

Artigo

Tudo tem dono: *ija kuery e os domínios terrenos na cosmopolítica Mbyá*

*Carlos Henrique Emiliano de Souza**

Resumo

A invasão de *Yvyrupa* é uma violência contínua desde a colonização. A ocupação desses territórios provoca perturbações que transcendem os *Mbyá*, despertando a ira de divindades e entidades cósmicas. *Nhanderu Ete*, ao criar o cosmos, distribuiu os domínios terrenos e seus existentes sob a proteção de guardiões. Este trabalho concentra-se nos *ija kuery* - espíritos-donos ou guardiões territoriais - e em suas reações frente às violações de seus domínios. A relação com os *ija kuery* permeia o cotidiano *Mbyá* como uma diplomacia cósmica, oscilando entre dádiva e predação, a depender do respeito ou desrespeito às regras de convivência. Esses seres assumem status de predação ou dádiva, conforme o tipo de interação estabelecida. A partir de uma etnografia com os *Mbyá* da Baía de Paranaguá, reflete-se sobre como o conceito de espírito-dono revela uma alteridade cosmopolítica, especialmente em contextos de invasão - quando a transgressão aos domínios dos *ija kuery* desencadeia consequências tanto para os humanos quanto para o mundo à sua volta.

Palavras-chaves: Mbyá-Guarani. Cosmopolítica. Espíritos-donos. Invasões.

Todo tiene dueño: ija kuery y los dominios terrenales en la cosmopolítica mbyá

Resumo

La invasión de *Yvyrupa* es una violencia continua desde la colonización. La ocupación de estos territorios provoca perturbaciones que trascienden a los *Mbyá*, despertando la ira de divinidades y entidades cósmicas. *Nhanderu Ete*, al crear el cosmos, distribuyó los dominios terrenos y sus existentes bajo la protección de guardianes. Este trabajo se centra en los *ija kuery* -espíritus dueños o guardianes territoriales - y en sus reacciones frente a las violaciones de sus dominios. La relación con los *ija kuery* impregna la cotidianidad *Mbyá* como una diplomacia cósmica, oscilando entre don y depredación, según el respeto o desprecio a las normas de convivencia. Estos seres adoptan roles de depredación o generosidad, dependiendo del tipo de interacción establecida. A partir de una etnografía con los *Mbyá* de la Bahía de Paranaguá, se reflexiona sobre cómo el concepto de espíritu-dueño revela una alteridad cosmopolítica, especialmente en contextos de invasión -cuando la transgresión a los dominios de los *ija kuery* desencadena consecuencias tanto para los humanos como para el mundo que los rodea.

Palabras clave: Mbyá-Guaraní. Cosmopolítica. Espíritus-dueños. Invasiones.

* Doutorando em Antropologia na Universidade Federal do Paraná. E-mail: carllosemilliano@gmail.com

Os Mbyá-Guarani convivem com os *ija kuery* - espíritos-donos responsáveis por animar espécies animais e vegetais, florestas, mares, lugares e até estados de ânimo¹. O termo *kuery*, em Mbyá, denota uma existência coletiva e holística, e *ija kuery* refere-se ao conjunto desses espíritos, frequentemente traduzido pelos Mbyá com quem convivo como “espíritos-guardiões”. Há séculos, povos indígenas como os Mbyá-Guarani praticam uma diplomacia com esses seres, integrando-os à sua cosmopolítica. O território *yvyrupa*, morada dos Guarani, constitui-se como barreira contra o avanço de invasores que saqueiam recursos naturais e cobiçam suas terras. Para os Mbyá, a luta pelo território é a luta pela vida: proteger a terra significa salvaguardar não apenas humanos e animais, mas também florestas, águas, montanhas e seus espíritos-donos. Como evidencia a ontologia Mbyá, defender o território é defender a vida em todas as suas formas, pois *tudo que existe tem dono*.

A invasão da *yvyrupa* persiste como uma violência histórica contra os Guarani. Segundo sua cosmogonia, após a criação por *Nhanderu Ete*, as florestas foram destinadas como morada a seus filhos terrenos. Esse território é entrelaçado pelas águas doces dos rios e banhado pelo mar, onde até a mais singela pedra é investida de potência e digna de respeito. No entanto, a *yvyrupa* tem sido alvo constante dos *jurua kuery*, que, fundada em uma lógica de exploração, ignoram a presença indígena e agem como se o território fosse uma terra sem *dono*s. Não é. As invasões, porém, não são a única afronta repudiada pelos *ija kuery*. O modo predatório como os *jurua kuery* se relacionam com a natureza - aqui compreendida como espaço habitado por entidades protetoras - provoca a ira desses espíritos². Narrativas Mbyá descrevem mares revolutos como manifestação de *ija kuery* contrariados, capazes de enviar ondas arrasadoras; chuvas intensas são interpretadas como revolta acumulada desde a invasão colonial.

"Tudo tem dono" foi uma das primeiras lições que aprendi em campo entre os Mbyá-Guarani. Essa máxima sintetiza uma ontologia que permeia integralmente o mundo Mbyá - radicalmente distante da noção ocidental de

propriedade privada. Entre os Guarani, a categoria "dono" refere-se às entidades protetoras que animam animais, plantas, lugares e até estados emocionais, compreendidos pelo termo Mbyá: *ija kuery*. Minha etnografia junto aos Mbyá na Baía de Paranaguá revelou como as invasões territoriais afetam não apenas os humanos, mas perturbam esses seres outros - espíritos-donos que protegem mares, florestas e montanhas. O conceito de *ija kuery* desvela a multiplicidade do pensamento Mbyá: são entidades encarregadas por Nhanderu de zelar por domínios específicos, estabelecendo com os Mbyá (*mbyá kuery*) relações de alteridade que oscilam entre generosidade e ira, dádiva e predação³.

Nesta ontologia Mbyá, a simples ausência de solicitação de permissão para adentrar um espaço já configura potencial invasão - um ato que transcende a mera transgressão física para assumir dimensões cosmológicas. O invasor, ao violar esse protocolo relacional, não apenas ameaça a segurança dos filhos de Nhanderu, mas desencadeia o temperamento dos *ija kuery*, cujas reações se manifestam através de uma complexa economia de reciprocidades. O sistema de interação com esses seres opera através de dois vetores fundamentais: o "*vai*" (perigo/predação) e o "*porã*" (generosidade/dádiva). Enquanto no espectro positivo os *ija kuery* propiciam abundância de caça e harmonia ambiental, sua versão negativa pode desencadear epidemias que afligem coletividades inteiras - manifestações tangíveis da predação provocada.

O sufixo *kuery* utilizado ao longo desta reflexão constitui um operador ontológico central na cosmologia Mbyá-Guarani, marcando diferentes formas de existência coletiva e seus modos relacionais. Quando aplicado aos *ija* (espíritos-donos), forma o termo *ija kuery* – designando o coletivo de entidades protetoras vinculadas a domínios específicos, cuja agência se manifesta através de relações de dádiva ou represália. Já *mbyá kuery* refere-se ao "nós" inclusivo Mbyá, expressando uma coessencialidade que integra humanos e não-humanos na trama da *yuyrupa*. Em contraste, *jurua kuery* pluraliza os não-indígenas como uma alteridade radical, um bloco ontológico caracterizado

precisamente pela ruptura com a lógica de reciprocidade que estrutura o mundo Mbyá. Aqui, o *kuery* não indica simples pluralização, mas sim um modo particular de existência coletiva: no caso dos *ija*, uma coletividade protetora; entre os Mbyá, uma rede cósmica; e para os *jurua*, uma massa movida pela lógica da exploração. Essa tríade conceitual (*ija kuery*, *mbyá kuery*, *jurua kuery*) revela como o sufixo opera como um verdadeiro marcador de diferença ontológica.

Essa ética do respeito difundida no *nhandereko* não se limita ao espaço sagrado da *opy*, mas permeia integralmente a quotidianidade Mbyá, constituindo o que poderíamos entender como uma ontologia para a economia das relações na cosmopolítica mbyá. A máxima "*tudo tem dono*" fundamenta esse modo de estar no mundo, onde as invasões dos *jurua kuery* representam mais que violações territoriais - são rupturas na trama relacional que sustenta o cosmos. As placas de "terra protegida", colocadas pela FUNAI ou produzidas pelos próprios Mbyá, nesse contexto, revelam-se como instrumentos impotentes diante da incompreensão colonial da agência desses seres outros. Os impactos dessas violações são dialéticos: além dos riscos físicos imediatos, geram desordens cosmológicas que se inscrevem nos corpos como enfermidades - linguagem somática da predação dos *ija*. A dinâmica relacional com os *ija kuery* expõe um sofisticado regime de interações entre humanos seres outros – o que de forma equivocadamente controlada é entendida como cosmopolítica Mbyá.

1. Contra-invasão: a libertação da nascente d'água

De cima, a floresta parece um mar verde sem fim - até que, num claro da mata, surge um círculo aberto. No centro, algumas casas de madeira dispersas, como se tivessem brotado do chão. Não se vê gente, só o silêncio habitando o espaço. A atenção é atraída para uma construção diferente: a *opy*⁴. Descer até ela exige esforço, como se o ar resistisse. Quando finalmente se toca o chão, há uma urgência em aproximar-se. As mãos encontram as paredes de barro ainda úmidas. A argila fresca gruda nos dedos, cheira a terra

molhada depois da primeira chuva. Esse cheiro - ao mesmo tempo novo e ancestral - é a assinatura do lugar. Ao acordar, souberam: haviam encontrado o lugar para viver o *teko porã*. Inicia-se a busca pelo local que viria ser a Tekoa Takuaty, na Ilha da Cotinga. Ao encontrar, reconheceram cada detalhe. Durante esta etnografia, acompanhei uma nova *opy* se edificar na *tekoa* e pude sentir a textura e o cheiro da argila fresca⁵.

Na manhã seguinte, o sonho é compartilhado ao redor do fogo, enquanto o mate circula entre os parentes. As imagens reveladas por Nhanderu - a clareira circular, a *opy* de paredes frescas - contagiam o grupo com uma alegria inquieta. Ali mesmo, entre tragos do chimarrão quente, nasce a decisão: partirão em busca daquele lugar sonhado. Dias viram semanas de expedições. Pés descalços percorrem a costa, olhos atentos procuram o desenho do sonho na paisagem. Na Ilha Rasa da Cotinga, a decepção: nenhuma nascente (*yy*) brota da terra. Como viver o *teko porã* sem as águas que nutrem a vida? A ausência do *yy* revela a incompletude do lugar - falta-lhe o sopro de Nhanderu. A busca continua. Até que, em outro ponto da ilha, a confirmação: água pura jorrando entre pedras, morros abraçando a clareira, a floresta cerrada fazendo guarda⁶.

A oeste da Ilha da Cotinga, após vencer uma trilha densa onde os galhos se entrelaçam como dedos resistentes, a paisagem se abre. Diante dos olhos dos Mbyá, estende-se um campo de mato alto acolhido por morros - exatamente como Nhanderu mostrara no sonho. O reconhecimento é imediato: *este é o lugar*. Mas a trilha guarda surpresas. Uma casa de madeira erguida por mãos estranhas interrompe o caminho. Suas tábuas mal ajustadas contam histórias de ocupação recente - embora a memória dos mais velhos soubesse que ali, em tempos passados, outros Mbyá haviam vivido. Pior ainda: adiante, uma cerca de arame farpado enjaulava uma nascente (*yy*), como se a água pudesse pertencer a alguém. Os olhos percorrem a cena com firmeza. Aquelas estruturas - a casa intrusa, os arames cortantes - eram

marcas incontestáveis dos *jurua kuery*. Feridas abertas na pele da *yvyrupa*. Mas nenhuma edificação colonial poderia apagar a visão sagrada avista oníricamente.

Esta história me foi contada muitas vezes pela família das lideranças Kerexu e Karaí da Tekoa Takuaty. O sonho que descrevi anteriormente - aquele que revela o lugar do *teko porã* - chegou à cacique Kerexu como mensagem direta de Nhanderu. Não se trata de uma metáfora, mas de um *xara'u*: forma primordial de comunicação entre a *nhe'e* (alma) e o divino na cosmologia Mbyá. Como me explicaram, sonhar (*xara'u*) equivale a aprender. Quando o corpo dorme, a *nhe'e* empreende sua caminhada noturna. O "sonho" que recordamos ao acordar é justamente a memória desse percurso - um ensino que se imprime naquele que dorme. Essa prática tem dimensão xamânica incontornável: é uma das diplomacias fundamentais do mundo Mbyá, um diálogo com Nhanderu que orienta decisões coletivas. Aqui, *sonhar* transcende em muito o sentido ocidental do termo. Até a ausência de sonhos é significativa - sinaliza uma ruptura na conexão entre a *nhe'e* e o plano espiritual. Os *xara'u* funcionam como mapas ontológicos: revelam lugares sagrados que Nhanderu reservou para seus filhos, espaços que os *jurua kuery* ainda não devastaram. Foi assim que a Tekoa Takuaty nasceu - não por acaso ou escolha humana, mas como realização material de um sonho que já existia no plano espiritual antes mesmo de se tornar terra sob os pés⁷.

O sonho (*xara'u*) segue sendo a força motriz que orienta a fundação de novas aldeias Mbyá-Guarani ao longo da Serra do Mar - tanto no passado quanto no presente. A história da Tekoa Takuaty repete um padrão sagrado: assim como ocorreu em outras terras indígenas do litoral, a exemplo da TI Sambaqui em Pontal do Paraná, é através do sonho que Nhanderu revela os lugares onde o *nhandereko* (modo de ser guarani) pode florescer em plenitude. A mensagem dos sonhos não se limita a ser uma "chave" interpretativa - ela é a própria porta de acesso a realidades outras. As visões xamânicas, porém, não se desenrolam em um plano puramente espiritual: estão inevitavelmente entrelaçadas com as disputas terrenas. A narrativa do surgimento da Tekoa

Takuaty exemplifica esse cruzamento - o lugar revelado nos sonhos já estava marcado pela presença invasora dos *jurua kuery*, exigindo não apenas a compreensão da mensagem divina, mas também a ação concreta de desmontar cercas e reocupar o território.

A invasão naquela área deturpa os princípios estabelecidos pelos *nhanderu kuery* para viver o *teko porã*. A expulsão dos invasores - neste caso, colocar a casa no chão e libertar a nascente d'água - é o primeiro passo para se estabelecer no espaço terreno descrito por Nhanderu em sonho⁸. Acompanhados de seus filhos, sua mãe e irmãos, a cacique e seu marido, aos poucos, conseguem se instalar no local onde nasceu a Tekoa Takuaty, nome que surgiu devido à grande quantidade de taquaras presentes no território. Os primeiros anos foram de dificuldades extremas para se estabelecer: trilhas árduas, falta de energia e acesso à água, além da ausência total de assistência do órgão indigenista. Sem contar os imponderáveis cotidianos de viver em uma ilha onde a entrada e saída só são possíveis por via náutica. Mesmo diante das adversidades, com o tempo, conseguiram realizar a primeira colheita do *avaxi ete'i* (milho verdadeiro, milho guarani), abóboras e batatas-doces. Aos poucos, enraizaram-se ainda mais no território *yvyrupa*. A construção da primeira casa da *tekoa* sobre os destroços da casa do invasor não foi apenas um ato de retomada territorial, mas também de liberação - da nascente d'água que estava cercada e do próprio direito de existir conforme os ensinamentos dos *nhanderu kuery*.

Durante os fins de tarde na praia da *tekoa*, quando as crianças vão brincar, é comum encontrar invasores tomado sol ou pescando. Essas situações deixam todos constrangidos - as crianças perdem a leveza, e o dia que deveria ser de alegria fica marcado pelo desconforto. Na Tekoa Takuaty, como estratégia de proteção territorial, novas casas foram construídas próximas ao mangue, justamente no caminho usado por invasores para extrair recursos da terra indígena. Além disso, os Mbyá passaram a criar cães da raça rottweiler, que se tornaram membros das famílias - uma presença dissuasória contra as invasões. Apesar dessas medidas, a presença de

invasores continua sendo uma triste constante no território *yvyrupa*. Cada encontro com os *jurua kuery* na praia ou no mangue é um lembrete da fragilidade imposta aos *mbyá kuery*, mesmo em seu próprio território.

Viver em ilhas, para os Mbyá-Guarani, é habitar como os *nhanderu kuery* em seus *amba* (moradas divinas). Estar próximo ao mar significa aproximar-se do *yvymara'e'y* - uma relação íntima entre povo, oceano e ilhas costeiras, como bem destacou Maria Ladeira (1994, p. 9). Esses espaços insulares representam o limiar entre a plataforma terrena e a celeste, o caminho do *yvymara'e'y*. Como explica Daniel Pierri (2014, p.116) a cosmografia mbyá-guarani concebe o universo como feito de água sobre o qual repousam ilhas flutuantes - correspondentes às plataformas terrestres e celestes. O próprio termo *yvyrupa*, reflete essa ontologia. Quando os Mbyá perpetuam sua existência a viver em ilhas, não apenas reproduzem o modo de existência dos *nhanderu kuery* em suas moradas divinas, mas também buscam manter a "boa distância" dos *jurua kuery*⁹. Contudo, mesmo essa estratégia geográfica de isolamento - essa barreira natural de água - tem se mostrado insuficiente para conter as invasões e seus infortúnios. As ilhas, que deveriam ser refúgios cósmicos, tornaram-se fronteiras frágeis diante da expansão colonial.

2. Todo tem dono: *ija kuery* e os domínios terrenos.

Para os Mbyá, o universo é um tecido vivo de relações com os *ija kuery* - espíritos-donos capazes de agir diretamente sobre o mundo. O termo *ija* (sem equivalente exato em português) foi traduzido, como sugerem os Mbyá, alternadamente como "dono", "espírito" ou "guardião". Os *ija kuery* animam a existência dos elementos terrestres, representando a multiplicidade desse coletivo cosmológico¹⁰. Esta categoria Mbyá não se restringe a seres animados (animais, plantas), mas engloba também objetos e até estados emocionais - especialmente os elementos que os *jurua kuery* reduzem ao conceito genérico de "natureza". Enquanto a cosmologia ocidental opera pela lógica do naturalismo¹¹, a ontologia Mbyá afirma o multinaturalismo¹²: uma

pluralidade de modos de ser, onde humanos e não-humanos compartilham relações de agência. A noção de "dono" aqui não implica propriedade, mas *responsabilidade*. Os *ija* exercem um papel protetor sobre seus domínios - rios, florestas, montanhas - mediando as relações entre esses elementos e os humanos. O respeito a esses guardiões é fundamental: adentrar um rio sem permissão, por exemplo, não é apenas uma transgressão física, mas um ato de desconsideração cosmológica que pode despertar a ira dos *ija kuery*, resultando em retaliações contra o invasor.

"Tudo tem dono" - mas esta afirmação nada tem a ver com propriedade privada. A concepção Mbyá de "dono" opera em um registro radicalmente distinto da lógica *jurua*. Como analisou Fausto (2009), o iluminismo construiu a ficção de um "estado de natureza" onde Deus teria entregue o mundo aos humanos para apropriação: fincar uma estaca no chão ou colher um fruto bastaria para declarar posse. Nessa cosmologia, o coletivo reduz-se a um aglomerado de proprietários e não-proprietários - uma ficção conveniente ao colonialismo, que tratou como inexistentes as incontáveis "estacas simbólicas" que marcavam a posse coletiva indígena na *yvyrupa* e alhures. Aqui, o problema central: os *jurua kuery* fingem acreditar que sua estaca de madeira (cerca, documento) cria direitos absolutos - "agora tem dono" -, mas nunca reconheceram as formas indígenas de demarcação (que vão muito além de marcas físicas). Para os Mbyá, o "dono" (*ija*) é um guardião relacional, não um proprietário. Se um *jurua* cerca uma nascente, ele a rouba; se um Mbyá reconhece o *ija* daquela nascente, ele estabelece um pacto de uso.

No mundo Mbyá, cada elemento terrestre - como uma espécie animal ou vegetal - está sob a proteção de um *ija*, espírito guardião responsável por um coletivo de existentes. Registros etnográficos desde os anos 1950 atestam essa concepção: as anciãs Guarani explicavam a Léon Cadogan que todos os animais, especialmente os predadores, obedecem a um "chefe superior", denominado "verdadeiro pai" da espécie (CADOGAN, 1950, p. 332). Entre os Mbyá, certos animais como onças, jacarés, lontras e algumas cobras são particularmente protegidos por *ija* antigos e temperamentais. Caçá-los seria

uma transgressão grave, pois a ira desses espíritos-donos é temida e respeitada¹³. Manter relações adequadas com esses seres é fundamental para não despertar seu mau humor. Essa dinâmica revela como os Mbyá-Guarani articulam, através do xamanismo, a exterioridade (os *ija* como seres outros) com a produção da interioridade (a ética do respeito que modela o comportamento humano)¹⁴. A interdição de caça não é meramente pragmática, mas parte de um sistema cosmológico complexo onde humanos e não-humanos negociam constantemente seus lugares no mundo.

Viver na Mata Atlântica, portanto, é conviver com os *ija*. O território *yvyrupa* é povoado por donos. Se durante uma trilha em busca de lenha é encontrada uma cobra, seja qual for, foge-se de seu caminho em respeito à sua presença. Como presenciei em campo, ao avistar uma cobra nas proximidades da casa, por questão de segurança, mata-se o animal. Situações em que é preciso matar cobras geram raiva no *ija* da cobra em questão. Em contrapartida, ao matar uma cobra, uma negociação é feita com o *ija*, ato que nega a intenção de matar por vontade própria, mas em nome do bem-estar (*teko porã*) do coletivo (*tekoa*). Em respeito ao *ija* da cobra, principalmente se for peçonhenta como a caninana ou coral, o corpo do animal será enterrado em um caminho frequentemente utilizado pelas pessoas. Ser enterrada em um local de grande circulação é a maneira de honrar o animal diante do seu *ija*, um ato de respeito fundamentado em uma ética específica. Caso contrário, a ira do dono da cobra pode vir a voltar-se contra quem a matou e seus parentes próximos. Enterrar a cobra em respeito ao seu *ija* não é apenas um ritual funerário, mas uma prova concreta de como as divindades (*nhanderu kuery*) permeiam o universo Guarani. Essa prática revela a teia de negociações cotidianas que os Mbyá mantêm com os donos (*ija kuery*) dos elementos terrestres - uma diplomacia cósmica onde cada ato humano, mesmo os necessários à sobrevivência, demanda contrapartidas espirituais. O corpo enterrado no caminho torna-se assim um lembrete visível: a floresta é uma assembleia de seres, não um recurso a ser explorado¹⁵.

Entre os *ija kuery*, o caso de *Piragui* revela como diferentes regiões da plataforma terrestre estão sob o domínio de espíritos-donos específicos, com quem os Mbyá mantêm relações diplomáticas complexas. A narrativa tradicional conta que *Piragui*, antes de se tornar um *ija*, era uma pessoa que, junto com seus parentes, atravessava o litoral paranaense em busca das ilhas que davam acesso à *yvy mara'ey*. Ao chegarem à atual Ilha de Superagui - nome que deriva do espírito-dono do mar e que serve como um dos portais para a plataforma celeste -, seus parentes conseguiram completar a passagem para o mundo superior. *Piragui*, porém, não atingiu a maturação corporal necessária e permaneceu na plataforma terrena. Seu corpo foi transformado, tornando-se o espírito-dono das águas e dos peixes. *Piragui* é conhecido por punir aqueles que adentram o mar com ganância, levando mais peixes do que o necessário. Como *ija*, ele não é apenas o dono do mar, mas também de um coletivo que abrange rios, nascentes e todos os peixes que neles habitam. Essa história ilustra como os *ija kuery* operam em múltiplas escalas: *Piragui* é ao mesmo tempo: o dono de espécies específicas de peixes; o guardião de corpos d'água particulares (como uma baía ou nascente); o regulador de todo um domínio aquático. Assim, os *ija kuery* não são apenas "donos" no sentido restrito, mas gestores cósmicos que integram espécies, lugares e ecossistemas em redes de relações. A categoria *ija kuery* evidencia, portanto, a multiplicidade inerente à cosmologia Mbyá: um mesmo espírito pode ser ao mesmo tempo específico (dono de um peixe) e abrangente (dono de todo um coletivo de águas).

Piragui é uma palavra Mbyá em que "*pira*" significa peixe e "*gui*" carrega uma conotação de humano, designando assim um ser metade peixe, metade humano. Sua forma assemelha-se ao que o imaginário ocidental chamaria de sereia, mas, como me alertaram os Mbyá, sua verdadeira face é horripilante e temida - ainda que ele possa aparecer belo aos olhos humanos quando necessário. Como *ija*, *Piragui* é o guardião de coletivos de águas e de todos os seres que neles habitam. Na cosmologia Mbyá, durante a criação do universo, os domínios cósmicos foram distribuídos entre diferentes seres

divinos (PIERRI, 2014). Na *yvy mara'ey*, a região celestial, as divindades habitam *amba* (moradas) e *retã* (cidades), cada uma governando espaços específicos. Essa mesma lógica organiza a plataforma terrena: os elementos terrestres foram divididos em domínios sob responsabilidade dos *ija kuery*. *Piragui* pertence a uma categoria especial de *ija* que não apenas protege elementos específicos, mas também lugares inteiros - assim como o *ita ja* (dono da pedra), que zela tanto por uma pedra isolada na floresta quanto por montanhas inteiras, formando um coletivo hierárquico com um "principal" (PIERRI, 2014, p. 197). Outro exemplo é o *ka'aguyja*, espírito-dono da mata que, assim como *Piragui* e *ita ja*, não se limita a cuidar de uma única árvore, mas de toda a floresta. Diferente de outros *ija* associados a animais ou plantas individuais, os *ka'aguyja* são seres onipresentes que pairam sobre a mata (MELLO, 2006, p. 228). Esses *ija* de domínios amplos - marés, montanhas, florestas - ocupam um nível cosmológico distinto: suas moradas são os próprios territórios que guardam, assim como as divindades celestes (*nhanderu kuery*) habitam seus *amba* e *retã*.

Adentrar um rio sem pedir permissão ao *ija* que o protege, ou caminhar à noite pelas trilhas sem o devido cuidado, são atos que podem desencadear consequências graves para quem invade os domínios dos *ija kuery*. Os Mbyá evitam ao máximo percorrer a mata no escuro, mas quando necessário, realizam um protocolo preciso: solicitam autorização aos *ija* para atravessar seu território. Esse pedido de permissão não é mero formalismo - é o reconhecimento explícito (*mbojerovia*) da existência e autoridade do espírito-dono sobre aquele espaço. A categoria de "dono" entre os Mbyá não indica posse no sentido *jurua*, mas sim uma relação de custódia e responsabilidade. Ignorar esse pacto relacional - seja caçando sem oferecer tabaco, colhendo plantas sem cantar aos seus donos, ou atravessando rios sem aviso - é arriscar-se à ira dos *ija*. Como documentou Pierri (2014), esses espíritos reagem violentamente às intrusões: enfermidades, acidentes e até metamorfoses (*jepota*) podem atingir o invasor e seus parentes próximos. O *mbojerovia* (ato de reconhecer e acreditar) opera assim como: protocolo

diplomático, negocia o acesso a territórios não-humanos; tecnologia de segurança, evita retaliações dos *ija*; manutenção cosmológica, reafirma que humanos são parte (e não donos) da rede de seres. Um exemplo etnográfico ilustra essa dinâmica: ao matar uma cobra peçonhenta perto das casas (como visto anteriormente), os Mbyá não apenas enterram seu corpo, mas pedem desculpas ao *ija* - transformando um ato violento em negociação. Essa é a essência do *mbojerovia*: mesmo nas transgressões necessárias, o diálogo com os donos deve persistir.

A narrativa compartilhada por Karai sobre o jovem que teve o braço paralisado após entrar em um rio sem permissão ilustra de maneira vívida os mecanismos de retribuição dos *ija kuery*, em particular de Piraguí, o espírito-dono das águas. O episódio ocorreu quando um grupo de crianças e adolescentes foi brincar em um pequeno rio próximo à aldeia. Enquanto se divertiam competindo para ver quem conseguia prender a respiração por mais tempo debaixo d'água, um dos jovens sentiu seu braço ser subitamente acometido por uma força invisível que o impedia de se mover. Com dificuldade, foi resgatado por um companheiro, mas ao sair da água percebeu que havia perdido permanentemente os movimentos do membro. Ao levarem o caso ao *xeramoi*, este explicou que a paralisia era consequência direta da ira de Piraguí, despertada pela intrusão no rio sem o devido protocolo de *mbojerovia* - o ato de reconhecer e pedir permissão aos donos do território. Como destaca Mello (2006, p. 228), esse tipo de punição não é arbitrária, mas segue uma lógica precisa: os *ija* das águas (*Piraguí*), das pedras (*ita ja*) e das matas (*ka'aguyja*) agem de forma semelhante quando seus domínios são violados, infligindo castigos que variam de enfermidades a deformidades permanentes¹⁶.

O caso do jovem paralisado revela três dimensões fundamentais da agência dos *ija kuery*: primeiro, sua capacidade de intervenção física imediata no mundo humano; segundo, o caráter pedagógico de suas punições, que servem para educar a comunidade sobre os protocolos de convivência com os donos do território; e terceiro, a natureza irreversível de muitas dessas

retribuições, que funcionam como lembretes perpétuos do poder desses seres. Essa história ecoa os princípios mais amplos da cosmopolítica Mbyá, onde rios, matas e montanhas não são meros cenários, mas territórios soberanos governados por entidades cujas leis devem ser rigorosamente observadas. A paralisia do jovem não foi um acidente, mas a manifestação concreta de uma jurisdição cósmica que precede e excede as noções ocidentais de propriedade e uso da terra. Enquanto o direito *jurua* opera através de mediações abstratas (leis escritas, tribunais), a justiça dos *ija* se faz presente na materialidade do corpo e no espaço imediato da transgressão.

Os *ija kuery* responsáveis por domínios terrenos estabelecem uma relação fundamentalmente ambivalente com os Mbyá, na qual seu vetor "negativo" se manifesta através de atos predatórios - como no caso do jovem que perdeu os movimentos do braço ao adentrar um rio sem pedir autorização. Essa categoria cosmopolítica opera através de uma dinâmica permanente de negociação, aproximação e distanciamento: quando contrariados, os *ija* veem seu temperamento testado e sua ira despertada. A relação, aparentemente assimétrica, baseia-se num duplo movimento em que esses donos-espíritos exercem simultaneamente controle e cuidado sobre os elementos e territórios sob sua guarda. O universo Mbyá, densamente povoado por esses seres, demanda assim uma atenção constante para não despertar suas iras - atenção que, quando traduzida na prática do *mbojerovia* (o reconhecimento ritual de sua existência e autoridade), pode converter a ameaça predatória em generosidade. Essa dialética entre predação e dádiva revela como a ontologia Mbyá concebe a agência não-humana: longe de serem forças cegas da natureza, os *ija kuery* são agentes cósmicas com quem se estabelecem pactos de coexistência.

A ambiguidade constitutiva dos *ija kuery* manifesta-se na relação de alteridade com os Mbyá como um contínuo que oscila entre a ira predatória (*vai*) e a generosidade protetora (*porã*). Essa dualidade posiciona-os em claro contraste com as divindades celestes (*nhanderu kuery*), conforme demonstra Kessé dos Santos (2017). Enquanto os *nhanderu kuery* habitam os *amba* na

plataforma celeste, os *ija kuery* fazem das paisagens terrenas - rios, florestas, montanhas - suas moradas permanentes. A oposição entre *vai* (perigoso) e *porã* (benevolente) revela-se, contudo, relacional e contextual: existem *ija* classificados como *porã* quando em harmonia com os humanos, assim como as divindades celestes podem manifestar *vai* quando suas leis são transgredidas (KESSÉ DOS SANTOS, 2017, p. 164). O caso do jovem Mbyá que perdeu o movimento do braço ao entrar num rio sem realizar o *mbojerovia* exemplifica essa lógica. Ao usufruir das águas sem o devido protocolo, ele ativou o vetor *vai* de Piraguí, espírito-dono das águas, cuja resposta predatória se materializou na paralisia irreversível. Padrão semelhante ocorre com o *ka'aguyja* (dono da mata): quando caçadores adentram a floresta sem pedir permissão, despertam a mesma qualidade *vai*, sofrendo retaliações que variam de doenças a acidentes fatais.

Essa ambivalência não reflete capricho dos *ija kuery*, mas sim seu papel como reguladores cósmicos cujas reações são proporcionais às ações humanas. Seu *vai* emerge como mecanismo de manutenção ecológica - punindo a superexploração de recursos -, pedagogia ontológica - ensinando os protocolos de coexistência - e justiça relacional - restaurando equilíbrios rompidos. Quando os Mbyá observam o *mbojerovia*, por outro lado, esses mesmos espíritos podem manifestar seu *porã*, oferecendo abundância de caça, proteção contra perigos e até sabedoria xamânica. A existência de *ija* classificados como *porã* (em certos contextos) desfaz qualquer leitura maniqueísta. Como observa Kessé dos Santos (2017), trata-se antes de uma "economia moral multiespécie", onde humanos e não-humanos negociam constantemente os termos de sua convivência. O mundo Mbyá não divide seres entre bons e maus, mas reconhece que até as divindades mais benevolentes (*nhanderu kuery*) podem agir com *vai* quando necessário - assim como os *ija kuery* mais temíveis podem revelar *porã* quando respeitados. Essa fluidez categorial é, no fundo, o que permite a resiliência do *teko porã* (bem viver) face às inevitáveis transgressões humanas¹⁷.

A história contada por Yva sobre o pescador e Piraguí revela a natureza implacável dos pactos com os *ija kuery*. Num contexto de extrema necessidade - com a esposa grávida e a falta crônica de alimentos -, o pescador cometeu a afronta de ameaçar defecar nas águas, gesto que ofende profundamente *Piragui*. A resposta do espírito-dono foi imediata: um tapa corretivo nas nádegas, seguido de uma proposta que testaria o caráter do homem. Em troca de abundância de peixes, ele deveria entregar seu futuro filho - acordo selado sem o conhecimento da esposa. Anos depois, quando o pescador falhou em cumprir sua promessa, a retribuição veio na forma de uma onda gigante que arrastou toda a família, demonstrando como os *ija kuery* não toleram a quebra de acordos sagrados. Essa narrativa encapsula a lógica profunda que rege as relações com os donos espirituais na cosmologia Mbyá. O tapa inicial de *Piragui* não foi mera violência, mas um ato comunicativo - uma advertência sobre os limites do comportamento aceitável. A proposta subsequente revela como os *ija kuery* operam através de uma economia moral precisa, onde benefícios materiais (a pesca abundante) exigem contrapartidas espirituais (a criança prometida). A onda final, por sua vez, ilustra o princípio de que as transgressões contra esses seres acumulam consequências que transcendem o indivíduo, atingindo todo seu grupo doméstico¹⁸.

A falta de negociação com os *ija kuery* da mata ou das águas durante atividades de caça e pesca desencadeia consequências imediatas que transcendem o simples fracasso na obtenção de alimento. Mesmo quando o caçador ou pescador consegue capturar sua presa sem o devido protocolo ritual, a retaliação dos espíritos-donos se manifesta de forma sutil, porém reveladora: a alteração do sabor da carne. Esse fenômeno - onde o alimento obtido sem permissão adquire gosto estranho ou mesmo se torna impróprio para consumo - não é um acidente, mas um sinal claro de que o *ija* responsável pelo animal não consentiu com sua morte. Alguns caçadores chegam a ser considerados "inapropriados" para a atividade porque, sistematicamente, as carnes que trazem para a aldeia apresentam esse defeito ontológico no sabor. Essa alteração gustativa opera como um mecanismo cosmopolítico sofisticado.

Ao modificar a qualidade essencial da carne, os *ija kuery* não apenas punem o caçador indisciplinado, mas impedem fisicamente que o ato predatório se complete em sua plenitude. A consumação da caça - que deveria ser um ciclo de reciprocidade onde a morte do animal é honrada através do consumo respeitoso de sua carne - fica incompleta quando falta a negociação prévia. A lógica subjacente revela que, para os Mbyá, a predação bem-sucedida nunca é um ato unilateral. Matar um animal significa interromper uma forma material (*matéria perecível*) que estava sob a guarda de um *ija*, exigindo, portanto, uma compensação ritual que reconheça esse sacrifício. Quando essa negociação falha ou é feita de forma inadequada, o próprio corpo do animal - agora convertido em alimento - torna-se o meio pelo qual o *ija* expressa seu descontentamento. A carne de sabor alterado funciona assim como uma espécie de "contraveneno" cósmico: permite que o caçador experimente as consequências de sua ação, mas nega o benefício pleno que deveria resultar de uma relação equilibrada com os donos dos animais. Nesse sentido, os *ija kuery* não proíbem a caça, mas regulam seu exercício através de uma ética sensorial direta, onde o paladar se torna o juiz último da adequação das práticas de predação¹⁹.

Alheios a realidade mbyá os *jurua kuery* invadem o território *yvyrupa* sem pedir permissão a nenhum Mbyá-Guarani, muito menos aos *ija kuery*. O episódio descrito a seguir, sobre o caso do jornalista que invadiu uma gruta na Tekoa Takuaty explicita a conflito ontológico cometido pelos *jurua kuery* ao ignorarem as regras mais elementares da coexistência no *yvyrupa*. Enquanto os Mbyá negociammeticulosamente com os *ija kuery* até para colher um fruto ou pescar um peixe, os invasores tratam territórios e objetos sagrados como "recursos" a serem explorados ou "curiosidades" a serem coletadas. A angústia gerada pela profanação da gruta não decorria apenas do risco de novas invasões, mas da consciência aguda de que cada objeto perturbado ali estava sob a guarda de espíritos protetores - seres que, uma vez ofendidos, poderiam desencadear retaliações contra toda a comunidade. Este caso emblemático relatado a diante demonstra como, na cosmopolítica

Mbyá, até as pedras têm donos (*itaja*), e até os “objetos passado” exige protocolos de respeito. A fúria dos *ija kuery* diante de tais violações não constitui uma mera "representação" culturalista, mas sim a manifestação ontológica de um mundo possível.

3. O invasor: espíritos-donos e a cosmopolítica mbyá

Ao violar os domínios terrenos sem observar os protocolos diplomáticos necessários, o invasor não apenas desconsidera a existência dos *ija kuery*, mas nega frontalmente a relação de alteridade que os Mbyá mantêm com esses seres. Essa negação opera em dois níveis simultâneos: primeiro, ao ignorar a própria agência dos espíritos-donos (como se rios, florestas e objetos fossem "coisas" sem dono); segundo, ao desrespeitar o sistema de negociação que os Mbyá cultivam com esses seres. Nesse sentido não se trata aqui de uma "identificação" entre invasor e *ija kuery* (que pressuporia reconhecimento mútuo), mas sim de uma recusa radical em admitir o estatuto ontológico desses seres como interlocutores válidos. Os impactos dessas violações atingem primeiro os próprios Mbyá, que veem seus modos de vida diretamente ameaçados. Um exemplo marcante ocorreu na Tekoa Takuaty (Ilha da Catinga/PR), quando indígenas tiveram seu barco a motor - meio de transporte essencial para acessar Paranaguá - furtado por invasores. Para uma comunidade insular cuja mobilidade depende inteiramente da navegação (a ilha situa-se a poucos minutos do centro histórico da cidade de Paranaguá-PR), tal ato representou mais que um crime material: foi uma violência contra a própria possibilidade de manter o *teko porã* (bem viver), já que impossibilitou deslocamentos cotidianos para trabalho, saúde e comércio²⁰.

Nesta reflexão chama-se de forma controladamente equivocada de "cosmopolítica" as relações de alteridade entre os *ija kuery* e os Mbyá²¹. Embora não exista um termo equivalente direto na língua Mbyá, o conceito de cosmopolítica oferece um instrumental analítico potente para compreender como, nessa ontologia, o que os jurua chamam de "natureza" se revela como um espaço profundamente político - povoado por divindades-territoriais com

quem se mantêm relações diplomáticas permanentes. Os *ija kuery*, enquanto espíritos-donos que habitam os próprios elementos que protegem (rios, florestas, montanhas), encarnam essa indistinção radical entre o ecológico e o político. Sua atuação através dos vetores dádiva ou predação demonstra que, no universo Mbyá, não há “política” que não seja também cosmologia e nem “natureza” que não seja sujeito²².

Na Tekoa Takuaty, nos primeiros dias de dezembro de 2022, chegou ao nosso conhecimento o fatídico caso do invasor da gruta. Em uma tarde, fomos tomados pela notícia de que um invasor, vinculado a um jornal de esquina do litoral paranaense, havia adentrado o território da Ilha da Cotinga e encontrado uma gruta com “objetos do passado”. Especulava-se até mesmo que ossadas humanas teriam sido descobertas em uma gruta localizada na terra indígena. Essas informações circulavam junto a uma foto da terra indígena nas redes sociais do jornal e chegavam até nós com alto teor de preocupação, uma vez que a divulgação do suposto encontro de material “inédito” poderia suscitar novas invasões e possíveis saqueamentos.

A foto vinculada à invasão nas redes sociais indicava um morro visível da aldeia, o que sugeria que a gruta estaria localizada nas proximidades da Tekoa Takuaty. O caso chegou ao conhecimento da comunidade arqueológica da região, que, preocupada com a segurança dos indígenas, passou a questionar sobre nossa integridade física. A FUNAI foi notificada, mas até o momento não havia enviado nenhum de seus representantes para visitar a tekua e averiguar a situação. A invasão também chegou aos ouvidos de outras autoridades *jurua*, como a Polícia Federal. Ao cair da tarde daquele mesmo dia, a preocupação aumentava; ao anoitecer, a angústia tomava profundamente os Mbyá. O invasor da gruta atravessara a Tekoa Takuaty como uma flecha.

Na manhã seguinte, depois de uma noite de preocupação, o vice-cacique da tekua partiu sozinho em uma excursão de patrulhamento territorial, na tentativa de localizar a gruta invadida. Durante sua ida, rastreamos sua localização compartilhada pelo celular, de modo que

pudéssemos identificar as coordenadas do lugar. Até a volta do vice-cacique da expedição, o clima era de extrema apreensão, pois temíamos por sua segurança. Ele conseguiu avistar, no alto de um morro, uma lona azul. Pelas dificuldades de acesso ao ponto mais elevado, em meio à mata densa, não se aproximou, mas conseguiu visualizar o local. Como medida diante desse caso de invasão, elaboramos duas placas de madeira pintadas com a frase: “Terra Indígena - Proibida a Entrada”. Essas placas foram colocadas em locais estratégicos, numa tentativa de notificar eventuais invasores que ultrapassassem os limites da terra indígena. Ambas, porém, foram retiradas por invasores e não conseguimos recuperá-las. Até o momento, nenhuma autoridade *jurua* visitou a *tekoa* para, ao menos, averiguar se os moradores da terra indígena estavam seguros.

O incômodo vem do fato de que uma invasão como a do caso da gruta, que envolve resíduos perecíveis dos antepassados, é extremamente perigosa. O temor se relaciona à potência desses espíritos, capazes de reagir com ira contra os Mbyá - aqueles que vivem nas proximidades do seu lugar de morada, os indígenas da *tekoa* invadida. A angústia generalizada entre os Mbyá, promovida pela invasão, decorre do desconhecimento sobre o que isso pode trazer ao coletivo, uma vez que há várias maneiras de os *ija kuery* responderem a um mau comportamento. “Isso não vai mexer com a gente?”, questionam-se os indígenas nesses contextos. Por exemplo, não se sabe se o local invadido é um cemitério. Não se sabe o que os moradores da região invadida poderão enfrentar em decorrência do ocorrido. Foi-me relatado que mexer nos resíduos perecíveis dos antepassados traz doenças causadas por forças invisíveis, como a maldade daqueles que os manipularam e que pode permanecer fixada no território. Invasões como essa colocam os Mbyá em uma dupla relação com a exterioridade: primeiro, em relação aos *jurua kuery*, que ultrapassam os limites da terra indígena e representam uma ameaça à segurança dos indígenas; segundo, porque a invasão constitui um mau comportamento diante dos *ija kuery*, capaz de desencadear doenças.

Onde estão as coisas dos antepassados, ali estão também os espíritos dos antepassados. Se alguém for mexer nesses lugares, deve pedir autorização aos *ija kuery* ligados a esses antepassados e a seus objetos. Mas, como foi dito, os próprios Mbyá não tocam nesses espaços, pois os respeitam. Karai me dizia que, se há material arqueológico na terra indígena, este pertence à própria terra indígena. Se há um sambaqui, por exemplo, sabe-se que se trata de um cemitério. Os sambaquis são vistos pelos Mbyá como cemitérios, pois dentro deles foram deixados objetos do passado. No caso de se encontrar um sambaqui ou outro lugar dos antepassados, acende-se o *petyngua* e, com a ajuda de sua fumaça, pede-se proteção aos *ija kuery*. O *jurua* não realiza esse mesmo comportamento. Ao avançar sobre esses domínios terrenos sem pedir permissão, o invasor afronta os seres que zelam por aquele espaço e seus artefatos. Explicaram-me que os *jurua kuery* que invadem espaços terrenos sob o domínio dos *ija kuery* antigos podem provocar a dispersão desses espíritos: eles podem se espalhar, dissipar-se e sair daquele lugar, rondando em busca de um novo espaço. Em caso de retirada de algum objeto do local original, o *ija* se dispersa na tentativa de reencontrar aquilo que lhe foi tomado. Essas perturbações afigem profundamente os *Mbyá kuery* e produzem angústias devido às possíveis respostas que os *ija kuery* podem dar diante desse tipo de invasão - respostas que podem chegar a afetar, em forma de doença, os corpos dos membros do coletivo que vivem no território invadido.

A boa distância é uma prática diplomática efetiva na cosmopolítica Mbyá. Aproximação e afastamento compõem o eixo da relação de alteridade com os *ija kuery*. No caso do invasor da gruta, a perturbação dos *ija* do cemitério ativa o vetor negativo. Embora outros membros do *ija kuery* também possuam seus vetores “vai” e sejam temidos, os *ija* dos cemitérios, como no caso da gruta, suscitam maior temor entre os Mbyá por estarem relacionados aos domínios terrenos dos mortos. Em termos de xamanismo enquanto prática diplomática, a perturbação dos *ija* do cemitério parece não se limitar a uma verticalidade ou horizontalidade, mas indicar a oscilação entre os vetores “vai” e “pura” na cosmopolítica Mbyá²³. A negociação é

constante. O vetor *pora* está, antes de tudo, presente no ato de animar e zelar por determinado existente. Quando se trata de vestígios dos antigos, sobretudo ossadas, o “animar” se apresenta em menor grau, enquanto sobressaem o zelo e o cuidado - associados a uma maior periculosidade. O vetor *vai* é temido de forma ampla, mas adquire outras conotações quando relacionado aos *ija* do cemitério. Como no caso da gruta, o despertar de seu temperamento gera anseios inimagináveis diante dos perigos que podem recair sobre o coletivo. Há, portanto, uma manutenção constante da vulnerável ordem cosmopolítica Mbyá. Afinal, considerar que tudo tem dono implica um respeito diário a tudo aquilo que existe²⁴.

Conclusão: a revolta dos ija

Nhanderu Ete, após a criação, destinou o território *Yvyrupa* como morada de seus filhos, o povo Mbyá-Guarani. Esse território, no entanto, é constantemente invadido pelos *jurua kuery*. São invasões que levam à caça e à exploração de outros recursos naturais. Invasores adentram o território e roubam barcos. O furto é recorrente. O *Yvyrupa* tem sido ainda ameaçado por placas ostentando armas de fogo e tiros, acompanhadas da frase: “agora tem dono”. Os *jurua kuery* anulam a existência dos *Mbyá kuery* e afrontam seus territórios. Como foi apresentado, a existência dos *ija kuery* mostra que, muito antes da chegada dos *jurua*, tudo já tinha dono. Os casos de invasão permitem salientar como a cosmopolítica Mbyá articula a exterioridade oriunda dos *jurua kuery*, que ultrapassam os limites de seu território, despertando a potência dos *ija kuery* e a angústia entre os *Mbyá kuery*.

As invasões permitem compreender como a cosmopolítica mbyá articula a exterioridade advinda dos *jurua kuery*, que ultrapassam os limites territoriais e despertam tanto a potência dos *ija kuery* quanto a angústia dos *mbyá kuery*. Essa mediação não se restringe às formas clássicas de verticalidade e horizontalidade do xamanismo, discutida por Viveiros de Castro (2002) em sua formulação sobre o “xamanismo transversal”. No caso mbyá, a relação com os *ija kuery* insere outra dimensão: a da imperecibilidade

dos donos-espíritos em contraste com a perecibilidade dos domínios terrenos. Como observa Pierri (2013), a imperecibilidade é constitutiva da agência desses seres e se atualiza frente às ações dos *jurua kuery*. As invasões, mesmo silenciosas, mobilizam o vetor “*vai*” e tensionam a disposição temperamental dos *ija kuery*, deixando marcas na *yvyrupa*. Ainda que os *ija kuery* saibam que são os *jurua* os desrespeitosos, os efeitos recaem também sobre os *mbyá kuery*, que vivem em um território constantemente usurpado. Não há um zoneamento territorial que vise a segurança do território indígena pelos órgãos competentes que leve em consideração os limites marinhos do território *yvyrupa*. Placa escrita “terra indígena, entrada proibida” como as usadas pelos indígenas não tem evitado infortúnios. Os *Mbyá* da Tekoa Takuaty da Ilha da Cotinga diante as invasões que os assolam se articulam para promover sua própria segurança física e a estabilidade cosmopolítica. O *nhandereko*, modo de vida guarani, engloba uma ética que envolve as pessoas, animais, árvores, pedras e seus espíritos. As relações com os *ija kuery* revelam o cosmos na política *mbyá*, uma cosmopolítica *mbyá*.

A cosmopolítica *Mbyá*, em uma leitura a partir de Pierre Clastres (2020), revela-se como uma resistência ontológica à homogeneização do poder. Assim como Clastres descreve sociedades que se organizam para evitar a centralização coercitiva, a multiplicidade de domínios terrenos e de *ija kuery* expressa uma política descentralizada, onde a relação oscila entre dádiva e predação - não como mera troca ecológica, mas como uma diplomacia entre agentes cosmológicos. Cada existente (humanos, espíritos, animais, florestas) encarna um centro de poder, e suas interações constituem um tecido político plural, que recusa a unificação autoritária. O que Clastres vê como a recusa indígena ao Estado, os *Mbyá* vivem como a negociação permanente com os *ija kuery*: uma cosmopolítica que, ao multiplicar as agências, impede que qualquer força - seja humana ou não humana - imponha soberania absoluta. A emergência climática, então, não é apenas "crise ambiental", mas a ruptura desse equilíbrio político-cósmico, onde os *jurua kuery*, ao ignorarem a multiplicidade de poderes, desencadeiam a revolta *ija kuery*.

As invasões em território indígena não são o único fato que incomoda espíritos protetores como os *ija kuery*. A maneira como os *jurua kuery* se relacionam com a natureza, baseando-se na exploração, desperta a ira dos espíritos-donos. A revolta dos *ija kuery* vem se acumulando desde a invasão colonial, quando o ouro era extraído da Baía de Paranaguá. Hoje, essa indignação ecoa nos jornais, traduzida em manchetes sobre a emergência climática. As fortes chuvas e as grandes enchentes são manifestações da fúria dos *ija*. Os Mbyá, por sua vez, praticam uma diplomacia com os espíritos-donos, cultivando o respeito pelos seres e, assim, fortalecendo sua conexão com o mundo ao redor. Já a perspectiva dos *jurua kuery* promove um desenvolvimento que desconecta as pessoas de seu entorno, eliminando qualquer envolvimento verdadeiro. Desconectados, os invasores avançam com desrespeito pelos domínios terrenos - o que, como já se sabe, pode trazer doenças aos Mbyá e dispersar os *ija kuery*. Mas antes de sua dispersão, já sentimos o gosto de sua revolta. A escatologia Mbyá retrata *Piragui* como a entidade que enviou o mar revolto para arrastar tudo em seu caminho. O que a ontologia *jurua* chama de mudança climática, pandemias e Antropoceno também é, em essência, a revolta dos *ija*. *Aguyevete* para quem luta.

* **Carlos Henrique Emiliano de Souza** é Mestre em Antropologia e Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Antropólogo entre os Mbyá-Guarani no litoral do Paraná interessado nos seguintes temas: etnologia; indigenismo; direitos indígenas; desenvolvimento; meio ambiente; relação natureza e cultura.

Contato: carllosemilliano@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0048389326713147>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2336-5606>

Artigo recebido em: 15/09/2024

Aprovado em: 24/09/2025

Como citar este texto: SOUZA, Carlos Henrique Emiliano de. Tudo tem dono: *ija kuery* e os domínios terrenos na cosmopolítica Mbyá. **Perspectivas Sociais**, Pelotas, vol. 11, nº 02, e1127659, 2025.

Referências bibliográficas

- ALMDEIDA, Mauro. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- CADENA, Marisol de la. **Seres-terra: cosmopolítica em mundos andinos**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.
- CADOGAN, Leon. El culto al árbol y a los animales sagrados en el folklore y las tradiciones guaraníes. **América Indígena**, México, Vol. X, no 4, pp. 327-333, 1950.
- CLASTRES, Hélène. **Terra Sem Mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierri. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, Vol. 8, no 2, pp. 7-44, 2002.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Vol. 14, no 2, pp. 329-366, 2008.
- GONÇALVES, M.A. **Ethos e movimentos: um estudo sobre mobilidade e organização social Mbyá Guarani no litoral sul do Brasil**. Curitiba. Dissertação (mestrado) em Antropologia Social. Universidade Federal do Paraná, 2011.
- GROKE, Veronica. Duenos, duendes, bichos: non-human Agents and the politics of place-making in a Bolivian Guarani community. **Bulletin of Latin American Research**, 2014.
- KESSE DOS SANTOS, Lucas. **A esquiva do xondaro: movimentação e ação política entre os Guarani Mbyá**. São Paulo. Dissertação (mestrado) em Antropologia. Universidade de São Paulo, 2017.
- LADEIRA, Maria. **Os Índios Guarani/Mbyá e o complexo lagunar estuarino de Iguape – Paranaguá**. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1994.
- LADEIRA, Maria. **O caminhar sob a luz**: território mbyá à beira do oceano. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

LADEIRA, Maria. “**Yy pau ou yva pau**: espaço mbyá entre as águas ou o caminho aos céus”. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1990.

LATOUR, Bruno. Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, nº 69, abril, pp. 427-441, 2018.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MELIÁ, Bartomoleu. A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, M., et al. **Os rostos índios de Deus**. São Paulo: Vozes, 1989.

MELLO, Flavia. **Aetchá Nhandeukuery Karai Retara: Entre deuses e animais: Xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani**. São José. Tese (doutorado) em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

MONTARDO, Deise. **Através do Mbaraka: Música e Xamanismo Guarani**. São Paulo. Tese (doutorado) em Antropologia. Universidade de São Paulo, 2002.

PEREIRA, Levi. **Images kaiowá do sistema social e seu entorno**. São Paulo. Tese (doutorado) em Antropologia. Universidade de São Paulo, 2004.

PEREIRA, Vicent. Nossa pai, nosso dono: Relações de maestria entre os Mbyá Guarani. **Mana**, Vol. 22, no 3, pp. 737-764, 2016.

PIERRI, Daniel. **O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani mbyá**. São Paulo. Dissertação (mestrado) em Antropologia. Universidade de São Paulo, 2014.

VIVEIROS DE CASTROS, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, vol. 2, nº 2, 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTROS, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo, Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTROS, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. **Aceno**, vol. 5, nº 10, 247-264, 2018.

Notas

¹ Os Guarani constituem uma Nação, é um dos povos indígenas mais numerosos e resistentes da América Latina, com uma população estimada em mais de 280 mil indivíduos distribuídos entre Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia. No Brasil, destacam-se três subgrupos principais: os Mbyá (que habitam principalmente o Sul e Sudeste), os *Nhandewa* (concentrados no Mato Grosso do Sul e Paraná) e os Kaiowá (majoritários no Mato Grosso do Sul, onde enfrentam graves conflitos agrários).

Sua territorialidade tradicional — denominado aqui como *yvyrupa* (o "chão cósmico") — transcende fronteiras nacionais, articulando-se a uma rede de *tekoas* (espaços de vida coletiva e espiritual). Nesse sentido, a nação Guarani é um povo múltiplo: tão diversos são os contextos de seus territórios tradicionais quanto as violências que sofrem. Este artigo, ao focar nas invasões ao mundo Mbyá, revela uma realidade distinta daquela vivida por seus parentes em outras territorialidades. Enquanto estas linhas eram escritas, as invasões aos territórios Guarani no Oeste do Paraná e no Sul do Mato Grosso do Sul intensificaram-se em um cenário de guerra, onde o avanço da fronteira colonial — movida pela exploração capitalista da *yvyrupa* — tem decapitado jovens Guarani.

² O termo *jurua* designa, na cosmologia Mbyá-Guarani, os não-indígenas, marcando uma alteridade radical em relação ao modo de ser guarani. O sufixo *kuery*, como destacado no corpo do texto, refere-se a uma existência coletiva e não-individualizada. Assim, "*jurua kuery*" não apenas pluraliza os não indígenas, mas os constitui como um coletivo ontológico distinto — caracterizado, na perspectiva Mbyá, por uma relação instrumental com a terra e por práticas que negam a agência dos *ija kuery* (espíritos-donos).

³ Marcel Mauss (2003), para quem a reciprocidade é fundamento das relações sociais, onde a dádiva nunca é "livre" — sempre implica obrigação de dar, receber e retribuir, criando alianças. Entre os Mbyá, essa lógica se estende aos *ija kuery*. Eduardo Viveiros de Castro (2015), que propõe a predação como modo de relação em cosmologias ameríndias: incorporar o outro (inimigos, espíritos) não é aniquilação, mas transformação recíproca. Os *ija kuery*, quando ofendidos, podem "devorar" (causar doenças) ou "presentear" (conceder proteção), conforme a qualidade do vínculo.

⁴ Do ponto de vista mbyá, as pessoas são como pássaros, como ouvi do jovem Kuaray, que me explicou que na opy os cantos-rezos entonados como se fossem cantos de pássaros, o mesmo se aplica a danças da opy na qual algumas representam movimento de pássaros. A relação entre pessoas mbyá vistas como pássaros é também mencionada por Montardo (2002).

⁵ Esta descrição é baseada nas narrativas da cacique da Tekoa Takuaty presente no litoral do Paraná, que como outros exemplos etnográficos entre o Mbyá-Guarani, a ocupação de um dado lugar é avistada em um sonho e ao serem reconhecidos esses espaços terrenos pelos Mbyá há o nascimento de uma nova *tekoas*.

⁶ A Tekoa Takuaty está localizada em uma região portuária no município de Paranaguá. O território da Terra Indígena contém dois pares de ilhas, a Ilha Rasa da Cotinga e a Ilha da Catinga. A primeira não é habitada pelos Mbyá recentemente devido ao terreno arenoso e a dificuldade para encontrar nascentes de água. A segunda, a Ilha da Catinga, é lugar onde se encontram duas aldeias, a primeira do território, a Tekoa Pindoty e a Tekoa Takuaty. A Terra Indígena Ilha da Catinga é a primeira e única terra indígena demarcada no litoral do estado do Paraná. A Tekoa Pindoty tem mais de 40 anos e por ser antiga tem infraestrutura consolidada e conta com mais de 20 famílias, e abriga a Escola Indígena da Terra Indígena Ilha da Catinga, que conta com casas de alvenaria frutos das mitigações ambientais dos projetos de desenvolvimento e atualmente está aguardando a inauguração de um posto de saúde. A Tekoa Takuaty fica a cerca de 3km de distância da Pindoty, lá vive em torno de 6 famílias e a aldeia tem 5 anos, por conta disso o espaço é considerado uma "retomada", embora em território demarcado, caracteriza uma *tekoas* guarani de ocupação inicial que antes era usurpada por outrem, com as moradias feitas de taquara ou madeira. As crianças da Takuaty estudam na escola na Pindoty. As famílias guarani estão em constante guata, em caminhar, no movimento, pode o número de famílias oscilar tanto para mais, quanto para menos, em questão de meses. Os números aqui elencados são apenas uma ilustração para apresentar a dimensão de ambas as aldeias.

⁷ A capacidade xamanica dos sonhos como orientação divina entre os Mbyá para "achar lugares" é uma constante nas *tekoas* presentes no litoral paranaense (GONÇALVES, 2011, p.94). Os sonhos xamânicos não definem somente os lugares de caminhada do povo Mbyá-Guarani, mas é o principal vetor de seu enraizamento.

⁸ Há uma multiplicidade de divindades presentes no universo guarani. A concepção de *nhanderu kuery* corresponde ao coletivo de seres imperecíveis que têm as moradas situadas nos espaços celestes de *yvy mara'ey*. O coletivo *nhanderu kuery* se difere dos *ija kuery*, que embora também sejam seres imperecíveis, tem de suas moradas em espaços terrenos da *yvyrupa*.

⁹ A boa distância é uma prática na diplomacia mbyá, aproximação e distanciamento de elementos exteriores. Viver ilhados proporciona as condições para manter esta diplomacia entre os *jurua kuery*, uma vez que o mar impõe maiores desafios aos invasores do que as estradas.

¹⁰ A noção de "coletivo cosmológico" dialoga com a análise de Eduardo Viveiros de Castro (1996) onde o autor discute como sociedades indígenas concebem redes de relações entre humanos e não-

humanos compartilhando atributos de pessoa. Para os Mbyá, os ija kuery representam precisamente essa "sociedade de seres" multiespécie, contrastando com a ontologia ocidental que separa natureza e cultura. O "tudo tem dono" expressa essa visão de mundo onde agentes não-humanos (pedras, rios, florestas) participam ativamente da trama relacional, tal como descrito no perspectivismo ameríndio.

¹¹ Como analisa Philippe Descola (2016), o naturalismo ocidental opera por uma "grande divisão" entre natureza (física, objetiva, universal) e cultura (mental, subjetiva, variável). Nesse esquema, só os humanos possuem interioridade (alma, razão), enquanto não-humanos são reduzidos a mecanismos materiais — mesmo quando se reconhece sua "agência" (ex.: ecologia), esta é concebida como processo biofísico, não intencional. Essa ontologia contrasta radicalmente com o multinaturalismo Mbyá, onde ija kuery (como donos de rios, pedras etc.) possuem vontade, sociabilidade e capacidade punitiva.

¹² Viveiros de Castro (2015) define o multinaturalismo como o inverso simétrico do multiculturalismo ocidental: enquanto este postula uma natureza única e culturas múltiplas, o multinaturalismo ameríndio afirma uma humanidade comum (pessoas humanas e não-humanas) sob naturezas distintas. Essa teoria cosmopolítica — onde "cosmopolítica" designa a gestão das relações entre modos de existência heterogêneos — ilumina o papel dos ija kuery: eles são agentes ativos nessa diplomacia interspécies, regulando o acesso aos domínios terrestres (florestas, rios) conforme protocolos de reciprocidade.

¹³ Em relação a temática dos "donos", Fausto (2002, p. 17) observa que, tanto na Amazônia quanto no Subártico, a cadeia alimentar reflete relações de agentividade, com predadores como onças e suçuris no topo da hierarquia. Entre os Mbyá-Guarani da Mata Atlântica, essa estrutura se apresenta de forma distinta: embora onças e lontras sejam temidas, elementos vegetais como o avaxi ete'i (milho guarani) e a ka'a (erva-mate) ocupam posição igualmente privilegiada. Aqui, os "donos" (ija kuery) da água e das matas inspiram tanto respeito quanto os dos animais, indicando um sistema menos piramidal e mais relacional - onde a importância cosmológica não segue necessariamente a lógica trófica.

¹⁴ A existência dos ija kuery complexifica a noção de ponto de vista entre os Mbyá, evidenciando que outros seres possuem agência relacional distinta daquela descrita no perspectivismo amazônico clássico. Como mostra Pereira (2016), a relação entre nhe'e kuery (espíritos) e nhanderu kuery (divindades) revela um vínculo de parentesco cósmico — os Mbyá são frequentemente chamados de "filhos de Nhanderu". Já com os ija kuery, a dinâmica é de afinidade negociada: há aproximação e distanciamento, cuidado e tensão. Ambos os casos demonstram uma constante negociação entre exterioridade (nhanderu kuery, ija kuery, jurua kuery) e interioridade (mbyá kuery), configurando uma ontologia política específica, onde humanos e não-humanos estabelecem uma coexistência relacional.

¹⁵ Como observa Helene Clastres (1978, p. 29), a categoria do "sobrenatural" entre os Guarani ocupa um espaço liminar entre natureza e cultura — uma concepção que, ao ser transposta para análises antropológicas, tendeu a apagar a agentividade concreta dos ija kuery. Seu registro como "forças sobrenaturais" (em vez de seres ontologicamente reais) revela mais sobre a epistemologia jurua do que sobre a cosmologia Mbyá. Como demonstra este estudo, os ija kuery não são "representações culturais". Nesse sentido, os ija kuery se localizam no lugar empregue por Marisol de la Cadena (2024, p.373) em relação aos seres-terra na cosmopolítica andina, o que uns chamam de "cultura", não é cultura para outros: "mas interações com entidades outras-que-humanas que não são naturais, nem sobrenaturais, mas seres que existem como os runakuna em coletivos socionaturais que não são guiados por divisões entre Deus, natureza e humanidade".

¹⁶ Este relato etnográfico, compartilhado pelo interlocutor Mbyá Karai durante trabalho de campo, ilustra como as narrativas sobre a ira dos ija kuery (especialmente Piraguí) circulam oralmente entre os Guarani como pedagogia cosmopolítica.

¹⁷ Como demonstra Pereira (2016, p. 739), o "mau comportamento na relação com espíritos-donos opera como uma categoria diagnóstica entre os Mbyá: violações de protocolos (como omitir o mbojerovia) geram desequilíbrios que se manifestam no corpo (doenças, paralisias). A especificidade dos ija kuery frente aos nhanderu kuery reside em sua capacidade de punir além da comunidade Mbyá — atingindo até jurua kuery que invadem seus domínios. Essa "justiça cósmica expansiva" desafia a noção ocidental de que doenças são eventos biomédicos individuais, revelando-as como sintomas de rupturas relacionais

¹⁸ Descrição semelhante do pescador e a ira de piragui foi coletada por Ladeira (1990) durante seu trabalho de campo entre os Mbyá Guarani do litoral paranaense. Como observam Kessé dos Santos (2017) e Pereira (2016), histórias como esta funcionam como cartilhas ontológicas. Elas ensinam que a sobrevivência no mundo Mbyá não depende apenas de habilidade técnica (pescar bem), mas da capacidade de manter relações equilibradas com os donos dos recursos nos domínios terrenos. O destino do pescador advertiu a comunidade sobre os riscos de dupla traição: tanto contra os ija kuery (quebrando pactos) quanto contra a própria família (omitindo acordos cruciais). Nesse sentido, a ira de Piraguí não foi desproporcional, mas sim a manifestação de uma justiça cósmica que mantém a ordem do teko porã.

¹⁹ Como demonstra Pereira (2016, p. 751), a caça Mbyá opera sob um regime de mborayu (reciprocidade generosa), onde caçador e ija mantêm obrigações mútuas: o primeiro deve reconhecer o domínio do segundo através de rituais como o mbojerovia, enquanto o espírito-dono "retribui" cedendo o animal. Quando essa cadeia é rompida, a transformação do sabor da carne - de alimento em substância inconsúmivel - materializa precisamente essa quebra no fluxo cósmico de dádivas. O fenômeno vai além da mera punição: é a manifestação sensível (gustativa) de que a "generosidade" dos ija kuery foi revogada por violação contratual.

²⁰ Como analisa Mauro Almeida (2021), os conflitos ontológicos emergem quando sistemas de conhecimento radicalmente distintos disputam a definição do que constitui a realidade. No caso Mbyá, esse embate se manifesta na incompatibilidade entre: uma ontologia relacional onde territórios e elementos naturais mantêm vínculos com os ija kuery; e a visão moderna que nega categoricamente a agência desses seres outros.

²¹ A noção de "equivocação controlada" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018) refere-se ao uso conscientemente aproximativo de categorias analíticas para traduzir ontologias radicalmente distintas. Aqui, "cosmopolítica" opera como tal equivocação: sem ser um conceito nativo, ilumina como os Mbyá subvertêm a separação ocidental entre natureza e cultura

²² O conceito de cosmopolítica, desenvolvido por Stengers e popularizado por Latour (2018), busca superar a dicotomia moderna entre natureza (como cenário passivo) e política (como arena exclusivamente humana). Sua apropriação antropológica para contextos indígenas - como propõe Latour (2018, p. 429) - encontra ressonância no princípio Mbyá de que "tudo tem dono", onde entidades não-humanas participam ativamente das relações de poder.

²³ A relação entre os vetores "vai" e "pora" foi explorada por Macedo (2011, p. 46) no contexto do xamanismo, enfatizando a acentuada transmissão de potência na cosmopolítica Mbyá. Nesse sentido, a relação de alteridade que oscila entre esses dois vetores estrutura a transmissão de potência entre os ija kuery e os Mbyá.

²⁴ Meliá (1989) salientou o caráter pessoal das relações com os ija kuery, em vez de compreendê-las como práticas xamânicas circunscritas ao opy: "Há os 'donos' das matas, dos montes e penhascos, dos animais, do cultivo e dos caminhos. São estes 'donos' da natureza que costumam ser invocados com mais frequência, embora mais a nível individual e menos em grandes celebrações comunitárias" (MELIÁ, 1989, p. 328).