo é que a gente não tem condição de cuidar*.

Atualmente parte da alimentação dos cães e gatos da aldeia é feita por meio das doações de ração coletadas pelo projeto “Animais da Aldeia”<sup>4</sup>, que realiza distribuições mensais tanto nas aldeias do Jaraguá quanto naquelas do extremo sul de São Paulo. Em seu endereço eletrônico, o projeto incentiva e organiza adoções dos cães e gatos das aldeias, sendo que os interessados podem tanto adotar os animais, levando-os para casa, quanto se tornarem “tutores” daqueles que vivem na aldeia, responsabilizando-se pela alimentação e cuidados médicos do animal escolhido.

De modo geral, os moradores das aldeias no Jaraguá demonstram maior ou menor insatisfação em relação à situação dos abandonos e da grande população de cães. O contexto do Jaraguá é frequentemente comparado por meus interlocutores com a vida em outras aldeias pelas quais eles já passaram, localidades em que, segundo eles, há mais espaço para construção de casas, plantio de alimentos e matas para caça e extração de produtos<sup>5</sup>. Nesse sentido a demarcação da área ampliada da T.I. Jaraguá é vista como um elemento fundamental para a melhoria das condições de vida nas aldeias.

Jandira – moradora da Tekoa Pyau – após enumerar os nomes de seus 14 cães e, com isso, causar risadas nas pessoas que ouviam a conversa<sup>6</sup>, diz que gostaria que, no

---

4 Endereço eletrônico do projeto: <https://www.facebook.com/AnimaisdaAldeia/?fref=ts>.

5 Características que remetem ao complexo significado da categoria *tekoa*, a qual, de modo geral, refere-se não apenas ao espaço físico da aldeia, mas também ao modo de ser que se efetiva nesse lugar (Ladeira, 1992, p.92). Relaciona-se a certas características do local, como tamanho da área, presença de matas, rios e locais de plantio (TESTA, 2014, p.16).

6 Dentre seus cães, pelos quais éramos rodeados durante a conversa, os nomes que causaram mais risadas nas crianças e mulheres que estavam por perto foram *Kambire* (“aquele não pode mais ter filhos”), *Tujá* (“velho”), *Pirulito* e *Pipoca*. Esse efeito de humor dos nomes dos cães será abordado a seguir.

mínimo, metade de seus animais fossem adotados a fim de reduzir o número dos cachorros da aldeia. Dentre as reclamações em relação à grande população de cães, os Guarani queixam-se dos latidos noturnos que atrapalham o sono, a sujeira gerada pelas fezes e urina dos animais, as doenças transmitidas às crianças, os perigos de ataques e mordidas, as brigas entre cães e os ataques a pedestres. Em uma de minhas visitas à Tekoa Ytu, Sonia Barbosa, uma importante liderança das aldeias no Jaraguá, e uma funcionária não-indígena do posto de saúde da aldeia, descrevem que, devido o contato com o solo contaminado pelas fezes dos cães, muitas crianças desenvolvem doenças de pele, diarreia e verminoses.

Durante o dia, aproximar-se sozinho de algum local em que cães desconhecidos se reúnem faz com que os animais comecem a latir em direção à pessoa, o que não ocorre caso os cães sejam *acostumados*<sup>7</sup> com a pessoa que se aproxima. Principalmente quando não havia guaranis por perto, as aproximações a esses grupos de cães deviam ser cautelosas. Quando os donos percebiam que seus cães estavam a latir com alguém, alguns tentavam adverti-los para que parassem com aquele alvoroço – nem sempre sendo obedecidos pelos animais.

Com a chegada da noite a atividade canina se torna mais tensa – os passos de uma pessoa na calçada que margeia a aldeia ou a aproximação de um cão estrangeiro já podem causar um coro de latidos e possíveis perseguições. O caminhar de qualquer pessoa pela aldeia durante a noite, ao produzir algum barulho ou movimento não esperado pelos animais, inicia um processo em que latidos aumentam em cascata e cães aglomeram-se ao redor do transeunte – latindo e rosnando em seu encalço.

As noites e madrugadas na aldeia são marcadas pela queda das temperaturas e pelos latidos dos cães, principalmente aqueles cujos donos moram nas casas próximas à rua. Em direção ao interior da aldeia, a frequência dos latidos diminui, mas não deixaram de me acordar algumas vezes durante as noites. Se um cachorro late – mesmo que seus primeiros latidos sejam fracos e secos, incertos em sua valentia canina – é certo que outros cães o ouvirão e endossarão o coro de latidos, ainda que distantes e sem contato

---

7 Conceito mobilizado frequentemente por meus interlocutores e que será discutido adiante.

visual com o ser que causou o primeiro latido. Logo, o cão que latia solitariamente vê-se acompanhado de vários outros animais que, a medida em que se agrupam, aumentam a intensidade e a ferocidade daquela algazarra. Durante a noite, há sempre um cachorro a latir, desse modo, há incessantemente vários cães latindo.

Todas as ocasiões em que eu deixava a aldeia após o anoitecer, entre 15 e 20 cães me acompanhavam, “embolatidos”<sup>8</sup>, com baforadas e latidos nas pernas e calcanhar por cerca de 15 metros até a saída da Tekoa Pyau. Enquanto eu tentava manter a caminhada e não fazer movimentos que aumentassem a agressividade dos cães, algum morador que percebia a situação saía de sua casa e tentava acalmar os cães – o que não surtia muito efeito. Notadamente, percorrer o mesmo trajeto durante o dia implicava apenas em alguns olhares e farejadas caninas em minha direção.

Segundo Paraty, morador da Tekoa Pyau que me acolheu em sua casa, os cães latem com maior intensidade durante a noite pois, nesse período, circulam pela aldeia em grande número os *angue*, segundo ele, espíritos que já foram pessoas e que podem causar mal aos vivos. Nesse sentido, os cães são uma proteção contra os *angue*, pois, de acordo com Pedro Macena, possuem a capacidade de enxergar coisas que os humanos não conseguem e impedem que esses espíritos se aproximem das casas durante a noite. No dialeto chiripá (OLIVEIRA, 2011, p.124), essa capacidade distintiva dos cães é traduzida no substantivo que faz referência aos cachorros: *pyávy monhendua*, que quer dizer literalmente “aquele que se sente durante a noite”. A aproximação desses espíritos geralmente é constatada quando os Mbya sonham com parentes que já morreram (PISSOLATO, 2007, p.266) ou sentem repentinos calafrios (MACEDO, 2009, p.222), eventos incômodos e que podem trazer doenças.

Desde Nimuendaju (1987 [1914]), sabe-se da composição múltipla das pessoas Guarani, constituída por potências celestes-divinas e potências telúricas-animais: *nheẽ porã* (“espírito bom”) e *nheẽ vai* (“espírito ruim”), de acordo com Paraty. Segundo ele, os *angue* são uma terceira alma que se forma após a morte de uma pessoa; partindo de uma

---

8 Categoria rosiana (Rosa, 2016, p.35) para descrever um conjunto de cães agrupados a latir ao redor de algo.

descrição semelhante àquela que Paraty me deu, Pereira (2014, p.246) sugere que o *angue* é uma transformação pós-morte do *nhe'ẽ vai*. Portanto, são essas partes da alma de pessoas que já morreram que os cães “sentem” e, por isso, latem tanto durante a noite – comunicando aos humanos aquilo que eles estão a ver (MENDES JUNIOR, 2009, p.63).

Talvez não por acaso, um homem que chegou na aldeia embriagado durante certa madrugada foi atacado pelos cães, uma vez que o estado de embriaguez causado pelo álcool propicia a aproximação dos *angue*, como descrito por Heurich (2011) e Pereira (2014, p.159). Junto ao seu corpo não estavam apenas seu *nhe'ẽ porã* e seu *nhe'ẽ vai*, partes da pessoa não visíveis aos humanos, mas também espíritos *angue* – que se aproximam dos corpos Mbya durante esse estado corporal marcado pelo calor excessivo e tontura<sup>9</sup>. Mesmo que, sob olhar humano, um corpo embriagado seja um corpo não muito diferente de um sóbrio, aos olhos dos cães, trata-se de um corpo compondo relações de proximidade com os perigosos seres *angue*.

Desde a primeira vez que Paraty convidou-me para entrar em sua casa e tomar um café, nenhum de seus cinco cachorros estranhou minha presença; o único alerta que ele me deu foi que, ao me sentar, não deixasse minhas mãos apoiadas sobre os joelhos, uma vez que o filhote logo interpretaria esse gesto como uma autorização para mordê-las – aviso dado ao perceber que ele já me importunava com seus dentinhos. No quintal dessa casa, e também dentro dela, viviam cinco cães, todos machos: um pinscher de quatro anos de idade, um filhote vira-latas de uns 4 meses de idade e três jovens vira-latas de médio porte com idades aproximadas entre 1 e 2 anos de idade. Apenas o pequeno pinscher foi comprado e trazido de fora da aldeia, sendo que os demais foram abandonados na região da aldeia e adotados por Paraty ainda filhotes. Com exceção de Billy, o animal da raça pinscher, todos os outros cães não tinham nome, sendo chamados de *vivi'i* (“cachorrinho”) por Paraty – os cinco cães formam o coletivo *vivi'i kuery* (“os cachorros”).

---

9 Como atenta Heurich (2011, p.112), colocar-se sob a ação dos *angue*, geralmente parentes mortos, é também ser afetado pelos sentimentos de saudade e tristeza que o morto causa nos parentes na tentativa de atraí-los para a morte. A única conversa que tive com um homem embriagado foi marcante nesse sentido, uma vez que ele espontaneamente começou a lembrar da morte de seu irmão há três anos atrás – emocionando-se ao lembrar-se de como sofreu com sua perda.

Assim como a maior parte dos cães de Paraty, os animais de Alísio não possuem nome; caso deseje chamá-los, ele diz *inventar* algum nome a partir das características corporais do animal em questão, como *Pretinho*, ele exemplifica. Afirmção análoga àquela feita pelos interlocutores de Vander Velden (2008), os quais “chamam de qualquer jeito” seus cães. Os nomes dos cães no Jaraguá, sejam aqueles parte da língua portuguesa ou da língua guarani – assim como os nomes dos cães Karitiana (Ibidem, p.16), esses apenas em português – inspiram-se nas características físicas e comportamentais dos animais, buscando produzir um efeito de humor. No diálogo em que Jandira elencou os nomes de seus cães, como *Kambire* (“aquele não pode mais ter filhos”), *Tujá* (“velho”), Pirulito e Pipoca, não pude deixar de cair em risadas juntamente com as mulheres e crianças que ouviam a conversa e gargalhavam a cada nome listado.

Os deslocamentos de Paraty pela aldeia são sempre acompanhados por algum de seus cães, que observava contente a companhia dos animais: *aonde eu vou vai a turma toda*. Os cinco cães o acompanham do modo como podem, uma vez que eles são bem-vindos em todos os espaços da aldeia; quando ele sai para trabalhar na CECI os cães o acompanham até certo ponto do caminho e, dali, os três vira-latas permanecem observando os movimentos no interior das grades da escola por algum tempo. Não é proibida a entrada de cães na CECI, sempre que o portão e as portas estão abertas eles entram no pátio e no interior do prédio com certa liberdade; no entanto, os cães de Paraty só circulavam por ali quando ele ou outra pessoa da família lá estavam.

A organização territorial dos cães na Tekoa Pyau é um elemento importante para se compreender as relações intra e interespecíficas na aldeia. Em diversos contextos, durante o trabalho de campo, ouvi que os cães das aldeias do Jaraguá formam *ganges*, expressão que, quando dita pelos Guarani, costumava assumir tons de brincadeira. Após descrever a organização territorial dos grupos caninos, Michael, morador da Tekoa Pyau, vale-se da noção de *gangue* para nomear tais grupos. Ele explica que os cães se organizam em grupos e passam a ocupar determinado lugar da aldeia, de modo que, caso um cachorro de outra parte da aldeia entre no território alheio, estará correndo risco de ser perseguido pelos cachorros que habitam aquele local.

Por exemplo, há um grupo de cães que circulam nas proximidades da *opy* (“casa de reza”): caso um animal do grupo dos cães que vivem na região da entrada da aldeia aproxime-se da *opy* e seja percebido pelos cães locais, haverá brigas e perseguições com tal cão estrangeiro. Geralmente, os grupos de cães se formam a partir dos núcleos familiares humanos que vivem próximos – nesse sentido, o grupo de cães da região da *opy* é formado por cães cujos donos residem naquela área. Para além disso, quando moradores da Tekoa Pyau vão visitar os parentes na aldeia vizinha acompanhados por seus cães, são inevitáveis as brigas e estranhamentos entre os animais de diferentes aldeias, como se queixa Anderson, morador da Tekoa Ytu.

Os cães de Paraty e os de Jandira, sua mãe, mantêm relações amigáveis entre si – apesar de não conviverem tanto quanto convivem os cães de um mesmo dono, a presença de uns no quintal dos outros é tolerada sem conflitos. O que não quer dizer que a aproximação de um cão de Jandira no quintal de Paraty não cause certo estranhamento dos cães da casa – que se aproximam rapidamente do estrangeiro ao perceber sua presença, farejando seu ânus e, então, deixando de importar-se com aquela presença. O que me parece é que o fato de Jandira e Paraty morarem próximos, e se visitarem com frequência, torna menos ardua a convivência entre os diferentes cães; o mesmo parece acontecer com os cães de Hortêncio e os de seu genro, Natalício, que convivem nas casas próximas à saída da aldeia – e os responsáveis pelas perseguições que sofri quando deixava a aldeia durante a noite.

Apesar da casa de Jandira distar apenas cerca de dez metros da *opy*, os cães de José Fernandes e Rosa – que circulam no interior e entornos da casa de reza – não transitam ou permanecem no território em que se encontram os cães de Jandira. Em certa manhã, enquanto Jandira preparava o almoço e seus cães se concentravam na soleira da porta de sua casa, um cão amarelo de médio porte saiu da *opy* e tentou se aproximar da casa de Jandira. Inicialmente, ele deteve-se imóvel a observar os movimentos naquela moradia; com as orelhas e cabeça erguidas, seu focinho, cauda e coluna alinhados em uma posição de alerta e concentração. Em seguida, o cão farejou desconfiadamente os fundos da casa e, então, retornou para as proximidades da *opy*, deitando-se ali por um longo tempo. Notei que essa disposição corporal de alerta era frequentemente realizada

pelos cães, principalmente quando se tratava de observar movimentos do território alheio – como, por exemplo, quando os cães de Paraty permaneciam atentos ao interior da CECI.

Apesar das *gangues* caninas estabelecerem seu território a partir da disposição espacial das casas e das relações entre os moradores, há um certo dinamismo nessa territorialidade. No que tange ao trânsito de pessoas estrangeiras, sejam indígenas ou não indígenas, é mais seguro circular por esses territórios em momentos de maior movimento pela aldeia – como quando soa o apito chamando as crianças para as refeições. A concentração de pessoas em determinado local também pode ser um paliativo para os repentinos latidos dos cães.

Além disso, apesar de organizarem-se a partir das moradias das pessoas, não parecem se tratar de territórios fixamente ordenados. Os cães que habitam certa região da aldeia podem estar concentrados em uma parte específica desse território e não perceberem a movimentação estranha ali – de modo que os limites e fronteiras de até onde cães e pessoas forasteiros são tolerados dependem, antes de tudo, da presença alerta de um ou mais cães locais. Há também áreas com maior tolerância à movimentação de estrangeiros, como caminhos movimentados e áreas de passagem; no entanto, a depender do período do dia e da habilidade de cada sujeito em não incitar a aversão canina, tal tolerância pode variar.

Apesar dessa territorialidade produzir diversos conflitos entre cães, alguns pouco animais conseguem transitar por territórios alheios sem ser alvo de agressões. É o caso de Billy, o único cão de Paraty que o acompanhava por toda a aldeia e também circulava sozinho. É notável que seu tamanho diminuto e discrição no caminhar fazia-o passar despercebido de cães e pessoas em diversos momentos, no entanto, não tenho elementos para elaborar uma descrição complexa acerca de suas habilidades<sup>10</sup>. O fato é que, mesmo os cães com a capacidade de deslocar-se por outros territórios, estavam sujeitos a serem alvos de agressões em território estrangeiro – como será descrito em relação ao

---

10 Ao contrário de Billy, eu era incapaz de transitar pelos territórios caninos sem ser alvo de perseguições, o que me impediu de seguir o cãozinho em seus deslocamentos.

Totó, cão de Michael que circulava livremente pela aldeia, mas que, certo dia, foi atacado por um grupo de cães.

Além de influenciar nos deslocamentos das pessoas pela aldeia, a organização territorial canina relativiza a própria relação dos donos com os animais, pois há casos em que as pessoas se mudam de uma região da aldeia para outra e os cães permanecem fixos à casa e ao território. Segundo Michael, os cães cuidados por ele na sua casa antiga não o acompanharam quando ele mudou-se para outra casa na mesma aldeia, uma vez que, caso o fizessem, entrariam em conflito com os cães da área de sua casa atual. Apesar do atual morador de sua antiga casa ser o responsável pela alimentação dos cães, Michael afirma que *o dono fica sendo eu, eles me conhecem quando vou lá*.

Segundo ele, o ideal é que os cães acompanhem seus donos durante as frequentes mudanças que o Mbya realiza durante a vida – seja para outra aldeia ou uma outra casa na mesma aldeia. Michael lembra quando ajudou uma família da Tekoa Pyau a mudar-se para a aldeia Tenondé Porã, levando em seu carro os pertences da família e os seus cães. No entanto, muitas vezes a distância do novo lar e a falta de recursos impedem que os cães sejam levados; no caso de Michael é a própria socialidade canina na Tekoa Pyau que o impede de morar junto com os seus cães.

Quando um cão estrangeiro, seja algum que foi recentemente ali abandonado ou um animal que já vivia na rua e decide buscar abrigo e alimento na aldeia, inicia-se um processo de inserção desse animal nos grupos de cães já estabelecidos ali. Entre rosnados, mordidas e brigas, os cães forasteiros vão *fazendo amizade* com os da aldeia, como descreve *xeramoô* Antônio, morador da Tekoa Pyau desde a década de 70. Nesse sentido, apesar de nem todo animal da aldeia ter um dono, para viver ali, um cão necessariamente precisa pertencer ou estabelecer relações amistosas com algum dos grupos de cães da aldeia.

Diferente da noção criminal de “ganguê” utilizada pela reportagem jornalística elencada na primeira parte desse texto (GERAQUE, 2016) - caracterizada pela periculosidade e desorganização da relação entre os coletivos animais e humanos – as *ganguês* caninas são coletividades animais dispostas territorialmente na Tekoa Pyau. Apesar das *ganguês* organizarem-se a partir da disposição das casas dos donos dos cães, não

necessariamente a territorialidades humana e a canina sobrepõe-se – como visto no relato de Michael, que não mora no mesmo território de seus cães. Além disso, há diferentes aproximações e distanciamentos entre grupos distintos de cães, podendo ir da amistosidade à agressão mútua, a depender do contexto; bem como há animais com a capacidade de deslocar-se por territórios alheios sem despertar a ferocidade dos outros animais. Portanto, o pertencimento e o trânsito de animais e pessoas por esses territórios é contingente, fazendo emergir uma territorialidade humano-animal móvel e aberta à negociações entre cães e entre humanos e cães.

### 3. Entre a *dó* e a *alegria*

Em Dooley (2006) *mymba* é a forma sem posse e irregular de *ymba* (“animal de estimação”). Tomo como referência a fala de Paraty para definir o conceito de *mymba*, pois, segundo ele, *bichinho de estimação é qualquer um, macaco, quati, cachorro, passarinho*. Ou seja, não há diferença qualitativa entre as relações estabelecidas com animais capturados nas matas e os cães abandonados ou trazidos da cidade; todo são *xerymba're* (“meus animais de estimação”) ou, como difundido na literatura etnológica sul-americana, *xerimbabos* – categorias utilizadas aqui como sinônimos<sup>11</sup>.

Mesmo dizendo não desejar adotar mais nenhum animal, as pessoas com quem conversei alimentam e cuidam dos novos cães que chegam à aldeia. *A gente é ser humano, tem dó dos animais, não pode deixar eles sofrer*, me disse Alcides ao relembrar o momento em que caminhava na rua que passa por baixo do viaduto da Rodovia dos Bandeirantes – localizada nas imediações da aldeia – e encontrou uma caixa de papelão cheia de cães ainda filhotes. São inúmeros os relatos de pessoas que, ao sentirem *dó* de algum cão abandonado que se aproxima de suas casas, começam a cuidar e alimentar o animal, se *acostumando* com ele no decorrer do tempo.

---

11 Apesar de tomá-las nesse texto como sinônimos, deve-se destacar que a bibliografia sobre o tema utiliza a categoria “xerimbabo” para referir-se principalmente aos animais nativos capturados nas matas quando filhotes e criados na companhia humana (DESCOLA, 1998; ERICSON, 2000).

Apesar de remeter-se às analogias cristãs em relação à piedade e compaixão, a noção de *dó*, quando mobilizada pelos Guarani nesses contextos, talvez não se relacione com uma matriz cristã de pensamento. Primeiramente, ressalta-se que os discursos e práticas Mbya em relação aos animais estão imbricados em um idioma sensível da corporalidade (PIERRI, 2013), modulando os corpos Guarani a partir das diferentes relações estabelecidas com os múltiplos sujeitos do cosmo.

A *dó* que um humano sente em relação a um animal de estimação, incluindo os cães, é traduzida<sup>12</sup>, por vezes, na expressão *anhemomby'a raxa xerymba're* – que quer dizer literalmente “meus bichos de estimação fazem-me sentir em excesso dentro de meu peito/coração” (DOOLEY, 2006). Esse sentimento/estado corporal “fora de limite”, é causado pelos cães, uma vez que *anhemomby'a* compõe-se pelo prefixo *-mbo* (forma irregular *-mom*), que enuncia um “fazer”, produzir efeito ou ser afetado (MACEDO, 2009, p.287). Outra expressão que indica o afeto *dó*, mas que mobiliza diferentes analogias é *anhemomboriau jagua'i kuery* (“tenho pena/compaixão dos cachorrinhos”) - *anhemomboriau* é uma forma relacional do adjetivo *-poriau* (“coitado”) acrescido do prefixo causativo *mbo-*.

Desse modo, tanto *anhemomby'a raxa* (“sinto em excesso dentro do peito/coração”), quanto *anhemomboriau* (“tenho dó/compaixão”) enunciam situações em que os cães afetam os corpos Mbya. Tais conceitos mbya não são meros sentimentos, pois condensam relações entre humanos e animais nas quais os cães agenciam um poder de ação sobre os humanos, incitando os cuidados dos Guarani. Nesse sentido, a *dó* é uma *afecção* – um efeito dos corpos animais nos humanos (MACEDO, 2013, p.185) pelo qual a agência canina elicita a ação humana sobre seus corpos – nesses casos, ações de cuidados e proteção.

---

12 Todas as expressões e palavras guarani-mbya que transcrevo nesse texto foram-me ensinadas pacientemente por Paraty – a quem eu indagava sobre a tradução de algumas expressões que outros interlocutores me diziam em português. Apesar de Paraty sempre pedir detalhes sobre o contexto em que a expressão era dita, reconheço que esse método está muito aquém da complexidade dos significados mobilizados pelos Mbya em sua fala corrente. As inferências a respeito das expressões em mbya tratam-se, portanto, apenas de uma aproximação desses significados.

Apenas o fato do animal encontrar-se em situação de abandono, principalmente quando filhote, é motivo suficiente para alguém levá-los para casa e colocá-los sob cuidados. Já em outros momentos, alguns cães ainda sem dono acompanham insistentemente as pessoas e permanecem ao redor de suas casas, desse modo, tornando sua condição de *bichinhos coitados* visíveis aos humanos – expressão utilizado por Adriana, da Tekoa Pyau. Em relação aos seus cães, Virgínia descreve esse processo, pois, segundo ela – *eles ficam na minha casa, eu digo que é meu; as pessoas soltam na rua, eles chegam em casa e eu que estou cuidando.*

Esse processo em que se afeta o outro, colocando-se em posição de ser afetado por ele, evoca um complexo de relações em que alteridades são agenciadas de diferentes modos por humanos e não humanos. Nesse sentido, a *dó*, enquanto afecção, atravessa múltiplas relações na cosmologia mbya – conectando humanos, animais e divindades. Minha hipótese, que espero fundamentar adiante, é que a afecção *dó* agenciada pelos cães insere-se em uma ética da socialidade mbya – por alguns referida como “ética do amor” (FAUSTO, 2005, p.404), por outros como “ética da reciprocidade e da generosidade” (PEREIRA, 2014, p.77).

Não é meu objetivo adentrar nas discussões teóricas desses autores, mas sim pensar como os cães movem-se ao longo das questões apresentados por essa bibliografia. Nessa ética mbya, a *dó* (*-nhemboriau*) pode ser pensada a partir do que em outros contextos é expresso nos conceitos de “piedade/compaixão” (PIERRI, 2013, p.213), “compaixão”/*-mboaxy* (PEREIRA, 2015, p.137) ou “amor”/*-mborayvu* (MACEDO, 2009, p.287). Trata-se de localizar essa afecção na matriz de significação e agenciamento que qualifica múltiplas relações entre os Mbya e as alteridades animais, divinas, humanas e não humanas que povoam o cosmo.

Um ponto comum entre os autores mobilizados acima é que essa ética mbya é considerada um empenho constante de viver em um mundo marcado por uma *sociabilidade insegura* (PISSOLATO, 2007); onde a perecibilidade e a predação – expressos pela palavra *tekoaxy* (“ruim; imperfeita”) - são condições dadas de um universo em que a condição humana é aberta a diversos agenciamentos e deslocamentos. Como atentam Mello (2006) e Pissolato (2007), o próprio parentesco

mbya depende da agência humana, no qual parentes consanguíneos podem tornar-se afins e afins podem tornar-se consanguíneos – a depender das relações de distanciamento ou proximidade inscritas no modo de agir de cada pessoa. Portanto, entre os Mbya,

A posição de sujeito, que exprimiria a condição humana (...) é construída através da neutralização de um pano de fundo virtual regido por relações de predação, por meio de relações afetivas de identificação com o outro (...) (PIERRI, 2013, p.208).

Essa potência da pessoa mbya insere-a em um regime de transformação em que a condição humana pode ser deslocada tanto em direção aos deuses, quanto rumo aos animais. A própria alma (*nhe'ẽ*) é deslocada em relação ao corpo, uma vez que, proveniente das regiões celestes em que moram as divindades, o *nhe'ẽ porã* pode estar mais ou menos próximo do corpo – como nos casos de doença, em que a alma se afasta do corpo (PIERRI, 2013, p.181). É o *nhe'ẽ porã* que capacita os Guarani a se expressarem, conhecerem, afetarem e serem afetados (MACEDO, 2009, p.291); estabelecendo a possibilidade de articulação entre uma existência terrena com um processo em que, através da produção corporal, os Mbya tornam visível e produzem sua consanguinidade em relação às divindades – processo conhecido como *aguyje* (PIERRI, 2013, p.211).

Além do *nhe'ẽ porã* (“espírito bom”), a parte não visível da pessoa mbya é composta por outras almas, variando em cada etnografia. Paraty me explica que além dessa alma boa, vive junto da pessoa o *nhe'ẽ vai* (“espírito ruim”) - o qual se transforma na potência maléfica *angue* após a morte da pessoa. Ao contrário do devir-deus (*aguyje*) possibilitado pelo *nhe'ẽ porã*, o *nhe'ẽ vai* potencializa a pessoa guarani a tomar parte em processos transformativos desencadeados por relações de consubstanciação com seres não humanos, tais como espíritos e animais (MELLO, 2006) – processo conhecido na bibliografia como *-jepota*. Desse modo,

O *nhe'ẽ* não se confunde com a pessoa, mas a compõe, ou compõe com ela, dando-lhe capacidades para viver e fazendo-lhe funcionar: ele cuida, vigia, cura e até se vinga; fica “ao lado”, em cima, “nunca pisa na terra”, enfim, tudo parece indicar uma outra subjetividade e um outro “corpo”, que acompanha a

pessoa. A “alma” seria, neste sentido, um “corpo” pelo qual os Mbya querem ser afetados (pode-se pensar em uma afecção-nhe’ë, portanto), em oposição aos “corpos” de animais, “mortos” e “donos” (PEREIRA, 2015, p. 70).

Nos termos de Pierri (2013), tanto os processos de *aguyje* (“maturação ou perfeição corporal”), quanto as transformações *-jepota* operam a partir da emulação, desejada ou não, de modos de ser característicos de outros seres – no primeiro caso divindades, no segundo animais. Os rituais na casa de reza, os discursos e curas xamânicas e a alimentação tratam de produzir corpos congêneres aos corpos divinos, torná-los visíveis aos deuses enquanto parentes. Portanto, a relação de filiação cosmológica dos Mbya com Nhanderu (“Nosso Pai”), demanda que os humanos façam os deuses agirem, produzindo neles relações de cuidado, proteção e cura (PEREIRA, 2015, p.56) – assim como os cães abandonados que desejam algum dono elicitam os cuidados dos humanos.

Por outro lado, as transformações animais são desencadeadas por hábitos alimentares atípicos, como comer carne crua, pela permissividade diante da sedução animal ou consubstancialização (sexual, comensal ou oral) com subjetividades animais. Não apenas animais desencadeiam processos de transformação ou doença que podem levar ao afastamento do *nhe’ë* e morte, mas também espíritos *angue* e espíritos dono (*ija kuery*). Além das histórias em que rapazes e moças são seduzidos por subjetividades animais que se apresentam na forma humana, Mello (2006, p.154) descreve um episódio em que um homem se encontra com dois espíritos predadores e consegue sair ileso desse mal encontro recusando-se falar com eles – recusando ser o Outro da relação em que o Sujeito é um ser não humano (LIMA, 1996).

Trata-se, portanto, de uma questão de *perspectiva* (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), na qual a relação entre dois pontos de vista é necessariamente assimétrica; como destaca Lima (2002), “nem é preciso lembrar que em uma máquina condicionada por uma posição de sujeito, essa posição, além de não pertencer a ninguém fixamente, supõe a posição do outro e a do objeto” Entre assimetrias e congeneridades, a condição humana nessa terra dita *tekoaxy* é precária; afetada e tensionada tanto por agências divinas quanto por subjetividades predadoras.

Diante da precariedade da condição humana, a solução encontrada pelos Mbya para fortalecer e fazer durar a pessoa (PISSOLATO, 2007) parece ser colocar-se em uma posição singular em relação às divindades. Se a afinidade é o valor genérico no cosmo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), a piedade/compaixão (*-nhemboriau*) que os Mbya buscam incessantemente produzir nos deuses – por meio de cantos, danças, discursos, rituais e condutas cotidianas – trata de “fazer ver” e “ser visto” pelas divindades como parentes consanguíneos e corpos congêneres (PIERRI, 2013). A assimetria dessa relação, marcada pelo compadecimento dos deuses em relação aos Mbya, posiciona a condição ideal de humanidade como o Outro das divindades – o Sujeito da relação; a perspectiva humana, nesses casos, é “a coincidência entre o ponto de vista de sujeito e o das divindades, elicitando a ação das mesmas” (PEREIRA, 2015, p.252).

O idioma das relações de “domínio/maestria” (FAUSTO, 2000) atravessa essas relações e composições da pessoa mbya. Afinal, o signo da consanguinidade entre humanos e deuses (Nhanderu e Nhandexy: “nosso pai” e “nossa mãe”) também é expresso pela categoria *Nhandejara* (“nosso dono”) - usada para se referir às divindades (MACEDO, 2009, p.239). São os deuses que engendram a composição dos corpos mbya enviando-lhe o *nheẽ porã*, cuidam (*-maẽ*) e fortalecem a pessoa (*-mombaraete*). Nesse sentido,

a fim de escapar à predação do Outro, os Mbya buscam sair da posição de presa através de um (re)posicionamento de si mesmos em relação aos deuses: seriam, assim, como *mymba* em relação às divindades, constituindo a alteração da relação entre predador e presa através da relação entre “dono” e “mymba” (PEREIRA, 2015, p. 216).

Portanto, a compaixão que os Mbya fazem despertar nos deuses é um afecto que potencializa seus corpos a serem vistos e cuidados por eles – que os veem como seus *bichinhos de estimação*. Essa “relação modelar de maestria-domínio” também se constitui como um idioma nas relações de parentesco e conjugalidade entre os Mbya. Prates (2013) descreve como as relações conjugais entre homens mais velhos e garotas são tidas como análogas àquelas entre donos (*-ja*) e *mymba* – de modo que cabe aos maridos *amansar* as jovens esposas; Testa (2014, p.114), por sua vez, atenta para a

relevância das relações de convivência e cuidado na definição do idioma da maestria nos contextos de criação de animais e filiação. Assim como Pereira,

O que quero ressaltar aqui, a princípio, é a analogia entre estas ações e sua associação ao posicionamento relativo de pessoas e animais na relação entre “dono” e xerimbabo. Haveria, neste sentido, uma *potência motivante* na posição *mymba*, que faria dela, a um só tempo, alvo de cuidados e fonte de prazeres. A agência desta posição, diríamos é justamente “fazer agirem” os que estão na posição -ja (“dono”) em relação à ela” (PEREIRA, 2015, p.215).

Após percorrermos esse caminho por alguns aspectos da pessoa e da cosmologia Guarani, sigamos no encalço dos rastros dos cães. A *dó* que os cães elicitam em meus interlocutores no Jaraguá é a afecção que compõe a condição desses *bichinhos coitados*; a percepção dos Mbya sobre o abandono, as doenças, a fome e a sede desses animais torna visível e faz ver os corpos caninos em sua *potência motivante* (Ibidem) – potência de colocar-se na posição de *bichinhos de estimação*. Sendo assim, além do fato da condição dos cães abandonados por não-índios despertar por si só a *dó* dos moradores da Tekoa Pyau, aqueles cães abandonados que passam a viver próximos à casa de alguém ou acompanham as pessoas da rua até a aldeia investem ativamente na produção de sua própria condição de visibilidade aos cuidados humanos.

Pouco interessados em “fundar a moral” (JULLIEN, 2001), a *dó* que os Mbya sentem não é aquele sentimento primário e espontâneo de identificação radical com o outro – concepção amplamente discutida pela filosofia ocidental e condensada na noção rousseauiana de piedade (Ibidem, p.32). A *dó*, como visto, não é uma sensibilidade essencial e inata, mas sim uma afecção a ser modulada e elicitada na produção de relações assimétricas entre subjetividades humanas e não humanas. Se como disse um interlocutor de Pierri (2013, p.221), “há muita maldade nesse mundo”, o modo com que o dispositivo mbya trata de superar as condições precárias dessa terra é se posicionando cuidadosamente sob os cuidados e proteção de donos/mestres – sejam as divindades no caso dos humanos, ou os próprios humanos no caso dos cães.

Dó, compaixão e piedade são afectos constituintes de relações em que a assimetria entre dois pontos de vistas não é marcada pela predação – como ocorre no *-jepota* –mas sim pelas relações de domínio/maestria, também referidas como “predação familiarizante”

(FAUSTO, 2008, p.333). Não negando sua vulnerabilidade às múltiplas subjetividades predadoras no mundo, os Mbya empenham-se em fazer com que os deuses sintam *dó* de sua existência perecível e imperfeita (PIERRI, 2013), fazendo-se visíveis/sendo vistos como o Outro das divindades – os *nhandejara* (“nossos donos”). Do mesmo modo, cães empenham-se em fazer com que os humanos sejam os Sujeitos da relação, o ponto de vista dominante de onde provêm cuidados e proteção.

No entanto, os cães são muito mais que *bichinhos coitados*. Durante meu trabalho de campo, a *dó* era mobilizada para se referir aos cães abandonados pelos *jurua* (“brancos”) ou à situação geral dos cães da aldeia, de modo que os termos da conversa mudavam quando o assunto eram os cães de alguém ou do próprio interlocutor. As histórias de Michael que destacam a valentia de seu cão Totó, ou a satisfação que Paraty demonstra ao ser acompanhado por Billy durante as caminhadas na mata nos levam para outra direção na socialidade Mbya.

Buscando compreender a tradução mbya dos termos utilizados em relação aos cães, eu frequentemente também pedia que Paraty me explicasse como aquela expressão poderia ser dita em relação às crianças ou às pessoas. Nesse sentido, a expressão *bichinho coitado* pode ser expressa como *ha'mboriau ai jagua'i* (“coitado do cachorrinho”); no entanto, como ele chama a atenção, não se fala assim em relação às crianças da aldeia (*ha'mboriau ai kyingue'i*) – *fala mais quando vê em filme* ou em relação às crianças de rua. Vê-se que a *dó* enquanto afecto compõe relações de assimetria com subjetividades exteriores ao cosmo mbya, sendo que, tratando-se dos cães (e das crianças) da aldeia, outras afecções são enredadas.

A *dó* enquanto *potência motivante* (PEREIRA, 2015, p.215) é condição para a assimetria entre dono (-*ja*) e *mymba*, no entanto, ela não basta para que o cão se torne um *bichinho de estimação*. Nesse sentido, se alguns de meus interlocutores dizem ter se *acostumado* com aqueles cães que começaram a cuidar pois sentiram *dó*, tal afecção constitui-se apenas como um movimento inicial, um gatilho, no processo de *acostumar*.

A noção de *acostumar* foi traduzida por Paraty por meio do verbo -*vy'a*, que em Dooley (2006) possui tanto o sentido de “acostumar-se”, quanto de “alegrar-se/estar alegre”. Nesse sentido “eu me acostumei com ao cachorro” poderia ser transcrito *xee avy'a*

*jagua'i* – que também pode significar “eu me alegro/sou alegrado pelo cachorro”. Outra possibilidade de tradução da noção de *acostumar* apresentada por Paraty é expressa na frase *jagua ojepo kuaa amboae kuery're* (“o cachorro se acostumou com os outros cães”), na qual *-jepo kuaa* (“acostumar-se”), faz referência ao verbo *-kuaa* (“saber”) e *-exa kuaa* (“reconhecer”).

Ambos verbos, *-vy'a* e *-jepo kuaa*, são significados a partir de analogias distintas, mas que convergem na noção *acostumar*. Primeiramente, detenhamo-nos sobre o primeiro verbo, *-vy'a*. Pissolato (2008) destaca que a alegria/estar alegre é um estado emocional fundamental na produção e manutenção da existência Mbya – motivando os deslocamentos entre aldeias, a criação e rompimento de laços conjugais, produzindo a vida entre parentes e a duração da pessoa nesta Terra. Em Macedo (2013), a alegria é descrita como uma afecção gerada nos encontros e aproximações dos Mbya com as divindades, compondo relações que investem nos corpos guarani potências celestes. Já a tristeza, seu oposto, é característica dos estados corporais em que o *nhe'e porã* distancia-se do corpo, como em doenças ou casos de *-jepota* (MACEDO, 2013, p.186).

Prates (2013, p.137) interessa-se pelos processos em que o marido se muda para junto dos parentes de sua esposa e pelo contexto das iniciações sexuais de meninas com homens mais velhos, ambos referidos por seus interlocutores por meio das categorias *-jepo kuaa* e *-vy'a*. No primeiro caso, diz-se que o genro deve *se acostumar e ter respeito* pela família do sogro (Ibidem); em relação à iniciação sexual das garotas, trata-se de “amansar meninas” - também referido por *nhemboarakuaa*, traduzido como “ensinar a sabedoria do mundo” (PRATES, 2013, p. 206).

Assim como os humanos, os cães *se acostumam* uns com os outros (*jagua kuaa amboae kuery're*: “o cachorro se acostumou com os outros”). Paraty observa que quando ele adota um novo cão, seus cães passam dias cheirando o ânus do animal recém chegado – assim como também são cheirados por ele. Substância corporal que também é utilizada para treinar os cães a farejar presas na floresta – o que Paraty me diz ser feito ao esfregar o ânus das presas no nariz dos cães.

O processo de *se acostumar* com os cães que chegam nas aldeias no Jaraguá envolve tanto alegrar-se/ser alegrado pelos animais, quanto ensinar-lhes a saber viver entre os

Mbya – “amansando-os” (PRATES, 2013). Trata-se de fazer com que o cão reconheça os Mbya, alegrando-se e fazendo alegrar seus donos – como posto pela expressão que Paraty traduziu por *o cachorrinho se acostumou com meus filhos: jagua’i oikuaa xera’y kuery* (“o cachorro reconhecem/conhecem meus filhos”). Evidencia-se, portanto, a associação entre *alegria (-vy’a)* e *saber/conhecimento (-kuaa; -arandu)* colocada pela noção *acostumar*.

Michael narra um processo no qual o animal recém-adotado precisa se acostumar com o dono e o ambiente humano. Após adotar uma cachorrinha oferecida a ele por um *jurua*, ele diz que, durante os primeiros dias, a cadela ficou desorientada e não atendia ao seu nome (Princesa) informado pelo antigo dono. Segundo ele, essa desorientação da cachorra devia-se ao fato de que a fala Mbya é diferente da *jurua*, sendo que o animal precisou *se acostumar* com o novo ambiente – o que aconteceu quando ela passou atender por um novo nome (*Xu’u*: “mordida”) dado por Rosa.

No cosmo Mbya, a *alegria* é uma afecção que caracteriza a relação entre as divindades e os humanos e os humanos e os animais. Ela cria e mantém a vida entre parentes, assim como é afecto que modula o ponto de vista que define a condição humana Mbya enquanto *mymba* das divindades (PEREIRA, 2015, p.71); bem como é índice do processo em que os cães *se acostumam* com os humanos, no qual os animais passam a reconhecer (*-jepo kuaa*) na convivência entre os donos. Estar *alegre* – ou seja, partilhar da condição de humanidade – é tanto saber-se e fazer-se cuidado pelos deuses, quanto ser reconhecido pelos cães, e demais animais de estimação, como “dono” (*-ja*).

Desse modo, se Billy, o pinscher de Paraty, era o animal que mais parecia *alegrá-lo*, era porque o próprio animal demonstrava estar mais *acostumado/alegre* na presença de seu dono – assim como sabia reconhecer (*-jepo kuaa*) no ambiente humano, ao contrário do filhote, que se recusava a acompanhar Paraty até a mata e latia sem propósito com as crianças e adultos. Da mesma forma os Mbya devem saber viver de um modo sábio (*iarandu*), agindo com cuidado e inteligência para que as divindades os vejam como seus *mymba* e se alegrem/alegrando-os. Portanto,

A “alegria”, mais do que dar o tom do convívio, é índice de um estado saudável da pessoa, o que significa, a princípio, que seu *nhe’ë* está por perto, cuidando

e protegendo seu corpo contra possíveis “incômodos” causado por “aqueles que não vemos”. Pareceu-me então que o ponto de vista de *nhe’ë* coincidia com o dos deuses, de modo que a maestria revelaria um desenho fractal para o cosmo mbya: os deuses são “donos” dos homens, a “alma” é dona do corpo, os pais são “donos” dos filhos, e assim por diante (PEREIRA, 2015, p. 261).

Se a *alegria* é tanto o índice da incidência de um ponto de vista divino sobre a pessoa mbya, quanto uma afecção de ser reconhecido/acostumado como dono por um *mymba* – não significa que se trata de uma coincidência estável entre esses pontos de vista. A qualquer momento o potencial *tekoaxy* (“imperfeito”; “perecível”) dado no mundo pode se atualizar na forma da incidência de outros pontos de vista sobre a pessoa, seja na forma da transformação *-jepota*, seja na simples aproximação maléfica dos espíritos *angue*. Nesses casos, os cães são importantes aliados na obviação desse potencial predatório; são *mymba* que não apenas *alegram*<sup>13</sup> seus donos, mas também os protegem dos *angue kuery* (“espíritos ruins”) - seres que poderiam trazer tristeza e doenças.

Os cães são como uma *segunda vida*, nos termos de Paraty, pois *eles veem espíritos que a gente não vê*, protegendo os humanos contra eles. A maior agressividade dos cães durante a noite deve-se ao fato de que é nesse período que os *angue* caminham pela Terra e podem fazer mal às pessoas. Nos trabalhos de Toffolo (2016) e Borges (2002) essa noção de *segunda vida* é pensada por meio da analogia com um anteparo de proteção contra feitiços, os quais atingem, principalmente, as crianças e motivam os pais a criarem cães. Segundo Toffolo (2016) há um gradiente de maior vulnerabilidade a esses ataques, sendo que os primeiros a padecer são os cães, seguidos pelas crianças e, só então, os adultos.

Seja por sua ferocidade direcionada aos espíritos perigosos ou por serem substitutos dos humanos contra as doenças, os cães são importantes aliados contra essa predação imanente no cosmo mbya. Quando pergunto a Paraty o porquê de os Guarani continuarem adotando os cães abandonados pela população da cidade, ele me responde rapidamente, afirmando com confiança, que *é por causa deles que a gente tá aqui (...)*

---

13 Esse sentimento de *alegria*, característico da relação dos Guarani com seus *bichinhos de estimação*, talvez relacione-se com a fruição propiciada pelos animais familiarizados entre os Karitiana – que se referem a eles como “enfeites da aldeia” (Vander Velden, 2016).

*são eles que cuidam da gente*; em seguida, ele continua me explicando as capacidades caninas de visão e proteção descritas acima. Em um universo *tekoaxy*, em que os Mbya buscam posicionar-se no lugar de *mymba* dos deuses como relação alternativa à predação (PEREIRA, 2015), a agência protetora dos cães insere-se nesse processo em que o “vetor da produção da pessoa é uma contra-ação ao ataque de Outros” (PRATES, 2013, p.210).

Segundo Alísio, *Deus colocou os cães como amigos, são almas boas* – são animais que possuem apenas *nhe’ë porã* (“alma boa”), a qual retorna para a morada do espírito dono dos cães após sua morte. Assim como suas criaturas, os Mbya dizem que o dono dos cães é um ser bom para os humanos (KEESE DOS SANTOS, 2017, p.171). Na Tekoa Pyau, *xeramo* Hortêncio me disse que o nome do dono dos cães é São Roque; em Pierri (2013, p.219) seu nome é Xandroke; já em Keese dos Santos (Ibidem), esse dono é referido como São Jorge (*kavaju ar re ua’i*: “aquele que está sobre o cavalo”)<sup>14</sup>. Não é meu objetivo realizar uma exegese dos nomes do dono dos cães: o que me interessa aqui é o fato da sua associação com santos católicos remeter ao universo dos brancos e à alteridade característica da posição dos donos entre os Mbya.

Independente do nome, o dono dos cães tem como característica distintiva a sua bondade para com os Guarani. Ao contrário daqueles donos descritos por Pierri (2013, p.204), reputados por sua predação constante contra os Mbya, o dono dos cães pune os humanos apenas caso suas criaturas sejam maltratadas. Quem mata um cachorro, segundo Hortêncio, pode *pagar* ao dono de duas formas: ou por meio de uma punição, na qual a pessoa fica doente, *louca, variando, conversando sozinha*; ou a partir de uma negociação com o dono.

Hortêncio relembra que, quando morava no Paraná, precisou matar alguns cães que comiam ovos de galinha e matavam pintinhos. Nessa situação, para não ser punido ele precisou matar sete cães e sete gatos, comprar uma vela e realizar orações para São

---

14 Na tradição católica São Roque é considerado o padroeiro e protetor dos cães; já São Jorge, conhecido, o “santo guerreiro”, é representado sobre um cavalo branco matando um dragão. Ainda no catolicismo, São Francisco de Assis é considerado o protetor da natureza e dos animais. Fonte: <<http://cruzterrasanta.com.br/lista-completa-de-santos-e-icone-catolicos/>>. Acesso em 5 out. 2017.

Roque. Saindo ileso ao final, ele enfatiza que, em momentos em que se faz necessário desrespeitar os cachorros, *o importante é conversar com o dono*.

O que busco evidenciar aqui é o valor positivo atribuído aos cães pelos Mbya, que apreciam muito sua criação e companhia – a despeito das reclamações sobre alguns impactos negativos gerados pela grande população de animais na aldeia. Apesar das reclamações ouvidas quando o assunto eram os cães, no desenrolar dos diálogos e durante a convivência na aldeia, essas reclamações davam lugar à outras narrativas e afetos. Se meus interlocutores reclamam do excessivo destaque dado pelas narrativas jornalísticas às condições sanitárias e à violência gerada pela grande população de cães nas aldeias, é porque os cães agenciam relações para além da precariedade material observada pelas reportagens.

Visto que a condição humana nessa terra é *tekoaxy* – precária, imperfeita e perecível – os Mbya buscam transcendê-la “por cima” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.642), produzindo congeneridade (PIERRI, 2013) e relações de maestria (PEREIRA, 2015) para com as divindades. Ao contrário de outros animais, como onças e antas, que desencadeiam *-jepota*, os cães são *almas boas* que ajudam os Mbya a passar por essa existência precária – visto que *alegram* e protegem seus donos contra a potencial predação dos *angue*. Como descrito acima, a *dó* sentida em relação aos cães é marca da produção de uma assimetria entre donos e criaturas, mas também é o reconhecimento de que humanos e animais compartilham de uma existência precária – na qual a *alegria* (*-vy’a*) é a afecção divina a ser modulada na convivência entre parentes e *bichinhos de estimação*.

### **Considerações Finais**

Como espero ter evidenciado ao longo desse texto, as relações entre o Guarani-Mbya e os cães no Jaraguá vão muito além das narrativas elaboradas por diversos atores engajados com a situação – sejam eles a imprensa ou organizações de defesa animal. Aliando-me às percepções de meus interlocutores sobre a vida humana e animal nas aldeias no Jaraguá, busquei realizar uma descrição alternativa àquelas construídas a partir do enfoque nas questões materiais e sanitárias das relações entre humanos e cães.

De fato, os Mbya queixam-se das condições atuais da *tekoa*, desejando que cessem os abandonos e que a população de cães das aldeias diminua. No entanto, a vida humana e canina no Jaraguá vai muito além de mordidas, doenças e campanhas de doações de ração. Como descrito acima, se a própria condição mbya nessa Terra é *tekoaxy* (“imperfeita”; “perecível”), os cães, assim como os demais *bichinhos de estimação*, são companhias que *alegram* e protegem os humanos em sua existência vulnerável aos agenciamentos maléficos de animais e espíritos. Além disso, se há *ganguês* caninas na aldeia, elas não se tratam de coletividades animais violentas, mas sim de complexas territorialidades humano-caninas.

Diante dessa precariedade da condição humana, os Mbya buscam fortalecer a pessoa despertando a *dó* das divindades, fazendo-se cuidados e protegidos por elas. Sendo os Guarani *mymba* das divindades, a afecção *alegria (-vy’a)* é índice que os humanos sabem fazer-se *bichinhos de estimação* dos deuses – alegrando-as e sendo alegrados. Nesse sentido, a *dó (-nhemboriau)* que meus interlocutores direcionam aos cães é uma afecção que, a partir da assimetria entre as posições de dono(-ja) e *mymba*, cria entre humanos e animais uma relação em que ambos *alegram-se* mutuamente – tal como divindades e humanos.

## Referências

BORGES, Paulo Humberto Porto. Sonhos e nomes: as crianças guarani. **Caderno CEDES**. vol.22, n.56, p.53-62. Campinas, abr. 2002

BRASIL, Diário Oficial da União - Seção 1. N. 82, p. 52-54, terça-feira, 30 de abril de 2013.

DOOLEY, Robert. Léxico Guarani, Dialeto Mbya. Summer Institut of Linguistics. 2006. Publicação On-line: [<http://www.sil.org/americas/brasil/publcns/dictgram/GNDicLex.pdf>]

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, 4(1): 23-45. 1998.

EMGC, Equipe Mapa Guarani Continental. Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. Equipe Mapa Guarani Continental - EMGC. Campo Grande, MS, 2016.

ERIKSON, Philippe. The social significance of pet keeping among Amazonian Indians.

In: **A.Podbersceck**; E. S. Paul & J.Serpell (eds.), *Companion animals and us*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 7-26. 2000

FAUSTO, Carlos. Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. **American Ethnologist**, 26(4):933-956, 2000.

\_\_\_\_\_. Se Deus Fosse um Jaguar: Canibalismo E Cristianismo Entre Os Guarani (Séculos XVI-XX). **Mana**, Vol 11(2):385-418. Rio de Janeiro, 2005.

\_\_\_\_\_. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana** 14/2. Rio de Janeiro. 2008.

GERAQUE, Eduardo. 'Gangue dos vira-latas' invade área de mata atlântica e apavora índios em SP. 2016. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/10/1825906-gangue-dos-vira-latas-invade-area-de-mata-atlantica-e-apavora-indios-em-sp.shtml>> Acesso em: 21 jan. 2016.

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

IBGE. Censo demográfico 2010 – características gerais dos indígenas, Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2012.

JULLIEN, François. **Fundar a moral**: diálogo de Mêncio com um filósofo das luzes. São Paulo: Discurso Editorial, 2001

KEESE DOS SANTOS, Lucas A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya. **Dissertação de Mestrado** - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano**. São Paulo: UNESP. (2007 [1992]).

LIMA, Tania Stolze. O que é um corpo? **Religião e Sociedade**, v. 22, n. 1, 2002.

MACEDO, Valéria. *Nexos Da Diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. **Tese de Doutorado em Antropologia Social**. USP. 2009.

\_\_\_\_\_. De Encontros nos Corpos Guarani. *Ilha*, v. 15, n. 2, p. 181-210, jul./dez. 2013.

MELLO, Flávia Cristina de. Aetchá Nhaderukuery karai retará: Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. **Tese de Doutorado**, UFSC. Florianópolis, 2006.

MENDES JUNIOR, Rafael. Os animais são muito mais do que somente algo bom para comer. **Dissertação de Mestrado**. UFF. 2009.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-guarani**. Editora Hucitec; Editora da

Universidade de São Paulo. São Paulo. 1987 [1914].

NOGUEIRA DA SILVA, Fabio de. Do Tekoa Pyau à nova aldeia: sujeitos em movimento na produção do espaço local. **Tese de Doutorado**, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

OLIVEIRA, Diogo de. Arandu Nhembo'ea: cosmologia, agricultura e xamanismo entre os Guarani-Chiripá no litoral de Santa Catarina. **Dissertação de Mestrado** - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Florianópolis, SC, 2011.

PEREIRA, Vicente Cretton. Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani. **Tese de Doutorado** – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2014.

PIERRI, Daniel Calazans. O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. **Dissertação de Mestrado**, USP. São Paulo, 2013.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). Unesp. São Paulo. 2007.

\_\_\_\_\_. Dimensões do bonito: cotidiano e arte vocal entre os Mbya-Guarani. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 35-51, jul./dez. 2008.

PRATES, Maria Paula. Da instabilidade e dos afetos: pacificando relações, amansando Outros. **Tese de Doutorado**. Porto Alegre: UFRGS, 2013.

ROSA, João Guimarães. **Manuelzão e Miguilim: Corpo de Baile**. 12. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

TESTA, Adriana Queiroz. Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar. **Tese de Doutorado**. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2014.

TOFFOLO, Graziella Luiz. Mediação entre duas culturas: promoção de saúde e prevenção de doenças na unidade básica de saúde indígena aldeia Jaragua Kuaray Djekupé. Relatório Final, Iniciação Científica. UNICAMP. Campinas, nov. 2016.

VANDER VELDEN, Felipe F. "Sobre cães e índios. Domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana na Amazônia." *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Misiones, Posadas. 2008.

\_\_\_\_\_. **Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana**. Campinas, SP. 2010.

\_\_\_\_\_. A gente chama de qualquer jeito'. Notas sobre a onomástica dos animais de criação entre os Karitiana, Rondônia. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 17, volume 24(1). 2013.

\_\_\_\_\_. Village ornaments: familiarization and pets as art(ifacts) in Amazonia. **Vibrant**

(Florianópolis), v. 13, p. 58-77, 2016.

VICART, Marion. OÙ est le chien? À la découverte de la phénoménographie équitable. **Sociétés**, n. 108, 2010/2. p. 89-98.

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

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e perspectivismo ameríndio. **Mana**, 2 (2): pp. 115-144. 1996.

\_\_\_\_\_. Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco. In: \_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 403-458.

*Recebido em 30/10/2017*  
*Aprovado em 24/01/2018*