



Universidade Federal de São Carlos
Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social

Luisa Maria Ferreira

Na primeira Terra todos eram Mbya:
cotidiano na aldeia entre muitos “tipos de gente”

São Carlos
2018



Universidade Federal de São Carlos
Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social

Luisa Maria Ferreira

Na primeira Terra todos eram Mbya:
cotidiano na aldeia entre muitos “tipos de gente”

Tese de doutorado apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de São Carlos
(PPGAS/UFSCar)
Orientador: Profº Jorge Villela

São Carlos
2018

Ferreira, Luisa Maria

Na primeira Terra todos eram Mbya: cotidiano na aldeia entre muitos "tipos de gente" / Luisa Maria Ferreira -- 2018. 179f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Jorge Luiz Mattar Villela

Banca Examinadora: Amanda Cristina Danaga, Talita

Lazarin Dal'Bó, Rodrigo Barbosa Ribeiro, Antônio

Roberto Guerreiro Júnior

Bibliografia

1. Antropologia Social. 2. Etnografia. 3. Guarani Mbya. I. Ferreira, Luisa Maria. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325

RESUMO

Esta pesquisa tem como tema as relações entre os Guarani Mbya da Terra Indígena (TI) Ribeirão Silveira e outros “tipos de gente”, uma categoria de pensamento adotada por mim, que tem despertado a minha reflexão sobre os sentidos atribuídos pelos Mbya aos animais, vegetais, lugares, mortos, entes e “espíritos-donos”. A partir da convivência nessa comunidade aos pés da Serra do Mar, no litoral norte paulista, pretendo demonstrar nessa etnografia, a importância concedida pelos Guarani Mbya aos outros “tipos de gente”. Meu objetivo é averiguar em que medida a existência deles no *tekoa* é necessário para promover e assegurar o *teko porã* (“vida boa”) desejado por eles. Ou seja, este trabalho é a busca por encontrar as questões Guarani Mbya, norteado pelas perguntas que eles se fazem, contendo os problemas que eles se colocam. Tais questionamentos impulsionam e motivam suas ações cotidianas e estão presentes nos processos de reflexão e de conhecimento que os Guarani possuem, tanto quanto nós pesquisadores ou não, ocidentais ou não. O que podemos saber das pessoas a partir das questões que elas se colocam sobre o modo de viver? E a respeito das formas de vida que as cercam? Os Guarani Mbya pertencem a um subgrupo do povo Guarani. Falantes de Mbya Guarani, língua Guarani pertencente à família Tupi-Guarani do tronco Tupi. Encontram-se na região de ocupação não-indígena mais densa e antiga do país. Presentes segundo dados do Centro de Trabalho Indigenista¹ (CTI) em mais de uma centena de aldeias na região Sul e Sudeste do Brasil (São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul). Também estão presentes no estado do Pará e do Tocantins, além da Bolívia, Argentina, Paraguai e Uruguai. No que se refere à língua, habitam na TI Ribeirão Silveira falantes de Mbya Guarani e Nhandeva. Boa parte da população é casada ou descende de casamentos entre membros de ambos subgrupos Guarani como pude averiguar. Para o desenvolvimento desse trabalho, foi feito um estudo bibliográfico sobre esse povo. A isso, associou-se o trabalho de campo, por oito meses, na TI como forma de relatar e observar afincamente o cotidiano deles e todos os questionamentos levantados por mim, apresentados acima. A pesquisa consiste num estudo de caso, contendo relatos e transcrições.

Palavras-chave: Guarani Mbya; animais; *tekoa*; *teko porã*; *tekoa py*; “tipos de gente”.

¹ Acesso em https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Mbya#Popula.C3.A7.C3.A3o

ABSTRACT

This research has as its theme the relations between the Guarani Mbya of the Ribeirão Silveira Indigenous Land and other “kind of people”, a category of thought adopted by me, which has awakened my reflection on the meanings attributed by the Mbya, that is: animals, plants, places, dead, beings and “owners”. From living together in this community, at the foot of Serra do Mar, on the north coast of São Paulo, I intend to demonstrate in this ethnography, the importance given by the Guarani Mbya to other “kind of people”. My aim is to find out to what extent their existence in *tekoa* is necessary to promote and ensure the *teko porã* (“good life”) they desire. That is, this work is the search to find the Guarani Mbya questions, guided by the questions they ask themselves, containing the problems they face. Such questions drive and motivate their daily actions and are present in the processes of reflection and knowledge that the Guarani have, as much as we researchers or not, Westerners or not. What can we learn about people from the questions they ask themselves about their way of life? What about the life forms that surround them? The Guarani-Mbya belong to a subgroup of the Guarani people. Speakers of Mbya Guarani, a Guarani language belonging to the Tupi-Guarani family of the Tupi trunk. They are located in the densest and oldest region of non-indigenous occupation in the country. Present according to data from the Centro de Trabalho Indigenista (CTI) in more than a hundred villages in the South and Southeast of Brazil (São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Paraná, Santa Catarina and Rio Grande do Sul). They are also present in the states of Pará and Tocantins, in addition to Bolivia, Argentina, Paraguay and Uruguay. With regard to language, Mbya Guarani and Nhandeva speakers live in the Ribeirão Silveira TI. A good part of the population is married or descends from marriages between members of both Guarani subgroups, as I was able to ascertain. For the development of this work, a bibliographical study was made on this people. To this was associated the author's coexistence, for eight months, in the tribe as a way of reporting and observing their daily lives and all the questions raised by me, presented above. The research consists of a case study, containing reports and transcripts.

Keywords: Guarani Mbya; animals; *tekoa*; *teko porã*; *tekoa py*; “kind of people”.

Para Sergio Augusto Domingues (*in memoriam*) e
nosso filho Tom.

A ambos por me inspirarem, incentivarem e
acreditarem em mim tanto quanto meus pais acreditam e
não permitir que eu desistisse.

E, ao segundo, por estar incondicionalmente
ao meu lado, inclusive me ouvindo ler esse texto...

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, sou muito grata! Tanto quanto aos Guarani Mbya da Terra Indígena (TI) Ribeirão Silveira, em especial *txai Jaxuka*, *Cristine Takua* e *Papa Mirĩ Poty* pois tornaram viável a realização desta tese.

Agradeço também a meu pai Luiz Vicente Ferreira e a minha mãe Lucilia Maria Ferreira bem como ao meu filho Tom Ferreira Domingues e a Sergio Augusto Domingues (*in memoriam*) por fazerem eu me sentir amada, competente, capaz e me respeitarem de forma tão bela, definitivamente sem o apoio de vocês eu não teria conseguido. A Vanessa David de Campos, amiga que sempre inspirou o melhor de mim e revisou o texto da qualificação, num momento particularmente difícil. A Ana Letícia Arelaro, uma das únicas filósofas que tive o prazer de conhecer, obrigada por sua amizade, significa muito para mim, a Yuri Bataglia Espósito, diplomata nata, pesquisadora aplicada, artista plástica magnífica e a Paulo Borges físico-matemático-artista plástico e coordenador do Filsofísica que nunca conseguir prestigir pessoalmente mas tenho a impressão de que foi eu mesma quem organizou. A Wilson Lima, matemático-antrópologo com quem aprendi muito, obrigada pelo apoio sempre leve e doce e pela confiança que você me passa; bem como por me auxiliar na reta final e me ajudar com as imagens. A Marina Pereira Novo, Bruna Potechchi e Amanda Marqui pela companhia, por andarem junto comigo, pelo respeito, carinho e consideração desde a primeira aula do doutorado em 2013 até o presente momento.

Também não poderia deixar de agradecer a Jorge Villela, meu orientador, sem o qual indubitavelmente essa tese não teria sido continuada e defendida; a Fabio Urban secretário do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar por ser quem você é, ou seja, demasiadamente gentil e cordial, por sempre me esclarecer e me auxiliar de modo tão simpático, sem sua gentileza com certeza tudo seria muito mais difícil. A Amanda Danaga e Ligia Rodrigues pelo modo como leram o texto de minha qualificação, pelos apontamentos maravilhosamente pertinentes; pela delicadeza, pela consistência das questões que me colocaram. Vocês fizeram com que eu me sentisse profundamente compreendida e contemplada e me deram estímulos para que eu continuasse esse trabalho.

O começo de todas as coisas jaz, por assim dizer, no além, na condição de ideias que estão ainda para se realizar. Mas o Criativo tem também o poder de dar forma a esses arquétipos das ideias. [...] O curso do Criativo modifica e modela os seres até que cada um alcance sua verdadeira e específica natureza, e os mantém, então, em concordância com a grande harmonia. (I CHING – O livro das Mutações, 1956, p. 30).

*Sou contra a estratificação da sociedade em superior-inferior, branco-negro que faz do branco um perpétuo professor e do negro um perpétuo aluno (e um mau aluno, além do mais). Sou contra a arrogância intelectual dos brancos que faz com que acreditem que a liderança branca é a condição **sinequa non** neste país, e que os brancos têm um mandato divino para imporem o seu ritmo ao progresso. Sou contra o fato de uma minoria de colonizadores imponha todo um sistema de valores ao povo nativo.(Steve Biko, 1990).*

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa da TI.....	17
Figura 2 – Escola Estadual <i>Txeru Ba'e Kua-I</i>	60
Figura 3 – Ponto de Cultura <i>Mbya Arandu Porã</i>	60
Figura 4 – Porteira de entrada da TI.....	61
Figura 5 – Placas na porteira de entrada da TI.....	61
Figura 6 – Avenida Guarani.....	62
Figura 7 – Mudanças de Palmito Jussara.....	62
Figura 8 – Cacique Adolfo Timóteo pousando para foto em festividade no Parque dos Tupiniquins.....	63
Figura 9 – Vista de cima da estrada principal no núcleo Central.....	63
Figura 10 – Alguns Bastões do Imperador sendo levados através da Avenida Guarani para venda em Boracéia.....	64
Figura 11 – Estação de captação de água da Sabesp.....	64
Figura 12 – Avenida Guarani fora dos limites da TI Ribeirão Silveira, próximo à Avenida Mauá.....	65
Figura 13 – <i>Jejoko</i> (Samuel Fernandes).....	65
Figura 14 – <i>Txai Jaxuka</i> (Dona Doralice Fernandes).....	66
Figura 15 – <i>Temaskal</i>	66
Figura 16 – <i>Tekoa py</i> (cotidiano na aldeia) sobre duas rodas.....	67
Figura 17 – Colar feito com sementes nativas e dente de porco queixada.....	67
Figura 18 – Outros “tipos de gente”: Voltando da cachoeira com os <i>jagua</i> (cães)..	102
Figura 19 – Outros “tipos de gente”: quati.....	102
Figura 20 – Outros “tipos de gente”: morador do <i>tekoa</i> Porteira mostrando quati ..	103
Figura 21 – Outros “tipos de gente”: quatis.....	103
Figura 22 – Outros “tipos de gente”: <i>xivi'i</i> (gato).....	104
Figura 23 – Outros “tipos de gente”: <i>xivi'i</i> (gato).....	104
Figura 24 – Outros “tipos de gente”: Nambipé falecida <i>rymba</i> de Cristine <i>Takua</i> e Carlos <i>Papa</i>	105

Figura 25 – Outros “tipos de gente”: sapo folha.	105
Figura 26 – Outros “tipos de gente”	106
Figura 27 – Outros “tipos de gente”	106
Figura 28 – Outros “tipos de gente”	107
Figura 29 – <i>Guairaka</i> morta é carregada	107
Figura 30 – <i>Guairaka</i> morta.....	108
Figura 31 – <i>Mba’emo ka’aguyregua</i> (Seres da Mata).....	108
Figura 32 – Pintura de <i>Papa</i> respresentando as <i>xivi</i>	109
Figura 33 – Pintura de <i>Papa</i> respresentando <i>xivi</i>	109
Figura 34 – Pintura de <i>Papa</i> restrando a hora que as <i>xivi</i> começam a cair na armadilha de <i>Kuaray</i>	110
Figura 35 – Monstro ou fera aquática criada por <i>Kuaray</i>	111
Figura 36 – Ilha criada por <i>Kuaray</i>	111
Figura 37 – Arco e flecha de <i>Jaxy</i>	112
Figura 38 – Humor Mbya.....	112
Figura 39 – Macaco na gaiola	113
Figura 40 – <i>Txai</i> com macaco	113
Figura 41 – <i>Txai</i> e <i>Jejoko</i> com macaco.....	114
Figura 42 – Pegada da onça.....	114
Figura 43 – Vestígios do animal abatido.....	115
Figura 44 – Pegada da onça.....	115
Figura 45 – Vestígios do que a onça deixou	116
Figura 46 – Trançado no início.....	128
Figura 47 – <i>Tembiapo</i>	128
Figura 48 – <i>Tembiapo</i>	129
Figura 49 – <i>Tembiapo</i>	129
Figura 50 – <i>Tembiapo</i> nas paredes externas da casa	130

Figura 51 – <i>Tembiapo</i> no nucleo Cachoeira.....	130
Figura 52 – Dando forma ao <i>tembiapo</i>	131
Figura 53 – Material para fazer flechas	131
Figura 54 – Flechas feitas com penas de inambu	132
Figura 55 – <i>Kauê</i> alimentando as uru	132
Figura 56 – Festival indígena de Cultura e Esporte no parque os Tupiniquins.....	133
Figura 57 – Festival indígena de Cultura e Esporte no parque os Tupiniquins.....	133
Figura 58 – <i>Ka'a</i>	134
Figura 59 – Outros “tipos de gente”: <i>Mba'éaxy dja</i> é dono da doença mas também é o <i>i'ja</i> das águas correntes e das cachoeiras (Cachoeira próxima ao núcleo Cachoeira no sentido oposto a Cachoeira do Rio Silveira)	149
Figura 60 – Outros “tipos de gente”: <i>Mba'éaxy dja</i> é dono da doença mas também é o <i>i'ja</i> das águas correntes e das cachoeiras (Poco d'água da Cachoeira próxima ao núcleo Cachoeira)	149
Figura 61 – Outros “tipos de gente”: <i>Mba'éaxy dja</i> é dono da doença mas também é o <i>i'ja</i> das águas correntes e das cachoeiras (Poco d'água da Cachoeira próxima ao núcleo Cachoeira)	150
Figura 62 – Outros “tipos de gente”: <i>Mba'éaxy dja</i> é dono da doença mas também é o <i>i'ja</i> das águas correntes e das cachoeiras (Rio Silveira primeira queda d'água).....	150
Figura 63 – Papa no <i>tekoa py</i> com eiru.....	151
Figura 64 – <i>Eiru</i>	151
Figura 65 – <i>Txai</i> me explicando sobre a importância de <i>eiru</i>	152
Figura 66 – Andando junto na Cachoeira após o temaskal, <i>Papa</i> , <i>txai Jaxuca</i> , <i>Cristine Takua</i> e Mauro (vice-cacique) respectivamente	163
Figura 67 – <i>Xeramõi</i> tomando <i>ka'a</i>	163
Figura 68 – <i>Txai</i> e <i>xermõi Tupã</i> na <i>opy</i>	164
Figura 69 – <i>Tekoa py</i> e <i>teko porã</i> andando junto entre parentes	164
Figura 70 – <i>Kiringue</i> (criança) tocando. Exercendo o <i>teko porã</i>	165

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Sobre os nomes.....	93
---------------------------------------	----

LISTA DE SIGLAS

ABNT – Associação Brasileira de Normas Técnicas

CEADUC – Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción

CEPAG – Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CF – Constituição Federal

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

ENEI – Encontro de Estudantes Indígenas

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

ISA – Instituto Socioambiental

ONG – Organização Não-Governamental

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

SABESP – Companhia de Saneamento Básico do Estado de São Paulo

STF – Supremo Tribunal Federal

UFSCar – Universidade Federal de São Carlos

UNESP – Universidade Estadual Paulista

TI – Terra Indígena

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	18
1.1 SOBRE A ESCOLHA DO TEMA	18
1.2 METODOLOGIA	21
1.3 O CAMPO BIBLIOGRÁFICO, O TEMA E A ESCASSEZ DE BIBLIOGRAFIA	22
1.4 SOBRE OS PROTAGONISTAS: OS GUARANI MBYA	36
1.5 SOBRE A TI RIBEIRÃO SILVEIRA	40
1.6 SOBRE O CAMPO.....	49
1.7 <i>TEKOA, TEKOPORÃ, TEKOPATXY E TEKOPY</i>	55
2. RYMBA (ANIMAIS DE CRIAÇÃO) E NHANDERU RYMBA (CRIAS DE NHANDERU)	68
2.1 TUDO TEM <i>I'JA</i> (“ESPÍRITOS-DONOS”)	68
2.2 <i>RYMBA</i> (ANIMAIS DE CRIAÇÃO OU DOMÉSTICOS) E <i>NHANDERU RYMBA</i> (CRIAS DE <i>NHANDERU</i> OU ANIMAIS SILVESTRES).....	77
2.3 <i>TEKOPY</i> (COTIDIANO NA ALDEIA)	87
2.4 O ANU, O CARCARÁ E A <i>XIVI</i> (ONÇA) – CASOS A PARTE.....	95
2.5 ANIMAIS DE CAÇA	97
3. TEMBIAPO (ARTESANATO) – NHANDÉ VA'E KUE MEME'~I (OS SERES DA MATA E SUAS VIDAS COMO PESSOAS)	117
3.1 <i>TEMBIAPO REGUA</i> (JEITO DE FAZER, COMO SE FAZ).....	120
3.2 PENAS E O MISTÉRIO DAS <i>URU</i> (GALINHAS)	123
3.3 A ESCASSEZ DE TAQUARA NO MATO	125
4. OUTROS “TIPOS DE GENTE” E ALGUMAS DE SUAS VIDAS COMO PESSOAS	135
4.1 <i>TAKUÁ</i> (TAQUARA) UMA FILHA DE <i>NHANDERU</i>	139
4.2 COMO NASCEU O RIO.	140
4.3 “ <i>MBA'E AXYDJA</i> ” (SER DOENÇA)	141
4.4 <i>EIRU</i> (ABELHAS)	143
4.5 <i>OKY</i> (CHUVA) E MORTE	145
5 -JEPOTA: UM CAPÍTULO NADA À PARTE: FAZENDO CORPO OU PRODUZINDO PARENTESCO COM ANIMAL	153
5.1 CONSUMO DE CARNE: MORTE E <i>JEPOTA</i>	156

5.2 MASTURBAÇÃO E – <i>JEPOTA</i>	157
5.3 O <i>TEKOA PY</i> (COTIDIANO NA ALDEIA) DE QUEM TEM - <i>JEPOTA</i>	158
5.4 <i>JEKOAKUE</i> – <i>JEPOTA</i>	160
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	169
FILMOGRAFIA	175
ANEXO A – MITO DOS IRMÃOS KUARAY E JAXY (COLETADO EM GUARANI, VERSÃO BILÍNGUE).....	176

APRESENTAÇÃO

Este trabalho discute a relação dos Mbya com *rymba* (animais de criação) e *Nhanderu rymba* (crias de *Nhanderu*) mas também constitui uma discussão sobre outros “tipos de gente” e a maneira como essas relações os afetam.

"Tipos de gente" é uma categoria de pensamento adotada por mim, que tem dado “rendimento” a minha reflexão. Porque antes de tudo, essa categoria de pensamento se aproxima dos sentidos atribuídos pelos Mbya, quando me falavam dos animais de criação ou *rymba*, animais da floresta/mata ou *Nhanderu rymba*, entes como a cachoeira, os mortos, *-ija* (“espíritos-donos”) e Mbya sofrendo *-jepota*. Esclarecido esse ponto, apresento um panorama geral do campo bibliográfico, com o intuito de situar meu tema de pesquisa. Na sequência creio ser importante uma apresentação dos Guarani-Mbya, da TI e sua história, os principais interlocutores de pesquisa, como vivem e por último discorrerei sobre o trabalho de campo.

No segundo capítulo, vou tratar do *tekoa py* (cotidiano na aldeia) no *tekoa* Ribeirão Silveira entre outros “tipos de gente”, com as quais meus anfitriões andam junto: *rymba*, *Nhanderu rymba*, animais de caça e as relações com os *i'ja*.

Já o terceiro capítulo, dirá respeito ao uso de partes de animais na confecção de *tembiapo* (artesanato). O quarto capítulo chama atenção para outros “tipos de gente” distintos dos animais, presentes na cosmovisão Guarani Mbya e em seu *tekoa py* como, por exemplo, *ka'a* (erva mate), *Takua* (taquara), *Mba'aexy dja* (Ser doença, *i'ja* do rio, da cachoeira) e *eiru* (abelhas). Dentre os quais alguns são ou já foram *etarã* (parentes), uma vez que, na sociocosmovisão desse povo, vegetais e minerais podem ser *etarã* se tiverem a mesma filiação e ascendência divina ou se andarem junto com eles, ou seja, se sua origem for algum dos *Nhanderu* ou se fizerem corpo ao conviverem lado a lado.

No último capítulo me dedico ao tema do *-jepota* e irei retomar outras formas de “andar junto”, “andar com” e “acompanhar o que fica junto”, dado que “andar junto” aos *etarã* implica em parentesco e faz parte do *teko porã* (“boa vida”) e “andar junto” com não parentes ou com *Anhã* (Diabo) pode implicar em outras transformações e em parentesco com animais como o *-jepota*. E na sequência teremos as considerações finais.

NOTA SOBRE A GRAFIA

A grafia das palavras em Guarani varia de acordo com convenções adotadas pelas diferentes etnias e países. A maioria das palavras guarani é oxítone, por isso farei uso de um consenso no qual serão acentuadas apenas as palavras paroxítonas ou proparoxítonas, quando houver. As vogais são:

[a, e, i, o, u, y] que tanto podem ser orais quanto nasais [ã, ê, ã, õ, ù, ÿ].

As consoantes [B, D], no início das palavras, estarão sempre precedidas de M, no primeiro caso e N no segundo.

[G] quando no início de palavras poderá ser precedido de N.

[J] soa como o J de John, em inglês

[K] soa como C em (ca, co, cu)

[NH] soa como Ñ do espanhol

[R] soa vibrante como em caro

[V] soa ora com som de U, ora com som de V.

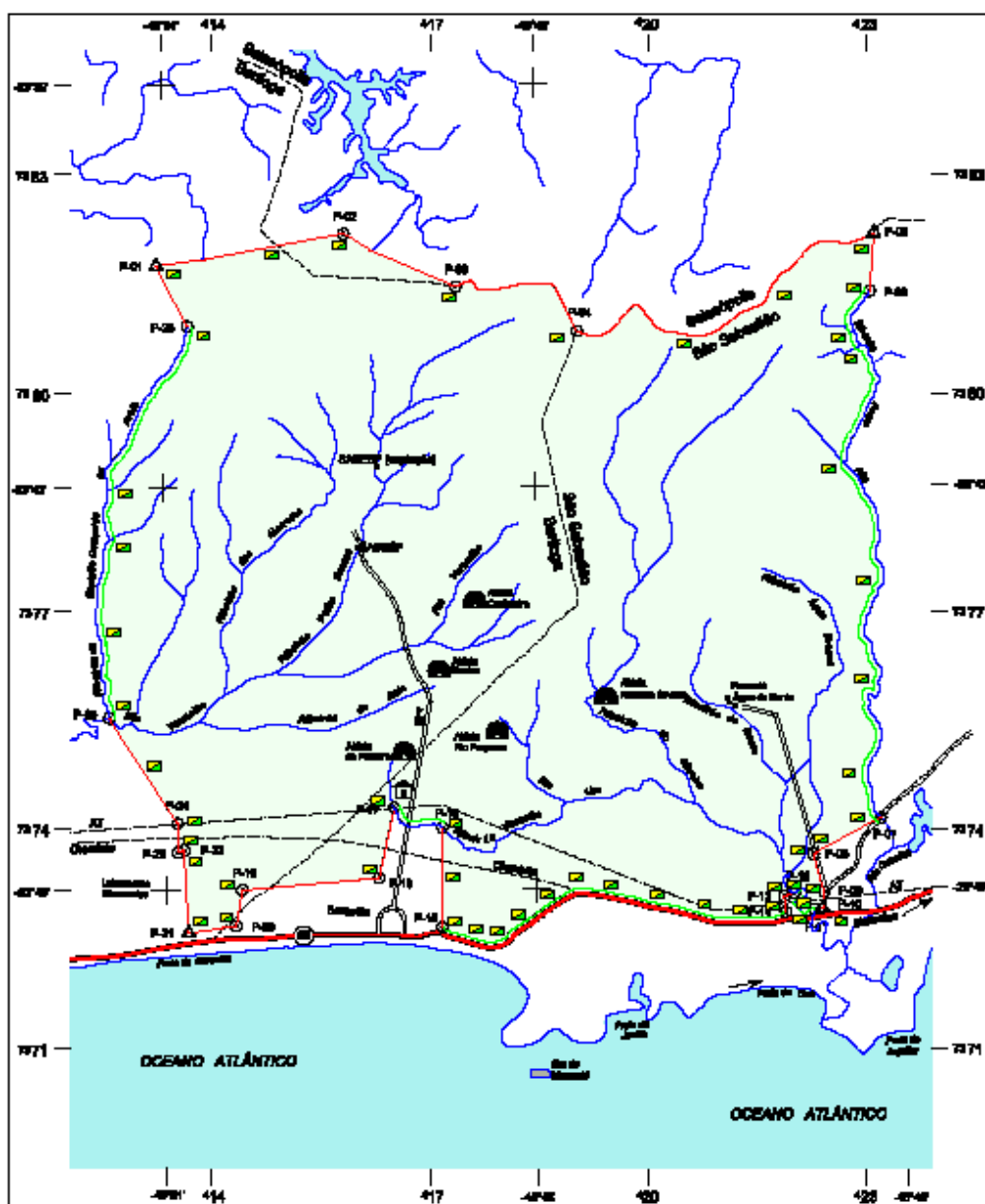
[X] soa como TCH em tchau.

Os termos nativos, palavras em outra língua e os nomes próprios em Guarani Mbya estarão sempre em itálico de acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). Transcrições também estarão escritas em itálico entre aspas.

Estará entre aspas a categoria de pensamento ou conceito aqui movimentado e criado por mim porque eu quero realçá-lo no texto. O uso de outras aspas indica que o (s) termo (s) estão sendo usados fora de seu contexto habitual.

Os títulos de livros e de filmes serão realçados no texto com o uso de negrito e alguns conceitos que merecem destaque também.

Figura 1– Mapa da TI



- LEGENDA CONVENCIONAL**
- TIPO DE ALDEIA, RESERVA
 - POUÇO INDÍGENA, CASAS DE POLÍCIA
 - ALDEIA INDÍGENA, BALÇO INDÍGENA
 - PLACAS INDÍGENAS, MARCO A MARCO
 - LIMITE A PROPOSTAR
 - LIMITE TOPOGRÁFICO DE FIM DO TERRITÓRIO
 - REGIÃO DE RESERVAÇÃO INDÍGENA
 - REGIÃO TRANSITÓRIA INDÍGENA
 - REGIÃO TRANSITÓRIA EM TEMPO REAL DIFERENTE
 - RIO PERMANENTE, RIO INTERMITENTE
 - LIMITE DO LÍMITE, TERREIRO INDÍGENA, BALÇO INDÍGENA
 - LIMITE INDÍGENA, LIMITE NACIONAL

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI
 DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF

TERRA INDÍGENA RIBEIRÃO SILVEIRA		DELIMITAÇÃO	
Municípios:		EXTENSÃO:	PERÍMETRO:
SERTÃOJA, SALESÓPOLIS E SÃO SEBASTIÃO		6.800 km ²	40 km
Estado:		ESCALA:	DATA:
SÃO PAULO		1:75.000	09/02/2005
Município:		PROJEÇÃO:	USO INDICADO:
BAURU		UTM	09.287-D-V-1
ELABORADO POR:	REVISÃO TÉCNICA:	APROVAÇÃO:	PORTAL FUNAI
BRUNO A. S. P. DE MATTOS ARACÓPOLIS	ANDRÉA APARECIDA MULLER ARACÓPOLIS	FRANCISCO JOSÉ DE SALES ARACÓPOLIS	REPRODUÇÃO

Fonte: Ponto de Cultura *Mbya Arandu Porã*

1. INTRODUÇÃO

1. 1 SOBRE A ESCOLHA DO TEMA

A partir daqui o leitor seguirá uma pesquisa realizada entre os Guarani Mbya da Terra Indígena (TI)² Ribeirão Silveira (figura 1), aos pés da Serra do Mar no litoral norte paulista. A escolha do tema foi feita no primeiro semestre de 2012 quando eu terminei o mestrado³ na Universidade Estadual Paulista (UNESP) e decidi fazer um projeto de doutorado. Tal projeto foi esboçado e começou a existir a partir do primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado, um ano antes.

Nesse primeiro capítulo⁴ buscava levantar a hipótese de que há uma sociocosmologia ocidental e que nessa perspectiva a natureza, o meio ambiente, outros entes⁵ e os animais em geral são classificados e tratados de acordo com certos pressupostos. Esses últimos variam de sociedade para sociedade e a presente tese procede de meu desejo de saber se era possível outro modo de enxergar e vivenciar as relações entre natureza/meio ambiente, outros entes como a cachoeira, o rio e o mar, vegetais, mortos, Mbya sofrendo *-jepota*⁶ e os animais em geral. Até esse momento eu pensava nos termos humanos e não-humanos ou humanos, animais e vegetais.

Apesar de o tema da presente tese ter se delineado a partir de um capítulo da dissertação de mestrado, ele foi endossado, corroborado e tomou corpo – por assim dizer – através de minha primeira visita ao Ribeirão Silveira, em final 2010 e início de 2011. Foi

² No decorrer do texto irei me referir ao local em que essa pesquisa foi realizada como Ribeirão Silveira, aldeia, Terra Indígena (TI) Ribeirão Silveira ou somente Silveira como os próprios Mbya fazem.

³ Cujo título é: Obstáculos epistemológicos à integração das problemáticas ambientais em Sociologia.

⁴ A ideia central é que as problemáticas ambientais contemporâneas se colocam à Sociologia (enquanto área de conhecimento) e exigem novos postulados, uma vez que, todas as produções humanas (moradias em geral, agricultura, indústria em geral, economia, política, ciências etc) são realizadas na interface homem-natureza. Desse modo a natureza não é um mero pano de fundo amorfo e secundário; muito pelo contrário, suas especificidades são muito relevantes inclusive na constituição dos fatos sociais. Argumentamos que há uma base epistemológica na sociologia durkheimiana que não oferece elementos que permitam refletir sobre fenômenos que atualmente ameaçam nossa existência enquanto espécie, como é o caso das problemáticas ambientais. Durkheim reduz o social à esfera da moral, sua sociologia é européia, industrial, limitada e limitante, obstaculizada também na medida em que não dá conta de outros tipos de sociedade como as ameríndias e as sociedades de casta, como a indiana.

⁵ Utilizo o termo *ente* para me referir a cachoeira, ao rio e ao mar porque se aproxima do modo como meus interlocutores se expressam ao se referir a eles. Nesse sentido, compreendo que *ente* é aquilo que existe de modo concreto, aquilo que é ou o ser que é.

⁶ Este é o modo como os meus anfitriões (que dominam a escrita) me ensinaram a grafar a palavra e dessa forma o termo aparece em dicionários da língua Guarani. Segundo Dooley (1998) o uso do hífen antes ou depois de algum termo significa que este pede complemento na fala. Ensina-me que, em geral, os verbos no infinitivo devem vir acompanhados do hífen. No léxico Mbya de Dooley (2006, p. 66) o termo é traduzido como “virar animal”, Cadogan (1959, p. 161) o traduz como “prender-se”, ou seja, “enamorar-se”; Schaden (1974, p. 84) o compreende como “vítima de encantamento sexual” e “ser desejado” por outro. ser agenciado por ele.

nesta ocasião que se tornou evidente, para mim, que os pressupostos existentes ali eram de ordem e natureza bem distintas da maneira como eu – estudante universitária, brasileira e ocidental⁷– estava habituada; do modo como até então eu concebia e via o mundo assim como tudo mais que o envolvia. Foi impactante ver e sentir como esses indígenas estavam tão próximos e tão distantes⁸ da cidade ao mesmo tempo e, como muitos acontecimentos se davam de modo bastante semelhante ao pouco que eu conhecia da vasta literatura a respeito deles até aquele momento.

Cada sociedade se relaciona com o ambiente ao seu redor de modo distinto e isso tem inspirado muitos(as) antropólogos(as) a ter interesse em conhecer, vivenciar e refletir sobre as várias formas como os distintos grupos interpretam, percebem e interagem com os outros seres, entes e objetos, que compõem o seu cosmos. Essas interações podem ocorrer de diferentes formas e para entendê-las é necessário compreender os sistemas de significações onde ocorrem.

Através de minhas vivências, com os Guarani Mbya do Silveira, busquei conhecer e desvendar alguns dos fios que constituem essa rede de relações sociais e cósmicas; iniciei tal processo focando minhas observações e indagações em torno das relações entre eles e outros “tipos de gente”: animais de criação, animais da floresta/mata, entes como a cachoeira e o rio, os mortos, *-ija* (“espíritos-donos”), Mbya sofrendo *-jepota*.

Importante salientar que na literatura clássica antropológica as relações entre humanos e animais eram em princípio abordadas a partir de termos totêmicos ou funcionais. Todavia, recentemente, esse cenário vem se transformando e têm surgido contribuições que destacam as interações materiais e simbólicas entre os seres humanos e não-humanos como uma forma privilegiada para entender as relações sociais, a partir de margens e sentidos mais amplos (VANDER VELDEN, 2011).

⁷ Considero que o termo/conceito ocidental faz referência a muitas e diferentes nações, até onde pude compreender não há muitas concordâncias ou consensos a respeito das semelhanças entre essas diferentes nações. Porém, é sabido que a maioria da população desses países é de ascendência européia, sua cultura e sociedade são acentuadamente marcadas pela Europa. Na contemporaneidade, o “mundo ocidental ou ocidente” inclui a maior parte da Europa, além de muitos outros países colonizados por ela como as Américas, Oceania, Austrália, Nova Zelândia entre outros. O que se pode compreender como ocidente, cultura ocidental e/ou o mundo ocidental têm sua origem na civilização greco-romana com o advento do cristianismo. Na modernidade, movimentos ou *epistemes* como o Renascimento, a Reforma protestante, o Iluminismo e o expansivo colonialismo (séculos XV a XX) são algumas das grandes influências que dão substância a esse conceito.

⁸ Em minha primeira visita a TI Ribeirão Silveira me senti em outro plano de imanência. Essa sensação se repete até hoje, porém, nos primeiros dez dias me lembrei muito de filme de Win Wenderes chamado *Asas do Desejo* onde a personagem principal (um anjo) está observando as pessoas em situações diversas de suas vidas simultaneamente está total e absolutamente sozinha porque não pode ser vista e porque está diante de algo muito alheio ao que ela é. Me surpreendia profundamente como um espaço-tempo como aquele podia estar ali a quatro quilômetros da Rodovia BR- 101; lá tudo era diferente, e nesse sentido tão perto e tão longe simultânea e paradoxalmente.

Tendo esse cenário como pano de fundo, meu objetivo principal foi fazer uma etnografia das relações entre os Guarani Mbya e os outros “tipos de gente” nas suas vidas cotidianas. Desta forma pretendi compreender, por meio das práticas diárias e das narrativas mitológicas⁹, o sistema e significados culturais que guiam essas relações, com o intuito de observar como se dão as relações entre esses diferentes atores – indígenas, animais em geral, mortos, entes e vegetais – e buscar “captar com todos os sentidos”, isto é, “com o olhar”, “com os ouvidos, com olfato” e “com o tato” esses fios, muitas vezes sutis e delicados que constituem essas emaranhadas teias.

“Tipos de gente” é uma categoria de pensamento adotada por mim, que tem dado “rendimento” a minha reflexão porque antes de tudo se aproxima dos sentidos atribuídos pelos Mbya. Quando me falavam dos animais de criação ou *rymba*, animais da floresta/mata ou *Nhanderu rymba*, entes como a cachoeira, os mortos, *-ija* (“espíritos-donos”), Mbya sofrendo *-jepota*. Antes de atodá-la eu estava me apoiado no binômio humanos e não-humanos e isso me causava profundo desconforto. Uma vez que, se por um lado não conseguia abandoná-lo, por outro ele não exprimia bem o que me era falado por meus interlocutores. Além disso, eu não conseguia amerindianizá-lo – e ansiava por resolver essa questão – pois esses termos soavam deveras ocidentais e não se aproximavam nem um pouco aos sentidos atribuídos por eles.

Esclarecido esse ponto, meu objetivo neste próximo tópico será apresentar um panorama geral do campo bibliográfico (enfatizando no final que a despeito da vasta bibliografia ainda me deparei com a escassez de material para dialogar, isso é uma especificidade/dificuldade do caso Mbya) com o intuito de situar meu tema de pesquisa. Na sequência, faço uma apresentação dos Guarani-Mbya, da TI e sua história, os principais interlocutores de pesquisa, como vivem e por último discorrerei sobre o trabalho de campo.

Essa tese é relevante e se justifica porque acrescenta informações, dados e perspectivas sobre o cotidiano e o modo de ser Guarani Mbya entre outros “tipos de gente”. Ou seja, junto com animais em geral, domésticos ou não, vegetais, minerais, entes como o rio, *i já* (“espíritos-donos”), mortos e pessoas sofrendo *-jepota*. Foi possível devido à oportunidade de estar com esses indígenas na TI Ribeirão Silveira e acompanhar por um período de tempo seu dia-a-dia, proporcionada primeiramente por meus anfitriões e pela CAPES, que financiou essa pesquisa.

⁹ Sempre ou quase sempre minhas perguntas e questões foram respondidas com a narração de um mito, com a indicação de leitura de um ou vários mitos e também me indicaram (a maioria vimos juntos) filmes produzidos por eles mesmos, por parentes, amigos ou com a participação deles, seja na tradução, produção, edição ou como ator/atriz.

Reconheço através do levantamento bibliográfico e do trabalho de campo que a revelia da vasta bibliografia sobre os Mbya ainda nos resta muito a compreender acerca dessa população e mais ainda sobre seu cotidiano na aldeia e a importância de estar entre outros “tipos de gente”. Pretendo contribuir com essa tese apresentando alguns desses conhecimentos e alcançar o maior número de pessoas possíveis, dentro e fora do meio acadêmico. A essência dessa tese, são as relações dos Guarani Mbya com outros “tipos de gente”. Compreender um pouco mais a esse respeito é meu objetivo principal, isto é, averiguar em que medida a existência de outros “tipos de gente” no *tekoa* é necessário para promover e assegurar o *teko porã* (“vida boa”) desejado por eles. Ou seja, essa pesquisa busca encontrar as questões Guarani Mbya, norteadas pelas perguntas que eles se fazem, contendo os problemas que eles se colocam. Tais questionamentos impulsionam e motivam suas ações cotidianas e estão presentes nos processos de reflexão e de conhecimento que os Guarani possuem, tanto quanto nós pesquisadores ou não, ocidentais ou não. O que podemos saber das pessoas a partir das questões que elas se colocam sobre o modo de viver? E a respeito das formas de vida que as cercam?

Espero que esta tese amplie de algum modo a noção de domesticidade e pertencimento por meio das concepções indígenas Guarani Mbya a respeito do convívio intra-aldeão. Ou nos termos de meus interlocutores, *tekoa py* (cotidiano na aldeia) com outros “tipos de gente”: animais, mortos, plantas. A seguir algumas pontuações sobre a metodologia adotada para a realização desse trabalho.

1.2 METODOLOGIA

No que se refere a esse tópico, primeiramente fiz um levantamento bibliográfico, seguido de trabalho de campo; no qual a observação participante foi a base em que me apoiei. Após o levantamento bibliográfico e o trabalho de campo, obtive um material constituído por bibliografia consultada; anotações de campo (diálogos e relatos, não fiz entrevistas); fotos tiradas por mim (em sua grande maioria) e referências filmográficas indicadas por meus interlocutores. Tal material foi analisado e realizei uma sistematização desses dados e isso deu origem a esse texto, propriamente dito. Vamos pontuar brevemente cada um desses momentos, a seguir.

1) Levantamento bibliográfico: é notório entre estudiosos da etnia Tupi-Guarani que existe uma literatura extensa sobre os diferentes grupos desta família lingüística. Essa literatura teve início na época da invasão, nos séculos XVI e XVII. Basicamente, são relatos

recolhidos por viajantes, cronistas, administradores e missionários. De acordo com Viveiros de Castro (1984), a literatura com ênfase mais etnológica inicia-se com a sistematização dos dados desses viajantes, cronistas, administradores e missionários coloniais em diálogo com dados etnográficos das primeiras décadas do século XX. Dados esses mais contemporâneos e inicialmente realizados por Nimuendaju em 1914, seguido por Métraux, no fim da década de 1920, meados da década de 1930, Leon Cadogan na década de 1950 e meados da década de 1960 e Egon Schaden nessas mesmas décadas e década seguinte.

Também utilizo autores mais contemporâneos ainda, que têm proporcionado atualizações para as questões fundamentais desta etnia, nas últimas duas décadas do século XX como o trabalho de Ladeira (1992), Ciccarone (2004) e Montardo (2002), Mello (2002), Pereira (2004) e Pissolato (2007). Pissolato (2007) merece destaque ao evidenciar em seu mapeamento, etnografias que estabelecem um vínculo entre a **mobilidade** e religião enfatizando o **profetismo** e a busca pela “Terra Sem Mal” como centrais para o entendimento do termo *tekoa*. No entanto, senti falta de uma literatura mais descritiva ou analítica na questão do cotidiano na aldeia e da presença de animais, vegetais, minerais, entes, mortos, i-já (“espírito-dono”);

2) Observação participante: é um modo específico de coleta de dados, tipicamente utilizada em pesquisa qualitativa e na etnografia. Ela se constrói através de convivência, da estadia e da minha participação em atividades diárias no cotidiano com os indígenas. Tornando possível vivências e coleta de relatos escritos das conversas, diálogos e questões apresentadas por eles e por mim;

3) Apresento fotos para ilustrar o modo de vida peculiar dos indígenas e sintetizar um maior conhecimento de seu cotidiano marcado pela presença de outros “tipo de gente” que pertencem a esse cotidiano. Cito também alguns curta-metragens e vídeo documentários feitos por membros da comunidade, por meus interlocutores e por indígenas Mbya de outras aldeias;

4) Analiso e sistematizo esses relatos, diálogos, conversas e filmes com a bibliografia utilizada.

1.3 O CAMPO BIBLIOGRÁFICO, O TEMA E A ESCASSEZ DE BIBLIOGRAFIA

Existe uma literatura extensa sobre os diferentes grupos da família linguística Tupi-Guarani. A mesma teve início na época da invasão, que alguns ainda chamam de “colonização”, nos séculos XVI e XVII. Com os relatos recolhidos por viajantes, cronistas, administradores e missionários, como já mencionamos acima. Segundo Scappini (2011) as

primeiras descrições se originam dos trabalhos do arqueólogo e folclorista Ambrossetti no ano de 1895.

Uma literatura sobre os Guarani com foco mais etnológico começa, de acordo com Viveiros de Castro (1984), com a sistematização dos dados dos viajantes, cronistas, administradores e missionários coloniais articulados com dados etnográficos das primeiras décadas do século XX. Esses últimos são dados mais contemporâneos e foram inicialmente realizados por Nimuendaju em 1914 e logo por Métraux no final da década de 1920 e meados da década de 1930.

Na imensa bibliografia¹⁰ a respeito dos Guarani há também autores mais recentes, que têm procurado atualizações para as análises fundamentais das diversas temáticas antropológicas e etnográficas que envolvem esta etnia nas últimas duas décadas do século XX. Tais como as reflexões sobre o xamanismo e cosmologia, sendo referência o trabalho de Ladeira (1992), Ciccarone (2004) e Montardo (2002). Os possíveis nexos entre a organização social e a cosmologia também foram exploradas nos trabalhos, artigos e teses de Mello (2002), Pereira (2004) e Pissolato (2007). Além destes, análises sobre a temática da infância Guarani e da criança, tais como os trabalhos de Larricq (1993), Ferreira (2002), Marqui (2016) bem como inúmeros outros pesquisadores (acadêmicos ou não) que possivelmente estão neste momento em campo procurando novas explicações e dados. Entretanto,

Em 1914 Curt Unkel Nimuendaju considerava os Guarani tão conhecidos que parecia supérfluo escrever algo mais sobre eles. No entanto foi o próprio Nimuendaju quem, com sua clássica obra *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, provocava uma revolução copernicana, como diz Egon Schaden, que marcaria o princípio de um caminho novo em direção a caminhos insuspeitados. (MELIÀ, 2007).

¹⁰ Há também uma vasta produção sobre os Guarani no Paraguai. Tive a oportunidade de conhecer o *Museo Etnográfico Dr. Andrés Barbero* (MEAB), em Assunção. Este leva o nome de um ex-presidente da *Sociedad Científica del Paraguay*, instituição inaugurada em 1929 e pertencente à *Fundación La Piedad* que se retrata como “uma entidade civil de beneficência e cultura, administradora do patrimônio da família Barbero” (MEAB, 2015, tradução minha). A biblioteca do MEAB abriga uma importante coleção onde é possível acessar livros, revistas, textos, fotos e artigos de diferentes épocas e editoras, tanto nacionais como internacionais da literatura vinculada à antropologia dos povos indígenas no Paraguai. Em uma viagem ao Paraguai realizei levantamentos bibliográficos nas bibliotecas e museus de lá, com o intuito de ter acesso a textos cuja acessibilidade é limitada no Brasil ou não estão disponíveis na internet. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción (CEADUC) é uma editora paraguaia que concentra grande parte das publicações antropológicas do país; este Centro “funciona conforme os Estatutos e Regulamentos da Universidad Católica”, à qual foi associada depois de 1964 (CEADUC, 2012, tradução livre). O *Suplemento Antropológico* e a *Biblioteca Paraguaya de Antropología* pertencem também ao CEADUC. Outra editora importante é o *Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”* (CEPAG), onde também podem ser encontradas várias publicações sobre os grupos indígenas no Paraguai. O CEPAG, como indicado em seu site oficial, é “uma organização não-governamental dos Jesuítas no Paraguai, fundada no ano de 1967 e dedicada à investigação, educação e ação social, para promover a justiça e o diálogo intercultural de [sua] visão de fé” (CEPAG, 2015, tradução livre).

Na perspectiva de Melià (2007) desde então somos todos nós discípulos de Nimuendaju que foi prodigioso em dedicar-se aos Guaraní em geral e também aos demais subgrupos – Kaiowa, Nhandeva, Mbya e Ava – e também somos discípulos de León Cadogan que ao sentar-se junto ao fogo – como eu tive o prazer de fazer – para conversar com os Guaraní, não os reduziu, mas sim se deixou reduzir, fazendo com que lhe falassem e não falando por eles. Somos todos discípulos deles, na medida em que assumimos suas perspectivas a partir de pontos de vista diferentes, modificando-as, complementando-as e procurando não as repetir.

Nimuendaju (1914) trouxe à luz a concepção da pessoa Guaraní e deu ênfase a superação da condição humana no cumprimento de seu destino divino rumo a “Terra sem mal”. E o estudioso paraguaio León Cadogan é o responsável por um dos materiais etnográficos mais importantes sobre os Guaraní-Mbya. Em *Ayru Rapyta* (1959) coleta informações acerca do modo como essa etnia pensa a humanidade e sua continuidade; reúne orientações ou leis (*teko*), narrativas mitológicas e rituais que devem servir de guias – em diversas matérias – das práticas dos humanos na Terra. A busca de *aguyje* (perfeição-maturação) na Terra é um tema importante e não se vincula aqui ao temor da destruição do mundo. Trata-se de uma elaboração – pelo pensamento Mbya – da busca por aperfeiçoamento que mantém as boas condições de vida terrena; ao mesmo tempo que tornam possíveis a continuidade dos humanos em um mundo que se percebe como imperfeito.

Algumas décadas se passaram e Hélène Clastres (1978) através da articulação entre sociologia e cosmologia desenvolveu algumas problemáticas que já estavam presentes nas supracitadas obras de Nimuendaju (1914) e de Cadogan (1959) como a teoria dual da alma e a noção de divinização da pessoa pela ascese; o que torna possível ter acesso a “Terra sem mal”. A autora realizou (concomitantemente) uma interpretação da pessoa e da sociedade Guaraní Mbya na qual as condições sociais e humanas são concebidas como instáveis entre o divino e o animal. Tal dualismo tenta ser superado pelos indígenas por meio do que H. Clastres chama de a “via por cima”. Ou seja, a divinização e o acesso a “Terra sem mal” sem a passagem necessária pela morte.

Pierre Clastres (1974), por sua vez, sugere que os movimentos migratórios são uma reação ao surgimento de chefes poderosos e à tendência de que eles se apropriem do poder. O profetismo é concebido então, como movimento religioso que se desenvolve para a negação da instância política em expansão. Migrar pode ser, nesse sentido, um aspecto de afirmação da religião que coincide, ao mesmo tempo, com a negação do social, que corresponderia, na

visão de Clastres, ao modo de vida aldeã ordenado pela reciprocidade edificada no parentesco. Ele afirma que, para os Guarani, a terra “não é boa” por ser o lugar onde as coisas só podem ser uma: “o um sem o múltiplo” é um mal em si e:

[...] os homens são os habitantes de uma terra imperfeita, de uma terra má. Sempre foi assim. Os Guarani estão acostumados à desgraça, não é nada de novo para eles, nada surpreendente. Eles já tinham conhecimento dela bem antes da chegada dos ocidentais, que nada lhes ensinaram sobre o assunto. (CLASTRES, 1978, p. 119).

Essa concepção dos Guarani como desgraçados e fugitivos vem sendo questionada por pesquisadores como Bartomeu Meliá, Evaldo Silva, entre outros. Pissolato (2007) verifica entre os Mbya, que a terra é má por ser permeada de *axi* (doenças) e de dificuldades opostas à realização da alegria e do *teko porã* (“vida boa”). Daí viver nela torna-se um desafio para os Guarani.

Segundo Pissolato (2007) desde a publicação de **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani** (1914) a chamada “mobilidade” tornou-se um tema clássico na literatura Guarani. Pensado sobre a perspectiva da articulação profunda entre religião e movimentos territoriais e sobre a busca da “Terra sem mal” ou na busca de *teko* compreendido como “modo de ser” abundantemente orientado pela religião. Ao redor dos temas migração e religião e seus respectivos lugares na reprodução social Guarani desenvolveram-se reflexões sobre processos históricos vividos por essas sociedades às vésperas do confronto entre elas e os europeus invasores.

Foi Garlet (1997, p. 16) que observando a multiplicidade de fatores característicos da ocupação atual dos Mbya no Rio Grande do Sul quem propôs o termo **mobilidade** – tomando o cuidado de não interpretar toda e qualquer movimentação espacial sob a categoria “migração”. **Mobilidade** se refere à visitação entre parentes, exploração sazonal de recursos ambientais e migrações propriamente ditas vinculadas a busca pela “Terra sem mal”.

O autor buscou ampliar a abordagem dos deslocamentos Mbya, contemplando os diversos motivos implicados nos movimentos populacionais deles. Contemporaneamente, vê-se na literatura um deslocamento gradativo do fenômeno migratório como realização mítica para uma interpretação dos movimentos migratórios como o desejo e a procura concreta por lugares para atualização do *teko* (modo de vida) ou “sistema” (outra tradução pertinente para *teko*) Guarani Mbya.

De acordo com Ladeira (2007 [1992], p.164) as espécies vegetais, animais, relevo, hidrografia, proximidade ou não com o mar e estar em consonância com a orientação divina

são condições *sine qua non* do ponto de vista material e imaterial para o assentamento das famílias Mbya em um determinado espaço geográfico:

O complexo Mata Atlântica, Serra do Mar e o próprio mar representam o ideal de vida como transição. A Mata Atlântica, em termos de ecologia e de economia, possui ainda os resquícios das primeiras criações (*Nhanderumymba*). As montanhas representam a construção do mundo com as formas definitivas e o mar, o desafio da possibilidade. (LADEIRA, 2007, p. 164).

Não creio ser possível compreender a complexa movimentação de pessoas Mbya sem levar em consideração a concepção da Terra como criada pelas divindades, uma superfície habitada igualmente por eles e por outros “tipos de gente”. Apesar da Terra ser também considerada imperfeita e precária por sua não-durabilidade, sua perecibilidade – entre outros – ela é por outro lado valorizada por ser o meio possível para a existência.

Os Mbya concebem o mundo terreno como uma sucessão de círculos concêntricos, a partir do que eles identificam como o centro da Terra, localizado no Paraguai oriental. A delimitação dos círculos é dada pelas águas dos rios Paraná e Uruguai, até a água do oceano Atlântico, que rodeia o mundo terreno, percebido como uma ilha. (CICCARONE, 2004, p. 86).

Eles não vivem em um mundo à parte, ao contrário, operam dentro e entre vários mundos diferentes de suas realidades, o que não equivale a dizer que um mundo é mais real que outro. Ciccarone (2004) faz uma etnografia a partir da trajetória da líder xamânica *Tatati Yva Rete* – conhecida entre os *jurua* (não-indígena¹¹) como Dona Maria e identificada pelo seu povo como heroína divinizada – seguida por um grupo familiar extenso de Mbya, provenientes do Paraguai oriental.

Após meio século de migração e fundação de vários aldeamentos, alcançou em meados dos anos 1960, o litoral norte do Espírito Santo. Nesse longo percurso teve de lidar com uma miríade de situações em seu dia-a-dia. Sendo assim, em sua posição de liderança é bastante evidente que a convivialidade e o cotidiano são lugares da eclosão das tensões e conflitos, um campo dinâmico de forças e processos de construção de linguagens verbais e não-verbais entre agências humanas e outros “tipos de gente”.

Nesse território circulam variados afetos, palavras, valores, interações, conexões e não separações e oposições lógicas. De acordo com a autora existe uma “naturalidade” pela qual os Mbya transitam entre mundos variados num único dia. Em poucas horas: do artesanato ao rito, do cuidado com as crianças e os afazeres da casa à roça, das brincadeiras ao tempo da

¹¹ *Jurua* como meus interlocutores traduziram significa: boca peluda, aplica-se a brancos e a não indígenas em geral.

dança/canto/reza. Descortinando assim a possibilidade de atravessar territórios e tensões muito diferentes. Transcrevo aqui abaixo a fala de Dona Maria: “*Hoje não dá mais para achar um lugar para morar e ficar feliz, mesmo assim a gente tem que tentar e buscar forças. A gente não pode depender dos brancos, o jeito da gente viver é bom para nós mesmos.*” (Dona Maria, 1990).

A busca pela satisfação nos lugares onde se está ou por onde se anda é norteadora e é um dos argumentos principais para os deslocamentos contemporâneos. Pois se procura *-vy'a* (“ficar alegre”)¹², *iko porã* (“ficar bem”) e estar com *exai* (saúde). *Txai* Doralice, uma de minhas anfitriãs e uma liderança da TI Ribeirão Silveira – de quem falarei melhor no próximo tópico – me perguntava quase todos os dias: “Aqui você fica alegre?”. “Trata-se da consciência que cada um deve ter sobre seu estado de alegria, bem-estar, ou descontentamento, incômodo” (PISSOLATO, 2007, p. 136). Importante notar que a questão é posta para cada pessoa; desse modo compreendo que ela só cabe ao indivíduo a quem se indaga. E mostra a atenção dada aos ânimos individuais em cada fase da vida.

Pissolato (2007) concebe uma análise do parentesco e dos deslocamentos Guarani Mbya nos termos das relações interpessoais e da dimensão afetivo-cognitiva. Cujo tema-chave é a busca da produção da satisfação ou da alegria vinculadas às práticas de deslocamentos. Pude notar durante o trabalho de campo e em consonância com a bibliografia aqui citada que a convivialidade e o “senso de comunidade” não tem a ver apenas (ou exclusivamente) com a dimensão doméstica, embora também dependa grandemente dela. A sociabilidade e a socialidade tem a ver com uma vasta gama de relações externas também. Sendo necessária e indispensável a análise das relações internas e externas para compreender as relações cosmológicas.

Joanna Overing (1999, p. 84-85) sugere que os antropólogos não se interessam pelo que ocorre no dia a dia das aldeias e, por conseguinte, pelo que ocorre com os animais domésticos – que seria uma parte desse cotidiano que não desperta interesse. A ‘domesticidade’, que como Overing (1999) usa, tem a ver com ‘espaço doméstico’. Esse desinteresse deixa de lado questões cruciais na e para a vida social e a filosofia dessas populações. O que leva muitos etnólogos a aparentemente ignorar a condição (simbolicamente) ambígua que os animais domesticados possuem – mesmo nas sociedades modernas.

¹² *Vy'a* de acordo com Dooley (1982, p. 194) é um verbo agentivo e abrange tanto o sentido de “acostumar-se”, isto é, sentir-se bem em determinado lugar, quanto “divertir-se” e “alegrar-se”.

Os animais de criação, bem como as artes culinárias, o tratamento das crianças, a convivência interpessoal, estão todos circunscritos ao interior dos espaços domésticos aldeões e são, portanto, parte dos incessantes esforços comunitários destinados à produzir a boa vida cotidiana (cf. Overing 1991; Overing & Passes 2000). Consideremos, a título de exemplo, o testemunho de Andre Thevet, escrevendo em 1556, a respeito das galinhas introduzidas em grande número entre os índios Tupi na região da França Antártica:

Os selvagens não criam, em torno de casa, animais domésticos, a não ser algumas galinhas; mas estas aves são assim mesmo raras e só existem em certos lugares, trazidas pelos portugueses (pois antes não tinham dellas nenhum conhecimento). Todavia, não dão muito apreço a essas criações, pois, por uma faquinha de nada, quem quiser pode obter duas das aves. E de modo algum as comem as mulheres, mostrando até desagrado quando vêem os franceses servir-se, nas refeições, de quatro ou cinco ovos (que chamam arignane), pois dizem que cada ovo corresponde a uma galinha, isto é, alimento suficiente para satisfazer a dois homens [...] (Thevet, 1944 [1556]: p. 266-267, grifo no original).

Relatos como o de Thevet (1944) sugerem alguns dos modos como estas criaturas “exóticas” naquele momento – pois hoje isso não procede, ao menos não pude observar tal coisa em minhas estadias e conversas nessa TI – foram adotadas, resignificadas e incorporadas ao cotidiano pelas sociedades nativas do continente. Ao passo que, se tornou possível para essas cosmologias repensarem a si próprias em novos contextos sócio-históricos e cosmológicos. Do mesmo modo que possibilitou repensarem os animais nativos e os invasores brancos; isso nos permite um vislumbre da adaptação desses animais introduzidos nas aldeias ameríndias.

Hoje os Guarani-Mbya, apesar de sua dieta à base de *avaxi* (milho) e mandioca, não só comem carne de *uru* (galinha) como a apreciam bastante. E essa carne faz parte da dieta Guarani Mbya na TI Ribeirão Silveira. Extremamente raro, comerem as suas próprias *uru*, não há uma interdição em comê-las ou algo dessa natureza, mas não é comum eles as comerem. Por exemplo, na casa onde me hospedei, nunca mataram uma das várias *uru* que ali passam ou ficam transitando ao redor da casa. E sempre que os visito, refaço essa questão, quando os vejo comendo *uru* assado ou cozido, desfiado ou em pedaços pequenos com arroz e sal.

Os animais trazidos pelos invasores portugueses e espanhóis, se difundiram com velocidade pelos diferentes domínios ecológicos do continente e, bem cedo, se adaptaram a vida nas aldeias. Esta constatação foi feita por missionários, viajantes, funcionários administrativos e outras personagens da colonização pouquíssimo tempo após a invasão dos

européus e seus animais. Isto foi objeto de alguns trabalhos que buscavam explorar as consequências de caráter ecológico, econômico e sanitário do aparecimento destes seres para as populações nativas, humanas e não-humanas.

Como exemplos merecem destaque os trabalhos de Alfred Crosby (1991, 2000, 2002, 2003) que abarcam todo o continente americano. E livro de Elinor Melville (1999) por tratar-se do México central; em um esforço impecável de documentação dos enormes impactos causados pela expansão da criação animal na região desde o início da conquista. Porém, as etnografias brasileiras e, sobretudo, Guarani Mbya não nos dizem nada, ou quase nada, sobre as histórias da chegada destes animais, sobretudo, dos cães e galinhas. Também nos relatam muito pouco sobre os sentidos atribuídos por estes povos à presença desses animais e de outros animais como os porcos, cavalos e cabras. Tampouco trazem-nos informações sobre a “domesticidade”, e as razões pelas quais os indígenas mantêm próximos a eles tantos animais (em qualidade e quantidade) e parecem gostar tanto disto.

Esta pesquisa objetiva entender melhor se é possível estabelecer um nexos entre outros “tipos de gente” e o *teko porã* (“vida boa”). Na medida em esses estão presentes no *tekoa* podem ser considerados como parte do *teko porã* (“vida boa”)? Como parte do *teko* (modo de ser) Guarani-Mbya? São duas de minhas indagações principais.

Existem pelo menos dois dispositivos na antropologia, para se tratar o significado da caça nas terras baixas sulamericanas. O primeiro, desde Julien Steward (1948) e mais recentemente Philippe Descola (1998), relaciona prática venatória e dependência ecológica. O segundo propõe que a caça ultrapassa em muito os limites das atividades de subsistência. Se tomássemos a caça apenas sob o aspecto da dependência ecológica, como poderíamos compreender que apesar de escassa, dela emerge um significado simbólico altamente elaborado? Viveiros de Castro (2002) ao discutir duas características associadas ao perspectivismo ameríndio, o xamanismo e a caça, enfatiza que se trata de uma ressonância simbólica e não de uma dependência ecológica. Uma vez que, horticultores exímios como os Tukano ou os Juruna (também são excelentes pescadores); não diferem em quase nada dos grandes caçadores do Canadá e Alasca. No que se refere ao peso sociocosmológico atribuído à predação animal (venatória ou haliêutica), à subjetivação espiritual dos animais bem como à hipótese de que o universo é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de suas perspectivas próprias.

Essa ressonância simbólica de que trata o autor é um instrumento fundamental para analisar algumas implicações que se depreendem da relação com o animal e outras agências, entre inúmeros povos indígenas e, não menos entre os Guarani Mbya. Se, enquanto atividade

cotidiana a caça não ocupa grande parte da vida das pessoas, por outro lado isso não implica no abandono de um saber sobre o mundo dos animais em geral; que diretamente corresponde a um saber sobre o próprio mundo Mbya. É possível, parafraseando Lévi-Strauss ([1962] 2004), dizer que “antes de atender às exigências de ordem prática a caça corresponde a exigências intelectuais”.

Uma abordagem que separe ontologicamente natureza e cultura, dificulta a compreensão destas relações. Uma vez que, a configuração hierárquica do cosmos faz com que cada ser que o habita tenha suas próprias características, intenções e estratégias para conviver, agir e alcançar seus objetivos entre os Guarani Mbya e entre outros povos ameríndios.

Mendes Junior (2009) realiza um trabalho sobre a caça enquanto um meio para a elaboração de uma etnografia que tenha como foco de análise algumas formas alimentares Guarani Mbya na TI *Itaxi*, em *Paraty Mirin* – SP. E seus possíveis desdobramentos para processos de transformação que podem afetar as pessoas, referidos tanto na literatura (Schaden: [1954] 1962; Clastres, H. 1978 [1975]; Mello 2006, Pissolato 2007; Silva 2007, Albernaz 2009), quanto pelos próprios Mbya como *-jepota*.

Santos (2012) desenvolveu seu trabalho etnográfico **Entre homens e diabos: uma etnografia dos Guarani Nhandéva acometidos pelo -jepotá**. entre os Nhandeva da aldeia *Tekohá Añetete* localizada no município de Diamante do Oeste - PR. Seu tema é o *-jepotá* e seu objetivo o de investigar se as formas pelas quais os Nhandeva entendem e convivem com o *-jepotá* são, ou não, elaboradas a partir da mitologia. Segundo ele o *-jepota* transforma os homens em animais e os fazem ser reconhecidos, pela maioria da comunidade, como pessoas que encarnam o *Anhã* (“Diabo”).

É interessante notar também que Mello (2002, p. 222-230) dedica algumas páginas de sua tese ao relato de um xamã Guarani sobre os animais e espíritos auxiliares. Segundo suas constatações os animais auxiliares são na verdade espíritos que usam o corpo de um animal. Pode ser uma ave como a coruja mas também há relatos de pessoas cujo animal auxiliar é uma pomba, ou um cão. Todavia, há entre esse povo a concepção de que existam animais “de carne e osso” que são xamãs de seu povo e por isso possuem *nhe'e* (alma/palavra¹³) como os humanos. O contato de um xamã com seu animal auxiliar geralmente ocorre bem cedo e é determinante em sua trajetória, esse processo é delicado e cheio de meandros. Por exemplo, um xamã pode ser abandonado por seu animal ou até mesmo por sua(s) plantas(s) auxiliar(es)

¹³ Alma palavra conforme meus interlocutores, (há uma grande bibliografia a respeito)

caso de desvio do *teko porã* (“vida boa”). Ou seja, caso aja em desacordo com certas prerrogativas, quer sejam questões alimentares e de resguardo ou mesmo detalhes de sua personalidade como irritabilidade, nervosismo ou falta de paciência. As colocações da autora não versam sobre categorias como a de animais domésticos propriamente ditos, uma vez que, os animais auxiliares têm nesses sistemas cosmológicos outros sentidos e ocupam outras posições.

Vera Britos (2015) confeccionou uma etnografia sobre as relações dos indígenas com os animais na vida cotidiana. Tal pesquisa teve como protagonistas o povo Paï Tavyterä, sendo desenvolvida na aldeia *Ita Guasu*, no distrito de Pedro Juan Caballero, departamento de *Amambay*, Paraguai. Por meio das descrições das mitologias e das práticas cotidianas, a autora faz uma tentativa de compreender o sistema e significados culturais desse povo nos quais as interações entre seres humanos e animais estão inseridas, procurando observar as relações dos diferentes atores – pessoas e animais.

É sabido que entre inúmeras sociedades ameríndias a qualidade de ser gente não é um atributo inalienável a cada homem ou mulher *Homo sapiens sapiens* nos termos ocidentais. Ela é antes de tudo uma possibilidade comum a diversas classes de seres que povoam o universo, variável conforme a perspectiva de cada uma. Não se trata da hipótese animista; é importante esclarecer que a questão não é que para os povos indígenas todos os seres que habitam o universo sejam gente em extensão, ou compartilhem de uma essência humana. Segundo Fausto:

[...] afastei-me progressivamente da formulação corrente de que os animais e vegetais também são pessoas, formulação esta que estabelece uma equivalência, no contexto das relações entre humanos e não-humanos, entre pessoa e parte-ativa ou essência antropomórfica de plantas e animais. Prefiro tratar a pessoa como um amálgama de atividade e passividade, como alguém que contém em si as duas perspectivas possíveis de uma relação de predação. A passagem da potência ao ato, da tensão à ação predatória, é o que produziria a disjunção dessas perspectivas na forma de “partes”. Procurei chamar a atenção também, embora sem elaborar devidamente, que essa partição não é simples, mas complexa, pois replicável em diferentes escalas e sujeita a inversões e condensações. Uma análise cerrada de certos rituais iluminaria esse tipo de complexidade, digamos, fractal, que é congênita ao modelo da socialidade amazônica recentemente proposto por Viveiros de Castro. (FAUSTO, 2002, p. 32 - 33).

Contudo, em todos os períodos da vida, tal condição amalgamada de atividade e passividade a que Fausto (2002) se refere pode vir a ser ameaçada¹⁴ no cotidiano Guarani

¹⁴ No último capítulo irei tratar dessa questão.

Mbya. Principalmente e, sobretudo, naqueles momentos e períodos que marcam mudanças de fase de vida, nascimento e morte, por exemplo. Tem-se então que a condição humana é uma condição que a qualquer momento pode ser usurpada ou deslocada.

Porém, será que não estamos todos nós nos fazendo, desfazendo e refazendo nossos corpos¹⁵ cada sociedade distinta nos seus respectivos moldes ou nos moldes impostos a elas todo instante? Independe de pertencermos a espécie humana, a outras espécies e/ou outros “tipos de gente”?

Segundo algumas observações de *Troubling species* (2007) as categorias de espécies, por exemplo, não são uma mera invenção da mente humana. Plantas, fungos, animais e vírus empenham-se em “fazer a própria espécie” através da mistura e da separação. Entretanto, ao mesmo tempo, as fronteiras que definem e diferenciam espécies não são simplesmente naturais e nem são fruto apenas deste empenho. Elas são ativamente feitas, mantidas, alteradas politicamente e formadas para sanar algumas necessidades maiores que outras, abordando a novos essencialismos, mesmo quando eles nos alertam importantes diferenças.

Do mesmo modo sucede com outras categorias de pensamento engendradas para pensar a organização social de mundos, tais como raça, etnia, gênero, técnica. O conceito de espécies e as classificações alternativas que ele aborda são complexas e muitas vezes controversas. Seja silvestre ou doméstico, *pet* ou praga, tais categorias estão sujeitas a razões humanas flutuantes, temporárias, valores deslocados e diversidades culturais.

Ainda em referência as reflexões de *Troubling species* (2007) os sistemas que existem para identificar o lugar de “pertencimento” de um animal são muito úteis para descobrir a multiplicidade de formas de vidas e mundos. Mesmo que tais sistemas levantem questões preocupantes e/ou problemáticas sobre o limite da categorização. Antes que ele venha para designar um grupo de seres vivos, deriva do termo “espécie(s)” um tipo de qualidade, uma especificidade. Em certo sentido, essa noção de espécies não é o contrário da noção de *jati* do Sul da Índia (geralmente traduzido como “casta”) que classifica coletivos humanos e não-humanos (há castas de plantas, castas de animais, castas de deuses).

¹⁵ Como no Manifesto Ciborgue (2000) de Donna Haraway, por exemplo, onde ela se autoidentifica como feminista-socialista, apesar de tratar de questões que vão muito além das questões de gênero. Haraway dá um panorama básico acerca do que seria um ciborgue e explica que este é um organismo cibernético, fusão entre máquina e organismo; uma realidade que é, simultaneamente social e ficcional. Rompendo através da ideia ciborguiana a separação que fazemos entre humano e animal. Uma vez que, o organismo tecnológico é justamente uma conexão entre homens e outros seres, portanto, os dualismos e binômios que com frequência permeiam os estudos sócio tecnológicos não se aplicam a ele: noções elementares como o que é ser um homem e o que é uma máquina. A separação plantônica e cartesiana entre mente e corpo, os distanciamentos outrora demarcados entre o autor e a criação são ressignificadas.

Com Viveiros de Castro (2002), expoente da chamada teoria perspectivista, obtive suporte para pensar muitas de minhas questões. Pois segundo ele, o que diferencia as sociedades humanas não são as respostas que elas dão aos seus problemas; mas sim as perguntas que elas se colocam. Compreendo que o fazer antropológico – que não é fazer sociológico, nem psicológico, consiste na “arte de determinar os problemas postos por cada cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 117).

A partir daí meu trabalho foi e ainda é a busca por encontrar as questões Guarani Mbya. Ou seja, é a busca pelas perguntas que eles se fazem, me interessa os problemas que eles se colocam. Tais questionamentos impulsionam e motivam suas ações cotidianas e estão presentes nos processos de reflexão e de conhecimento que os Guarani possuem, tanto quanto nós pesquisadores ou não, ocidentais ou não. O que podemos saber das pessoas a partir das questões que elas se colocam sobre o modo de viver? E a respeito das formas de vida que as cercam?

O que poderíamos inferir sobre alguns humanos, que por muito tempo nas tradições ocidentais, são epistemologicamente e ontologicamente separados do domínio da natureza? Muitas perguntas me foram feitas pelos Mbya; não fui a única a ter questões para colocar e os ensaios da primeira seção de *Troubling species - Pertencimentos de Multiespécies* (2016) – me levaram também a muitas outras questões. Pois, apresentam exemplos das histórias e controvérsias em torno de algumas dessas categorizações e o reflexo de suas implicações. Em tempos em que a “agência humana”¹⁶ está dominando e destruindo a natureza em sentido amplo, perguntas sobre nossas relações com animais ou outros “tipos de gente” com os quais compartilhamos a vida parecem tão justas quanto necessárias. Mesmo de acordo com estimativas de conservação, as espécies estão entrando em extinção 100 vezes mais rápido em comparação as extinções do passado. O que esse dado chocante realmente significa para nós? Quando lemos no jornal sobre mais uma espécie extinta ou quando vemos estatísticas sobre o aumento do número de espécies em risco em algum meio de comunicação digital?

Essas quantificações informam a dimensão da perda de biodiversidade, ao mesmo tempo em que levantam questões sobre como somos afetados diariamente pelas outras formas de vida, afetados com o desaparecimento destas também. Por exemplo, o que se perde quando uma espécie é extinta? Como devemos nos sentir sobre essa aceleração 100 vezes mais rápida se nós nunca vivenciamos uma taxa de extinção “natural” em nosso período de vida?

¹⁶ Do ponto de vista de meus interlocutores leia-se *jurua* (não indígena).

Os Guarani têm muito a dizer a esse respeito e a Comissão Pró-Índio¹⁷ de São Paulo através de debates e oficinas com professores indígenas aponta que essas questões não são desconhecidas deles; que atribuem muitos dos problemas ambientais que enfrentam à forma predatória como os *jurua* se comportam diante da Terra e que tem acarretado em muitas mudanças ambientais:

Na visão dos Guarani, basicamente são quase as mesmas consequências, como desertificação, degelo, alteração dos ciclos das chuvas e do calor. Isso causa alteração no modo de ser Guarani, porque o Guarani se orienta pela natureza, tem o período da caça, da pesca e do plantio. Com o aquecimento global, tem dias a mais de calor e chuva e vice-versa. Com a natureza em desequilíbrio a gente não sabe quanto tempo vai durar a época das chuvas para poder fazer o plantio, a duração do calor para poder fazer a pesca e a época do frio quando a gente caça. Em resumo, esses eventos extremos causam mudanças nos ciclos de atividades de plantio e pesca dos Guarani. (VA'EKUE, *et al*, 2011, p. 11).

Nesses tempos catastróficos de desaparecimento de espécies, incomensurável perda da biodiversidade e morte ecológica, há a exigência de mudanças nas percepções ocidentais e a necessidade de buscar novos caminhos. Segundo acadêmicos das ciências sociais e estudos sobre sociedade e meio ambiente, vêm expondo relatos cada vez mais atentos sobre os modos no qual a vida humana está ligada à outras espécies e como se dá essa dependência.

Estamos nos tornando cada vez mais cientes da extensão da qual todas as histórias humanas e todas as sociedades formam uma amálgama em relações metabólicas e simbióticas com micróbios, fungos, plantas e animais. Seres humanos são feitos com mais células de bactérias do que células propriamente humanas e nossas vidas são um processo inerentemente vinculado em interações multi-espécies no qual existem uma miríade de participantes vivos, mortos e sobreviventes em mútua dependência. Compartilhamos isso com todos os seres vivos que emergem de e fazem suas vidas dentro de comunidades multi-espécies. (THE MULTISPECIES EDITING COLLECTIVE, 2016, p. 12)¹⁸

Os povos indígenas têm modos distintos dos modos ocidentais de lidar com animais, vegetais e outros entes, porque dentre outros motivos, seus cotidianos são profundamente multi-espécies. Espero que esta tese amplie de algum modo a noção de domesticidade e pertencimento por meio das concepções indígenas Guarani Mbya a respeito do convívio intra-aldeão, ou nos termos de meus interlocutores *tekoa py* (cotidiano na aldeia) com outros “tipos

¹⁷ A Comissão Pró-Índio de São Paulo é uma organização não-governamental fundada em 1978 que atua junto com indígenas e quilombolas para garantir seus direitos territoriais, culturais e políticos, procurando contribuir com o fortalecimento da democracia, o reconhecimento dos direitos das minorias étnicas e o combate a discriminação racial.

¹⁸ Tradução **própria**.

de gente”: animais, mortos, plantas. O que é ter um animal doméstico para essa população indígena? Até onde pude observar nada tem a ver com controle reprodutivo, por exemplo.

O que é um animal? Em que se pode reconhecer a domesticação de um animal para os Guarani Mbya? Ela se define enquanto contraposição ao selvagem? Existe selvageria? Ou trata-se de uma posição público *versus* privado. Esses são alguns exemplos das questões que tento compreender e que serão abordadas no primeiro e próximo capítulo. Tais questões carecem de investigação, ainda que algumas dessas categorias de pensamento ou binômios devam ser amerindianizadas e/ou talvez sequer façam sentido em contextos não-ocidentais como podem fazer na sociedade indígena em questão?

Diante de tudo isso, a questão da domesticidade pode assumir ainda um caráter bem mais amplo se concatenando também a discussão acerca dos binômios: natureza/cultura e macho/fêmea. Como propõe Strathern (2001), ao discorrer sobre o caso *Hagen*, através do qual é possível compreender que as dicotomias: selvagem/doméstico, macho/fêmea, natural/cultural não são universais, pois entre esses nativos com quem a autora esteve elas não fazem o menor sentido.

Para essa etnia da Nova Guiné, de acordo com Strathern (2001), não há uma sobreposição de uma coluna a outra, por exemplo, natureza não é qualitativamente inferior nem superior que cultura e vice-versa. Esse binômio nem é um binômio para eles, esse binômio é uma ideia ocidental. Uma forma de classificação que não lhes pertence. O mesmo sucede aparentemente com os binômios macho/fêmea, público/privado. Assim sendo, um não se sobrepõe ao outro, e suas fronteiras também não são estanques. É como se cada um ocupasse “democraticamente” seu espaço cujas fronteiras entre um e outro não são engessadas e o mesmo vale para o que conhecemos como os pólos selvagem/doméstico.

Não se trata da cultura modificar a natureza e nem a natureza modificar a cultura, pois, certamente, colocar a questão nesses termos mantém a dualidade homem/natureza, natureza/cultura e quero tentar evitar isso – por mais difícil que seja e que muitas vezes incorra nesse “erro” e/ou nesse hábito – porque seria impropriedade com o que presenciei em campo e com o que Strathern (2001) propõe acima. Num texto cujo título é bastante sugestivo e quiça autoexplicativo: *No nature, no culture: the Hagen case*.

Nesse sentido, também não se trata de “comunicabilidade”, nem de sobreposição entre esses não-binômios, como já mencionado. Não é a cultura que provê instrumentos para manipular a natureza, a cultura não é uma criação humana. “[...] *The point to extract is simple: there is no such thing as nature or culture. Each is a highly relativized concept whose ultimate signification must be derived from its place within a specific metaphysics.*”

(STRATHERN, 2001, p. 177). No caso *Hagen*, a questão dos gêneros, por exemplo, perpassa a oposição entre a esfera social e os interesses particulares e, entre os domínios do que é cultivado como distintos do que é selvagem, ou seja, do que não é cultivado. Assim: “[...] *Our empiricist nature-culture dichotomy in relation to that of male-female contains a significant component which Hageners formulate separately.*” (STRATHERN, 2001, p. 214).

Todavia, ainda, me deparo com a escassez de material bibliográfico sobre as relações entre os Guarani Mbya e os animais, vegetais e outros entes ou nos termos que mais se aproximam aos termos nativos outros “tipos de gente”. Apesar e à revelia da imensa bibliografia a respeito deles.

Meu objetivo nesta introdução foi apresentar um panorama geral do campo bibliográfico com o intuito de situar meu tema de pesquisa e a seguir farei uma apresentação dos Guarani-Mbya, da TI e sua história, os principais interlocutores de pesquisa e como vivem. Para por fim apresentar algumas informações sobre o trabalho de campo.

1.4 SOBRE OS PROTAGONISTAS: OS GUARANI MBYA

Os Guarani-Mbya pertencem a um subgrupo do povo Guarani. Falantes de Mbya Guarani, língua Guarani pertencente à família Tupi-Guarani do tronco Tupi. Encontram-se na região de ocupação não-indígena mais densa e antiga do país. Presentes segundo dados do Centro de Trabalho Indigenista¹⁹ (CTI) em mais de uma centena de aldeias na região Sul e Sudeste do Brasil (São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul). Também estão presentes no estado do Pará e do Tocantins, além da Bolívia, Argentina, Paraguai e Uruguai.

No que se refere à língua, habitam na TI Ribeirão Silveira falantes de Mbya Guarani e Nhandeva. Boa parte da população é casada ou descende de casamentos entre membros de ambos subgrupos Guarani como pude averiguar. Em concordância com Macedo (2009), Nhandeva e Mbya convivem na Serra do Mar desde as primeiras décadas do século XX. Tal convivência desembocou na construção de um repertório particular entre esses indígenas mais antigos e seus descendentes. Assim, no *tekoa py* (cotidiano da aldeia), várias expressões Nhandeva são usadas pelos Mbya. Porém, o Mbya é falado com maior frequência e a maioria dos Nhandeva o domina também. A revelia de ser reconhecido como um subgrupo na literatura sobre os Guarani, Nhandeva é a auto-designação de ambas os subgrupos guarani.

¹⁹ Acesso em https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Mbya#Popula.C3.A7.C3.A3o

No entanto, eu ouvi também muitas pessoas que se auto-intitulam apenas Tupi, como era o caso do falecido *Jejoko*, grande liderança, bastante respeitado pela comunidade – de quem falarei adiante quando for tratar da história desta TI – e muitos outros homens e mulheres com quem tive a oportunidade de conversar. Dentre eles o atual vice-cacique Mauro, por exemplo, que também se reconhece assim. Eu observei meus interlocutores se auto-designando e se distinguindo entre si como: Tupi, Nhandeva, Mbya e Chiripá.

Nhandeva seria o fruto do casamento entre Tupi e Mbya; e ao mesmo tempo é um termo usado para designar ambos os subgrupos como afirmou acima Macedo (2009). Quanto aos Guarani Mbya não raramente se dizem *Mbyaete* (Mbya os verdadeiros). Ouvi o termo Chiripá (com menor frequência) que me disseram ser outro modo de dizer Guarani-Mbya em consonância com esse depoimento colhido por Mello (2007) de um professor Nhandeva do Paraná, que transcrevo abaixo:

“O Chiripá e o Mbya para nós são o mesmo, é o guarani do sul né. (...) Eu acho que o Chiripá e o Nhandeva não podem ser o mesmo. A fala é diferente da nossa e a reza, o sistema, a gente vê que também tem diferença. Têm outro sistema. Mas é tudo o Guarani também. Agora, fala igual a nossa é do Guarani de Nimuendaju (antiga aldeia Araribá, em Bauru, no estado de São Paulo, onde mora sua mãe), ou do Mato Grosso, eu conheço o Guarani de lá. Lá é o Nhandeva mesmo. Guarani do sul é diferente, não é o Nhandeva. Agora eu já vi nos livros que para os brancos eles também são chamados de Nhandeva.”

Conforme Mello (2007) a distinção *Mbüüá, Ñandéva e Kayová* tal como foi proposta por Schaden (1962), tende à simplificar as distinções nativas e conferir invisibilidade à etnia Chiripá. Percebe essa autora que um dos problemas da referida classificação é colocar os Nhandeva como sendo os mesmos Chiripá, quando, na verdade, são subgrupos diferentes.

De acordo com dados²⁰ do Instituto Socioambiental (ISA) estima-se que existiam 51.000 Guarani no Brasil no ano de 2008. Dentre os quais são Nhandeva (13.000), Guarani Mbya (7.000) e Kaiowá (31.000). Porém, esse número está sempre mudando e posso dizer com base na reconhecida extensa bibliografia a respeito dos Guarani que é uma unanimidade entre os autores a afirmação do quão difícil é contá-los. E eu passei por isso em minha experiência. Sempre tive a sensação de haver muito mais e/ou muito menos pessoas do que dizem os números oficiais. A **mobilidade** e **multilocalidade** Guarani é realmente muito intensa e é perceptível a olhos nus, além de estar presente nos discursos, nas conversas cotidianas e na história de vida das pessoas desde o nascimento.

²⁰ Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Mbya#Popula.C3.A7.C3.A3o

No Paraguai – ainda de acordo com dados²¹ do Instituto Socioambiental (ISA) – em 2008, estima-se uma população indígena Guarani de 43.080 dentre os quais são 14.887 Guarani Mbya. Na Argentina os dados do mesmo ano apontam para um contingente populacional exclusivamente Mbya oriundo e concentrado na Província de Misiones com cerca de 5.500 Mbya e 1.000 Nhandeva. De acordo com o II Censo Nacional de Poblacion y Viviendas os Mbya somavam 21. 422 nativos, quatro anos depois em 2012. Maria Inês Ladeira em texto escrito²² para o ISA afirma que:

[...] No caso dos Mbya, uma rede de parentesco e reciprocidade se estende por todo o seu território compreendendo as regiões onde se situam as suas comunidades, implicando uma dinâmica social que exige intensa mobilidade (visitas de parentes, rituais, intercâmbios de materiais para artesanato e de cultivos etc). Desse modo, tecnicamente, seria quase impossível contar os indivíduos. Há ainda outros aspectos, entre os quais: o acesso a algumas aldeias ou moradias, dificuldades de obtenção de informações nas comunidades, e sobretudo, a aversão dos Guarani aos recenseadores, pois entendem, com razão, que a contagem trata-se de uma forma de controle do Estado (conforme apontado por Melià (1997) no Paraguai, e Brighenti (2001) na Argentina.

Segundo a publicação *Guarani Retã* (Grumberg & Melià, 2008) os Guarani-Mbya totalizavam²³ em 2008, aproximadamente 145.500 indivíduos, dispersos entre Brasil (50 mil), Paraguai (53,5 mil) e Argentina (42 mil). A partir de Egon Schaden (1974), como já dissemos acima, a literatura tem classificado esse contingente populacional em três principais e distintos subgrupos: Kaiowa ou Paĩ-tavyterã, Mbya e Nhandeva ou Chiripá, ou ainda Ava-Guarani. Parece-me que alguns autores costumam tratar essas classificações como se formassem fronteiras engessadas, e por isso creio ser necessário apresentar algumas considerações sobre o tema para que o leitor compreenda as opções aqui utilizadas. Tais considerações vão tratar a partir de agora acerca do caráter relacional do termo *Mbya* e serão feitas apenas para esclarecer ao leitor que ao longo do texto irei tratar meus interlocutores por Guarani Mbya, ora simplesmente os tratarei como Guarani, e por vezes ainda apenas Mbya, como eles mesmos o fazem.

Ladeira (2007 [1992], p.35-41; 2008 [2002], p.53-75) demonstra, por exemplo que, de acordo com preferências de cada um, bem como em determinados contextos, alguns empregam o termo *Mbya* propriamente como uma forma de auto-identificação. Entretanto,

²¹ Acesso em https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Mbya#Popula.C3.A7.C3.A3o

²² Acesso em https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Mbya#Popula.C3.A7.C3.A3o

²³ Neste cálculo os Guarani residentes em outros países como a Bolívia não estão contemplados.

nem sempre isso foi assim e os mais velhos relatam que esse não era o sentido original dessa palavra e tal uso seria dificilmente concebível algumas décadas atrás. Pierri (2013, p. 24) também afirma que “o termo *mbya* tem um sentido absolutamente relacional que não coincide com aquele da lógica das fronteiras étnicas”.

Para o autor em relação aos estudos de Ladeira (*idem*) que já apontavam esse aspecto relacional do termo, é possível acrescentar dois pontos, que não haviam sido ainda notados. Em primeiro lugar, o termo *mbya* é utilizado também para classificar os afins, em oposição aos consangüíneos; por exemplo, a sogra e a esposa podem ser chamadas pelo genro/marido de *mbya*, enquanto seus filhos, netos e sobrinhos não. Em segundo lugar, mostra que os mais velhos utilizavam o termo *mbya'i* (acrescido do diminutivo) para tratar dos Chiripá ou dos Tupi-guarani.

Isso indicava a possibilidade de casamento com indivíduos desses “outros subgrupos”, o que se percebe com nitidez nas redes empíricas de parentesco, nas quais há esse entrelaçamento. E mostra, por sua vez, a inexistência de fronteiras engessadas e estanques. Pierri²⁴ (2013, p. 24) acrescenta que:

O mesmo valeria para o termo que meus interlocutores sempre designaram como sua forma principal de auto-identificação: *nhande'iva'e*, que se traduz por “os nossos”, acrescido do diminutivo “i”, empregado como referência a sua ascendência divina. Isso porque o seu uso corrente pode ser mais ou menos inclusivo, dependendo do contexto de enunciação. Muitas vezes o ouvi, por exemplo, empregado em conjunto com o intensificador *ete*, que nesse contexto indica o que é verdadeiro: *ore manhandeete'iva'e* (nós [exclusivo] é que somos os verdadeiros nossos). Nesse caso, a afirmação é feita visando diferenciar-se de outro grupo, por alguma razão específica, independente de ser um grupo falante do *mbya*. (PIERRI, 2013, p. 24).

É fato que há, via de regra, uma variedade de termos para designar um mesmo coletivo entre diversos grupos ameríndios e não exclusivamente entre os Guarani. Os estudos antropológicos vêm demonstrando que essas auto-designações são variáveis no espaço-tempo e, portanto, contextuais. Não estou querendo dizer de modo algum que não hajam diferenças bastante marcadas entre os Guarani do Sul e Sudeste, e, por exemplo, os do Mato Grosso do Sul (Kaiowa e Nhandeva).

Entretanto, trato com reserva e desconfiança proposições que retratem e tratem os Guarani Mbya enquanto um grupo estaticamente homogêneo – porque eu não os vi assim e também não os interpretei desse modo quando busquei dialogar com a bibliografia à respeito

²⁴ Maiores informações a esse respeito podem ser obtidas em Pierri (2013); Pimentel & Bellenzani (2010).

deles – constituído de fronteiras cristalizadas em relação a outros subgrupos, doravante concebidos da mesma forma.

Após exposto o porquê da escolha desse tema, ter apresentado algumas pontuações a respeito da bibliografia Guarani com o objetivo de situar meu tema de pesquisa e ter feito essa sucinta apresentação dos Guarani-Mbya a seguir pretendo apresentar a TI Ribeirão Silveira, sua história, os principais interlocutores de pesquisa, como vivem e sua fonte de renda.

1.5 SOBRE A TI RIBEIRÃO SILVEIRA

A TI Ribeirão Silveira conta com aproximadamente 474 indígenas segundo dados²⁵ mais recentes do ISA que são de 2014. Situada no litoral norte do estado de São Paulo, seu território abrange os municípios de São Sebastião, Bertioga e Salesópolis. Possui uma boa infra-estrutura, contando com uma Escola Estadual Indígena chamada *Txeru Ba'e Kua-I*²⁶ (Figura 2) posto de saúde, posto da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e algumas iniciativas apoiadas por ministérios, órgãos estaduais, Organizações Não Governamentais (ONGs) e pelas prefeituras de Bertioga e São Sebastião, além de ter comportar um Ponto de cultura chamado “*Mbya Arandu Porã*” (Figura 3)²⁷.

Situa-se no trecho inicial do litoral norte paulista, região onde houve um gigantesco crescimento populacional e urbano nas últimas décadas. Há uma porteira (Figuras 4 e 5) que “demarca” os limites iniciais da TI nas proximidades da Rodovia BR 101, a Rio-Santos, e da praia da Boracéia I. É nessa Rodovia que os Mbya expõem seu artesanato e vendem o palmito Jussara.

A TI é dividida em cinco núcleos menores também chamados de *tekoa* ou diretamente pelo nome, são eles: Porteira, Rio Pequeno, Rio Silveira, Central e Cachoeira onde vivem parentes, co-residentes e/ou núcleos familiares. Cada um deles interiores a TI que também é chamada de *tekoa* Ribeirão Silveira ou apenas Ribeirão Silveira. Quando alguém lhes diz, por exemplo: “Eu vou te visitar, onde você está morando?” Eles se referem ao local exato onde estão suas casas dizendo simples e diretamente: “Eu moro na Porteira” ou moro no “no *tekoa*

²⁵ Acesso em https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Mbya#Popula.C3.A7.C3.A3o

²⁶ *Txeru* “é meu pai” *Ba'eKua-I* “o que sabe”; *Txeru Ba'e Kua-I* é “o saber de meu pai”, segundo meus anfitriões, porém no logotipo da escola está traduzido como “Deus celestial sabedoria”.

²⁷ O ponto de cultura “*Mbya Arandu Porã*” realizou e lançou o livro de fotos “*Rojapota'angaa* – Fazendo Imagens” e o documentário “*Ka'a'i – O ritual da erva-mate*”, resultantes de oficinas realizadas pelo Centro de Trabalho Indigenista nesta TI no *tekoa* Central onde residem meus anfitriões. Nos últimos anos, o CTI vem realizando diversas oficinas de formação audiovisual para comunidades guarani do Estado de São Paulo por meio do Ponto de Cultura Indigenista, uma parceria do CTI com o Ministério da Cultura e o povo Guarani de São Paulo.

Rio Pequeno próximo ao viveiro de mudas”; “moro no nucleo central em frente à *opy*²⁸ (casa de reza²⁹)”.

O primeiro núcleo é o maior e se chama “Porteira”, pois como o nome indica está próximo à entrada da aldeia. As primeiras construções deste núcleo foram o Posto da FUNASA e da FUNAI; há também um banheiro público e bebedouros. Neste núcleo há 20 casas ao longo e/ou beirando a estrada principal que corta a aldeia de Norte a Sul; curioso notar que é o único lugar onde vi dois ou três gatos³⁰. Há mais 10 casas distribuídas bem à esquerda (oeste) e bem à direita (leste) das casas que beiram a Avenida Guarani (Figura 6) que corta a TI de um extremo ao outro, existe também um campo de futebol e uma *opy*.

Seguindo a estrada principal que não é asfaltada (como também não são as demais avenidas e ruas que dão acesso a TI) por aproximadamente 1 quilômetro em frente chegamos a Escola Estadual *Txeru Ba’e Kua-I*. A partir de onde se inicia o núcleo Central e há o acesso por uma via lateral à direita (sentido leste) que leva aos núcleos Rio Pequeno e Rio Silveira respectivamente. Para chegar ao Rio Pequeno, basta virar a primeira entrada à direita da Escola. Seguindo por uma estrada de terra pelo equivalente a 200 metros. Este é composto por cinco casas e conta com um viveiro de mudas de palmito Jussara (Figura 7), plantas ornamentais e uma *opy*.

O núcleo Rio Silveira é constituído por 15 habitações, um banheiro público, uma cozinha comunitária e outra *opy*. Recebeu esse nome por localizar-se o mais próximo do antigo e primeiro núcleo que deu origem a essa TI e onde atualmente não mora mais ninguém. Numa caminhada relativamente ágil são cerca de uma hora e meia a duas horas por trilhas até desembocar nas margens do Ribeirão Silveira. A casa onde o atual cacique Adolfo Timóteo (Figura 8) reside é a última antes dessas trilhas que levam ao ribeirão e seu filho é um dos que confecciona *tembiapo* (artesanato).

Prosseguindo da Escola Estadual *Txeru Ba’e Kua-I* em diante, na estrada principal, se chega ao núcleo Central (Figura 9). Ele fica a quinze minutos a pé da Escola, é onde moram meus anfitriões que sempre me hospedaram, meus principais interlocutores e com quem construí relações para além deste trabalho. Composto por 7 moradias, uma *opy*, um telefone público e a casa do Ponto de Cultura “*Mbya Arandu Porã*”. Junto a algumas casas é possível encontrar repartições próximas as elas onde são armazenados os materiais para confecção de

²⁸ [...] Opy es la casa de los cantos, plegarias y danzas rituales [...] (CADOGAN, 1959, p. 36).

²⁹ Os *ñembo’e* e *ñengary*, são o que meus interlocutores traduzem como “rezas” diferem do significadocatólico que esse termo carrega, portanto, seu sentido caminha mais na direção de “prece” ou de “invocação”, onde representação e ação se atraem (MONTARDO, 2002). *Ñembo’ee ñengary* são poemas e música, sendo estes centrais na existência destes nativos.

³⁰ Embora na aldeia existam muitos animais domésticos ou *Nhanderu rymba*, os gatos são raros.

tembiapo; as ferramentas para o roçado ou mesmo para andar no mato e também nos arredores de algumas casas. Tido como um dos mais movimentados núcleos, sempre é possível avistar pessoas e animais passando de um lado para o outro da TI, pois para ir de um extremo ao outro esse núcleo é passagem obrigatória.

Ainda na Avenida Guarani, ou seja, na via de acesso principal que corta a aldeia no sentido norte-sul, logo mais adiante, se inicia o Núcleo Cachoeira. Este possui 5 moradias enfileiradas pela estrada principal. Para os que seguem por essa via, por mais 500 metros aproximadamente percebe-se que o núcleo Cachoeira continua um pouco mais à frente virando à direita, logo é possível avistar um grande viveiro de mudas de *jejy* (palmito) e plantas ornamentais (Figura 10) que são vendidas em Boracéia e em pontos da Rodovia Rio-Santos. Seguindo por trilha em meio à mata, avistamos mais 10 casas no entorno de outra *opy*, próxima a ela outro banheiro público e também trilhas que levam a Cachoeira das Antas.

Em todos os núcleos há uma *opy* e cerca de oito a cinco famílias que confeccionam *tembiapo* (artesanato), o qual é exposto nas paredes externas das casas ou numa estrutura coberta com palha que muitas vezes comporta *tembiapo* (artesanato) de mais de uma família, isto é, há o uso coletivo dessa estrutura coberta de palha. Além disso, também se dedicam a vendê-lo fora da TI, assim como há venda do *jejy* (palmito) e de plantas ornamentais na Rodovia BR 101, Rio - Santos, em frente ao quilômetro 189 e nos 5 quilômetros que vão até o Supermercado Krill já no município de Bertioga, no Bairro Boracéia II. Da casa de meus anfitriões até esse local são cerca de seis quilômetros, porém, é importante ter em mente que para os que moram nos núcleos Cachoeira ou no Rio Silveira a distância é bem maior.

Há um sistema de captação de água da SABESP (Figura 11) no interior da TI, a extremo norte (o núcleo Cachoeira seria o mais próximo dessa estação de captação de água, aproximadamente 1 hora de caminhada) sentido Salesópolis, chamado por eles de “Cachoeira da SABESP”. Cabe ressaltar que o tratamento de *yy* (água) não ocorre no interior da TI a pedido dos próprios Mbya, pois eles preferiram utilizar *yy in natura* (água natural): sem flúor, sem cloro e/ou outras substâncias adicionadas para “tratar”, pelo menos foi essa a informação que obtive nesse momento. Tal procedimento inicia-se, portanto, depois dos limites da porteira, que divide o território da aldeia do exterior, ou seja, das propriedades particulares e do Bairro Boracéia I, também conhecido como “Bairro Velho”. A Avenida Guarani (Figura 12) é enorme, estende-se até a Avenida Mauá, que é uma das vias mais fáceis e diretas de acesso a Rodovia BR-101, a Rio-Santos.

Ka'aguyovy porã (Mata verde bonita) é uma expressão usada pelos nativos, que define bem a vegetação presente na TI. Ela denomina-se ombrófila densa ou floresta pluvial tropical

que são outros nomes para se referir à mata atlântica, abriga assim fauna e flora exuberante e característica. Muito pertinente ressaltar que ‘ombrofilia’ vem do grego e significa “amigo das chuvas”; “pluvial” vem do latim e também significa “amigo das chuvas”. Esta vegetação está presente tanto na Amazônia como na região costeira do país. É um clima de elevadas temperaturas (média de 25 graus Celsius) e alta precipitação bem distribuída ao longo do ano, sendo que o tempo sem chuva é de 0 a 60 dias.

Quando se fala em crise hídrica entre meus interlocutores eles definitivamente “não entendem”; pois é uma realidade distinta, a de quem vive nessa região. São ambientes marcados intensamente pela influência oceânica, isto é, umidade e baixa amplitude térmica. Há abundância de palmitos, figueiras, cedros, canelas, chaxins, perobas, alianas, epífitas.

A história da Terra Indígena Rio Silveira é feita por muitos *xeramoí* e *xerayyi*³¹. Miguel *Karai* e Maria *Tataxy* e seus familiares são os primeiros a serem lembrados pelos moradores atuais. Miguel e Maria realizaram uma longa caminhada desde o Paraguai, passando pelas ruínas de Santa Maria na Argentina e cruzando o Rio Grande do Sul. Seguindo pelo litoral, passaram por muitas aldeias, até que um dia chegaram a beira da chamada “Água do Bento” em 1950. Ali acamparam e formaram a aldeia Ribeirão Silveira, em um local revelado em sonhos por *Kerexu Mirin* (Aurora Carvalho) filha de *Tataxy*. Onde foram reconhecidos os sinais dos antepassados que lá viveram.

Outros nomes são lembrados como lideranças desta aldeia, são Mbya que receberam muitas famílias no Ribeirão Silveira, famílias essas que posteriormente partiram em busca da construção de novas aldeias no litoral. Porém, um nome aparece com bastante destaque, trata-se de Samuel Bento dos Santos, o *Jejoko* (Figura 13), um de meus anfitriões. No ano de 1980 deu início a uma longa batalha orientado por *Karai Poty* (José Fernandes), para assegurar a Terra Indígena, fortemente ameaçada pela grande especulação imobiliária desta região, potencializada pela construção da Rodovia BR 101 (Rio-Santos). Todavia, a revelia das ações judiciais movidas contra essa comunidade Guarani por particulares, a Terra Indígena foi demarcada e homologada, em 1987, mas ainda falta demarcar mais uma grande área.

Nos anos 1990, com o fortalecimento da comunidade, devido ao nascimento de muitas crianças e com a chegada de parentes. Tendo como aliada a nova Constituição Federal (CF) de 1988, que passou a reconhecer os direitos originários dos indígenas sobre as terras que tradicionalmente ocupam em conformidade com seus usos, costumes e tradições; deu-se

³¹*Xeramoí* significa literalmente “meu avô” é uma designação que se estende a todos os velhos aos quais se atribui conhecimento; *Xejaryi* “Minha Avó”.

início a outra luta: pela regularização das áreas de uso que estiveram fora dos limites demarcados, agora por meio da nova Constituição assegurados.

Após um processo cheio de muitos percalços a comunidade Guarani Mbya liderada pelo cacique Adolfo Timótio, finalmente foi declarada como Terra Indígena Ribeirão Silveira, na extensão de 8.500 hectares – cobrindo os limites das cabeceiras e das montanhas – em 2008, pelo Ministério da Justiça. Atualmente, a comunidade ainda aguarda pela homologação desta outra porção de seu território, cujo processo encontra-se no Supremo Tribunal Federal (STF).

Foi no núcleo central, onde moram meus anfitriões, que viveu o *Jejoko* cujo prestígio o fez líder político com grande reconhecimento entre os moradores desta comunidade e fora dela também e foi lá também que eu o conheci.

Viveu junto com sua esposa *Jaxuka* (Doralice Fernandes) até seu falecimento em meados de 2012. Como não teve filhos, são os descendentes de *Txai Jaxuka*, sua companheira até a morte e, afins que constituem parte do contingente populacional desse núcleo. E de outros também, pois há parentes deles em todos os núcleos.

Contou-me brevemente, no dia de seu aniversário, numa semana de janeiro no ano de 2011, quando o conheci e quando estive pela primeira vez na aldeia – no dia 09 de janeiro se não se engano – que nasceu em “Água do Bento”, região considerada pertencente aos novos limites desta TI. Segundo relatou também a Macedo (2006), passou por outras aldeias até permanecer por um período. Junto com seu pai que era cacique no Rio Bananal, onde morou com seus irmãos e onde foram criados. Mudou-se para Itariri e foi onde conheceu sua primeira esposa. Ela faleceu durante o parto e ele sofreu a enorme perda de ver seu único filho biológico morrer no dia seguinte. Na década de 70 ele morou alternando entre Bananal e Silveira, juntamente com seu amigo José Fernandes, *xeramõi* no Jaraguá.

*Txai Jaxuka*³² (Figura 14) – Dona Doralice Fernandes ou simples e carinhosamente *txai* como irei me referir a ela na maioria das vezes – nasceu em Palmeirinha (PR) e foi criada por sua avó em Canoinha (PR) tendo passado sua juventude na aldeia Duque de Caxias (SC) onde casou-se pela primeira vez. Posteriormente, com o término do relacionamento, foi para a

³² Quando eu conheci Dona Doralice ela se chamava *Tataty*, porém como ela adoeceu, seu nome também adoeceu junto e passamos a chamá-la de *Jaxuka*. *Jaxuka* é um nome para designar a esposa de Namandu, divindade principal dos Mbya. Trata-se da mulher mítica e ancestral do povo Mbya (que surge do centro da terra numa fonte próxima da palmeira eterna) são personagens femininas associadas à água e a árvore/vegetal, as quais simbolizam respectivamente o elemento ativo cósmico e o cosmo em perpétua regeneração, explicitando o papel atribuído às mulheres de manter eternamente em vida o cosmo e a comunicação entre a superfície da terra e as alturas, entre os mundos.

aldeia Rio das Cobras (PR), onde permaneceu por seis anos e onde conheceu *Karai Tataendy* (Mário Fernandes) – já falecido – pai de três dos seus filhos, *Ara Miri* (Clementina) que não mora na TI e raramente vem visitar, *Ara* (Paulina) que sempre vem visitar *txai* e que conheci em 2014, reside no Estado de Santa Catarina e *Papa Mirĩ Poty* (Carlos Fernandes) que nasceu e cresceu na TI Ribeirão Silveira e mora nela até o presente.

Txai resolveu se mudar novamente após seis anos devido a problemas conjugais, partiu então acompanhando um grupo que seguia em direção a São Paulo. Passou a morar na aldeia de *Mboi Mirĩ* onde veio a casar-se, algum tempo depois, deu à luz a sua filha *Ara* (Lúcia) atualmente esposa do vice caquice desta TI, ambos moram bem próximo na “Cachoeira”. Esse período também teve fim e essa estadia de *txai* não durou muito, foi apenas um breve momento, pois com a morte de seu marido, ela mudou-se novamente para aldeia Barragem, onde se casou com Júlio, que a deixou ainda grávida de *Tupã* (Dinarte) que atualmente mora nesta TI, no núcleo “Porteira”.

Nesse momento difícil, ela foi morar por um tempo na aldeia Bananal e depois na aldeia Serrinha, próximas do Silveira, retornando para Barragem quando conheceu *Jejoko*. A partir daí mudaram-se para o Silveira onde permaneceram até o início de 2009. Pois, com a saúde de *txai* fragilizada resolveram passar um período fora, para tratamento médico em Santa Catarina. Retornando em 2010 para esta TI, a partir de onde sempre que era possível faziam visitas a TI Jaraguá, na região metropolitana de São Paulo.

É muito comum relatos de mulheres, de idades variadas, onde elas contam terem sido abandonadas por seus maridos. *Txai* me contou mais de uma vez sua trajetória amorosa e muitos de seus dissabores até se estabelecer com *xeramoí Jejoko*. Certa vez ela me disse em português: “*Os que não me deixaram, morreram!*” É igualmente frequente que o homem – *java* (fuja) sem dizer absolutamente nada na calada da noite. Schaden ressaltava já na década de setenta os altos índices de divórcio entre os Guarani, que atualmente se mostram bastante acentuados. – *Menda* (casar) mais de uma vez não é incomum e, mais uma vez, a procura pela satisfação é norteadora das condutas e práticas cotidianas.

[...] No Araribá, onde encontrei mulheres com três ou quatro maridos sucessivos, o encarregado do posto não se lembrava de um caso, em quase vinte anos, em que a mulher tivesse decidido abandonar o esposo. Também em outras aldeias se observa que a mulher procura contemporizar, a fim de não arcar com o sustendo da prole. O adultério, da parte do homem e da mulher, é uma das causas do divórcio. (SCHADEN, 1974, p. 70 -71).

Papa menciona em um de seus filmes, uma cena de adultério, por exemplo. Dos três filhos de *txai* que residiam na TI, meu anfitrião sempre foi *Papa Mirĩ Poty* – também conhecido como Carlos Fernandes, Carlos *Papa*, ou simplesmente *Papa* – são os modos como o chamam na TI. Onde ele nasceu e cresceu e onde é uma referência em vários sentidos. É um cineasta, artista plástico e também *xeramõi*. E em um dia, no segundo semestre do ano de 2013 em uma visita a cidade de São Carlos para ir ao I Encontro de Estudantes Indígenas da UFSCar (I ENEI) – em que eles se hospedaram em minha casa – mostrou-me seu novo projeto. Tratava-se de um longa-metragem sobre o tema do *-jepota*, o que devo confessar me surpreendeu muito, por ser esse um tema tabu. Hoje cinco anos depois ele conseguiu o financiamento para realizá-lo e está selecionando atores e atrizes indígenas, bem como a equipe de trabalho para enfim iniciar as filmagens. Eu quis saber mais detalhes sobre o roteiro mas ele não quis me dizer nada, preferindo manter o mistério.

Cristine *Takua* é esposa de *Papa Mirĩ Poty* e com ele tem dois filhos *Djeguaka* e *Kauê*, de dez e seis anos respectivamente. Ela é professora na Escola Estadual Indígena *Txeru Ba'e Kua-I*; coordenadora junto com *Papa* das atividades do Ponto de Cultura “*Mbya Arandu Porã*” e membro da Comissão Guarani *Yvyrupa* (CGY). Nós nos conhecemos antes dela se casar, no ano de 2003 na graduação na UNESP–Marília. Onde ela graduou-se em Filosofia e, foi a seu convite que eu pus meus pés na aldeia pela primeira vez. Não me pediram nada em troca, pode soar estranho para os padrões ocidentais e acadêmicos vigentes mas é a expressão da verdade.

Meu primeiro contato com os Guarani Mbya no Silveira foi na metade do *Ara Pyau* (verão ou tempo novo), era dezembro, última semana de 2010 e eu fui com meu filho que na época tinha 11 meses. E com isso ganhei a simpatia de algumas mulheres que me disseram “nunca vieram ficar aqui tanto tempo com um bebê”. Desde então muitas coisas se passaram e algumas relações se estreitaram. Esse relato, que a seguir transcrevo, foi colhido em janeiro de 2014 – quase três anos depois de minha primeira visita – quando perguntei para *txai* se havia algo especial que deveríamos fazer no começo do ano e ela respondeu:

“ – *Ara Pyau* é a época que *Nhanderu Kuery* ficam jovens tudo se renova. Estamos em agosto, setembro... novembro é a época de *Ara Pyau*. Em dezembro, janeiro, já é a metade do *Ara Pyau* nessa época que a dança é mais freqüente. *Ara Pyau* é quando *Nhanderu Kuery* ficam jovens. Inverno na língua dos *Nhanderu* é *Ara Yma*. No *Ara Pyau* entramos mais na *opy* para tirar impurezas do nosso corpo. Para limpar impurezas que pesam no nosso corpo. Estamos em *Ara Pyau* vamos nos alegrar. Tudo que temos vem de *Nhanderu*, se não for ele

nem levantamos ao amanhecer. Fortalecemos nossa saúde nesse Ara Pyau.” (Txai Jaxuka, 2014).

Com o tempo *txai* demonstrava gostar de conversar comigo, e imagino que ela sentia que a recíproca era verdadeira. Nós nos conhecemos em dezembro de 2010 e ela faleceu seis anos depois. Precisamente³³ as 10:10 horas da manhã do dia 18 de abril de 2016, devido a um câncer no colo do útero que demorou a ser diagnosticado e a metástase espalhou-se e não pode ser contida. Só cheguei na aldeia três dias depois da partida de *txai*, minha ideia era chegar dia 18 mais eu não quis vê-la morta. Cheguei dia 21, o dia de meu aniversário, foi a segunda vez que passei meu aniversário na aldeia, recordo-me que um ano antes, portanto em 21 de abril de 2015, foi um dia muito chuvoso e foi tudo diferente a começar pela presença dela que era uma das pessoas mais velhas da aldeia e possuía muitos descendentes ali.

Txai Jaxuka era uma grande liderança e foi uma mulher bastante prestigiada na comunidade, uma *Kunhã Karai*³⁴. Recordo-me que uma de nossas primeiras conversas realmente profundas aconteceu em janeiro de 2013, quando permaneci em campo por quarenta dias e eu também relatei a ela questões pessoais; nesse momento percebi que se eu não trocasse informações³⁵ realmente e pessoalmente de algum modo e me posicionasse como “a pesquisadora” não seria possível realizar esse trabalho.

As verdadeiras relações não se estabelecem baseadas em rótulos e palavras como “a pesquisadora” mas sim pelos laços constituídos através da convivência, do dia-a-dia, da empatia e da confiança horizontal e mútua. Por conseguinte, a partir de então nós mudamos uma com a outra. Ela falava muito bem português, o que entre a maioria das mulheres de sua

³³ *Txai Jaxuka* reclamava muito do hospital e não queria nem saber de ir aos atendimentos hospitalares em São Sebastião dando preferência aos atendimentos em Bertioga e Santos. Reclamava mais ainda das enfermeiras dizendo que elas não a tratavam bem. Também reclamava dos motoristas que eram velozes demais nas estradas. Quem já viajou pela BR 101, no trecho Bertioga - São Sebastião sabe que se trata de um trajeto demasiado sinuoso e tem trechos de serra bem íngreme (Serra do Mar). Imagino como poderia ser assustador e desconfortável para uma senhora de 77 anos, aproximadamente, fazer esse caminho. Em uma “perua” antiga e sem nenhum conforto, após uma seção de radioterapia. Tendo saído da aldeia entre às 07:00 horas e 08:00 horas e em jejum até as 17:00 horas ou 18:00 horas. Não é nada difícil entender porque ela desistiu. Além de tudo isso ela também não compreendia o porquê de tantos exames de sangue. Ela se indagava precisamente o porquê extrair sangue de alguém que estava perdendo sangue. Ironicamente (ou não) ela falava de saúde para outras mulheres, era conhecedora dos mitos, da língua e da medicina e cura dentro e fora da *opy* e eu a vi vivendo essa medicina e essa cura. Ela foi velada na mesma *opy* que freqüentou por anos na frente de sua casa e seu corpo foi enterrado próximo às margens do Rio Silveira. Fui avisada por mensagem inbox no Facebook no dia de sua morte e curiosamente eu estava postando nessa mesma rede social uma foto minha com ela e com minha amiga, interlocutora e anfitriã Cristine Takua depois de um *temazcal* (figura 15) que fizemos para buscar fortalecimento.

³⁴ Xamana.

³⁵ Não gosto de pensar nas pessoas como objetos de pesquisa, não vou me referir a elas assim, optei por chamá-las de meus interlocutores e/ou meus anfitriões. Gosto de pensar como Foucault em *As palavras e as coisas*, quando o autor afirma que a psicanálise e a antropologia visam a escuta do outro. Eu prefiro pensar que estou caminhando junto e escutando os Guarani Mbya da TI Ribeirão Silveira e aprendendo com eles para tentar escrever a seu respeito e quem sabe dessa forma não seja demasiado ousado pensar que lhes dou meus ouvidos através dessa tese.

idade é raro, e isso facilitava muito. Nós assistimos muitos dos documentários que serão aqui citados juntas. É importante ressaltar que os Mbya não têm o hábito de falar com estranhos, de caminhar junto com estranhos, tampouco, comer com estranhos. Embora eu tenha estado na casa dela e na aldeia em outras ocasiões eu ainda era de certa forma estranha até esse dia, que para mim representou um marco.

Nesses últimos anos *txai Jaxuka* reclamava muito que os jovens não andavam lhe perguntando sobre nada. Eu pelo contrário, adorava lhe falar, todavia, nem sempre era possível pois ela estava muito doente. Por outro lado a revelia da doença, ela nunca deixou de ir a *opy* e de exercitar o *teko porã* traduzido por ela como “boa vida, modo bom ou bonito de viver”. Todos os dias de manhã antes do café, ela dizia “*Djauddjiu!*” (Bom dia!) e me perguntava se eu havia dormido bem, repetia esse comportamento no *tekoa py* com os demais e vive versa. Era um exemplo para todos.

Veza ou outra eu a vi fazendo *tembiapo*. No *tekoa py* algumas famílias têm como fonte de renda a venda de *tembiapo* (artesanato)³⁶ e *jejy* (palmito) ao longo da Avenida Guarani, que dá acesso a todos os núcleos da TI Ribeirão Silveira. Essas vendas ocorrem em cinco pontos diferentes e há mais dois pontos de venda nos núcleos Rio Pequeno e Cachoeira que não estão na Avenida Guarani. Dois pontos ou mais na rodovia Rio - Santos, a BR-101, pois o número de pontos nela vai depender do dia do ano, se tem feriado prolongado ou não, se é baixa ou alta temporada, se está ou não chovendo, ou seja, vai depender do quão rentável poderá ser.

E também tem quem vá vender mais longe como, por exemplo, no centro de Bertiooga, para além dos limites do município de São Sebastião, no Bairro Boracéia II. Esse é um árduo trabalho e exige muita energia porque eles fazem longas caminhadas na ida e na volta, eventualmente, com crianças de colo, crianças pequenas e com os *tembiapo* e *jejy* numa caixa dessas que os supermercados usam para colocar as compras amarrada no banco de trás das bicicletas. As bicicletas (Figura 16) são os veículos mais utilizados no *tekoa py* seja para trabalhar e transportar os *tembiapo*; seja no transporte de pessoas e comidas dentro e fora da TI.

Geralmente essa não é uma tarefa para ser realizada sozinho, por isso vão mais de duas pessoas; eles vendem: os *ajakas* (cestos) de vários tamanhos e cores, “os bichinhos” dos quais falaremos muito adiante, brincos, colares, pequenas bolsas. E quando há dentes e peles de animais eles os usam também para tornar ainda mais atraente aos olhos seu trabalho. Eu só vi

³⁶ Irei retomar ao tema do *tembiapo* (artesanato) em outro momento (Capítulo 2) por conta do uso de partes animais em sua confecção.

uma vez alguns colares com dentes de um animal e perguntei de que animal eram aqueles dentes, primeiramente me disseram que era de uma *xivi* (onça) e na seqüência afirmaram que era de um porco queixada (Figura 17). Contudo, isso não tem ocorrido devido à escassez de caça de grande porte, muito embora exista quem diga – sobretudo as pessoas mais velhas – que os *i'ja* (“espírito-donos”³⁷) não tem mandado ou que os jovens não estão se portando como deveriam quanto a questão da caça, ou não sabem mais fazer *monde* (armadilhas).

Dentre os *tembiapo* (artesanato) confeccionados, estão: arco e flecha, *mbaraka miri* (chocalho pequeno), *mbaraka* (chocalho), colares de pontas de caapi, pulseiras de miçangas, brincos de pena em formatos diferentes, sendo o formato de flor, muito comum. Dentre os animais esculpidos na madeira os mais freqüentes são coruja, tucano, onça, tatu, tamanduá, tartaruga e quati. Sem um trabalho de campo repleto de oportunidades esse texto seria uma impossibilidade.

1.6 SOBRE O CAMPO

Estive pela primeira vez na Terra Indígena Ribeirão Silveira no final de 2010 e minha última visita, até a entrega deste escrito, foi em janeiro de 2017. Primeiramente, fui convidada por uma amiga e moradora, Cristine *Takua*, a visitar sua família como mencionei – retribuindo uma visita anterior dela a minha casa e família – e também para assistir uma *nhemongarai* (cerimônia de nomeação). Foi quando passei minhas primeiras duas semanas entre os Guarani Mbya de 26 de dezembro de 2010 a 14 de janeiro de 2011. Contudo, o trabalho de campo mais sistemático concentrou-se nos anos de 2014, 2015 e 2016. Por razão de logística familiar, fiz campos de cerca de um mês ou mais no início e em meados desses três anos. Além de aproximadamente doze visitas curtas, que oscilaram entre quinze e vinte dias ao longo desses três anos.

Em minhas estadias na aldeia Ribeirão Silveira não era freqüente me encontrar com outros *jurua* – visitantes e turistas, brasileiros ou estrangeiros, antropólogos, outros pesquisadores, funcionários da FUNAI, profissionais da área da saúde. Eu os encontrava em momentos específicos, de festas Mbya, como o *nimongarai* (batizado), finais de semana prolongados e o feriado nacional do “dia do índio”. Porém, é muito raro acolher *jurua* na aldeia seja para um pernoite ou para passar alguns dias, por exemplo. A meu ver os Guarani

³⁷ Explicaremos com maiores detalhes e de modo mais denso a respeito dessa categoria no Capítulo 1.

Mbya são um povo bastante simpático e fechado ao mesmo tempo, distantes e próximos, cosmopolitas e tradicionais.

A primeira vez que estive na TI Ribeirão Silveira foi por motivos pessoais. Fui acolhida e recepcionada com meu bebê de onze meses no colo, como já mencionei. As outras vezes não foram diferentes, cerca de 80% do meu trabalho de campo foi feito com a presença de meu filho. As trocas ou escambos que fazíamos era motivada por reciprocidade a generosidade com a qual eles nos acolhiam e giravam em torno de alimentos, basicamente. Era acordada entre nós a cada ida e vinda minha para a cidade e não envolvia qualquer tipo de monetarização de nossas relações, que antes de mais nada eram relações de amizade que perduram até o presente.

No que tange a minha inserção entre meus interlocutores, eu fui, digamos, chegando bem devagar. Ou seja, senti que se eu fosse fazendo muitas perguntas “do nada”, de modo afobado e indiscriminadamente na sede de saber e no “tempo ocidental” da pressa e dos prazos não daria certo. Entrevistar, mesmo que informalmente, a todos que encontrasse pelo caminho não seria nada profícuo; pois, pareceria apenas desesperada e interesseira. Em primeiro lugar eu busquei respeitar o tempo dos Guarani Mbya. Que não é o meu tempo e as observações de Viveiros de Castro (2002, p. 447) fizeram todo o sentido para mim novamente; por que percebi que, entre meus interlocutores, os corpos são criados pelas relações, não as relações pelos corpos. Se por um lado posso dizer que fiz (nesses oito anos) amizades profundas e sinceras para além do meu trabalho etnográfico; por outro lado vi com meus próprios olhos o que Pissolato (2007) relata sobre os Guarani Mbya das aldeias *Araponga* e *Parati Mirin* com quem ela conviveu por mais de quatro anos:

[...] uma intenção, às vezes bastante explícita de não compartilhar com *outros*, certos lugares e afazeres que não são apropriados ao convívio entre parentes, lógica que organiza as relações internas a uma localidade, mas que também vigora ao nível da oposição *nhandeva'e* e *jurua*. Não é comum sequer o pernoite de brancos na área, a não ser em momentos especiais, como uma noite do *nimongarai*, para a qual se pode obter consentimento para participar, ou numa festa de “forró” (com danças que, em oposição à ritual, unem homens e mulheres aos pares e envolvem geralmente o uso de bebidas alcoólicas). Mas viver na aldeia, compartilhar a comida, dia após dia, e a conversa dos pátios onde se cozinha, se fala das crianças e para elas, e se lembram parentes vivendo noutros lugares, isto é modo de *estar entre si*. (PISSOLATO, 2007, p.49).

Eu por minha vez, hospedei-me sempre na mesma casa, vi pessoas nascerem e morrerem nesses anos. E conheci muitas outras pessoas indígenas, de outras aldeias que estiveram hospedadas ali, sobretudo, da TI Jaraguá, na região metropolitana de São Paulo. Ao

longo do trabalho de campo eu passei semanas acampando na barraca em frente da casa de meus anfitriões; do lado de fora, ao lado da *opy* que se situa na frente da casa deles. Também acampeei dentro do cômodo onde há o Ponto de Cultura *Mbya Arandu Porã*.

E algumas vezes, fiquei no interior da casa de *txai*; na sala, entre a cozinha e o quarto. Abrigada pelo mosqueteiro ou dentro da barraca que pela manhã bem cedo era desmontada para que as pessoas pudessem circular e preparar o desjejum. Sempre na casa de Cristine *Takua* e *Papa*, junto de seus dois filhos *Kauê* e *Djeguaka*. Onde morava também o falecido *Jejoko*.

Inclusive sou levada a crer que se por um lado eu não tive a oportunidade de me hospedar em outras casas, por outro lado eu não poderia estar melhor alocada e ter o privilégio de passar semanas inteiras com eles. Pois entre os Guarani desta TI essas pessoas são referências na comunidade e para mim também. Muitas e muitas vezes eu os vi sendo procurados para ajudar outros moradores com questões variadas, assim como também são chamados a falar com *jurua*. *Jurua* é um termo utilizado para se referir a pessoas brancas, estrangeiros de um modo geral e/ou não indígenas. Também há a expressão *jurua kuery* – sendo que *kuery* é um coletivizador – entendo como povo branco; povo estrangeiro e/ou povo não indígena.

Em 2013, no final do ano, na última semana do mês de dezembro quando cheguei a Terra Indígena Ribeirão Silveira em uma noite chuvosa com o objetivo de conviver com eles cerca de 40 dias, não pude ir ao encontro dos que lá me esperavam, foi frustrante e foi a única vez em que me hospedei fora da aldeia. A ideia era chegar no final da tarde do dia 26 de dezembro, para então caminhar por aproximadamente três quilômetros até chegar a casa de meus anfitriões. Mas como houve um acidente de trânsito no caminho, aliado a chuva e ao grande fluxo de carros que rumam ao litoral. Nessa época do ano, cheguei quando o Sol havia se posto e tive que procurar um lugar para passar a noite, pois não me foi recomendado caminhar desacompanhada por ali nesse horário, sobretudo, após uma chuva e com malas pesadas.

Encontrei um lugar nas proximidades externas a TI – procurei hospedagem em dois lugares anteriormente sem sucesso devido a lotação, mas acabei conseguindo – e logo pela manhã recebi um telefonema. Era um convite para ir de perua fretada até São Sebastião resolver pendências de *txai Jaxuka* no banco, onde ela recebia sua aposentadoria. Fomos até São Sebastião, passamos no banco. Almoçamos e fizemos uma compra para aproveitar o veículo que estava a nossa disposição e, sem o qual fazer o que estávamos fazendo seria bastante inviável, devido ao volume das compras e à frágil saúde de *txai*. Enfim, no segundo

dia em campo chego à casa de Carlos, Cristine, Bruno ou *Djeguaka, Kauê* e Doralice ao anoitecer.

No verão chove muito e há alguns pontos da estrada de terra que alagam, há muitas poças de água que não são nada rasas e que até mesmo durante o dia podem causar acidentes. Além disso, no núcleo Central para onde estava indo, logo depois da escola, embora haja alguma iluminação, conta-se com um bom trecho onde a mesma é bem escassa ou inexistente, dificultando o acesso à noite com chuva e malas pesadas como costumava ser meu caso.

Em janeiro de 2014 a TI Ribeirão Silveira contava com cerca de 400 pessoas de acordo com dados da própria comunidade³⁸. Este número sempre está mudando devido a **mobilidade** característica dos Guarani Mbya (Pissolato, 2007). Assim, em minha experiência preliminar com eles, pude perceber que falar de uma aldeia Guarani implica ouvir a respeito de muitas – característica recorrente nos relatos e trabalhos etnográficos sobre esta etnia. Impossível também não notar a fauna e flora presentes diante de nossos olhos e nosso dia-a-dia. Distribuídas em uma área de 948 alqueires com densa vegetação de Mata Atlântica, localizada entre as cabeceiras do Ribeirão Silveira, Rio Pedra Alta e Rio Vermelho. São aproximadamente 60 famílias, onde é possível distinguir coletivos de parentes ou moradores como eles dizem, através dos quais circulam pessoas, animais, bens e saberes.

Logo na entrada da Terra Indígena havia algo diferente, nesse janeiro de 2014, pois a porteira estava fechada e tivemos que aguardar alguns minutos até que alguém viesse com a chave. Há como passar por uma das laterais da porteira (à esquerda), todavia de automóvel não existe essa possibilidade. Nas primeiras vezes que estive na TI as porteiiras estavam sempre abertas mesmo ao anoitecer, independente da hora, posteriormente, pude perceber que não só isso havia mudado, mas que também havia a presença de evangélicos uma ou duas vezes na semana.

Nesta minha estadia todas as vezes que passei por ali na porteira havia alguém a vigiar e se for o caso restringir a entrada de *jurua*. Descobri ouvindo conversas e também porque fiz perguntas que alguns moradores estavam cobrando um valor simbólico para aqueles que desejavam ali entrar. Essa porteira separa a TI do bairro chamado Boracéia I e alguns Mbya queriam cobrar para *jurua* passar e usar as cachoeiras. Eu fiz um de meus campos mais longos nesse período, foram 40 dias e essa situação de cobrarem e fecharem as porteiiras de noite não se sustentou por muito tempo.

³⁸ Dados divergem com os dados do ISA.

Entretanto, recentemente disseram-me que isso sempre é cogitado nas reuniões e às vezes pode acontecer de chegarem pessoas desavisadas de carro à noite e não poderem entrar com facilidade. Essa é uma polêmica entre eles, justamente porque não há unanimidade na questão de fechar ou não a porteira, tampouco, há alguma concordância ou acordo a respeito do dinheiro que se cobraria eventualmente e com quem ele ficaria. Sendo que a maioria das pessoas com quem falei a respeito achavam mais correto dividir o dinheiro com toda comunidade e/ou não fazer cobrança alguma.

A partir de então comecei a me ambientar novamente com o lugar e entrar na rotina que basicamente é bastante ordenada e um pouco monótona durante o dia e quando chove muito por dias a fio, tentei viver o *tekoa py*. Que consiste em acordar cedo, tomar café da manhã, almoçar, tomar um lanche e ir para a *opy* participar dos *oporaí* (cantos-rezas) e suas *djapütxaka* (concentrações) reunida com os Mbya durante a noite.

Os Guarani Mbya são bastante reservados e não apreciam falar rapidamente de seus segredos, conhecimentos e práticas tradicionais de cura para *jurua*, por exemplo. Muito embora haja uma preocupação por parte das lideranças de *mbaraete* (fortalecer) a transmissão desses saberes para as novas gerações. *Txai* era uma das lideranças preocupadas com isso e em seus últimos anos ela reclamava que os jovens não perguntavam quase nada como já indiquei. São os *xeramõi* e as *xejaryi* que detêm os conhecimentos e os segredos dos remédios da mata. Poderíamos dizer que são grandes botânicos, exímios conhecedores da fauna e da flora de sua região.

Então no terceiro dia de minha estadia nesse meu campo em 2014, como de costume chegaram visitantes indígenas da TI Jaraguá – outros hóspedes como eu. D. Doralice Fernandes, Carlos Fernandes e Cristine *Takua* fretaram uma combi para trazer alguns Mbya da TI Jaraguá até a TI Ribeirão Silveira. Visitar uns aos outros é um bom hábito, é *teko porã*, algo desejável e auspicioso. Algumas visitas chegam e permanecem por um tempo, às vezes até anos, pois é um preceito Mbya estar onde se está contente e sempre sair a procura de lugares onde se possa *-vy'a* (“ficar alegre”), *iko porã* (“ficar bem”) como pude observar em minhas incursões à campo.

Dessa vez saíram da combi que fretaram: o motorista, duas mulheres adultas, três homens adultos e três ou quatro crianças pequenas, sendo uma de colo. Ao indagar meus anfitriões, eles me relataram que passavam por adversidades de várias naturezas e que essas pessoas estavam chegando para ajudá-los. Para dar início a um “trabalho forte” de *nhomoguerá* (cura) para todos, eles aí permaneceram por aproximadamente quize dias. O que tornou a rotina um pouco mais agitada e densa, pois afinal as responsabilidades com os

afazeres gerais aumentam proporcionalmente ao número de visitantes e, eu ajudava nesses afazeres, como lavar louça, varrer a *opy*, o *okápy* (terreiro), ajudar na cozinha etc. Como a casa é pequena, eles se acomodaram na *opy*, enquanto eu fiquei na casa de pau-a-pique que é sede do Ponto de Cultura.

Rapidamente fui percebendo que havia muitas diferenças ali na comunidade. Como, por exemplo, o significativo esvaziamento da *opy*, outrora bastante prestigiada. Depois de algumas incursões à campo notei que esvaziamento e lotação são duas faces da mesma moeda e como afirmam meus interlocutores com relação a esse assunto: “é assim mesmo”, ou seja, um sistema dinâmico, onde as vezes há muitas pessoas e as vezes não. As vezes as pessoas estão indo a outra *opy* e depois elas voltam, enfim, não é estático o fluxo de pessoas, tudo está sempre em movimento e o imutável é a única constante, como as ondas do mar, eu diria. Notei também um aumento significativo daqueles que se auto-intitulam ou se reconhecem como evangélicos. Os ruídos, sons e barulhos já não eram mais os mesmos. Havia um culto evangélico uma ou duas vezes por semana, isso era diferente para mim.

De modo geral de noite se pode ouvir a cantoria nítida e alta da *opy* que fica em frente a casa que costumeiramente me hospedo e esse canto forte vem também de outras *opy*. E de noite não se ouvia sons *jurua*, mas recentemente isso mudou com o advento dos cultos evangélicos que se ouve uma ou duas vezes por semana. Cada um dos cinco núcleos possui uma *opy* e os indígenas costumam visitar as *opy* uns dos outros, não há nenhum tipo de interdição quanto a isso. Eu nunca vi animais abrigados na *opy*, ou melhor, quando um animal entra, geralmente um *jagua* (cão), eles o põe para fora, isto é, cães não permanecem nesse espaço por muito tempo e não tem permissão para desfrutar plenamente desse espaço. Isso pode ter relação com muitas questões, uma delas é que os indígenas costumam dormir na *opy*, em ocasiões especiais e também utilizam esse espaço para hospedar as famílias que os vem visitar de outras aldeias.

Podia se ouvir mais recentemente, a qualquer momento do dia, outros tipos de músicas, principalmente músicas sertanejas, funk e forró. Além do rap sempre constante, principalmente entre os jovens, pois os demais ritmos parecem ser mais apreciados pelos adultos. Não estou dizendo que eles não tinham ou poderiam ter cada qual seu gosto musical particular, mas atualmente tais gostos são bem acentuados, é possível ouvir a musica em algumas casas ou os jovens passam na Avenida Guarani e outras vias de acesso internas com sons portáteis, as chamadas mini *box*. Quanto a isso há muitos moradores que dizem: “era o Samuel/*Jejoko* que não permitia esse tipo de coisa!” Ouvi pessoas se referirem assim também no tocante a questão da presença de evangélicos nesta TI.

Uma das hipóteses levantadas para tais mudanças no *teko* foi a morte do *xeramoí Jejoko* que parece representar um marco, quiça atrelado ao subsequente aumento da “desunião” que isso possivelmente acarretou. Pois, ele foi um grande pajé, um homem de grande poder pessoal, uma grande liderança indígena, sábio e carismático, assim como *Txai Doralice*, sua viúva. Uma mulher de grande importância para a comunidade, que sempre esteve com ele até a sua morte no ano de 2012 e que faleceu posteriormente em 2015, foi uma liderança bastante considerada, recebendo presentes e visitas frequentes dos Guarani Mbya de sua aldeia e de outras. O que mostra seu prestígio na comunidade; onde sua opinião foi bastante respeitada. A revelia dela não se autointitular assim, era uma *Kunhã karai*. Recordo-me, como se fosse hoje, que um dia perguntei a ela porque ela não se referia assim a ela mesma, sua resposta foi profunda: “quem é não precisa dizer que é” Em minha vivência na TI Ribeirão Silveira e em minhas conversas com os moradores compreendi que *tekoa* é algo bastante complexo de definir e também pode ser a manifestação do *teko porã*.

1.7 TEKOA, TEKOPORÃ, TEKOATXY E TEKOAPY

Tekoa é muitas vezes traduzido como aldeia, é uma categoria central do pensamento Guarani Mbya. É um termo bastante complexo, que tem implicações diretas no *teko* (modo, sistema ou maneira de ser). *Tekoa* e *teko* tem íntima relação com *teko porã* (“vida boa”), *tekoa py* (cotidiano) e *tekoatxy* (imperfeições³⁹). *Tekoa* é o lugar onde *Nhanderu Kuery* (Povo de *Nhanderu*) podem ser o que são, ser e estar de acordo com seus costumes, hábitos, práticas religiosas, alimentares e estéticas. Mas também é um lugar bem específico sob vários pontos de vista, inclusive geográfico, um *tekoa* se faz pelas relações estabelecidas entre *Nhanderu Kuery* e outros “tipos de gente” e necessita ser mantido e refeito através dessas relações segundo meus interlocutores.

Do ponto de vista geográfico, o *tekoa* deve estar próximo ao mar. Muito embora, os moradores do *tekoa* não vão ao mar “à toa” nem com frequência; porque uma ida ao mar tem hora e momento apropriados. Muito à noite, por exemplo, não é considerado um bom momento pois o mar é um *ente* que merece muito respeito e cuidado, assim sentem a

³⁹ Segundo Cadogan (1959, p. 179) *tekoatxy* está intimamente relacionado com *mba'eaxy* (doenças, infortúnios). Pissolato (2007, p. 235) também se dedica a ele no capítulo intitulado “condição humana” (p. 225 – 311) e Pierrri (2013, p. 159) aponta que embora *tekoatxy* em sua forma não flexionada remeta a condição humana propriamente dita, o mesmo termo poder ser utilizado para designar “objetos e elementos não humanos relacionados ao mundo terrestre”. Segundo Macedo (2013, p. 183) *tekoatxy* é uma condição geralmente associada às coisas e aos seres desta Terra, caracterizados pela percibilidade (*marã*), no pólo oposto ao dos domínios celestes, contrastando com eles, sendo que o pólo celeste é ondenado e ninguém perece ou tem fim.

necessidade de estar próximos dele mas não tanto. *Tekoa* é o lugar onde eles podem ser eles mesmos, é um espaço habitado por muitos “tipos de gente” como tatus, antas, pacas, cotias, jaguatiricas, onças, macacos, lontras, cobras, gambás, quatis, tamanduás, sapos, abelhas, tucanos, nambus, cães, muitos *i’ja* (espíritos donos) e “mortos”.

Tekoa é uma área determinada de ocupação estendida onde existem condições para exercer o *teko*, viver entre parentes e reproduzir o *teko*. *Nhandereko* seria um coletivizador “nosso modo de ser/nosso modo de viver” fortemente enfatizado, sobretudo, pelas pessoas mais velhas; tende a opor-se ao “sistema do *jurua*”. Para Pissolato:

Tomando por base a experiência dos Mbya contemporâneos, sugiro que uma tradução mais apropriada de *tekoa* seja a de realização de um jeito de ser, de um costume, um modo de vida, o que envolve certamente uma dimensão espacial ou, melhor dizendo espaço-temporal, mas não se define inicialmente por ela. Isto não impede, por outro lado, que o termo assumira conotações espaciais muito concretas em determinados contextos discursivos, sendo usado, por exemplo, como sinônimo de “aldeia”. (PISSOLATO, 2007, 119).

De acordo com Adriana Testa (2014) e em concordância com minha vivência na TI Ribeirão Silveira:

[...] é necessário apontar que uma mesma Terra Indígena Guarani pode ser constituída por diversos *tekoa*. E mesmo reconhecendo que frequentemente os próprios Mbya traduzem *tekoa* como “aldeia” para simplificar a comunicação com diversas pessoas não-guarani, não considero que esta tradução seja completamente adequada, pois a formulação *tekoa* = aldeia é justamente isso: uma simplificação. A palavra aldeia pode facilmente levar a um entendimento que enfatiza e reifica os limites espaciais de um lugar, deixando de lado outros aspectos fundamentais dos *tekoa*, que serão tratados adiante. Inclusive, é possível perceber que os Mbya frequentemente usam os termos *tekoa* ou aldeia para se referirem a organização social de um espaço que é compartilhado por diferentes núcleos de famílias Mbya, Nhandeva e Kaingang. [...] Eles também reconhecem vários *tekoa* Guarani que são referidos como “lugar do pessoal de fulano” (em português) ou “fulano *tekoa*”. (TESTA, 2014, p. 12 - 13).

Macedo (2009), por sua vez, entende que a criação e manutenção de um *tekoa* depende de alianças e conflitos, no âmbito desse coletivo e em relação a outras agências visíveis e invisíveis, como por exemplo, “brancos”, outros povos indígenas, *i’ja*, mortos, ancestrais divinos; inclusive animais ou plantas que influenciam a estadia ou partida de pessoas e agrupamentos.

Teko seria o modo ou maneira de ser/estar no *tekoa*. *Teko porã* é uma expressão muito usada e de igual complexidade e foi traduzido para mim “o modo belo ou bonito de ser estar”

segundo meus informantes.ou a “boa vida”. Sendo que *porã* equivale a bom, belo, bem. *Guatá* (caminhar) é um exemplo de *teko porã* e, eles apreciam muito *-guata* (caminhar) – fato que me aproximava muito de meus interlocutores – não raro eu ouvi de *txai* a expressão *guata porá* (boa caminhada) dirigida a mim quando eu lhe dizia que iria sair para ir ao “Bairro Velho”, para fazer compras ou ir a uma cachoeira, coisas que devido a sua frágil saúde ela não fazia mais. *Guata porá* e *tape porã*, são expressões bastante faladas por meus interlocutores, são freqüentes no *tekoa py* do *tekoa* Ribeirão Silveira.

Segundo Pissolato (2006, p. 126 - 130) em consonância com os relatos de meus anfitriões, para que alguém se desloque de um lugar a outro é preciso que *Nhanderu* “ponha caminho” (*-moe tape*). A "boa" condição para andar é feita ou concedida pelo uso de uma definição de caminho enquanto próprio de *Nhanderu*. Isto é, colocado, dado e concedido por essa divindade, do que se diz *tape mirim* ou *tape porá* ('caminho bom') ou '*Nhanderu rape*' (estrada de *Nhanderu*). Quando se deseja ir até outra localidade, aconselha-se 'perguntar' (*-porandu*) a *Nhanderu* e pôr-se em escuta atenta (*-japyxaka*), nos dias que precedem a viagem. Deve-se fazê-lo preferencialmente na *opy* e há quem consulte um pajé ou um parente que julga ter maior capacidade para a escuta, do que vem de *Nhanderu* nessas ocasiões.

Tekoatxy é outro termo importante o qual tive a oportunidade de ouvir em diversos contextos, foi traduzido para mim como ‘imperfeições’. Muitas vezes no *tekoa py* temos que lidar com dificuldades dessa Terra a qual viemos para durar, mas a qual nosso *nhe'e* não pertence, faz parte do *tekoa* o *tekoatxy*. Ou seja, as imperfeições estão presentes no cotidiano da aldeia; as imperfeições nos acometem a todos, na dinâmica do dia-a-dia segundo a concepção nativa.

O *tekoa* é composto por muitas agências humanas e não humanas – *tekoa* pode ser entendido também como “lugar em que se vive”. De acordo com Ladeira (1992). o *tekoa* é onde os Guaraní podem ser eles mesmos, onde se está à vontade com seu modo de ser – *teko* seria então “modo de ser”. É um sistema complexo constituído por normas, costumes, prescrições comportamentais e culturais. *Tekoa* é uma noção chave na constituição da pessoa Mbya:

Quatro voltas da lua (ou quatro luas novas) é, também, o tempo necessário e suficiente para se construir o *tekoa*. É o tempo de se preparar a terra e plantar. [...] Isto é, raramente os Mbya deixam um lugar antes que tenha se cumprido o tempo certo, estabelecido por *Nhanderu*, para se construir ou recuperar o *tekoa*. (LADEIRA, 1992, p. 85).

Segundo Testa (2014, p. 16) a socialidade em um determinado *tekoa* deve levar em consideração uma série de relações inclusive com os *i'ja* dos animais. Ela aponta que da formação até a manutenção e continuidade de um *tekoa* requerem cuidados com o “viver entre si”, “andar junto com” e “estar acompanhado de” outras agências, uma vez que, no *tekoa py* se convive com outros “tipos de gente”:

[...] o termo *tekoa* também é usado para falar dos lugares em que coletivos não-humanos convivem, por exemplo, em formulações como "*koxi kueryrekoa*⁴⁰" (*tekoa* dos porcos do mato). Mas é importante ressaltar que isso não se refere apenas a um espaço ocupado por um grupo de porcos do mato, mas aos modos de conviverem entre si e aos cuidados com seu dono - *koxija* tem em relação ao grupo e ao lugar sob sua proteção. Ou seja, o foco recai sobre os modos de socialidade que se realizam em um determinado lugar, algo que se soma a outros fatores, como apontado no relato acima, em que o interlocutor lista aspectos como: área grande o suficiente para que as famílias possam conviver "morando um em cada canto" (sem se apertarem), mata, terra boa para plantar, cursos d'água, etc. (TESTA, 2014, p. 16).

Vale lembrar que segundo a literatura etnológica é o parentesco⁴¹ que define a estruturação da vida social no interior de um *tekoa* Guarani; e a família extensa é compreendida como unidade social básica de produção econômico-religiosa e política (SCHADEN, 1954). Pissolato (2007) realizou um mapeamento das produções etnológicas recentes que tratam deste povo, destaca aquelas que estabelecem um vínculo entre a **mobilidade** e religião enfatizando o **profetismo** e a busca pela “Terra Sem Mal” como centrais para o entendimento do termo *tekoa*, em que a **mobilidade** é tida como chave de uma sociabilidade que opera como um modelo sistêmico de organização.

Em meu tempo em campo pude observar que animais e plantas influenciam a estadia ou partida dos Guarani Mbya de um território, em concordância com a bibliografia utilizada. Assim com outras agências como o vento, as montanhas, o mar e a Serra do Mar, no caso da TI em questão, influenciam no *tekoa* e o constituem, o conformam, são parte do *teko porã*:

O *teko porã* o “modo correto de viver”, que é um modo de vida positivo e mantendo a conduta sagrada que acreditam ter sido estabelecida pelas divindades na origem do universo. O que podemos observar na atualidade é uma flexibilização das regras, segundo as exigências e desejos de cada grupo (ou conjunto) doméstico, pois segui-lo hoje em dia ao pé da letra é um grande desafio. (VERA BRITOS, 2015, p. 77).

⁴⁰ *Rekoa* é a forma flexionada de *tekoa* utilizada quando precedida por um pronome possessivo ou por um sujeito.

⁴¹ Importante salientar a existência de extensa bibliografia a respeito, por exemplo os trabalhos de: Fábio Murra, Levi Marques, Ligia Almeida, além de Elisabeth Pissolato e Adriana Testa já citadas.

Há regiões do *tekoa* Ribeirão Silveira onde os indígenas não conseguem firmar morada ou regiões onde está morando um casal Mbya e está correndo tudo normalmente. Mas quando nasce uma criança, tudo muda. Se a criança adoece e/ou chora muito, segundo a literatura a respeito deles e segundo suas categorias de compreensão do mundo, pode significar que o *nhe'e* da criança não está gostando de algo ou está se afastando. Enfim, não está querendo ficar, não está “andando junto” da criança. Isso ocorre porque o *i'ja* daquele lugar não aprecia a presença de crianças nessa região que lhe pertence.

Rymba ou *Nhanderu rymba* estão presentes em grande número entre os Guaraní Mbya da TI Ribeirão Silveira. Não observei nenhuma casa sem um *jagua*, por exemplo, e mesmo que uma casa não possua *uru* (galinha) elas circularão por lá de qualquer forma porque são muitas. Outros “tipos de gente” convivem e constituem o *teko*, nesse sentido me interessa compreender quem são esses “tipos de gente” e, uma vez que, os animais também são outros “tipos de gente”, minha questão aqui é o que pode ser entendido como animal doméstico, *pet*, companheiro, animal silvestre e animal de caça. Neste próximo capítulo, quero procurar entender como cada uma dessas categorias de animal se diferencia ou não umas das outras, esses serão meus objetos de análise.

Figura 2 – Escola Estadual *Txeru Ba'e Kua-I*



Fonte: Acervo pessoal da autora

Figura 3 – Ponto de Cultura *Mbya Arandu Porã*



Fonte: Acervo pessoal da autora

Figura 4 – Porteira de entrada da TI



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 5 – Placas na porteira da entrada da TI



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 6 – Avenida Guarani



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 7 – Mudas de Palmito Jussara



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 8 – Cacique Adolfo Timóteo pousando em festividade no Parque dos Tipiniquins



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 9 – Vista de cima da estrada principal no núcleo Central.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 10 – Alguns Bastões do Imperador sendo levados através da Avenida Guarani para venda em Boraceia.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 11 – Estação de captação de água da Sabesp



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 12 – Avenida Guarani fora dos limites da TI Ribeirão Silveira, próximo à Avenida Mauá



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 13 – *Jejoko* (Samuel Fernandes)



Fonte: KARAI: O dono das chamas (1985).

Figura 14 - *Txai Jaxuka* (Dona Doralice Fernandes)



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 15 – Temaskal



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 16 – *Tekoa py* (cotidiano na aldeia) sobre duas rodas



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 17 – Colar feito com sementes nativas e dente de porco queixada



Fonte: Acervo pessoal da autora.

2. *RYMBA* (ANIMAIS DE CRIAÇÃO) E *NHANDERU RYMBA* (CRIAS DE *NHANDERU*)

Neste capítulo meu objetivo é dar destaque ao que o pensamento Mbya tem a dizer sobre o que são *rymba* (animais de criação), *Nhanderu rymba* (crias de *Nhanderu*), animais de caça e as relações com os *i'ja* (donos) além de mostrar como é o *tekoa py* no *tekoa* Ribeirão Silveira entre esses outros “tipos de gente” (Figuras 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27 e 28) e os esses indígenas.

A palavra usada para referir-se a parente em Guarani Mbya é *-etarã*. Parente é um termo usado para se referir inicialmente a indivíduos ligados por laços de consangüinidade, porém, também é usado para referir-se ao grupo étnico como um conjunto. A noção de parente também pode ser aplicada e ampliada a todos àqueles que andam junto ou acompanham a pessoa Mbya. Cabe frisar que não me ocuparei aqui da descrição de aspectos formais do parentesco Guarani; pois se por um lado me faltam instrumentos para tal tarefa, por outro, ocupar-me dos aspectos formais de parentesco Guarani não me parece o melhor caminho para compreender e abordar a temática do parentesco com humanos e com animais, sendo que este último é o objetivo.

A partir da década de 1970 a literatura etnográfica sobre grupos amazônicos deu origem a alguns elementos básicos fundamentais para abordar o tema do parentesco ameríndio. Estes contrastam com idéias ocidentais sobre o assunto, pois parentesco no contexto amazônico corresponde a processos que decorrem diretamente de atos sociais, mesmo quando o aparentamento é concebido diretamente nos termos da partilha de **substâncias**:

[...] nos mundos indígenas, as identificações substanciais são conseqüências de relações sociais e não o contrário: as relações de parentesco não exprimem “culturalmente” uma conexão corporal “naturalmente” dada; os corpos são criados pelas relações não as relações pelos corpos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 447).

2. 1 TUDO TEM *I'JA* (“ESPÍRITOS-DONOS”)

Os Guarani Mbya vivem o *tekoa py* guiados pelo pensamento de que todos os lugares e territórios do *tekoa* são habitados por *i'ja*. Todos os seres que habitam esse mundo possuem um *i'já* que zela por eles. Portanto, tudo que existe na TI, isto é, pessoas, lugares em geral, como as cachoeiras, rios e os caminhos que levam a elas; incluindo as pedras desse caminho

tem *i'ja*, todos os animais (de criação ou de caça), todos os vegetais, todos os montes e picos, etc.

Os Mbya têm também *i'ja* que é *Nhanderu*⁴², cujo significado é literalmente “nosso pai”, sendo também usado para mencionar os ancestrais divinos (inclusive plantas, animais e “espíritos-donos”) e por vezes os pajés. *Nhanderu kuéry* – onde *kuéry* é um coletivizador – remete aos ancestrais divinos em geral. Contudo, a designação *Nhanderu* pode tanto remeter à classe dos *Nhanderu* ou a um *Nhanderu* específico. De modo geral o criador do universo, *Nhanderu Papa Tenonde* (também chamado *Nhanderu Ete* – Nosso pai verdadeiro).

Sobre esse assunto, é elucidativa a fala de um rezador que aparece no filme **As Bicicletas de Nhanderu** (2011), do Coletivo Mbya Guarani de Cinema indicado por minha anfitriã Cristine *Takua*, que transcrevo aqui:

“Nhandejara (“Nosso Dono”) pode fazer o que bem entender de nós. De um Mbya pode surgir vários outros. Podem surgir várias nações se ele quiser. Dos peixes também é assim, de um podem surgir vários. E tem a anta, ela vive no mato. Então da anta pode surgir aquela menor, a capivara. E então dela, surge aquela ainda menor, a cotia. E então novamente dela, surge aquele ainda menor, o preá. Pode-se gerar uma nação a partir de um único ser. Então, se por acaso Nhandejara, quando ele fez, ele trouxe, quando deitou a terra... O que ele trouxe para terra foi para nós comermos. De um peixe que tinha, vários outros são criados. Porque Nhandejara trouxe várias coisas. Nhandejara...”

Sobre a concepção de pessoa Guarani e o lugar que ocupa nas relações com *Nhanderu*, meus informantes me disseram que quando o feto está sendo gestado a *nhe'e* daquela criança começa a ser preparada por *Nhanderu* para vir à Terra acompanhá-la. À medida que se aproxima o nascimento, a *nhe'e* começa a “caminhar” do seu local de origem, vindo em direção ao menino ou menina que deverá nascer. Ela provém de muitos lugares possíveis: da morada de *Tupã*, da “Terra sem mal”, de *Kuary* (Sol), do som de um instrumento, entre outros. Todos eles se localizam no cosmos guarani e, em cada um, existe um *amba* (espécie de altar), de onde *Nhanderu* ordena que saia a *nhe'e* para vir à Terra. A *nhe'e* dos filhos, conforme já registrou Silva (2007), tende a vir do mesmo local de onde veio a *nhe'e* de seus pais, embora isso não possa ser tomado como regra.

O lugar de onde se origina a *nhe'e* determina o nome que será dado ao novo ou nova Guarani. Por exemplo, *Djeguaka* é o filho mais velho de Cristine *Takua*, hoje ele tem nove anos e meio mas quando foi batizado seu nome era outro. Sua mãe explicou-me que a *nhe'e*

⁴² *Nhandejara* significa literalmente “Nosso Dono” e é a designação alternativa de *Nhanderu Tenonde* empregada nessa fala, é pouco comum no Mbya falado da TI Ribeirão Silveira.

dele veio da “Terra sem mal”, “um paraíso onde as coisas tendem a ser de cor amarelada”, por isso ele foi nomeado *Mirindju*, traduzido como “pequena luz amarela do amanhecer”. Essa mudança de nome se deu após um acontecimento pessoal bastante relevante. O *xeramoi* compreendeu que ele deveria mudar de nome, pois o nome também é afetado por *axi* (doença) e por eventos graves que possam ocorrer com a pessoa. E agora *Mirindju* é *Djeguaka*, assim como *txai* que era *Tataty* quando eu a conheci em 2010 e, depois de sua doença passou a ser chamar *Jaxuka*.

Cristine *Takua*, disse-me que sua *nhe'e* veio do som do *Takua*, instrumento musical executado pelas mulheres na *opy*. O local, a partir do qual advêm a *nhe'e* de um sujeito, é identificado pelo *xeramoi*, que, por sua vez, possui a capacidade de dizer qual deve ser o nome da criança que está diante dele. Refletindo sobre esse poder de identificar a origem da *nhe'e*, Nimuendaju nos apresenta a seguinte passagem:

Eles (os Guarani) acham profundamente ridículo que o sacerdote cristão, que sempre se julga superior ao pajé pagão, pergunte aos pais da criança como esta deveria se chamar. Pretende que é padre e sequer é capaz de determinar o nome certo da criança. (NIMUENDAJU, 1987, p. 32).

Curt Nimuendaju ([1914]1987), de acordo com a crença dos *Apapokuva* aponta que uma pessoa tem três almas: *ayvucue*, *acyguá* e *anguery*. A primeira se refere à alma de origem celeste; a segunda de caráter animal, ambas habitando o corpo da pessoa em vida, desde o nascimento. E a terceira corresponde às “assombrações” que se desprendem dos mortos e vagam pelas terras junto com os vivos assustando-os. Cadogan (1952) relata a existência de uma “*nhe'ë* ou *ayvu* (“linguagem humana”) e a existência de uma *tekoachy kue*” (“alma de origem telúrica”) mas não animal. Em consonância com meus interlocutores da TI Ribeirão Silveira que, após a morte da pessoa, torna-se *mbo-gua* ou *angue* (formas espectrais). Schaden (1962) afirma que as almas são visíveis em forma de sombra e que são pelo menos três entre os Mbya e os Nhandeva:

Uma cai para a frente ou para trás, outra para a direita, outra para a esquerda. A que cai para frente ou para trás (*ayvú-kuê-porãvê*) é a que depois da morte vai para o céu propriamente dito (*yváy*), situado acima do *yvyñomimbyré* (ou paraíso mítico), a da esquerda fica vagueando pelo chão, vai morar no cemitério, é ruim e chama-se *anguéry* (em vida, *atsýyguá*); a da direita fica vagueando pelos ares e não faz mal a ninguém, chama-se *ayvú*. (SCHADEN, 1962, p. 115).

Vários etnógrafos com pesquisas mais recentes fizeram registros sobre as concepções de alma entre os Guarani, entre eles podemos citar Mura (2006) e Albernaz (2009). Um dos

pontos em que esses autores contemporâneos convergem com a etnologia clássica de Nimuendaju, Cadogan, Schaden é a ideia de que a alma é um elemento plural nessas sociedades, embora entre os meus interlocutores de pesquisa exista uma posição divergente dessa, isto é, a *nhe'e* é una/única e é concedida a eles por *Nhanderu*. Assim também sucede para os Guarani da aldeia *Tekoha Añetete*, segundo Santos (2012, p. 41), pois os nativos possuem apenas uma alma a que denominam *nhe'e* como meus anfitriões.

No *tekoa py* ao sair de casa para executar atividades básicas do dia-a-dia, como ir buscar material para confeccionar *tembiapo*, o sujeito pode se deparar com algum outro “tipo de gente”. Seja um animal cujo *i'ja* está por perto cuidando dele, um *i'ja* propriamente dito, o que raramente ocorre, ou um morto. Nesses momentos, se a *nhe'e* não estiver próxima dele, quem o encontrou perceberá e tentará estabelecer um processo de troca, em geral, de “andar junto” e de “acompanhar”.

Esse momento é descrito pelos Guarani como um episódio em que o animal, o morto ou *i'já* conversa com eles e na medida em que se aceita estabelecer esse diálogo, está, por conseguinte, aceitando essa *nhe'e*. E criando com ela um vínculo de comunicação e reciprocidade. Se a pessoa não está com sua própria *nhe'e* por perto, porque não está seguindo o *teko*, pode acontecer de encontrar uma outra *nhe'e* no caminho que irá lhe acompanhar e ir junto com ela.

Em se tratando de um animal cuidado de perto por um *i'ja*, tem-se então o fenômeno do *-jepotá*⁴³, quando se trata de um morto tem-se o advento da morte. Os mortos possíveis de serem encontrados no caminho são aqueles cuja *nhe'e* não foi para a “Terra sem mal”, que se localiza no espaço, acima da terra má, segundo meus informantes. De acordo com Eduardo Viveiros de Castro (1996) esse saber é partilhado por outras sociedades indígenas ameríndias, para as quais é possível falar na existência de uma “unidade de espírito e uma diversidade de corpos”.

Esses *i'já* são dotados de “personalidade” e quando os Mbya necessitam ou desejam um animal para comer, por exemplo, devem se reportar aos seus respectivos “espíritos-donos”. Caso se queira uma carne de caça, deve-se fazer o *mondé* (armadilha) e aguardar, esperando que o *i'ja* permita. Se a caça for abatida por tiro de espingarda também se deve pedir permissão e seguir certos procedimentos como, por exemplo, não caçar de noite, não abater animais prenhos e não comer na mata.

⁴³ Tratarei desse tema no capítulo 4.

Alguns desses *i'ja* podem ser especialmente vingativos quando se sentem desrespeitados. Desse modo, o *tekoa py* requer pedir permissão quando se está caminhando no *tekoa*; quando se pretende estabelecer morada num lugar; quando se está indo banhar em uma cachoeira; quando se está indo pescar no rio ou quando se deseja fazer um roçado; deve-se sempre estar ciente de que tudo tem *i'ja* e não somente os animais.

Os *jurua* também têm *i'ja* proveniente⁴⁴ da transformação do *mbi'i*, a lagarta originária e, não possuem origem e descendência direta dos deuses como os Guarani Mbya. Meus interlocutores sempre me disseram que a origem deles próprios e dos *jurua* não é a mesma. Porém, eles sempre sublinharam ainda que, os *jurua* seriam criação de *Anhã* (“Diabo”). Isto – entre outras coisas – mostra como a relação com os *jurua* é marcada por ambivalências e por fronteiras bem demarcadas, que meus anfitriões querem deixar bastantes evidentes. Relação essa marcada por receios e modos específicos de se proceder. Assim como as relações, muitas vezes estabelecidas com os *i'ja*, com *Anhã* e *Jaxy* (Lua), segundo Pierri:

É recorrente em praticamente todas as reuniões de que participei, a fala dos mais velhos enfatizando uma descontinuidade entre os Guarani e os brancos, mesma descontinuidade que esses últimos se reservam em relação ao seu Deus. *Nhande kuery majurua kuery rami e'y*: “não somos iguais aos brancos”, dizem incansável e pedagogicamente aos mais jovens. O mesmo dualismo aparece frequentemente na fala dos mais velhos na chave lévistraussiana da má escolha. Como vimos, aos Guarani foi destinado pelos deuses o arco e flecha (*guyrapa*), enquanto aos brancos a arma de fogo. Aos Guarani foram destinadas as florestas (*ka'aguy*) e os frutos nativos (*yva'a*), e aos brancos os campos (*nhundy*). Aos Guarani foram destinados os animais de caça, em especial o queixada (*koxiou mymba'i*), enquanto aos brancos foi destinado o porco doméstico (*kuré*). (PIERRI, 2013, p. 57).

Vera Britos (2015) destaca que os Paï Tavyterä também compreendem que os *mbaíry* (“brancos”, não-indígenas) possuem um *jara* (“dono”): o *mbaíryjara* (“dono dos não-indígenas”) que é *Papa Réi* (ou *Tanimbu Guasu*). Eles estão constantemente delimitando fronteiras identitárias entre o que consideram como seu próprio modo ou maneira de ser e, o que consideram o modo de ser dos *mbaíry* (“brancos”, não-indígenas). Que segundo o pensamento desses indígenas chegaram à Terra depois deles. Neste sentido o conjunto de normas, prescrições e preceitos considerados como “próprios” estão ligados ao *teko*, e são concebidas na chave do *teko porã* (modo belo de ser/estar ou “vida boa”). Mais uma vez, me parece apropriado apontar que os Guarani gostam de ser quem são, e não querem ser outros.

⁴⁴ Veremos melhor esse ponto no próximo tópico.

Embora, busquem conviver bem e estabelecer relações com esses outros, no caso os não-indígenas.

De acordo com Carlos Fausto (2008) a categoria "dono" ou "mestre" não se limita a simples relação de propriedade e domínio, trata-se de uma categoria de pensamento central na compreensão das sociocosmologias indígenas das terras baixas da América do Sul, tão importante quanto a afinidade:

[...] A categoria e seus recíprocos designam um modo generalizado de relação, que é constituinte da socialidade amazônica e caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas. Entendo tratar-se de uma categoria-chave para a compreensão da sociologia e da cosmologia indígenas que, não obstante, recebeu relativamente pouca atenção. Há quase três décadas, Seeger chamava-nos a atenção para este fato: "O conceito de dono-controlador permeia a sociedade Suyá, embora haja relativamente pouca propriedade no sentido material da palavra [...] Seria, porém, uma falácia etnocêntrica manter que a posse [ownership] e a propriedade [property] são desimportantes" (FAUSTO, 1981, p. 181-182).

Ainda de acordo com esse autor, entre os Suyá o termo *kande* ("dono-controlador") designa a posse de bens como os conhecimentos rituais e a habilidade de produzi-los. No sistema multilíngüe xinguano, citando o caso yawalapiti, *wököti* é o senhor de espécies animais, vegetais e mestre especialista em cantos. Na perspectiva dos Kuikuro, falantes de Karib, *oto* refere-se a ideia de filiação, marcada pela oferta alimentar, diz respeito a controle e proteção. Há *oto* dos caminhos, da casa dos homens, da praça central, dos cantos, das rezas, dos feitiços. Segundo os Trio que vivem na fronteira do Brasil com a Venezuela, falantes de Karib como os Kuikuru, *entu* significa "tronco de árvore", tem tanto o sentido de "dono" como "patrão e/ou piemonte". Entre os Tupi-Guarani, os termos característicos para a categoria "dono" são cognatos de "jar" como creio termos podido notar no texto e são bem conhecidos, desde o contato com esse povo ainda no século XVI. No universo arawetéã conota, de acordo com Viveiros de Castro (1992), noções como "liderança, controle, representação e propriedade de certo recurso ou domínio". Em meio aos Parakanã, o termo mais comum de *-jara* é "animal de estimação". Interessante observar que no Alto Xingu, o termo mais próximo é "filho". O que acaba por desembocar em um esquema concreto no qual a relação de domínio se reflete na familiarização dos filhotes das presas animais. como continua Fausto (2001). Podemos notar através de nossas leituras que isto também se aplica a outros povos Tupi-Guarani, como os Wayãpi, por exemplo, segundo os os quais "todos os *jar* têm 'sua criação'. Esse termo, inclusive, era utilizado por Hans Staden já no século XVI, ao

descrever a primeira noite após sua captura, momento no qual os Tupinambá lhe disseram: “*xéremimbaba in dê*”, “tu és meu animal prisioneiro”.

Já entre os Paï Tavyterä, segundo Vera Britos (2015, p. 71) *jára* é o termo equivalente a “dono” e a negociação com ele corresponde a um pedido para que lhes conceda alguns de seus animais. Não deve ser confundido com “favor ou algo como caridade”. *Jára* não se restringe a animais apenas, inclui os morros que estão próximos à aldeia; pois são a morada do *teju jara* (dono dos lagartos) por que ali vive esse dono. Onde estão os locais de morada do *jára* são regiões que devem ser transitadas e visitadas com precaução, respeito e cuidado. Uma vez que, próximo a essas áreas ficam os *kora* (currais), onde os *jará* “guardam” seus animais. *Teju jara* pode ser identificado na medida em que tem um tamanho superior ao tamanho dos demais e, é difícil encontrá-lo frente a frente; o que via de regra funciona para qualquer *jára*.

Para poder obter algum elemento sob jurisdição de um *jára* é preciso negociar com ele, fazendo que essas relações sejam diversas. Porém, como bem observado por Fausto (2008), essas relações não são dadas de forma definitiva, tendo certa dinâmica. É possível apropriar-se de algum elemento ou ser apropriado, entrando assim em um novo domínio. (VERA BRITOS, 2015, p. 107).

Para os Guarani Mbya a *Guairaka* (lontra) – um mamífero aquático típico da Mata Atlântica – é considerada um animal “sagrado”⁴⁵ que tem origem no principal mito desse povo, dos irmãos *Kuaray* e *Jaxy* (Sol e Lua) cujo *i’ja* é um dos que requerem maior cuidado e temor. Assim, matar uma *Guairaka* é algo muito ruim, uma das piores coisas que poderiam acontecer e colhi um depoimento no Silveira exatamente nesse sentido.

Relato, em que um jovem de aproximadamente 16 anos de idade, subindo até as nascentes e/ou cabeceiras do Rio Silveira, encontra e mata uma *Guairaka* com uma pedrada na cabeça. Chamaremos esse rapaz (que prefere não se identificar) de Pedro. Ele alegou ser muito jovem e “moleque inconseqüente” naquela época e, que não sabia explicar direito porque fez aquilo. Enfim, arrependeu-se rapidamente de seu ímpeto, pois ele sabia muito bem (segundo ele) o que os mais velhos haviam lhe ensinado, mas a essa altura dos acontecimentos o que estava feito, estava feito.

Pedro foi para casa e não contou a ninguém, poucos anos depois se casou, sua esposa engravidou e teve complicações gestacionais, por fim eles perderam seu primogênito, pois se tratava de um natimorto e ele atribuiu isso ao assassinato da *Guairaka*. Os *i’ja* possuem características próprias e no que se refere ao *Guairaka’ija* (“dono da lontra”) sabe-se que é um

⁴⁵ Iremos contar sua origem mítica no tópico seguinte.

“dono” vingativo. A lontra é um ser que vive nas águas e na terra e se maltratada à toa o *Guairaka'ija* troca uma das vidas perdidas/tiradas de seus filhos lontra pela vida de um Guarani Mbya. Porém, se o respeito ao *teko* e ao *teko porã* for mantido e não houver outras intenções escondidas (como matar por diversão, por prazer, para vender ou para comer sem a permissão de *Guairaka'ijá*) e for realmente um acidente nada acontecerá de ruim.

Pergunto a meus interlocutores porque isso ocorre dessa forma e respondem que: “*Isso ocorre porque Nhanderu gosta de todos os animais, todas as vidas são importantes e não podemos matar por matar qualquer animal, tampouco matar por diversão*”. Do mesmo modo que não se pode comercializar animais, vendendo-os ou comprando-os, pois, de acordo com meus interlocutores um pai nunca trataria os filhos assim. Portanto, não podemos agir desse modo porque vai contra o *teko*. Além do mais, no caso de alguém descumprir essa prerrogativa, terá de se haver com *Nhanderu* e com o *i'ja* do animal que ele vendeu, comprou, maltratou e/ou matou à toa.

Há outro relato sobre o *Guairaka'ijá* na Aldeia Pinhal⁴⁶, no Paraná, em que um homem adocece por ter apenas ameaçado uma *Guairaka*. Ele estava pescando e disse que uma *Guairaka* veio mexer com ele, veio bem na sua frente. Esse homem ergueu seu facão que estava próximo na direção dela e, na sequência se lembrou que não podia machucá-la, muito menos matá-la e abaixou o facão num instante. Lembrou-se também de outro caso, o qual ele próprio havia testemunhado. Onde um homem chamado *Jekupe* que havia matado uma lontra “brincando” sobreviveu com bastante dificuldade depois disso. Mesmo o primeiro homem não tendo investido nenhum golpe contra a lontra, seu gesto já foi o suficiente para ele adoecer. Contudo, como ele não tinha intenções ruins, foi realmente uma espécie de reflexo, manteve o respeito com a lontra a tempo, nada mais grave lhe aconteceu e conseguiu sobreviver e agora dá esse relato. *Tekoatxy* é um termos que ouvi muito, principalmente nos últimos tempos de trabalho de campo e, significa (imperfeições). É uma palavra que cabe bem nesse caso, pois ele ergueu o facão para o animal sem motivo algum, indo contra o *teko*, mas o abaixou a tempo ao recorda-se do *teko* Guarani Mbya.

No curta metragem *Guairaka'ija* (2012) pode-se observar uma *Guairaka* que aparece morta (Figuras 29 e 30) e não fica evidente como foi exatamente que sucedeu sua morte. Muito embora, toda a narrativa deixe bem claro que foi um terrível acidente, no qual o rapaz que ocasionou sua morte não teve a intenção de matá-la. Todavia, o receio que isto gerou em

⁴⁶ Relato colhido do curta-metragem *Guairaka'ija* (“Dono da lontra”) Acesso: <https://www.youtube.com/watch?v=cvq7cZjIrk4>

todos presentes é bastante evidente. Muitas vezes é dito ao protagonista desta história, o rapaz que acidentalmente matou o animal, que ele não deve temer, pois simplesmente não teve a intenção de matar.

Os mais velhos pedem que a *Guairaka* morta seja levada a *opy* e os jovens o fazem. Uma *Kunhã Karai* (xamana) Guarani Mbya vai até lá e relata que quando ocorreu semelhante morte no passado, tiraram a pele da lontra e fizeram com ela um ou dois cintos para colocar na cintura, honrando o animal morto ao utilizar todas suas partes por assim dizer. Para tanto, deveria ser feito um corte da cauda até o peitoral. E depois de prontos seriam uma espécie de “amuleto” ou de objeto de proteção. Chamou a minha atenção como todas as pessoas se concentram num mesmo espaço com ar penoso e dão apoio ao jovem indígena em tom de consolo. Todos na *opy* junto do rapaz que acidentalmente matou a *Guairaka* que está profundamente desconsolado. “Pitar”, isto é, fumar o *petyngua* (cachimbo ou aquele que tem) soltando bastante fumaça é uma etapa que tem que ser cumprida e a *Kunhã Karai* se encarregou disso, porque o animal deveria receber a fumaça do *pety* antes de qualquer coisa.

O tempo todo paira no ar uma atmosfera de apreensão, junto ao corpo do animal que circulou do *okápy* (terreiro) para a *opy* (casa de reza). E, em algum momento, todos os presentes irão preparar a sua carne assada ou bem cozida e se *mbaraete* (fortalecer⁴⁷) dela, como eles mesmos dizem. Pois, uma vez que, não foi uma morte premeditada e sim um acidente, há a interpretação possível e dada por eles ao jovem Mbya desolado de tratar-se de um presente de *Guairaka'i ja* para ele.

É parte do *teko* Guarani, sempre que amadurece a primeira safra de qualquer fruta defumá-la na *opy*, evita-se assim que dê doenças, e também garante que continue dando frutos. A primeira *avaxi pyau'i* (safra do milho) deve ser defumada também para que a próxima colheita seja boa, e para que se torne própria ao consumo. Do mesmo modo é preciso defumar a caça, em especial dos animais cujo “dono” é agressivo contra os Guarani. Interessante notar que ainda nos primórdios dos tempos míticos no futuro mundo terrestre, *Jaxy* vai começando a experimentar o *nhandereko rã* (futuro modo de vida) dos Guarani Mbya, o *nhandereko* é *teko porã* e as frutas nativas, são tidas nesse contexto como as *yva'a ete'i* (frutas verdadeiras) concebidas como parte essencial da dieta das divindades:

[...] O mesmo procedimento que *Kuaray* ensina à *Jaxy*, de que o *guavira* e o *guaviju* devem ser defumados com o cachimbo antes do consumo é considerado procedimento ritual necessário ao consumo de qualquer fruto da terra pelos Guarani. (PIERRI, 2013, p. 42).

⁴⁷ Ou fazer corpo como Macedo (2013, p. 182) aponta.

Guairaka'i ja é perigoso, vingativo e temido mas há um grande número⁴⁸ de *i'ja* que povoam o *tekoa py* Guarani. Existe também os com “personalidade mais branda” que permitem uma relação mais pacífica com eles. Assim como há um modo apropriado de lidar e comportar-se com esses *i'ja*, há também um modo apropriado de tratar os *rymba* (animais de criação ou domésticos) e os *Nhanderu rymba*⁴⁹ (crias de *Nhanderu*) assim como todos entes em geral, minerais, lugares e etc. Veremos agora o que o pensamento Mbya tem a dizer a esse respeito.

2.2 RYMBA (ANIMAIS DE CRIAÇÃO OU DOMÉSTICOS) E NHANDERU RYMBA (CRIAS DE NHANDERU OU ANIMAIS SILVESTRES)⁵⁰

O respeito que nutria por *txai* é fruto da relação que estabeleci com ela ao longo dos anos, esse respeito foi constantemente construído mas também é fruto de sua importância para toda a comunidade Mbya. Falar de meu trabalho de campo sem mencionar a *txai Jaxuka* (Dona Doralice Fernandes) não é possível. Pois, tratava-se de uma das minhas maiores interlocutoras, uma das lideranças femininas da aldeia; uma das mulheres mais velhas e que falava muito bem o português⁵¹ entre muitos outros porquês. Irei acessar uma de nossas primeiras conversas, na qual ela estabelece uma distinção entre *rymba* e *Nhanderu rymba* (entre criação e crias como ela disse) que transcrevo na íntegra:

“Eu: - O que é um animal?”

Txai Doralice: - O animal é criação!

Eu: - Mbya/gente também são animais?”

Txai Doralice: - Não!

Um dia todos foram gente: os pássaros, os cães, cavalos e galinhas...

⁴⁸ Voltaremos a esse tema no próximo capítulo.

⁴⁹ Também ouvi os Guarani se referirem aos *Nhanderu rymba* como *mba'emo ka'aguyregua* (seres da mata) termo usado com menor frequência. *Mba'emo ka'aguyregua* parece ser uma categoria de pensamento que engloba animais silvestres, vegetais (Figura 31), *entes* e toda miríade de seres que existem na mata.

⁵⁰ Tradução minha, que equivale a animais da floresta ou da mata, aproximando-se do termo *Nhanderu rymba* que, como meus interlocutores enfatizaram não são necessariamente criados por gente, exceto quando necessário ou quando se obtém a permissão do *i'ja* para tanto.

⁵¹ Algumas mulheres Guarani Mbya não dominam o português e há as que não dominam bem. De um modo geral as mais jovens (até os 35) dominam melhor o português. Os homens falam bem português em sua maioria, mas é interessante notar que há homens que não falam nada em português e os que não dominam bem também. Assim sendo, ter fluência em português está longe de ser uma unanimidade na TI Ribeirão Silveira. *Txai* teve uma história de vida particular e me contou que em algum momento de sua vida conviveu com uma mulher branca com quem aprendeu bem o português sem nunca deixar sua língua mãe, por outro lado.

Eu: - Mas para mim nós todos somos animais, no caso animais racionais e para vocês?

Txai Doralice: - Não!

Animais são cães, vacas, porcos e galinhas...

Eu: - Mas há animais que não são criados por ninguém, não? Por exemplo, alguns jurua chamam de silvestres ou da mata/floresta...

Txai Doralice: - Ah esses são Nhanderu rymba! A paca, quati, o tucano, a cotia, lontra, porco queixada...

Eu: - Posso trazer um desses para minha casa ou para minha família?

Txai Doralice: - Sim, pode!

Mas tem que pedir para Nhanderu, não pode pegar sem pedir... (Txai Jaxuka, 2014).

Primeiramente pude notar que “animal em geral é criação de alguém” dos Mbya ou dos *i'ja*, ambos submetidos aos desígnios de *Nhanderu*. Criações não são todas iguais, como apontado no diálogo acima, onde *txai* estabelece, entre outras coisas, uma distinção entre eles, embora ambos sejam “criação”. O tema dessa conversa se repetiu muitas vezes desde o ano de 2011, quando ela aconteceu pela primeira vez até o falecimento de *txai* no ano de 2015. *Papa* seu filho, assim como *Takua* sua nora, entre outros moradores da TI que conheci através deles sempre se propuseram a dialogar comigo sobre ele. Assim, sabendo de meu interesse pelo tema, *Papa* me mostrou uma versão⁵² (Figura 32, 33, 34, 35, 36, 37) da importantíssima narrativa dos irmãos *Kuaray* e *Jaxy* (Sol e Lua). **A Vida do Sol na Terra** (Kanguá & Poty, 2003), tida como seu principal mito. Veremos algumas delas, são belíssimas ilustrações⁵³ feitas por meu anfitrião *Papa Miri Poty* (Carlos Fernandes).

Segundo ele, nessa narrativa estava contida algumas das respostas para minhas perguntas. E o *teko* como ele foi ensinado por seus pais e como deve ser, de acordo com a sociocosmologia Mbya. Tanto o diálogo transcrito acima quanto a narrativa mítica dos irmãos *Kuaray* e *Jaxy* (Sol e Lua) tratam do tema sobre *rymba* (animais de criação) e *Nhanderu rymba* (Crias de *Nhanderu*). Tratam de sua origem e/ou sua procedência, ou seja, o lugar de onde eles provêm. Porém, a narrativa mítica também mostra (entre muitas outras coisas) algo

⁵² Na literatura Guarani há muitas versões dessa mesma história, podemos começar citando dois cânones: Cadogan (1959) e Nimuendaju (1914). Vale à pena ainda enfatizar que segundo meus interlocutores ela pode ser narrada por meio das belas palavras e/ou da linguagem ritual ou da linguagem cotidiana, além de outras mídias como o cinema ou as artes plásticas. Além disso, sempre repetem que uma narração completa dessa história duraria muitos dias.

⁵³ **A Vida do Sol na Terra** é uma versão bilíngue da narrativa, além de lindas pinturas feitas por meu anfitrião. Trata-se de um resumo mesclando da versão na língua original com a versão em português, priorizando a forma de narração da versão original.

muito importante frizado por meus interlocutores e que tem a ver com animais e com o fato de que casais mesmo se amando, podem vir a se separar. Porque a despeito desse mito ser bastante conhecido, ele é muito importante para meus interlocutores e para comunidade Mbya como um todo. Considero que irá ajudar o leitor a compreender algumas das lógicas que ordenam o cosmos Guarani Mbya e seus habitantes, mesmo sendo um mito relativamente grande eu optei por deixar aqui mesmo no corpo do texto. Vou transcrever a versão que me foi narrada por Carlos *Papa*:

“Nhanderu xy’i (a mãe do Sol) quando era mocinha esteve no mundo. Era uma jovem bonita que um dia teve a ideia de fazer um laço para pegar o pássaro inambu, mas em vez de pegar o inambu, em seu laço caiu uma corujinha (urukure’a’i). Ela gostou tanto da coruja que a levou para casa para criar. Quando chegou em casa, Nhanderu xy’i tentou alimentar o bichinho, oferecendo alguns grilos (kyju) que havia caçado, mas a coruja não aceitava. Voltou então à procura de alimentação e trouxe muitas borboletas (popo’iju), mas a coruja não aceitava. Ela já não sabia mais o que fazer quando ofereceu farelo de mbeju e a corujinha finalmente comeu. Em pouco tempo, Nhanderu xy’i percebeu que seu ventre estava começando a crescer e que estava grávida. Então ficou muito assustada e preocupada, sem entender o que havia acontecido.

A coruja, percebendo sua tristeza, apareceu como era, transformando-se (onhemboete) em homem. E a moça viu que era Nhanderu Papa, o nosso Deus, que disse a ela, sua namorada (guembireko pe), que ia embora, convidando-a a ir junto. Ela nega, alegando que a sua esposa celeste não ficaria contente. Nhanderu Papa diz a ela que pode segui-lo, quando quiser, para levar o seu filho Kuaray, o Pequeno Sol e ele saberá guiá-la, conversando com ela desde o ventre.

No dia seguinte, ela resolveu ir atrás de Nhanderu Papa, mas pela mata onde ele seguira havia várias picadas, e ela não sabia por onde ir. Lembrando-se do que Nhanderu Papa havia dito, perguntou ao bebê que estava em sua barriga qual era o caminho e Kuaray respondeu que pegasse o caminho da direita. Ele pedia também para que ela colhesse flores que estavam no caminho, para que ele as levasse para brincar na morada de seu pai. Até que pegando um girassol (yvoty) a mãe é picada por uma mamangava, fica furiosa e dá tapas na própria barriga.

O menino se cala em represália, e sem saber o caminho, a mãe os conduz à morada da onça velha originária (xivi ypy jaryi), que lhe recomenda que volte, pois seus filhos são ferozes e vão devorá-las. Porém não sabendo voltar, a mãe de Kuaray fica e a onça velha a esconde sob uma panela.

No dia seguinte, chega a primeira onça mais nova (*hemiarirō*), que pressentindo algo pergunta se a avó havia caçado alguma coisa. Ela retruca que não, que está velha para isso. A segunda onça chega, pergunta o mesmo e ouve a mesma resposta. Chega o irmão mais velho das onças, o que tinha o melhor olfato (*tyke'y inhapyinguaveva'e*). Ele percebe o embuste e revira a panela, achando *Nhanderu xy'i* (a mãe do sol). Devoram-na rapidamente e descobrem o filhote. A avó-onça pega o filhote para si, justificando que é velha e quer a carne mais macia. Tenta matá-lo nas brasas, que se apagam. Tenta matá-lo com um pau, mas ele foge.

Desiste e resolve cuidar dele, colocando-o no sol para secar, pois estava molhado da placenta. Ele cresce rapidamente, e pede um arco e flecha com o qual caça borboletas (*popo'i*) e grilos (*kyju*), e depois de um tempo, passa a caçar muitos passarinhos (*guyra'i*) para alimentar a onça velha e seus filhos.

Kuaray sentia-se muito sozinho, e um dia pegou uma folha da árvore de *kurupika'y* (*leiteiro*) e, com seu saber das coisas, disse:

- Irmãozinho, levante-se!

E dito isso, a folha transformou-se (*ombojera*) em menino. Ele disse a esse menino:

- Você é meu irmão mais novo, meu nome é *Kuaray* e teu nome é *Jaxy* (*Lua*).

Na volta, a avó-onça questiona a identidade de *Jaxy*, e seu irmão responde que é um amiguinho que ele achou na mata, e trouxe para lhe fazer companhia. *Jaxy* diz: “Eu não tenho mãe, e não tenho pai”. A avó-onça os adverte a nunca irem à floresta verde densa (*ka'aguy ovy*), pois é perigoso. *Jaxy* convence *Kuaray* de ir lá, onde já começam a matar passarinhos, que abundavam.

Kuaray pede a *Jaxy* que os amarre no seu cinto, para facilitar o transporte e *Jaxy* faz isso, mas se distancia do irmão.

Ele encontra um papagaio (*parakau*) e tenta matá-lo com suas flechas, para levar ao irmão. O *parakau* desvia e questiona *Jaxy*:

- Por que você quer me matar, para alimentar (-*poraka*) as onças ferozes que devoraram sua mãe?

Ele não entende, se assusta, e tenta flechá-lo de novo duas vezes. Sem sucesso, chama o irmão.

Kuaray tenta também, mas o *parakau* desvia e fala a mesma coisa. Ele entende imediatamente e começa a chorar. Pergunta onde encontrar os ossos da mãe verdadeira, e o *parakau* indica o local embaixo de duas grandes pedras, perto da morada das onças.

Revoltados com o que descobriram, voltaram para onde estavam os pássaros mortos, E desamarrando-os foram soltando um a um, dizendo seus nomes e trazendo-os novamente à vida:

- Tucano (tukā)! Sabiá (avia)! Tangará (tangara'i)! Tico-tico (kyky'i)! Araponga (guyra'itapu)! Beija-flor (mainõ'i)! Azulão (myro'õ)! Jacu (jaku)! Juriti (jeruxi)! Inambu!

Kuaray amassou o cinto de cipó (guembepi) que haviam feito para amarrar os pássaros e a jogou para o alto e essa corda tornou-se o pássaro Jayru (guyra jayru'i), e dessa vez voltaram para casa sem nenhum pássaro. A onça velha os questiona sobre porque não caçaram e porque tem os olhos vermelhos de choro e Kuaray responde que não estavam com vontade de caçar e que choraram porque foram picados por marimbondos.

Saem e vão ao local onde estavam os ossos da mãe. Kuaray manda Jaxy ir para longe espantar os inambu, e ressuscita a mãe a partir dos ossos. Jaxy não obedece, fica de espreita e ao ver a mãe corre para mamar no seu peito. Muito fraca, ela desmonta. Kuaray manda novamente o irmão para longe e faz outra tentativa. A cena se repete, segue o barulho dos ossos caindo, e Kuaray decide transformar a mãe em um animal de caça para os Guarani: a paca (jaixa), que vai pulando para o mato. Hoje em dia, quando a paca é caçada, o Sol sai bem fraquinho, pois fica com pena da mãe.

Os irmãos decidem vingar a morte da mãe e fazem uma armadilha (mondé), com um sabugo de milho. A primeira onça chega e zomba de uma armadilha feita com material tão leve e é desafiada por Kuaray. Ela entra no mondé e morre, pois, o sabugo era pesadíssimo. Chegaram várias onças-macho, uma atrás da outra agindo da mesma forma, até que morrem todos as onças-macho.

A avó-onça vê a cena e os repreende. E eles retrucam que as onças é que pediam para entrar na armadilha. Ela manda e eles destroem o mondé.

Pensam então em outra estratégia para terminar com as onças que restaram. Criam uma lagoa grande, com uma ilha dentro. Nessa ilha, com o seu saber das coisas, Kuaray fez surgir a árvore frutífera chamada guavirova (guavira) e várias outras. Traz à casa sua fruta e começa a comê-la dando inveja às onças que, sem onças-macho para caçar, passavam fome. Eles contam que tem frutas numa ilha, e se oferecem para fazer uma ponte (yry vovõ) para elas irem à ilha no dia seguinte.

Kuaray combina com Jaxy de virar a ponte quando todas estiverem em cima. Ele tira a casca da árvore que serviu de ponte e a joga na água, gerando (ombojera) monstros aquáticos (ypo, guairaka, jaguaxĩ, kuriju jagua) para comerem as onças fêmeas. E ele chama ao rio de Paraguaxu (mar), dizendo que sua água vai ser salgada. Kuaray atravessa para a

ilha, e Jaxy fica na terra firme. As onças começaram a passar devagar pela ponte, mas havia uma que ficou por último porque estava grávida e não conseguia subir na tora. Kuaray fez um sinal para Jaxy esperar, pois só faltava essa onça subir, mas Jaxy entendeu que era para virar a tora, e virou. Aí foram todas água abaixo, exceto a onça grávida que não conseguira subir. A onça que restou já não fala mais, e começa a rugir como fazem atualmente, e com seu filhote macho reproduz a espécie. A tora que servia de ponte transforma-se numa serpente gigante.

Os irmãos ficam separados, e Jaxy gritava desde a terra firme, perguntando sobre as frutas que achava, se era para comer e como. Kuaray respondia: a guabiroba (guavira) e o guajivu só pode ser comida depois de defumar com o cachimbo (-moataxĩ); o coquinho da palmeira pindo (guapytã) é preciso socar para comer; o aguáí é só assar, mas Jaxy devia guardar as sua sementinhas para mais tarde.

Depois disso Kuaray manda Jaxy fazer uma fogueira e jogar nela as sementes do aguáí. Assim ele faz, elas explodem e com o impacto, ele vai parar do outro lado das águas, junto a seu irmão.

Kuaray disse então:

-Nessa ilha vamos formar o nosso mundo, a “Terra Sem Males”, que será grande.

Vão caminhando, e a ilha vai se tornando grande, parecendo não ter fim. Encontram Anhã, tio deles, pescando com pari [tipo de armadilha de pesca]. Kuaray mergulha na água, e vai roubando os peixes, enganando Anhã, e levando para comer assado com seu irmão. Jaxy quis imitá-lo, mesmo com Kuaray o desencorajando. Mas faz errado e é preso no pari, sendo puxado por Anhã, que o devora. Sempre que tem eclipse lunar é porque Anhã está comendo Jaxy. Kuaray vai à casa de Anhã como convidado e recupera o crânio do irmão, preparado numa sopa. Da sopa refaz o cérebro e do crânio, recria Jaxy, ralhando com ele.

Em seguida, manda o irmão pegar seu arco e apontar para o céu. A flecha atinge o chão do céu, e Kuaray manda Jaxy continuar atirando, uma flecha em cima da outra, até que forma uma escada que chega à terra. Kuaray manda o irmão deixar o arco na terra, a partir do qual faz a árvore de guyrapaju, que serve até hoje para fazer os arcos verdadeiros (guyrapa ete’i). Eles sobem ao céu, onde o pai os estava esperando, cumprimentando-os pelos exemplos que deixaram aos homens. Sua missão na Terra havia terminado, mas muito ainda os esperava.” (Carlos Papa, 2014).

Kuaray em sua vida na Terra fala com sua mãe ainda no ventre e com “seu saber das coisas” cria seu irmão Jaxy, a partir de uma folha da árvore de kurupika’y (leitero). Quando foi questionado pelo parakau (papagaio) a respeito do porque ajudar as xivi (onças) que o

deixaram órfão, ele imediatamente compreende a mensagem. Traz à vida sua mãe por duas vezes, a partir dos ossos que encontra na mata sob indicação do *parakau*. Traça um plano para se vingar das *xivi* (onças), executa-o com êxito e dá origem aos pássaros, às frutas verdadeiras (*yva'aete'i*) e indiretamente ao arco e flecha.

Jaxy (Lua) é todo o contrário, “não tem nem pai nem mãe”; quando o *parakau* denuncia a velha *xivi* (onça) ele se assusta e não compreende a mensagem. Na ocasião em que *Kuaray* refaz a mãe a partir dos ossos encontrados na mata, *Jaxy* a desmonta porque quer mamar nela. E da segunda vez, incredivelmente ele faz a mesma coisa de novo, o que tornou impossível que a mãe fosse montada novamente. *Jaxy* não entende nada direito e, se não fosse ele, não teria sobrado nenhuma onça para contar a história. Quase pôs o plano a perder, porque mais uma vez não fez o que o irmão pediu, na hora em que o irmão pediu e outra vez isso trouxe consequências indesejáveis. Segundo Pierri (2013), *Jaxy* é o polo *tekoatxy* desse par de irmãos:

Porém, o que nos interessa no momento é a explicação de meu interlocutor para a regularidade impecável de *Kuaray*, que é reveladora de seu papel de mediação: a ele foi destinada a função de iluminar a terra, e ele nunca falha, conforme me explicaram, justamente porque ele viveu nela, e sabe na pele, por experiência própria, como vivem os homens. Da mesma forma como os *Nhanderu Miri* são elementos de mediação pois são os homens que conseguiram superar sua condição *tekoatxy*, tornando-se divindades, *Kuaray* e *Jaxy* são divindades que passaram na Terra, vivenciando a condição dos homens. Por serem *tekoaxy* os homens tem um comportamento que pode se desviar com facilidade. O mesmo acontece com *Jaxy*. Entretanto, embora a maioria dos homens seja mais aparentada de *Jaxy*, é possível atingir a condição de *Kuaray*. (PIERRI, 2013, p. 49).

Esse mito é um guia de conduta para meus interlocutores – entre outras coisas – ele diz de que modo e quais alimentos eles devem comer. Um exemplo é o das *yva'aete'i* (frutas verdadeiras) alimentos que são protótipos daqueles que foram destinados por *Kuaray* (Sol) aos Guarani. Conta-nos também que houve uma outra Terra, *Yvy Tenonde* (Primeira Terra) na qual muitos animais que hoje existem, não existiam. Especifica – como já disse – a proveniência de alguns animais, do próprio mar, da “Terra sem mal” e relata que já na *Yvy Tenonde* (Primeira Terra) *Nhanderuxy'i* (a mãe do Sol) trouxe para viver com ela um *Nhanderu rymba* (Cria de *Nhanderu*).

É importante destacar que o mundo terrestre no qual estiveram *Kuaray* e seu irmão *Jaxy* já tinha sido criado por *Nhanderu Tenonde Papa*, conforme as narrativas coletadas por Cadogan (1959) a partir do “reflexo de seu coração-luz”. Nesse mesmo mundo, *Anhã*, o irmão

mais velho e rival de *Nhanderu Tenonde* tinha introduzido suas criações, que produzia o imitando e também buscando superá-lo.

Yvy Tenonde: la primera tierra, creada por Ñande Ru y destruida por el Diluvio. (CADOGAN, 1959, p. 17) deixou de existir. Depois de terem subido todos que foram virtuosos aos paraísos, na forma humana. E os que não foram metamorfosearam-se animais. Segundo o autor (1959, p.34) *Yvy Pyaú* é a Terra em que agora habitamos; a Terra nova povoada por imagens. Tudo o que existe nessa Terra, explicaram-me inúmeras vezes guarda seu modelo originário nas plataformas celestes. Primeiro as coisas são confeccionadas nas moradas celestes, depois são produzidas imagens dessas coisas no mundo terrestre ou nos termos deles *a'anga*⁵⁴ *i te ma: (a'anga i aéma = ya no es más que suimagen)* da *Yvy Tenonde*:

Como se pode apreender do contexto, a cobra *ñandurie*, o inseto aquático *yamai*, o gafanhoto, o inhambu-chintã e o tatu não são seres humanos que sofreram metempsicosis, pois já apareceram em sua forma atual na primeira terra. É possível, para não dizer certo, que o tapir ou anta (*tapi'ienmbya-guaraní*) e o queixada (*kochi*) pertençam a essa categoria de seres originários, pois o primeiro tem seu caminho no paraíso, que é a Via Láctea: *tapi'irape*; e o segundo é considerado como animal privilegiado: *mymba porã*. Tampouco figuram esses dois animais nas numerosas lendas de metempsicosis que escutei. (CADOGAN, 1959, p.35).

De acordo com os *Pai Tavyterä* ou *Kaiowa*, interlocutores de Vera Britos (2015), é um pouco diferente de como pensam os Mbya porque a *Yvy Tenonde* (Primeira Terra) não era apenas harmônica e simétrica, mas também todos os seres que a habitavam eram humanos, divinos e imortais. Tinham desenvolvidas as potências xamânicas e podiam se comunicar entre si, pois falavam a mesma língua. Mesmo depois da transformação que muitos sofreram nessa Terra, os *Pai Tavyterä* mantiveram sua forma tal qual era na origem e ficaram como detentores das belas palavras para se comunicar com os deuses, seguidores e conhecedores do *teko porã*.

Segundo Vera Britos (2015) conforme lhe foi narrado por uma interlocutora, chamada Silvia, este foi um momento considerado pelos indígenas como crítico, momento em que a *Yvy* e seus moradores se transformaram, quando a Terra iria mudar, todos habitantes foram convocados por *ÑaneRamöi* para um *Aty Guasu*. Cada um se preparou, arrumou e enfeitou com seus melhores paramentos e roupas para esse encontro. *ÑaneRamöi* fez um pronunciamento muito longo e, havia entre os presentes, aqueles que não viviam segundo as regras do *teko porã* (modo correto de viver, “boa vida”). Tais pessoas não estavam dando a

⁵⁴ A expressão *ta'āga* é utilizada também para designar fotos e vídeos.

devida atenção às palavras de *ÑaneRamöi*. Conversavam paralelamente, entre eles, havia risadas, brincadeiras ou até dormiam. Depois do fim do pronunciamento três explosões luminosas atingiram a Terra e tudo o que existia nela. Tal transformação de *Yvy*, trouxe implicações e dentre elas vários seres também sofreram mudanças por desrespeitar e desobedecer a *Ñane Ramöi* e aos preceitos da convivência. Assim sendo, foram rebaixados na escala hierárquica, ao perder algumas das características privilegiadas, como por exemplo, a imortalidade e a comunicação interespecífica. Isso não aconteceu igualmente para todos os humanos e se, de um lado, algumas humanidades se converteram nas espécies animais que conhecemos hoje. Por outro lado, isso deu origem a fauna e apareceram macacos, papagaios, caturritas, veados, antas, capivaras, tucanos, abelhas, etc. A cada uma dessas espécies animais foi concedida o seu próprio modo de ser, de falar, andar, comer, sua morada.

Na atualidade do pensamento Mbya na TI Ribeirão Silveira faz parte do *teko porã* trazer um animal para o *okápy* (terreiro). E muitas vezes ouvi como argumento que “*Nhanderuxy’i* (mãe do Sol) trouxe para viver com ela um *rymba* também”. *Rymba* são *jagua* (cão), *xivi’i* (gatos) e *uru* (galinha), por exemplo. São como *txai* disse “criação”, precisam da gente; porém, há os animais que não precisam da gente como ela também frisou. Animais que quando estão na mata são cuidados pelos pais (quando filhotes). Outros são criados pelo seu *i’ja* que zela por eles como a coruja, a paca, o quati que são *Nhanderu rymba* (crias de *Nhanderu*).

Pierri (2013) colhe uma narrativa (pode ser lida no apêndice) em Guarani Mbya que segundo ele é contada nas aldeias Guarani Mbya com a mesma frequência que a narrativa dos irmãos *Kuaray* e *Jaxy* (Sol e Lua) a qual nunca me foi contada e na qual eles descrevem a metamorfose dos *jurua* em seus animais domésticos, onde porcos, vacas, patos e cães ainda falavam.

É importante ressaltar que muitas vezes formular as perguntas de modo realmente compreensível para os indígenas é uma tarefa complexa em antropologia. E isso não significa necessariamente que se trata de um tema que eles não queriam falar, não quer dizer que a conversa esteja truncada ou que se trate de um tema de difícil abordagem por trata-se de um *tabu* como o *-jepota*, por exemplo. Nesse caso e no meu caso tratava-se de usar termos e palavras que fizessem sentido para meus anfitriões.

Em meus primeiros dias de trabalho de campo no final ano de 2013 eu estava pensando em tudo que eu havia lido e, portanto, baseada em termos como “animal introduzido e/ou animal exógeno” para me referir aos cães, gatos, cavalos e galinhas, por exemplo. Eu então perguntei a algumas pessoas na aldeia se “os cães, gatos, cavalos e galinhas eram

animais de *Nhanderu* ou introduzidos pelos *jurua*⁵⁵? Tive várias respostas e mesmo na diversidade com o qual cada sujeito Mbya se expressou, houve muitos pontos de contato.

De um modo geral, eu entendi que apenas *jurua* não pertenceria a *Nhanderu*, sendo que ao contrário disso, estavam “mais para o lado de *Anhã*”. Alguns Guarani até demonstraram “surpresa”⁵⁶ a essa minha questão porque absolutamente tudo tem um *i’ja* e o maior de todos é *Nhanderu Ete*. Todos os animais são de *Nhanderu* e eles tem a sua vida como *mba’emo ka’aguyregua* (seres da mata), inclusive me indicaram um filme, do qual falarei mais e melhor adiante. Os *jagua* são sim criaturas de *Nhanderu*, são *rymba*, o termo mais próximo em português a bicho de estimação ou *pet*.

Um dia de manhã, eu perguntei sobre os cavalos para meus interlocutores, uma vez que, nunca vi cavalos no *tekoa py*. Minha intenção era saber o que pensavam a respeito de um animal com o qual até onde sei não convivem; pois não há cavalos (nem vacas, nem cabras nesta TI). Foi um daqueles cafés da manhã especiais, bem tradicional com um prato delicioso chamado *rora*⁵⁷ – não obtive muito sucesso, pois todos estavam com pressa para realizar seus afazeres. Porém, depois que comemos o *rora* e bebemos *ka’a*, tirei a mesa e *Takua* que é professora foi para a escola, que fica a exatos quinze minutos de onde estávamos. *Djeguaka* já estava lá, saiu bem cedo e *Papa* foi ninar o *Kauê* que na época era um bebe e dormia na rede do ponto de cultura ou simplesmente “ponto” como eles chamam – enquanto editava um vídeo.

Eu e a *txai* ficamos uma da companhiaada outra e foi então que tivemos tempo e ela me disse que havia vários *Nhanderu*. Segue transcrição do nosso diálogo:

“Nhanderu Papa, Nhanderu Iamandu e que um deles montava um cavalo com asas, e quando a Primeira Terra estava para se acabar e veio um cavalo e avisou um casal Guarani Mbya que eles precisaram partir e iriam sair de onde estavam. Sem mais palavras esse cavalo subiu de repente e rápido e deixou os Mbya sem entender nada e em pouco tempo quando o fogo se aproximava da opy (casa de reza) onde o casal estava junto e em perigo, eles sumiram dali!”(*Txai Jaxuka*, 2013).

Nada sofreram, foram como que “arrebataados” e foi assim que ela me respondeu em seu próprio tempo, cerca de meia hora depois, quando eu perguntei a respeito dos cavalos. Segundo ela “*jamaiz se veria um cavalo preso*”. Pois, ele veio com *Nhanderu* antes de o mundo ser consumido, o cavalo com asas veio avisar os Mbya que o mundo acabaria assim.

⁵⁵ Termo utilizado para se referir aos não indígenas em geral. Significa boca peluda.

⁵⁶ Outros trataram com humor e me mostraram um quadrinho (Figura 38).

⁵⁷ *Rora* é um prato à base de flocos de milho, eu diria que é como um cuscuz.

Veio dar a notícia e alertá-los com antecedência. Pergunto a ela de onde veio o cavalo e ela responde que foi *Nhanderu* que o criou, e que foi obedecendo às ordens desse último que o cavalo com asas salvou o jovem casal deste relato. Não encontrei informações semelhantes as desse relato que colhi naquela manhã na bibliografia pesquisada, contudo, Pierri (2013) apontou acima que o cavalo é o animal de estimação do *Anhã*, como mostrei no relato (em anexo) em que os nativos descrevem a metamorfose dos *jurua* em seus animais domésticos, destoando do que *txai* e meus interlocutores afirmaram e contrastando com o pensamento de que todos os animais são de *Nhanderu*.

2.3 TEKOA PY (COTIDIANO NA ALDEIA)

No Ribeirão Silveira, é habitual trazer para o *okápy* (terreiro) – mesmo que temporariamente – alguns *Nhanderu rymba* (Crias ou criações de *Nhanderu*): *parakau* (papagaio), *kuaretu'y* (pica-pau), *akwa'tim* (quati), catetos, porco-do-mato, queixada, (corujas), macacos e *jaixa* (paca).

Esses animais não são como os *rymba* (animais de criação), há sutis diferenças entre eles. Pois esses animais são silvestres, da mata ou da floresta. São animais que exceto em situações específicas devem e podem ser trazidos para o *okápy* (terreiro) e, portanto, para “andar junto” na esfera doméstica. Afirmar que não são da mesma “categoria”; que não são iguais, não significa que alguns valham menos ou mais que outros, que sejam menos estimados ou coisa do tipo. Significa que são qualitativamente diferentes, porém eles também possuem *i'ja*. A idéia de que há animais que não precisam de gente – os da mata ou floresta, animais silvestres – está presente no pensamento Mbya e ela aponta para uma visão de que tudo e todos possuem um *i'ja*.

Tudo é criação de alguém e, a rigor, não há “selvageria”; inclusive convém pontuar que esse termo não faz muito sentido no pensamento Mbya, assim como o binômio doméstico/selvagem.

No *tekoa py* trazem *Nhanderu rymba* para viver junto com eles, para as crianças brincarem com eles e para tê-los por perto mediante a permissão e a negociação com *i'ja*. Eles não costumam comer os animais que trazem para viver com eles; são tratados com muito carinho, não sofrem nenhum tipo de violência. De acordo com eles os *rymba* e os *Nhanderu rymba* “andam com a gente”, são nossos *etarã* (parentes) e nunca podemos maltratá-los ou abandoná-los; assim como não fazemos isso com nossos filhos ou pais. Na mata esses animais são cuidados por um *i'ja* que zela e preza por eles. Eles “não precisam de nós na mata”,

precisam ser cuidados por *Nhanderu* através dos *i'ja* de cada um. E na ausência deles devemos cuidar também. Assim como *Nhanderu* deixou o exemplo para os Mbya e os ensinou através da *Nhanderuxy'i* (a mãe do Sol).

As crianças são as que mais convivem com esses animais. Eu soube que animais como o quati, por exemplo, são muito difíceis de ter em casa. Exigindo muita atenção e trabalho porque eles não param quietos e fuçam em absolutamente tudo; entram em armários de roupas e de comidas, remexem e roem objetos e móveis, dentro e fora da casa. Eles sempre estão com as crianças como eu relatei e, não sei dizer se vivem menos. Fui informada, do contrário, isto é, que os *Nhanderu rymba* (Crias de *Nhanderu*) como: quati, macaco, cotia, ou paca são eventualmente devolvidos à mata, saem “fugidos” ou retornam por si à mata simplesmente.

Ao contrário das aves, principalmente, filhotes de inambu, *kuaretu'y* (pica-pau) e *parakau* (papagaio) que são bem mais frágeis. E muitas vezes morrem porque as crianças brincam demais com elas e os “sufocam” com tantos cuidados, atenção e carinho. Até onde pude observar a estadia e companhia dessas aves, eventualmente é mais temporária e, as aves que passam mais tempo é porque estão se curando de algum mal. São levadas a mata assim que estão em condições de retornar para lá. Nunca vi pássaros ou qualqueres outros animais em gaiolas. A exceção a essa afirmação está no vídeo-documentário **A sombra de um delírio verde** (2011) que assisti com meus anfitriões e que conta um pouco da história de luta dos indígenas da etnia Guarani Kaiowa, do sul do Mato Grosso do Sul e o trabalho escravo contemporâneo para a multimilionária agroindústria do etanol. (Figura 39).

O tratamento alimentar é diferente quando se trata dos *Nhanderu rymba* (crias de *Nhanderu*), pois, há maior zelo, cuidado e dedicação para alimentá-los bem. Uma vez que, eles não têm condição de fazer isso por si só, fora da mata ou da floresta; são *Nhanderu rymba* e estão sobre o cuidado dos Mbya provisoriamente ou não. Ninguém quer que eles morram, todos se preocupam muito com eles e isso não significa que se importem menos com os *rymba* como os *jagua* (cães). Porque quando o *jagua* é filhote, ele tem a mesma atenção que um *Nhanderu rymba*. Transcrevo um relato de *txai*, sobre cães, que ela me deu numa manhã de abril de 2014 quando eu dizia a ela que eu podia observar cães em condições bem diferentes uns dos outros no *tekoa py* do Silveira: muito bem tratados, outros nem tantos e que havia alguns em estado crítico:

“Txai: Quando a gente morre tem que passar na cidade de jagua.

Eu: Como assim txai? Os jagua tem uma cidade?

Txai: Quando o nhe'e está indo no caminho da morada sagrada ele sente sede e passa em uma cidade onde pede um copo de água a um jagua. Nesta cidade só há jagua e este jagua a quem o nhe'e pede água responde:

– Espere eu vou ver!

Ele então vai e pergunta a outro jagua e, um vai perguntar para outro, o terceiro jagua pergunta a um quarto o quarto a um quinto, eles perguntam uns para os outros: - Posso dar água para o fulano?

Até que em algum momento um jagua responde:

– Não! Não pode!

Porque ele me maltratava quando eu estava vivo!

Me chutava e me batia!

Não me dava água e nem comida!

Então, o jagua retorna ao encontro do nhe'e que o esperava com um copo de água e lhe dá um copo com água com um pedaço de coco.” (Txai Jaxuka, 2014).

Eu perguntei a *txai* se essa história era de conhecimento de todos (pois eu havia visto jagua muito abatidos, como já disse). E, pontuei que recorde-me de que quando cheguei na aldeia, pelas primeiras vezes três anos antes eu só observava jagua muito bem cuidados. Ela me respondeu que sim – era de conhecimento de todos – que havia escutado de seus pais e havia ensinado a seus filhos. *Txai* complementou a sua resposta dizendo-me que “se as pessoas não tratam bem aos cães, não era por falta de aviso.”

Não que eu desconfiasse de *txai*, muito pelo contrário, mas fui averiguar com *Papa* acerca dessa narrativa e ele disse-me o mesmo. Posteriormente, em conversa com uma professora da escola, disse-me que sentiu a necessidade de contar essa história para as crianças na escola. Pois há quem maltrate cães ou simplesmente não cuide deles e, como esse relato demonstra, tal comportamento não faz parte do *teko porã*.

Há um número expressivo de *jagua* e cada casa tem no mínimo um. Segundo moradores, a morte desses animais é relativamente grande em certos momentos do ano como no verão e ocorre por picada de cobra. Sobretudo, isso ocorre com os filhotes que são mais fáceis de abater do que os cães maiores e ambos invariavelmente, dormem fora de casa. Não vi os Guarani Mbya fazerem nada a respeito. Pude ver muito poucos gatos e muitas galinhas; algumas abelhas, papagaios, cotias, macacos e uma coruja que não conheci, porém, ouvi muito falar a respeito (e além do mais vi fotos). *Txai* Doralice teve um macaco (Figura 39 e 40) quando era moça em outra aldeia e relatou que foi um “bom companheiro”. *Jejoko* antes

de falecer me disse que teve uma paca e que ela vinha comer em sua mão, também uma “boa companhia” em suas palavras.

O vice cacique Mauro teve um porco queixada, o que me assustou – e me deixou com medo de sair/circular por um tempo na aldeia – ainda mais depois de eu ter ouvido o relato de *Papa* que teve que se pendurar em uma árvore para fugir deste porco. Eu observei um macaco numa das primeiras casas a direita no núcleo da Porteira, era um bugio e ele estava com uma cordinha amarrada junto a um toco na frente da casa, chamava-se Chico. Foi a primeira e única vez que observei um animal “preso”. Nunca vi uma gaiola, jaula ou nada que o valha e também nunca presencie alguém maltratando descaradamente um animal.

Os *jagua* transitam livremente pelo *tekoa* assim como as pessoas, porém, não vejo os *jagua* de outros núcleos circulando freqüentemente sozinhos sem estar acompanhando alguém. Creio que os cães também têm sua dinâmica e hábitos próprios e um deles é a proteção da casa e o senso de territorialidade. Quanto aos *Nhanderu rymba* eles circulam mais nas proximidades da casa onde passam um tempo e não saem desgarrados por aí. Mas já observei meus interlocutores reclamarem “*que o vizinho não alimenta seu jagua e ele vem comer aqui na minha casa*”. Ou o vizinho que não trata de seu *jagua* e, ele foge e vai morar com outros indígenas. Também ouvi a mesma reclamação com respeito as *uru* (galinhas): Muitos as criam, mas poucos as alimentam e muitas vezes elas vão comer e defecar nas casas alheias. Segundo, Vera Britos, entre os Paï Tavyterä:

A única vez que percebi um trato diferente foi com a cachorra filhote de Waldemar. Quando ela chegou tinha menos de um mês. Causou certa confusão com o outro cachorro que já morava ali. A filhote dormiu nos primeiros dias dentro da casa, pois estava frio e ela chorava toda a noite já que acabava de ser separada da mãe e dos irmãos. As atenções com ela no começo eram várias, lhe davam comida e deixavam que dormisse na cozinha, onde sempre tem pelo menos uma brasa que esquentava o lugar. Novinha e brincalhona, as crianças se divertiam com ela, mas aos poucos, isso foi mudando. Os cuidados foram diminuindo na medida em que a cadela ia crescendo e sendo mais independente. De fato, é um pouco o que acontece com as crianças PaïTavyterä. Filhotes animais e crianças humanas são tratados com cuidados, atenções e vigilância constante, mas conforme crescem e aumenta sua autonomia, devem assumir as responsabilidades que se esperam de qualquer criatura adulta. Isto mesmo foi observado por Vander Velden (2010) para os indígenas Karitiana. Ele também explica que, uma vez crescidas, as condutas incorretas destas criaturas são tratadas de acordo as noções de autonomia e individualidade próprias das sociedades indígenas das terras baixas. (VERA BRITOS, 2015, p. 134).

Os *jagua* (cães) são sim diretamente alimentados, todavia há muitas formas de se fazer isso. Há quem use um recipiente específico para um *jagua* comer ou beber, mas não é

frequente, tampouco uma regra. Geralmente coloca-se o alimento que são restos de comida ou arroz branco no terreiro mesmo. Também não observei a compra de ração canina, muito embora, eu já tenha visto mais de uma vez um saco enorme de ração, daqueles de 20 quilos e quando chequei a origem, descobri que foi oriundo de doações. Ou seja, de modo geral a comida da qual sobrevivem é de responsabilidade dos próprios cães, sobretudo, cães adultos; eventualmente eles caçam para si próprios ou alimentam-se de restos de comidas dados a eles. Além de auxiliarem nas caçadas individuais dos Mbya quando solicitados, muito embora eu não pude presenciar isso ocorrendo, apenas ouvi relatos.

Não fui convidada a caçar, por enquanto, sendo assim ainda não tive essa oportunidade, mas Paulina filha da *txai* Doralice que mora em Santa Catarina e que passou um bom tempo na TI sabia caçar e/ou fazer armadilhas. Eu não tenho dados suficientes a esse respeito, contudo, segundo meus informantes Mbya. mais forte do que a ideia de que a caça é apenas da esfera e do domínio masculino é a ideia de que aprende quem quer aprender, é ensinado a quem demonstra vontade de aprender. Assim sendo não me foi dito que mulheres não poderiam caçar e eu espero que um dia possamos fazer isso juntos e que eu tenha mais para contar a esse respeito.

Na mata os animais podem ser dados aos Mbya pelo *i'ja* como caça; quando se encontra um animal morto ao verificar o *monde* (armadilha). Todavia, se um nativo vai a mata ou no caminho de casa encontra um filhote, sozinho, perdido, longe dos pais e precisando de ajuda certamente irá levar para a casa. Sobretudo, se tiver filhos (não ter filhos é bem raro). Eu observei que ter um *Nhanderu rymba* é parte do *teko porã* dependendo de como esse animal chega na casa, se o animal precisar de ajuda tem que ajudar. O que não pode é pegar um animal sem ele querer vir, estando ele acompanhado, quando não está em perigo, nem precisando de auxílio, portanto, separando-o da mãe ou dos parentes.

Comercializar animais, seja *rymba* ou *Nhanderu rymba* também não é visto com bons olhos e eu nunca presenciei e nem soube da venda. Mas, por outro lado, já ouvi muitas conversas onde diziam que alguns *jurua* agindo ilegalmente entravam na TI sem autorização para caçar. Posteriormente, comercializar e obter dinheiro através da venda desses animais. Um dos motivos que faz, parte desses indígenas, desejar que a porteira da TI seja fechada. Fato esse que inclusive gera equívocos e injustiças ao atribuírem aos Mbya um comportamento e uma conduta que nada tem a ver com a sua, acusando-os injustamente de caçar em demasia e de modo predatório quando não o fazem.

Os Guarani Mbya com quem convivi, vivem próximos a praia e de *para guaxu* (mar), todavia, a frequência ao mar é pouco comum e banhos de mar parecem ser pouco apreciados.

Ambientes mais freqüentados são a *ka'aguy* (mata), as *yakã* (cachoeiras) e os roçados. “Mulheres e crianças normalmente não participam de entradas no mato que exigem um distanciamento maior das casas, passeando entre elas ou em seus arredores, ou indo até a cidade”. (PISSOLATO, 2007, p. 52). Se por um lado o *tekoa py* é regular, por outro o que foi de algum modo planejado pode ser abandonado ou alterado facilmente de acordo com o ânimo das pessoas. Além de se deterem às atividades e afazeres na própria casa também é comum a visita à casa de algum *etarã* (parente) ou um passeio a certos locais. Com presença mais variada de pessoas como o entorno da escola, onde muitos jovens se reúnem porque a internet funciona melhor lá, por exemplo. O entorno do posto de saúde ou do campo de futebol, sobretudo, aos finais de semana costuma ficar lotado de Mbya jogando e outros assistindo e circulando por essa área socializando. No que se refere aos homens pode ocorrer uma ida ao mato com objetivos mais ou menos determinados.

Entre os Guarani Mbya dessa TI não há nada semelhante com um veterinário, *pet shop* ou um hotel para *pet*, diria que isso soa até inconcebível. Não me parece desnecessário frisar isso, pois ao meu ver a inexistência de tais espaços não faz com que o cuidado deixe de existir com os animais no *tekoa py* e demonstra mais uma vez diferenças entre nós e eles. Como já disse não pude observar nenhum animal sofrendo maus tratos, mas ao contrário, só ouvi dizer; porém, tal coisa não era vista com bons olhos, tampouco feita de forma explícita. Eu vi cães de diversos portes, bem magros com as costelas aparecendo e cães aparentemente bem nutridos e alguns poucos cães sarnentos vagando, aparentemente ninguém irá levá-los ao veterinário e nem zelar diretamente por eles. As crianças parecem ser as pessoas mais carinhosas e atenciosas com os cães. Os *xivi'i* (gatos) não se adaptam muito bem ao *tekoa py* do lugar. Eu os localizei apenas no núcleo “Porteira”, o mais próximo a entrada da TI e do “Bairro Velho” ou Boracéia I. Mas eles são *rymba* também, assim como os *Kavaju* (cavalos) – apesar de não terem esses últimos por lá.

Notório averiguar que os nomes de alguns animais em Guarani Mbya são corruptelas do português, tais como *poryko* (porco), *kavaju* (cavalo), *kavara* (cabra), *vaka* (vaca). Os nomes das *Nhanderu rymba* são os mesmos nomes de quando estavam nas matas, eles não mudam quando se traz o animal para o *okápy* (terreiro). Pude observar que os cães que vivem no *tekoa* recebem nomes, majoritariamente em português. Num primeiro momento fiz uma enorme confusão, pois eu ainda não sabia como abordar as pessoas com palavras e termos que lhes fizessem sentido.

Eu estava ansiosa e desejava saber o que eles entendiam como animal, então eles me respondiam que animal era *rymba*. Eu via as pessoas com seus cães e perguntava o que era –

nem todos falam bem português, sobretudo as mulheres como já apontei, e muitos misturam palavras em Mbya e em português. Eu não falo a língua, o que dificulta a comunicação em alguns níveis mas hoje, alguns anos depois, percebo que perguntava de um jeito que os levava a responder sempre a mesma coisa, que era *rymba*, já estava me convencendo de que me respondiam o nome do animal que eu não identificava bem e que no fim do nome estava o sufixo *-rymba*.

Cheguei a pensar que geralmente os nomes dos animais eram em Guarani Mbya anexados ao sufixo “*-rymba*”, que quer dizer “de criação”, sendo que ao nos referirmos ao nosso animal de estimação podemos falar *xerymba*. Não vejo razão para deixar de pontuar, uma “obviedade”: “todos temos sentimentos”, isso é algo comum entre Mbya, *jurua* e outros “*tipos de gente*”. E naquelas ocasiões iniciais, eu senti desconforto por não saber como abordar as pessoas de modo a me fazer compreender e depois de superado esse ponto e terminado o trabalho de campo, me deparei com relato semelhante de Vera Britos entre os Pai Tavyterä:

Essa era a mesma confusão que eu sentia quando perguntava as relações entre as palavras animal e *mymba*, dois termos relacionados. Eu, com certa ingenuidade, as usava como sinônimos, mas às pessoas me olhavam com desconcerto quando fazia algumas perguntas que pareciam não ter muito sentido. Mas os Pai Tavyterä não corrigiam meu jeito de falar errado, fazer isso é grosseiro. Começarei o seguinte e último capítulo tentando desembaraçar o nó da terminologia relacionada à fauna. (VERA BRITOS, 2015, p. 150).

Com andamento do trabalho de campo percebi meu equívoco e fiz uma pequena lista com nomes animais que consegui os exibio na tabela a seguir e o faço apenasá título de curiosidade:

Tabela 1 – Sobre os nomes

Nome do animal	Quantas vezes se repete o nome	Animal	Língua
Nambipé	1	Cadela	Guarani Mbya
Belinha	1	Cadela	Português
Camba	1	Cão	Guarani Mbya
Apolo	1	Cão	Português
Cavalo	1	Cão	Português
Amarelo	1	Cão	Português
Quilate	1	Cão	Português

Pagé	1	Cão	Português
Scooby	1	Cão	Português
Cacique	1	Cão	Português
Joarez	1	Cão	Português
Cadeirudo	1	Cão	Português
Epicuro	1	Coruja	Português
Mike	1	Gato	Português
Spike	1	Gato	Português
Janaína	1	Gata	Português
Chico	1	Papagaio	Português
Chico	1	Porco	Português
Chico	1	Macaco	Português
Junior	1	Macaco	Português
Bopi	2	Cadela	Guarani Mbya
Nhaum	2	Cadela	Guarani Mbya
Larissa	2	Cadela	Português
Princesa	2	Cadela	Português
Coração	2	Cão/Cadela	Português
Michele	2	Cadela	Português
Negão	2	Cão	Português
Spike	2	Cão	Português
Mike	2	Cão	Português
Batman	2	Cão	Português
Mel	3	Cadela	Português
Boneca	3	Cadela	Português
Chico	3	Cão	Português

Fonte: Elaborado pela autora.

Segundo Vera Britos (2015) só os cachorros e o peru possuíam nomes próprios entre os Pai Tavyterã, este último apenas porque “já veio com ele”, os demais animais *ndoherái* (não tem nome). Interessante notar que, no entanto, ninguém chama aos cachorros pelos seus nomes, utilizando geralmente as características da cor para se referir a eles. Por exemplo, é bem comum se referir aos cachorros pela pelagem, inclusive na onomástica: Negrita e

Morena, nome de duas cachorras de pelo preto. Também podem chama-los pelo nome de seu dono(a): Sandra *jagua* (o cachorro de Sandra). Na verdade não há uma regra para a onomástica, talvez porque os próprios donos(as) dos animais não usam os nomes para chama-los, já que os cachorros os acompanham – aparentemente – de forma voluntária. Os cachorros vão junto aos seus a quase todos os lugares, e quando a pessoa vai embora, o cachorro vai também.

Até agora espero ter demonstrado que há animais qualitativamente distintos entre si, dentre eles *rymba*, *Nhanderu rymba* e há animais de caça dos quais falarei adiante. *Nhanderu rymba* e animais de caça em determinados contextos são socializados como *rymba* (animal de criação). Ou seja, *Nhanderu rymba* também é animal de caça, que devido a certas circunstâncias será tratado como *rymba*. E de modo geral em função de ser companhia e de andar junto não servirá de alimento para os indígenas. Portanto, todos os animais sem exceção são criações de alguém, dos *i'já* e também podem ser criações dos Mbya.

Mas existem animais que os Guarani não criam, não tratam, não cuidam e não andam junto. São exceções como o anu, a cobra, a *xivi* e as feras aquáticas criadas por *Kuaray* para devorar todas as onças e levá-las a extinção, entre outros animais. Tais animais são temidos e constituem casos à parte.

2.4 O ANU, O CARCARÁ E A *XIVI* (ONÇA) – CASOS A PARTE

O anu é um caso à parte, quando “chora” anuncia a morte ou anuncia que algo ruim irá acontecer. Todavia, de acordo com meus anfitriões, não é qualquer canto dessa ave que traz esse anúncio de morte. Não é qualquer “choro”, trata-se de um som específico, que apenas os mais sábios e mais velhos conseguem identificar. Ver um anu não significa que algo ruim irá suceder imediatamente, tampouco, que alguém virá a falecer. Não basta vê-lo, ao contrário, ele tem que emitir um som específico, *Txai*, por exemplo, sabia reconhecer e indicar esse som.

O mesmo sucede, segundo ela, com o carcará que quando emite um canto específico também indica que algo ruim irá ocorrer ou que alguém irá morrer. Nunca ouvi falar em um Mbya que tivesse encontrado um carcará ou um anu, cobra ou gambá no caminho e levou algum deles para casa para criar, tampouco alguém que encontrou com uma *xivi* (onça) e trouxe para criar. De acordo com Santos (2012) seus interlocutores Guarani descrevem *Anhã* como uma pessoa que era um *jaguar* (onça) e, apenas depois, ganhou feições humanas. Com baixa estatura, parecido com um anão; idoso, com cabelos longos, olhos e focinho de *jaguar*.

Sua morada é no cosmos, a caminho de onde se dirige a *nhe'e* na hora da morte de um Mbya. As almas que desejam chegar à “Terra sem mal” precisam passar em silêncio e de modo extremamente cauteloso, do contrário *Anhã* pode perceber e tentar interdita-la.

Para tanto, ele tem a ajuda de uma ave negra conhecido como anu. No solo, os anus costumam ficar no chão ou em árvores de porte baixo, executando pequenos vôos nas margens da estrada e, quando alguém passa, começam a cantar. Segundo (SANTOS, 2012) é assim que sucede também no caminho do paraíso, lá estão eles a vigiar a pedido de *Anhã*. Quando a *nhe-e* passa, se percebem, entoam seu canto estridente que os *Nhandéva* reproduzem como sendo: “uuiii, uuiii, uuiii”. Tal canto objetiva chamar *Anhã* para interrogar a alma. Caso a *nhe'e* que pretende chegar ao paraíso não seja mais esperta do que ele, cairá em uma armadilha, o que o fará retornar para a Terra em forma de *angueri*. *Anhã* impõe inúmeras armadilhas e podem ir desde simples perguntas ou charadas até obstáculos feitos com rede no meio da estrada.

As *xivi* (onças) falavam como os Guarani Mbya, como vimos no primeiro capítulo, até que um dia, enquanto *Kuary* ainda vivia na Terra, ele descobre que foram as onças que mataram sua mãe. Uma vez que, *Kuaray* e *Jaxy* foram enganados e adotados pela velha onça, eles passaram um tempo a tratando com o termo *xejaryi* (minha avó). Mesmo hoje os Guarani dizem ser necessário tratar as onças por *nhaneramõi* (nosso avós). Podendo ainda acrescentar a descrição *nhaneramoïka'aguyrupiguava'e* (nossos avós habitantes das matas). Trata-se de um tratamento respeitoso a um ser temido. Nesse ponto *Kuary* já havia feito *Jaxy*, seu irmão – como vimos acima – e ambos se revoltaram contra as *xivi* e resolveram por um plano em prática com o intuito de exterminá-las. Obtiveram êxito em certa medida deixando viva apenas uma onça grávida que não havia conseguido atravessar por um tronco rumo à armadilha. Ao avistar essa fêmea eles disseram: “você será a única a ficar e reproduzir a espécie”. Nesse instante, a onça começou a fazer ruído de onça, tal qual conhecemos atualmente.

De acordo com Pierri (2013), que toma como base a mesma versão da narrativa mítica de *Kuaray* e *Jaxy* que estou utilizando aqui. Apesar de *Jaxy* ter cometido uma série de erros e equívocos; todos os seres criados por seu irmão *Kuaray* para devorar as onças são perigosas feras aquáticas e, segundo os relatos colhidos por ele entre os Guarani Mbya de Jaraguá/SP:

[...] cada um deles imita (-a'ã) o comportamento de um tipo específico de felinos que compunham a família das onças originárias (*xiviypy*). *Ypo* é um equivalente canibal da ariranha, e seu comportamento imita aquele da onça pintada. *Guairaka*, também chamado *rovo'i* é a lontra, considerado

equivalente ao gato do mato. Diz-se que o *rovo'i* é regido por um espírito-dono extremamente agressivo. *Jaguaxi* também é um monstro aquático derivado de algum felino, que não consegui identificar. (PIERRI, 2013, p. 42).

Em abril de 2015 chego na TI para passar quinze dias e chove demais. E umas das primeiras coisas que faço é entrar na *opy* pois eu tinha permissão para tanto. Eu sentei no chão ao lado da fogueira, no fundo da *opy* no sentido oposto ao *amba*, sobre uma cobertinha bem fina onde Cristine e outras mulheres e crianças eventualmente vem a sentar também e tomei *ka'a*. *Papa* meu anfitrião começa a conversa perguntando se eu havia lido seu livro que ele ilustrou e me emprestou **A vida do Sol na Terra** e eu disse sim, claro, gostei muito, mas tenho tantas questões que não sei por onde começar. Então, digo a primeira coisa que vem na cabeça, digo a ele que a solidariedade da onça velha com a mãe do futuro Sol me intrigava.

Ele me respondeu: “tudo tem um porquê” e começou a me contar que a onça um dia quis desafiar *Tupã*, chamando-o para uma briga e colocando suas patas dianteiras em seus ombros ficando quase que face a face com ele. *Tupã* disse: Eu “não tenho medo de você!” Em seguida ela já em outra posição reconhece por si mesma o destemor de *Tupã* e o afirma: “Nossa você é mesmo corajoso”. *Tupã* então retruca dizendo: “Agora é minha vez...” nesse momento o dia fez-se noite e, nuvens pesadas e escuras foram se acentuando e formando muitos trovões e a onça sai correndo amedrontada. E *Papa* conclui a história dizendo que as onças desafiaram os deuses, portanto, não tem porque temerem os humanos.

Eu passei muitos dias acampando em minha barraca em frente da casa de meus anfitriões, como já expliquei na introdução. Uma dessas vezes eu tive a impressão de ouvir passos fora de minha barraca. Na mesma hora eu perguntei bem alto se era *Papa*, não obtive resposta e voltei a dormir. No dia seguinte pela manhã, não encontrei com ele porque ele havia saído bem cedo, perguntei então para *Takua* se *Papa* havia ido até o terreiro de noite, uma vez que, eu tinha ouvido passos. Ela respondeu que não e me perguntou se os *jagua* haviam latido quando eu ouvi esses passos (Figuras 40, 41, 42 e 43). Eu disse que não e ela disse “então era uma *xivi* pois os *jagua* não latem para onças e se fossem pessoas os *jagua* teriam latido.”

Takua relata que as *xivi* sabem imitar a voz dos Mbya, inclusive imitam o som de conversas, imitam passos e sons variados. Elas não são criadas, não andam junto e nem acompanham, portanto, não fazem parte do espaço doméstico e não são caçadas também.

2.5 ANIMAIS DE CAÇA

“Não há carne saborosa como a de caça, é um consenso”. (PISSOLATO, 2007, p. 65). Mas eu pouco presenciei seu consumo, muito embora quando se pergunta a um Mbya qual sua carne predileta a resposta seja sempre essa. A carne de cotia pareceu-me ser a predileta e na sequência a carne de paca. Na TI Ribeirão Silveira, a carne bovina e de frango que se consome é comprada nos supermercados e, portanto, vem da cidade. Além disso, há uma série de itens aí comprados como, por exemplo, o *kumanda* (feijão), a farinha de trigo utilizada para fazer o *xipa*⁵⁸ e também um outro prato chamado *reviro*⁵⁹, o fubá tipo floção ou tipo **Milharina** (não a farinha de fubá) para fazer o *rorá*, arroz, macarrão, café, açúcar, guaraná, além de *ka'a* (erva-mate) e *pety* (fumo picado).

Assim como em outras aldeias Guaraní Mbya o dinheiro para comprá-las vem da venda do artesanato, da venda de palmito, flores ornamentais, de trabalhos fora da aldeia como o de doméstica ou realização de pequenos consertos, cargos públicos (professores, merendeiras etc) ou de auxílios como o Bolsa Família – em outras palavras do “mundo dos brancos” – e das relações que se estabelecem com eles. “Se por um lado o mundo Mbya está longe de se resumir à relação com jurua, por outro não se pode pensar a vida atual nas aldeias sem o que vem do mundo dos brancos”. (PISSOLATO, 2007, p. 64).

[...] “O valor altamente positivo que se dá ao consumo da carne de caça não corresponde, por outro lado, ao investimento sobre essa atividade”. (PISSOLATO, 2007, p. 84). Isto é, raramente há disposição para fazer *monde* (armadilhas) ou para caçar com espingarda nas aldeias *Araponga* e *Parati Mirin*, no litoral fluminense onde Pissolato realizou sua pesquisa. O mesmo pode ser observando na aldeia onde realizei minha pesquisa. Pude notar que esse padrão se repete em relação ao consumo de *pira* (peixe) que é bastante apreciado nas refeições mas há pouca disposição em ir fazer o *pari* (armadilha para pescaria).

Contudo, à revelia disto, eu tive o privilégio de comer *pira* por diversas vezes em minhas incursões à campo. Essa é a única carne que, raramente consumo, e meus anfitriões sabiam disso, assim em quase todas as minhas incursões à campo fomos ao Ribeirão Silveira e *Papa* junto com seu filho mais velho *Djeguaka* pescaram *piku* (lambari) e comemos frito, com arroz, legumes e feijão.

⁵⁸ Farinha do trigo, água e uma pitada de sal, misturados com as mãos até obter uma massa consistente, semelhante à massa de pão francês caseiro. Fazem pequenas bolinhas nas palmas das mãos e as achatam, de modo que parecem disquinhos, na sequência frita-se com pouco óleo num tacho ou frigideira e comem ainda quentes. Me lembrou muito as arepas venezuelanas.

⁵⁹ Farinha de trigo, água e um pitada de sal misturados numa panela, mexendo sempre sem parar, até obter uma mistura homogênea. A mistura é a mesma do *xipa*, porém, feito de outro modo é como se fosse um pão feito na panela, um pão cozido, ideal para acompanhar carnes de caça, por exemplo.

A caça Guarani Mbya também envolve muitos cuidados para neutralizar os perigos trazidos pelo contato com o sangue do animal abatido. Há uma atenção muito grande para que o sangue em momento algum entre em contato com o corpo do caçador. Geralmente, esses indígenas fazem armadilhas para caçar pequenos roedores como a *jaixa* (paca) e a cotia, carnes muito apreciadas. Caçar está sob a égide de um código que traz inúmeras implicações sócio cosmológicas, também implica com quem se come e como se come. O que por sua vez, poderá ou não desencadear eventos que no limite ameaçariam a “personitude” Mbya.

Takua ganhou de presente uma caça, ela foi servida para grande volume de pessoas no almoço, tratava-se de uma cotia que foi feita cozida, em uma refeição muito animada. Pois naquele dia houve mais visitantes indígenas que estavam na TI, hospedados na casa de meus anfitriões, vindos da TI Jaraguá. A revelia da existência de tantas galinhas e, por conseguinte, tantos ovos; eles compram ovos e carne de frango no mercado, aparentemente apreciam bastante a carne de frango. Ela está presente numa mistura bem simples de frango “desfiado” desossado com sal e arroz que vi as mulheres Mbya rapidamente fazendo, nos poucos dias que *Takua* não se encarregou do almoço.

A carne de caça é compartilhada entre os parentes mais próximos primeiro e, depois com os parentes mais distantes. Quando é uma caça de grande porte, como um porco queixada, as partes mais nobres ficam com os parentes mais próximos e as partes menos nobres com os parentes mais distantes. No caso de ser uma carne menos popular, como a do gambá, por exemplo, ela é dada a alguém que saiba prepará-la. Pois, as vezes quando se vai ver o *monde* caiu lá uma caça que não é todo mundo que sabe fazer ou que gosta. Não há estocagem de carnes, tampouco de carnes de caças. A alimentação é uma parte ou uma maneira de se construir e constituir o corpo e a pessoa, e, como explica Montardo (2002), o corpo guarani deve ser leve e alegre para poder atingir a morada dos deuses. De acordo com Vera Britos (2015), comportamento semelhante se apresenta entre seus interlocutores. Os animais abatidos na caça ou na pesca são consumidos na hora e não costumam ser estocados. A autora presencia indígenas trazendo carne de veado e de cotia para os sogros em algumas ocasiões. A carne de caça é compartilhada com os parentes mais próximos, pelo menos com a família do pai ou do sogro. A depender do tamanho da presa, poderá também ser dividida depois com o resto da família extensa. O que também costuma ser válido com outras carnes e alimentos, comprados ou recebidos por eles.

O *monde* e *mondepi* e o *pari* são as armadilhas mais comuns entre meus interlocutores. O primeiro é utilizado para pegar animais de pequeno porte, o segundo para animais de porte médio e o terceiro é utilizado para pescar. Todos são feitos com madeira que se encontra na

hora na mata, basta ter um fação na mão. Segundo Vera Britos (2015) entre os Pai Tavyterã também são utilizadas esses dois tipos de armadilhas. O *monde* é um tipo de armadilha onde a presa morre por um golpe mortal e eles também usam *ñuha* (armadilha de laço), a primeira funciona pela força da gravidade e a segunda pela força de elasticidade. Segundo a autora muitas o vezes, tais armadilhas são construídas no mato próximo às roças, pois certos animais, como as queixadas e os catetos, vão à procura dos cultivos dos indígenas. As armadilhas são sempre colocadas nos *vicho rape* (caminho dos bichos), que são as trilhas que os animais utilizam para se locomover de um lugar a outro. (VERA BRITOS, 2015, p. 125).

Como eu já disse não vi ninguém fazendo armadilhas, isto é, não acompanhei pessoalmente, mas sei que os Mbya o fazem porque me dizem isso. Todavia, não é todo mundo que sabe fazer, esse é um conhecimento que pouco detém. O que eu presencie muitas vezes foi o ato de pescar, mas não com *pari*. Quando vamos a cachoeira do Silveira é um longo caminho por trilhas na mata, ao chegar no trecho que gostamos de ficar, ligeiramente *Papa* começa a jogar uns pedacinhos de pão na água. Em princípio, eu não compreendia o porquê dele fazer isso, depois perguntei e soube que se trata de uma técnica para pescar sem que o *pira* (peixe) perceba.

Conforme os pescadores Paĩ Tavyterã, ela funciona da seguinte maneira: a pessoa dá de comer – geralmente milho – aos peixes em um lugar específico do rio ou riacho durante vários dias (de 3 a 7 dias mais ou menos) e quando eles ficarem “mansos” e acostumados à presença da pessoa que o alimenta, se passa ao uso do pinda ou ao acionamento do *pira monde*. Quando os peixes “percebem” que a pessoa está pegando eles, deve-ser parar de pescar e começar a dar comida novamente. O procedimento recomeça do zero novamente. Também pode ser usado o *yrypë* (peneira) ou rede (tarrafa) de pesca. Segundo me informaram, anteriormente era possível tirar mais de 20 peixes de uma vez só. Agora a quantidade tem diminuído consideravelmente. Os peixes mais prezados são o piraju (dourado) e o *pira pytã* (piraputanga). Interessante é que cada pessoa tem seu próprio lugar no rio para fazer o *piramongaru*. Esses locais são respeitados, sendo que nenhuma pessoa irá invadir o lugar do outro. (VERA BRITOS, 2015, p. 124 - 125).

Também ouvi dizer que a caça com arco e flecha acontecia num passado não muito distante e na atualidade do *tekoa py* relatam que isso faz parte do *teko porã*, desse modo, segundo eles, *Kuaray* não fez apenas coisas boas, assim como nem tudo que *Jaxy* fez foi ruim. Pois é o arco de *Jaxy* foi feito com a matéria-prima da árvore do *guyrapaju*, a partir da qual hoje os Guarani Mbya confeccionam seus próprios arcos – como vimos acima no momento em que transcrevo a narrativa mítica **A vida do Sol na Terra** – chamados *guyrapaete'i* (arco original). Esses costumam ser os primeiros brinquedos dos meninos no passado, segundo

afirmam e, hoje em dia as crianças continuam brincando assim, sendo também brinquedos das crianças do presente.

Meus objetivos neste capítulo foram tentar compreender o que os Guarani Mbya entendem como *rymba*, crias de *Nhanderu* e *i'ja*, animais de caça com os quais convivem no *tekoa py* (e animais com os quais não convivem como o anu, o carcará e as *xivi*) e que fazem parte do *teko* e do *teko porã* influenciando assim na estadia ou partida de um *tekoa*. Uma vez que, outros “tipos de gente”, compõem um *tekoa* onde o *nhanderoko* possa ser exercido, evidenciando que o *teko porã* também tem a ver com relações estabelecidas com outros “tipos de gente” com a fauna e a flora.

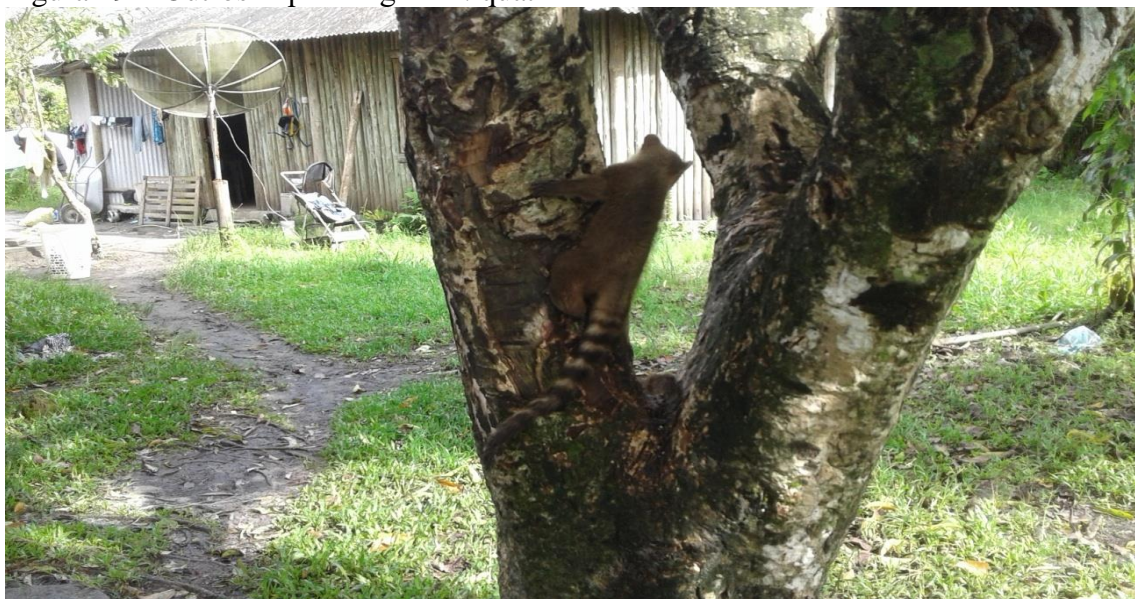
No próximo capítulo, o foco são o uso de partes de animais na confecção de *tembiapo* (artesanato), e a importância dos bichinhos que confeccionam, parte ou toda a renda de alguns moradores desta TI.

Figura 18 – Outros “tipos de gente”: Voltando da cachoeira com os *jagua* (cães)



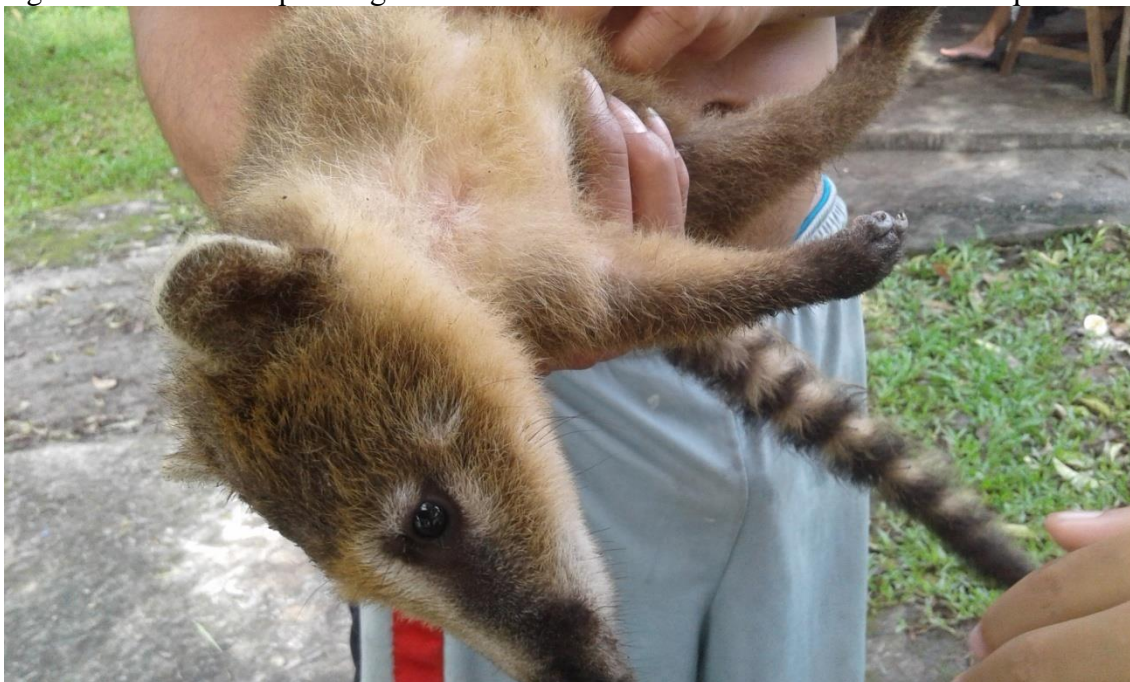
Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 19 – Outros “tipos de gente”: quati



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 20 – Outros “tipos de gente”: morador do *tekoa* Porteira me mostrando quati.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 21 – Outros “tipos de gente”: quatis



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 22 – Outros “tipos de gente”: *xivi'i* (gato)



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 23 – Outros “tipos de gente”: *xivi'i* (gato)



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 24 – Outros “tipos de gente”: Nambipé era rymba de Cristine *Takua* e Carlos *Papa*



Fonte: Acervo pessoal da autora.

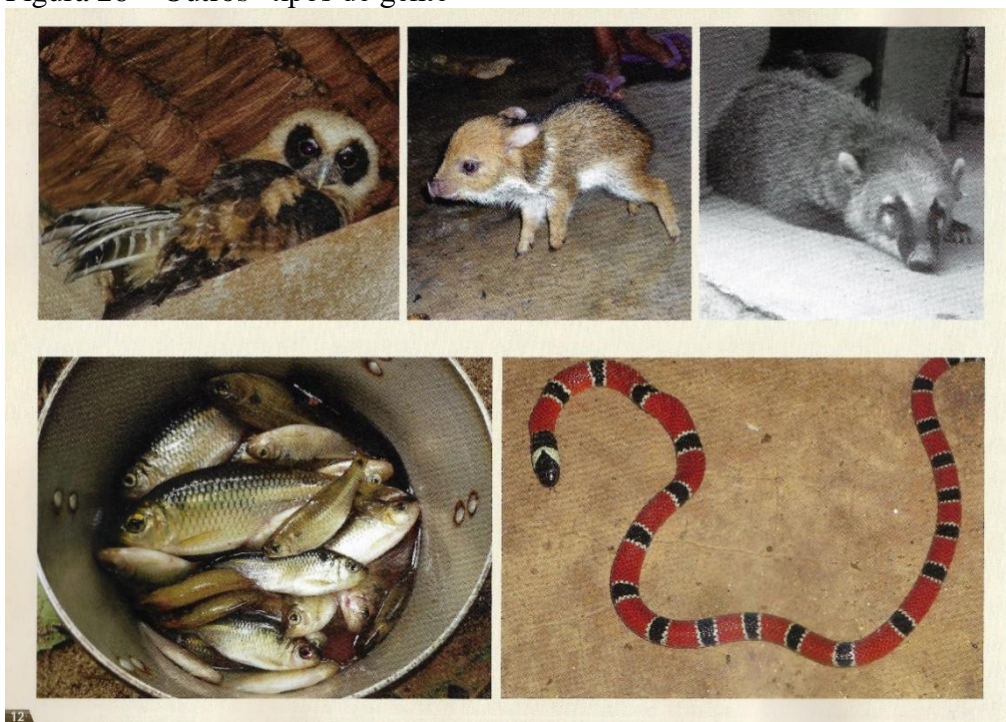
Figura 25– Outros “tipos de gente”: sapo folha



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Fonte:

Figura 26 – Outros “tipos de gente”



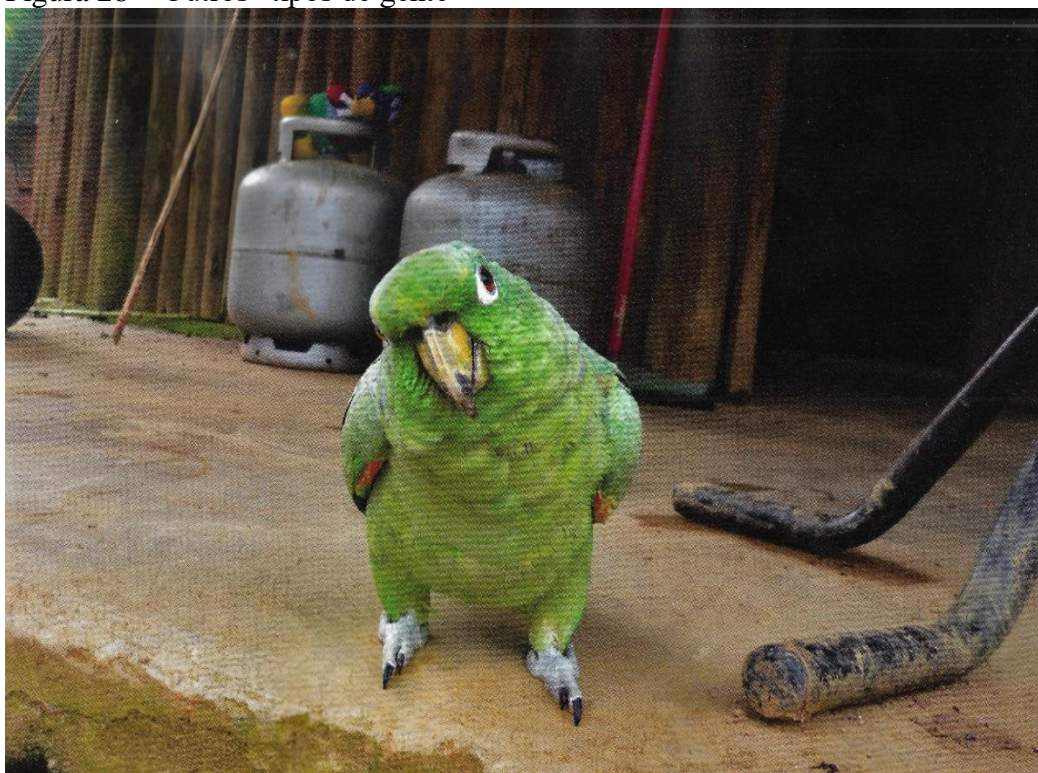
Fonte: KEESE e NASCIMENTO, 2014.

Figura 27 – Outros “tipos de gente”



Fonte: KEESE e NASCIMENTO, 2014.

Figura 28 – Outros “tipos de gente”



Fonte: KEESE e NASCIMENTO, 2014.

Figura 29 – Guairaka morta é carregada



Fonte: GUAIRAKA'I - O dono da lontra, 2012.

Figura 30 – Guairaka morta



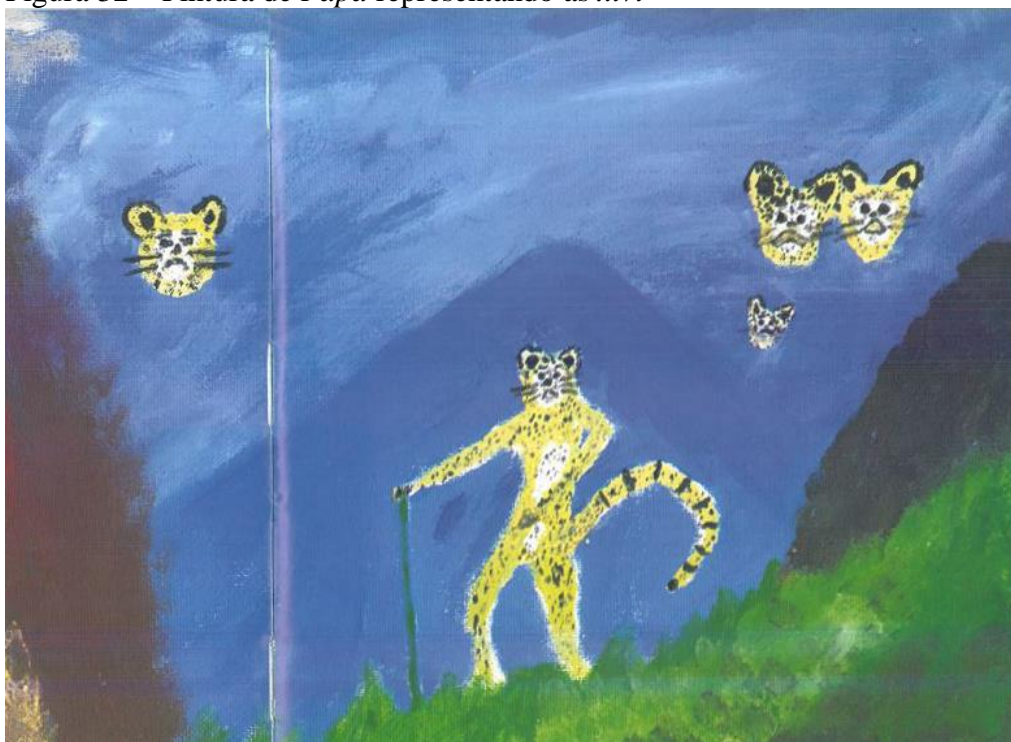
Fonte:GUAIRAKA'I- O dono da lontra. 2012.

Figura 31 – Mba'emo ka'aguyregua (Seres da Mata)



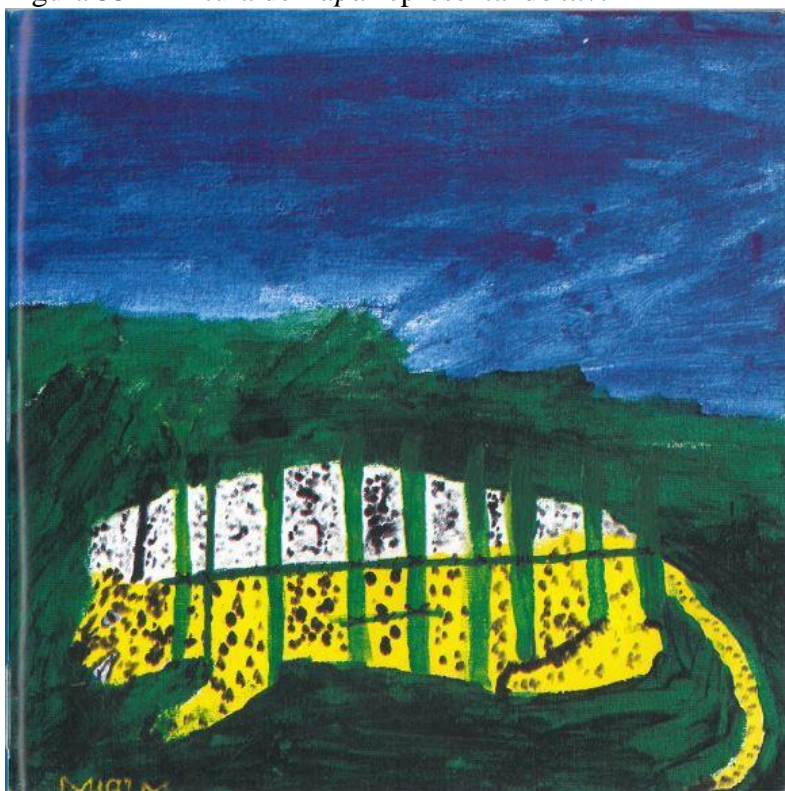
Fonte: KEESE e NASCIMENTO, 2014.

Figura 32 – Pintura de *Papa* representando as *xivi*



Fonte: KANGUÁ & POTY, 2003.

Figura 33 – Pintura de *Papa* representando *xivi*



Fonte: KANGUÁ & POTY, 2003.

Figura 34 – Pintura de *Papa* restando a hora que as *xivi* começam a cair na armadilha de Kuaray



Fonte: KANGUÁ & POTY, 2003

Figura 35 – Monstro ou fera aquática criada por Kuaray



Fonte: KANGUÁ & POTY, 2003.

Figura 36 – Ilha criada por *Kuaray*



Fonte: KANGUÁ & POTY, 2003.

Figura 37 – Arco e flecha de Jaxy



Fonte: KANGUÁ & POTY, 2003

Figura 38 – Humor Mbya



Fonte: Ponto de Cultura "Mbya Arandu Porã"

Figura 39 – Macaco na gaiola



Fonte: A sombra de um delírio verde (2011).

Figura 40 – *Txai* com macaco



Fonte: Acervo pessoal de *Papa* e *Cristine Takua*

Figura 41 – *Txai* e *Dejoko* com macaco



Fonte: Acervo pessoal de *Papa* e *Cristine Takua*

Figura 42 – Pegada da onça



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 43 – Vestígios do animal abatido



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 44 - Pegada da onça



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 45 – Vestígios do que a onça deixou



Fonte: Acervo pessoal da autora.

3. *TEMBIAPO* (ARTESANATO) – *NHANDÉ VA'E KUE MEME'~I* (OS SERES DA MATA E SUAS VIDAS COMO PESSOAS)

Neste capítulo irei discorrer a respeito dos *tembiapo* que os Mbya confeccionam e sua importância para a comunidade. Irei tratar do uso de partes de animais na confecção de *tembiapo* (artesanato), depois, refletir sobre os objetos – no caso os bichinhos que confeccionam – e a relação das pessoas com eles enquanto objetos produzidos a partir da imagem dos animais e de partes de animais enquanto “imitação”, como o trançado (figura 46) dos *ajaka* (cestos), por exemplo.

Importante apontar novamente que na versão Mbya do mito fundador dessa Terra onde vivemos, que transcrevemos aqui, não apresenta o tema da gemelaridade de *Kuaray* e *Jaxy*. Ao não falar nesses termos está negando totalmente sua condição de gêmeos de fato. Uma vez que, foi *Kuaray* que gerou *Jaxy*, como companheiro para si próprio, para “andar junto” dele. A partir da folha do *kurupika'y*, que é uma árvore cuja madeira é mole, chamada leiteira, utilizada até hoje por eles para esculpir animais de tamanho variado – inclusive miniaturas que demoram muito mais tempo para ficarem prontas – para venda. É importante notar que essa seja a mesma madeira que *Kuaray* usou como matéria-prima da criação de *Jaxy* (Lua). “Esculpido” metaforicamente como “miniatura”, pois era o irmão mais novo, de *Kuaray* conforme também aponta Pierri (2013).

Segundo Pierri (2013) e Ladeira (2007 [1992], p. 156 - 158) é notável o desdobramento de pares de irmãos similares aos que Levi Straus (1993[1991]) apontou para os Tupinambá, entre os Guarani. *Xariã* ou *Anhã* é o responsável pela criação de elementos negativos da Terra atual, é o irmão de *Nhanderu Tenondé*. Ladeira também aponta o que chamou as “imitações de *Anhã*”.

Quando se imita algo, nunca se reproduz exatamente a mesma coisa, toda imitação implica em uma transformação. *Anhã* assim como *Jaxy*, ao imitar acaba transformando e são geralmente desastrosas suas transformações mas há transformações no sentido *teko porã* também. Há muitas modalidades de trançado imitando, por exemplo, o desenho de sapo; chamam de trançado deitado, são os mais simples. Foi *Anhã* que fez trançados de outras formas como os das cobras caninanas, segundo meus anfitriões e, em concordância com um relato colhido na TI Jaraguá por Pierri (2013).

Porque os Guarani Mbya fazem os bichinhos de madeira? Primeiramente ouvi que “os bichinhos são sagrados”; são *Nhanderu Rymba* e que por isso são importantes para eles. Como o leitor poderá observar nas fotografias (Figuras 46, 47, 48, 49, 50, 51) não são

confeccionados *rymba*, não vi nenhuma escultura de um cão, gato, galinha ou porco, por exemplo. Depois com o trabalho de campo fui percebendo que isto é também uma espécie de homenagem aos animais, que além de serem “sagrados” são nossos *etarã* (parentes), por isso merecem ser esculpidos e assim homenageados. Fui percebendo também que os *Nhanderu rymba* tem cada um a sua história. Fazê-los, colocá-los em circulação e tê-los em casa – seja no interior delas ou num ponto de venda na frente da casa – é um modo de manter presentes cada uma dessas histórias.

Segundo os relatos de meus interlocutores, muitos dos animais que hoje existem e vivem entre nós, nos princípios de seu ser na *Yvy Tenonde* (Primeira Terra) eram como os Mbya, nossos primeiros *etarã* (parentes). Alumas transformações foram feitas por *Nhanderu*, que se desagradou de algo que fizeram e os transformou, ainda na *Yvy Tenonde* (Primeira Terra) antes dessa se acabar em incêndio. Especulando em outros momentos, refiz questionamentos relativos ao porque de *Nhanderu* ter transformado pessoas Mbya em animais, a respeito disso segue uma transcrição de diálogo entre eu e *txai*:

“Um dia houve uma grande festa, onde todos estavam cantando e dançando e em algum momento começa uma briga nessa festa. Essa briga fica grande e Nhanderu irritado com isso e com o objetivo de acabar com essa bagunça que se alastra pela festa “transforma” os participantes um por um em animais diferentes que não falam a mesma língua.” (Txai Jaxuka, 2015).

Isso me remeteu a história da Torre de Babel, só que nesse relato de *txai* instituiu-se não só uma pluralidade de “línguas” como na Torre de Babel, mas também uma pluralidade de formas. Também já ouvi eles responderem que faziam os bichinhos para ter um objeto para enfeitar a casa e porque era *porã* (bonito). E quando falam nesses termos não deixam de repetir que os bichinhos são “sagrados”. Eu contei dez pontos constantes de venda de *tembiapo* (artesanato) Guarani Mbya no Ribeirão Silbeira: são oito no interior da TI e dois ou mais desses pontos fora dos limites da TI, “na pista” como eles dizem, na Rio - Santos (BR-101).

Os bichinhos são confeccionados por algumas famílias e há pequenas coberturas na frente de algumas casas (como eu já mencionei) onde os *tembiapo* de mais de uma família são vendidos juntos. Também é importante a confecção dos bichinhos de madeira para os Guarani Mbya do premiado curta metragem **Nhandé va’e kue meme’i** (Os seres da Mata e suas vidas como pessoas). Entrevistados pelo cacique *Vhera Poty*, que também é cineasta e amigo de *Cristine Takua* e *Carlos Papa*, relatam que a área onde vivem atualmente está muito mais rica em termos de biodiversidade e que isso se deve em grande parte à presença Guarani Mbya

nessa região. Infelizmente não pude averiguar de que forma isso acontece. Isso seria muito interessante, pois poderia me dar indícios de que os indígenas incrementam a biodiversidade das regiões em que têm vivido há milênios (cf. trabalho do William Balée) e ajudar a traçar uma nova perspectiva a respeito da ideia de que os povos indígenas transformam as paisagens ao seu redor.

Os Guarani Mbya entrevistados pelo cacique *Vhera Poty* constatam que no Rio Grande do Sul onde residem já não há muitos animais, apenas tatu, quati e muitos bugios. Segundo eles, “os pais não vendem seus filhos”, portanto, os animais também não podem ser vendidos porque seria contra o exemplo que *Nhanderu* deixou. Os animais são “proibidos de venda” assim como sempre foi afirmado por meus interlocutores na TI Ribeirão Silveira onde não há algo como tráfico de animais. E os animais domésticos ou silvestres não podem ser vendidos, nem vivos e nem mortos. Mas partes de animais são utilizadas para confecção de *tembiapo*.

Em sua vida como pessoa Mbya na *Yvy Tenonde* (Primeira Terra), o futuro pássaro baitaca, por exemplo, foi transformado em baitaca, porque possuidor de uma grande família, gostava de comer da roça dos outros. Ele não plantava nada e ia buscar alimentos para seus filhos nas roças alheias até que um dia *Nhanderu* o transformou e até hoje é possível vê-los nas roças de milho; como vimos no **Nhandé va’e kue meme’i**, outra referência filmográfica que meus anfitriões me deram e sugeriram.

Há um pássaro que com o seu canto anuncia o amanhecer: ele é o cardeal, tão antigo quanto o próprio amanhecer. Segundo a *xeravyi* que protagoniza o curta metragem **Nhandé va’e kue meme’i** escutando o seu canto nós nos acordamos e levantamos. E a partir das quatro horas ele desperta e começa a cantar com alegria, seguindo seus próprios caminhos. Porque assim como os Guarani Mbya ele canta para depois se alimentar. Com seu canto ele diz: “ –Acordem! Já estamos acordados!”. Seu canto é considerado alegria e saúde verdadeiros, uma forma de transmitir sua alegria aos indígenas para que se alegrem: é para isso que serve o seu canto.

O *parakau* era o responsável por noticiar a chegada de parentes de outras moradas celestes, das esferas divinas e/ou sagradas. Como sempre e outra vez, estavam chegando parentes, posteriormente, eles seriam transportados de barco para outras moradas sagradas e o *parakau* recebeu a todos. Até que por último, chega uma bela mulher cumprimentando-o, como os demais; e o *parakau* toca em seu ombro. E esse foi o seu pequeno descuido, pois foi atraído por sua beleza, segundo a *xeravyi* Florentina do curta metragem em questão, citado

acima. Foi assim que ele foi transformado e não lhe foi permitido seguir os demais, que partiriam para outras moradas celestes sem ele.

Os parentes caturritas foram os primeiros guardiões da nossa eterna alegria, foram os primeiros a entoar os cantos divinos. Parecia que já estavam na morada de *Nhanderu Papa Tenonde*, pela capacidade que tinham de entoar cantos que davam vida a tudo. Descuidaram-se quando estavam quase se tornando divinos. Por isso foram transformados em caturritas, levaram esses guardiões da alegria à mata para buscar os porcos-do-mato capturados. No caminho encontraram um ingazeiro e decidem parar para comer os frutos e subiram no ingazeiro. Segundo *xerayyi* Florentina e o *xeramõi* Marcolino, no relato transcrito aqui, extraído igualmente da produção **Nhandé va'e kue meme'i**:

[...] o seu guardião mestre pediu que jogassem um pouco de frutos para ele, no começo eles jogaram os frutos para o mestre comer. Mas depois falaram “lá vai de novo!” mas só jogavam as cascas, riam e caçoavam. Então, nosso mestre divino sacudiu o ingazeiro e falou: “Seja como caturrita, até o fim da Terra”. Então transformados em caturrita, voaram cantando, eles foram e são os verdadeiros guardiões da nossa alegria. Desconhecem o cançaso por isso vivem cantando. (Xerayyi Florentina e xeramõi Marcolino, 2010).

O João de barro era o principal construtor de casa, fonte de nossa alegria, ainda de acordo com *xerayyi* Florentina e o *xeramõi* Marcolino. Por isso até hoje a sua casa é barro, continuam eles, enfatizando que não imaginamos que um passarinho possa construir uma casinha tão perfeita. Nem mesmo os ventos podem derrubá-la; onde ficam chocando seus ovos em segurança, observando os ventos da sua porta. Após muitas casas construídas, houve um momento em que sentiu-se desanimado e foi nesse momento que foi transformado mas mesmo assim continua tendo sua casa de barro. Muitas pessoas compram o *tembiapo* mas poucas sabem das histórias que a sua confecção visa manter vivas.

3.1 TEMBIAPO REGUA (JEITO DE FAZER, COMO SE FAZ)

Para confeccionar os bichinhos⁶⁰ ou *Nhanderu Rymba* o primeiro passo é sair para colher a madeira. Usam madeiras com qualidades específicas como *kurupika'y* e caixeta⁶¹,

⁶⁰ *Papa* (Carlos Fernandes) e Cristine *Takua* estiveram com outros Mbya em turnê, passando por vários SESC, inclusive estiveram em São Carlos; onde se apresentaram com um rito chamado *Xondaro* Guarani em novembro de 2014. Eles trouxeram seu *tembiapo* (artesanato), vários animais esculpido que foram dados de brinde a platéia que respondia corretamente o que significavam os termos Guarani utilizados em nosso dia-a-dia. *Papa* conta que as pequenas corujas com as quais estava presenteando algumas pessoas, devem ser colocadas por perto, por exemplo, na mesa ou na escrivaninha porque elas seriam eficazes contra o olho “gordo”. Carlos jocosamente afirma que a coruja funciona contra o que ele chama de “obesidade ocular”. Não acho que seja

trata-se de madeiras leves e macias ao corte, sua cor vai de branco-palha a um tom amarelo claro uniforme, sua textura é moderadamente lisa ao tato. É resistente as condições climáticas da região, não é o tipo de madeira atacada por fungos apodrecedores ou cupins. O primeiro passo para fazer os *tembiapo* de bichinhos é derrubar uma árvore de caixeta ou *kurupika'y* e descascá-la com facão bem afiado.

Depois o artesão irá cortá-la em pedaços de acordo com o tamanho das peças que fará, a partir de então tem início uma das partes elementares e basais tanto quanto a colheita da madeira: esculpir as formas dos bichinhos. Esculpir (Figura 52) em si requer destreza e habilidade e é essa a parte mais demorada do trabalho, podendo variar muito de artesão para artesão. Do mesmo modo, o porte das peças pode variar muito, pois podem esculpir desde pequenos bancos para duas pessoas a miniaturas ricas em detalhes e que demoram muito mais para ficarem prontas. Observei então a presença de miniaturas e peças bem grandes como nas figuras mostradas. Tudo depende de encontrar uma árvore que se adeque às demandas dos artesãos, levando em conta que a caixeta atingue 20 metros no máximo.

Depois de esculpir as peças começa o acabamento ou a terceira etapa da confecção dos *tembiapo*, que consiste em fazer os detalhes: os olhos, o nariz, o bico ou a boca, penas, pintas, trabalhar com luz e sombra, entre outros. Trata-se de delinear as curvas e os detalhes que fazem parte dos animais, como se faz com um pincel numa tela, só que aqui o pincel são instrumentos variados e improvisados em formas ponteagudas ou espatuladas, chanfradas, chapadas etc. Tal procedimento imprime, por assim dizer, uma cor escura à peça ao queimar levemente a madeira.

Nesse momento em que o artesão desenha na madeira com esse objeto ponteagudo ou chapado incandescente vai saindo fumaça da madeira e as curvas que darão a forma do animal vão se evidenciando e acentuando. O trabalho pode ser tão bem feito, dependendo do artesão, que à primeira vista eu achei que eles fossem pintados à mão com uma tinta preta ou com jenipapo, o que não passou de um gigantesco engano. Na realidade são queimados com esse “ferrozinho” ou bastão – cujas formas das pontas variam – em brasas que me lembra o que o pirógrafo faz, só que esse último é elétrico e o trabalho de *tembiapo* (artesanato) Guarani Mbya é absoluta e totalmente artesanal, braçal e manual.

algum tipo de “escudo” pois eu não vejo artesanatos assim como “totens” nas varandas das casas. Ele disse isso de brincadeira em público como estratégia de *marketing* e também porque goza de uma personalidade muito brincalhona e eu cheguei a crer que era para essa finalidade mesmo.

⁶¹ Também chamada tabebuia, pau caxeta, pau paraíba, tabebuia do brejo, pau de tamanco, tamanqueira, pau de viola, corticeira, tamancão, caixeta do litoral.

Para que essa etapa de finalização do *tembiapo* (artesanato) possa acontecer tem que acender a fogueira e colocar os bastões de ferro para esquentar, eles terão que ficar bem quentes até que as pontas dos batões fiquem incandescentes, em brasa e vermelhas. É um trabalho perigoso e que exige muita atenção, habilidade, destreza, leveza e delicadeza, tudo ao mesmo tempo. Uma vez que, quem trabalha com *tembiapo* sabe que os detalhes são muito importantes nos trabalhos manuais.

A caixeta ou a *kurupika'y* são ambas madeiras muito macias e se o artesão colocar muita força na mão elas se partem ao meio ou ele deforma a peça. Assim sendo o artesão tem que aplicar a mesma pressão sempre para que haja simetria, uniformidade e um bom acabamento. Com o contato entre o ferro em brasa e a caixeta, essa última se desmancha/derrete, quase como uma manteiga, sobretudo, quando se está confeccionando uma peça pequena ou um *tembiapo'i*⁶² miniatura ou artesanatozinho. Essa é uma árvore de porte pequeno com 10 x 30 cm de diâmetro e de 3 a 20 metros de altura. Típica de solos pouco firmes, habita terrenos alagadiços da faixa litorânea e também da Mata Atlântica, possui uma copa pequena e a coloração de sua casca varia entre os tons bege-claro e cinza fosco ou pardo. Tem flores brancas com alguns tons de lilás e folhas pequenas verde claro.

Suas sementes são aladas, ou seja, são dispersadas pelo vento e quando cortada reproduz-se por brotação. Sua madeira não é considerada “nobre”, mas altamente utilizada devido as suas múltiplas utilidades. Nas zonas de ocorrência, tendo como base o exemplo Guarani Mbya e a importância das vendas para eles, é possível afirmar que a caixeta e a *kurupika'y* são muito importantes para o sustento de muitos indígenas e economicamente bastante valorizadas. Esse tipo de madeira não é economicamente importante apenas para os Guarani Mbya mas para *jurua* também devido a sua densidade e maleabilidade que fazem com que elas sejam excelentes madeiras para a confecção de instrumentos musicais, tamancos, palitos de fósforo, lápis de cor e no aeromodelismo.

Muitas pessoas veem e compram os *tembiapo* (artesanato) em frente ao quilômetro 189 na rodovia Rio - Santos (BR-101) e em outros pontos. Mas na maioria dos casos as pessoas não perguntam qual a importância desse trabalho e tampouco sabem o que isso significa para os Mbya. Pode observar que os Mbya gostam de ser quem são e fazem as esculturas de “bichinhos” como um trabalho “artesanal especial” que faz parte do *teko porã*.

Mba' Eapo Tenonde significa a arte ancestral ou a arte originária, é o primeiro tipo de *tembiapo* (artesanato) que nasce junto com os Guarani Mbya. De acordo com os artesãos

⁶² Acrescentar *i* significa usar o diminutivo.

indígenas com quem conversei *Nhanderu* já havia previsto que as matas iriam se acabar e que o povo Guarani iria precisar sobreviver da venda de *ajakas* (cestos). Essa previsão foi feita ainda na *Yvy Tenonde* (Primeira Terra), quando *Nhanderu Papa Tenonde* criou os Guarani Mbya. Ele também criou junto o *ajaka* (cesto) e sua forma futura de garantir a sobrevivência ganhando a vida.

Destoando de minha experiência com os Guarani Mbya do Silveira algumas aldeias Guarani, como nos aponta Litaiff (1996), tendem a conceber a dedicação ao artesanato como uma prática advinda do processo de “aculturação”. Uma vez que, seus ascendentes teriam vivido provendo seu sustento, basicamente, a partir da agricultura. Na comunidade de meus anfitriões acontece o inverso e a produção de artesanato é vista como algo intrínseco à cultura Guarani, trata-se de *Mba’ Eapo Tenonde* (arte ancestral ou a arte originária) como já apontei.

Enquanto que a prática agrícola, pela forma como é feita, tende a ser associada mais aos *jurua*. Segundo Santos (2012, p. 91) aqueles que não sabem fazer ou não se dedicam à atividade artesanal se envergonham disso e, quando perguntados, chegam a afirmar que dominam as técnicas, mesmo que as desconheçam completamente. O *tembiapo* (artesanato) é um dos elementos da identidade Guarani e segundo meus interlocutores, sobretudo, os mais velhos, o trabalho artesão faz parte do *nhandereko* e de *teko porã* consistindo em algo que *Nhanderu* já previa como apontei acima.

3. 2 PENAS E O MISTÉRIO DAS URU (GALINHAS)

Observei o uso de penas de aves silvestres como o inambu para confecção de flechas (Figuras 53, 54), por exemplo. Eles obtêm as penas abatendo o animal, porém, também confeccionam *tembiapo* (artesanato) com penas que coletam no chão na mata. Usam muito mais as penas de *uru* (galinhas) tingidas artificialmente com corantes porque o urucum está escasso. Há muitas *uru* (galinhas) nesta TI, mas em comparação com minha primeira impressão – período compreendido entre o final do ano de 2010 e recentemente em fevereiro de 2017 – elas tem diminuído, no entanto, são o bastante para eu não ter noção de quantas seriam, uma vez que, muitas casas têm *uru* (galinhas), poucas não tem como a casa em que me hospedo.

Interessante notar que embora a casa em que eu me hospede não “possua” *uru* (galinhas), sempre há várias por perto, porque elas vêm na porta da casa e os pintinhos entram pelas frestas da porta para comer migalhas perto do fogão. Quando *txai* estava viva ela tinha galos. Eu ouvi alguns de meus interlocutores, que eles tem muitas *uru* (galinhas) porque

precisam das penas para fazer *tembiapo* (artesanato). Já observei a *txai Jaxuka* e outras mulheres no *tekoa py* tirando penas das *uru* (galinhas) para fazer *tembiapo*, elas tiravam duas ou três de cada animal. Não as depenavam por completo e nem as tratavam mal de qualquer outra forma e inclusive as alimentavam com milho e arroz cru.

No caso de *txai* mesmo sabendo que não eram dela essas galinhas, ela jogava arroz cru para alimentá-las e, seu neto menor também (Figura 55). E dividia os restos de comida jogando tudo ao redor da casa entre os *jagua* (cão) e as *uru* (galinhas) que quase sempre saiam perdendo. Pode-se notar a prática de se alimentar aqueles de quem se cuida, mesmo que esse “cuidado” se diferencie do que entendemos como tal. Interessante notar que esse modo de jogar a comida ao redor da casa é o modo como “nós ocidentais” alimentamos cães mas não galinhas.

Sobre os ovos de *uru* (galinhas) eu não entendi o que ocorre com eles, venho perguntando há anos e quando eu pergunto sobre isso me dizem que não sabem onde elas põem os ovos e que também é muito raro comerem eles, porém compram ovos eventualmente no mercado. Eles usam ovos para fazer bolo, comem cozidos ou fritos, mas não soube da utilização de ovos de outras aves além dos de *uru*. Alguns já me disseram que de vez em quando saem a procurar alguns ovos, todavia, depoimentos assim são raros. Perguntei a *txai* se ela gostava das galinhas? Pois ela estava as alimentando... E ela respondeu que “sim” e me mostrou que entre as galinhas havia galos, que eram dela.

Todavia, também ouvi relatos de que era bom ter outros animais por perto, no caso, as *uru* (galinhas) porque caso jogassem um “feitiço” em uma ou mais pessoas da casa, esses feitiços recairiam sobre esses animais e não nas pessoas. Talvez seja por isso que os ovos e as galinhas são tão abundantes e não os vi sendo comidos e nem as galinhas abatidas, tampouco, transportadas ou vendidas. Muito interessante notar que a literatura etnológica menciona casos em que cães são mantidos nas casas como guardas contra espíritos ou feitiços maléficos. No caso, meus interlocutores afirmam que este mecanismo de proteção contra feitiço funciona na medida em que ao invés de uma pessoa Mbya receber uma *axi* (doença) quem receberá será o animal que estiver mais próximo, *uru* (galinha) ou *jagua* (cão) porque suas *nhe'e* são mais fracas, ao contrário das *nhe'e* dos *Nhanderu rymba* e dos Mbya.

Os Guarani Mbya da TI Ribeirão Silveira afirmam que abatem eventualmente, no momento adequado e com finalidade bem estabelecida algumas aves silvestres como o inambu com estilingue e que usam tudo dela, portanto, comem também a sua pouca carne. Costumam ser aves de porte pequeno e segundo eles não há muita “carne”. Eu vi poucos artesanatos com penas de aves silvestres, vi mais com penas de *uru* tingidas e com penas de

Galinhã d'Angola que também é criada por eles e suas penas fazem muito sucesso entre os *jurua* por causa das bolinhas características. Mas quando a festa do dia do índio se aproxima essa situação muda, pois há um enorme interesse em comercializar nessas ocasiões, na cidade de Bertioiga, no Parque dos Tupiniquis (Figuras 56, 57), onde ocorre a festa da qual eles não apenas participam mas são anfitriões.⁶³

3. 3 A ESCASSEZ DE TAQUARA NO MATO

Os Guarani Mbya da TI Ribeirão Silveira enfrentam a escassez de *Takua* (taquara) e segundo eles quase não há essa preciosa matéria prima para fazer alguns dos principais artesanatos que vendem na rodovia Rio - Santos (BR-101), os *ajakas* (cestos) de tamanhos e formas variadas.

De acordo com *Papa*, a *Takua* (taquara) é muito importante para a vida do Guarani Mbya e com ela temos a palha para trançar, para fazer o balaio e também para fazer telhado de casa e o *pari*, que é uma armadilha para pegar peixe e também é feito com ela. O *Takuapu* é um bastão musical que as mulheres batem no chão na *opy* (casa de reza) durante o *mboroi* (canto-reza) é de tronco de taquara. A taquara tem muitas propriedades e possui também finalidades cosméticas, sua geléia pode ser utilizada para amaciar pele e cabelos. *Takuaraxó* é uma larva que dá no centro da taquara e serve de alimento. Tais larvas só dão de trinta em trinta anos. *Papa* me diz que um modo de contar a idade de uma pessoa Mbya é dizer quantas taquaras ela tem, conforme transcrevo aqui:

“Se tem 30 anos, diz que tem uma taquara, se tem 60, duas. Tem gente que chega a viver três taquaras. Então a taquara tem um ciclo de vida, que a vida do Guarani acompanha. Com 30 anos a taquara morre, seca, depois floresce e dá a larva, Takuaraxó.”(Carlos Papa, 2015).

Segundo o relato de meu anfitrião a *Takua* (taquara) tem um sumo quando amadurece, e as larvas vão comendo esse sumo. Então a taquara seca e as sementes caem e/ou com o vento saem voando por aí. Alguns animais como os ratos e os passarinhos vão comer algumas dessas sementes, mas certamente algumas irão brotar. O broto dela se espalhará e formará touceiras. Contudo, na atualidade isso não tem ocorrido, transcrevo novamente sua fala:

“No ano passado estava tendo Takuaraxó de novo, mas a semente não se espalhou. Talvez seja porque o clima da terra está mudando muito, e também porque o pessoal mais

⁶³ Mais detalhes a respeito da festa podem ser encontrados na tese de Valéria Macedo.

jovem não sabe que não pode cortar a taquara nesse período, não sabe ou não se importa, então cortou muita taquara para fazer artesanato. As sementes não puderam amadurecer e se espalhar. E agora está muito difícil encontrar taquara.” (Carlos Papa, 2015).

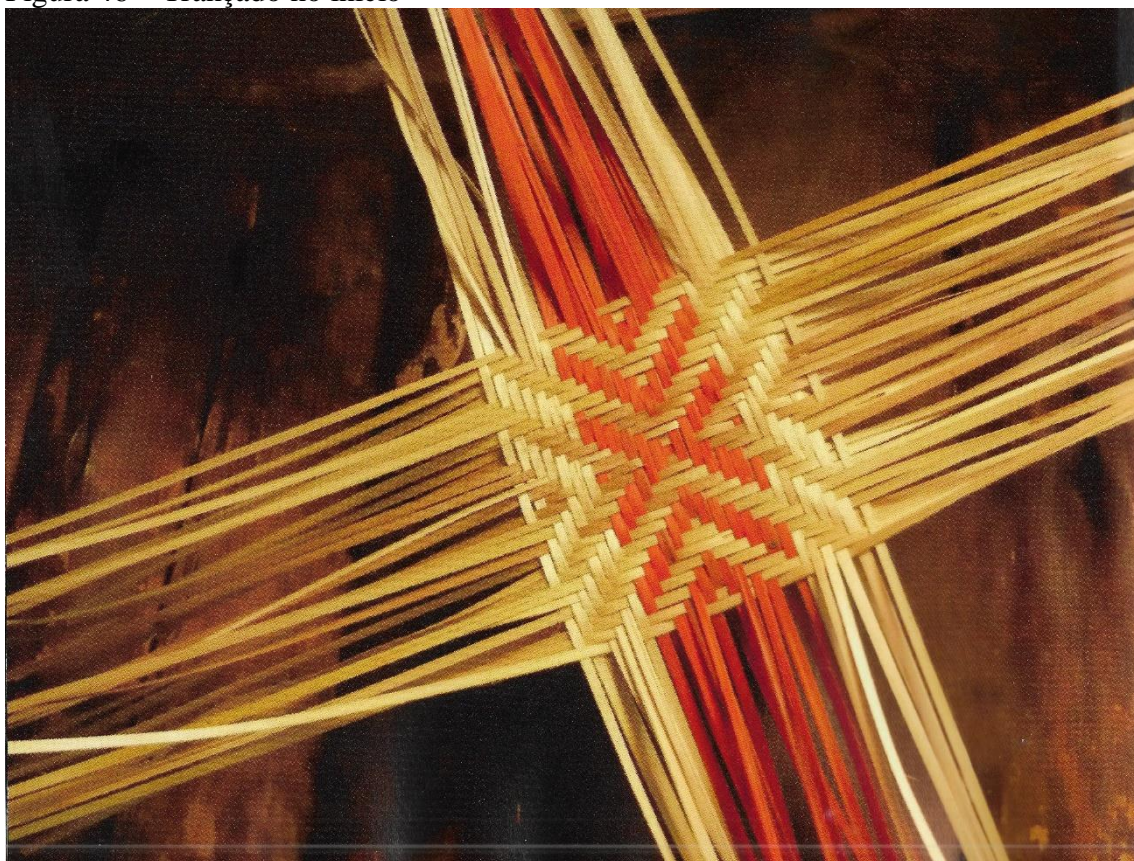
ka'a (Figura 58) e *Takua* (taquara) são filhas de *Nhanderu*. Minha anfitriã Cristine *Takua* – percebendo meu interesse no assunto – deu-me para ler o depoimento colhido por Valéria Macedo (2008) a quem eu tive o prazer de conhecer e cruzar com ela na TI algumas vezes; o qual irei transcrever a seguir, onde *txai Jaxuka*, minha maior interlocutora, conta de maneira distinta da que eu relatarei no próximo capítulo o surgimento da *ka'a* (erva mate):

“Quando Nhanderu andava pela terra, pegou um galinho de cedrinho e assoprou, fazendo uma criança que brincava e urinava por todo canto. Então nasceu um brotinho de erva-mate. Era uma menina e ela já cantava com o Takuapu por isso até hoje as mulheres cantam batendo a taquara no chão. Takua e ka'a foram embora com Nhanderu quando o mundo pegou fogo, veio a água, acabou. Mas a gente tem até hoje erva mate para fazer chimarrão e taquara para o Takuapu, e para trançar a palha para peneira, balainho, tipiti. Agora nhe'e kuery, os espíritos que moram com Nhanderu, estão falando que a terra vai acabar outra vez. Antigamente já houve a escuridão. Não amanhecia mais. Assim veio a água. Nessa terra onde nós estamos agora, mas tarde ou mais cedo isso vai acontecer. Se isso não acontecer, a gente não vai mais agüentar o calor aumentando, e vai vir chuva, e vai vir yapóhá'puátatareve'gua, barro com fogo do céu. Nhanderu acha que o mundo está velho e quer limpar a terra. Depois vem a água e limpa tudo e pode começar de novo.” (Txai Jaxuka, 2008).

Em tempos em que a agência humana, na verdade as concepções ocidentais e suas práticas está dominando e destruindo a diversidade ambiental, perguntas sobre nossas relações com outros “tipos de gente” com os quais nós compartilhamos a vida parecem tão justas quanto necessárias. No *tekoa py* do Ribeirão Silveira existe uma enorme diversidade de outros “tipos de gente”: animais, vegetais, rios, cachoeiras, mortos, montanhas, *i'ja*. De acordo com estimativas de conservação de *Troubling Species* (2017) as espécies estão entrando em extinção 100 vezes mais rápido em comparação as extinções do passado. Tais quantificações informam a dimensão da perda de biodiversidade, ao mesmo tempo em que levantam questões sobre como somos afetados diariamente pelas outras formas de vida, afetados com o desaparecimento destas também. Por exemplo, o que se perde quando uma espécie é extinta? Como devemos nos sentir sobre essa aceleração 100 vezes mais rápida se nós nunca vivenciamos uma taxa de extinção “natural” em nosso período de vida?

Neste capítulo foram abordados sucintamente algumas questões sobre as partes de animais utilizadas na feitura dos *tembiapo*, sobre as histórias de algumas aves que na *Yvy Tenonde* ainda não tinham sido transformadas, dando uma ideia do porque fazem os bichinhos de madeira que são parte de seu sustento. Também tratei da importância de *Takua* e a escassez dela no mato. A seguir trataremos de outros “tipos de gente” como a *ka’a* (erva mate), *Takua* (taquara), *Mba’aexy dja* (Dono do rios, das cachoeiras), *eiru* (abelhas) e suas vidas como pessoas.

Figura 46 – Trançado no início



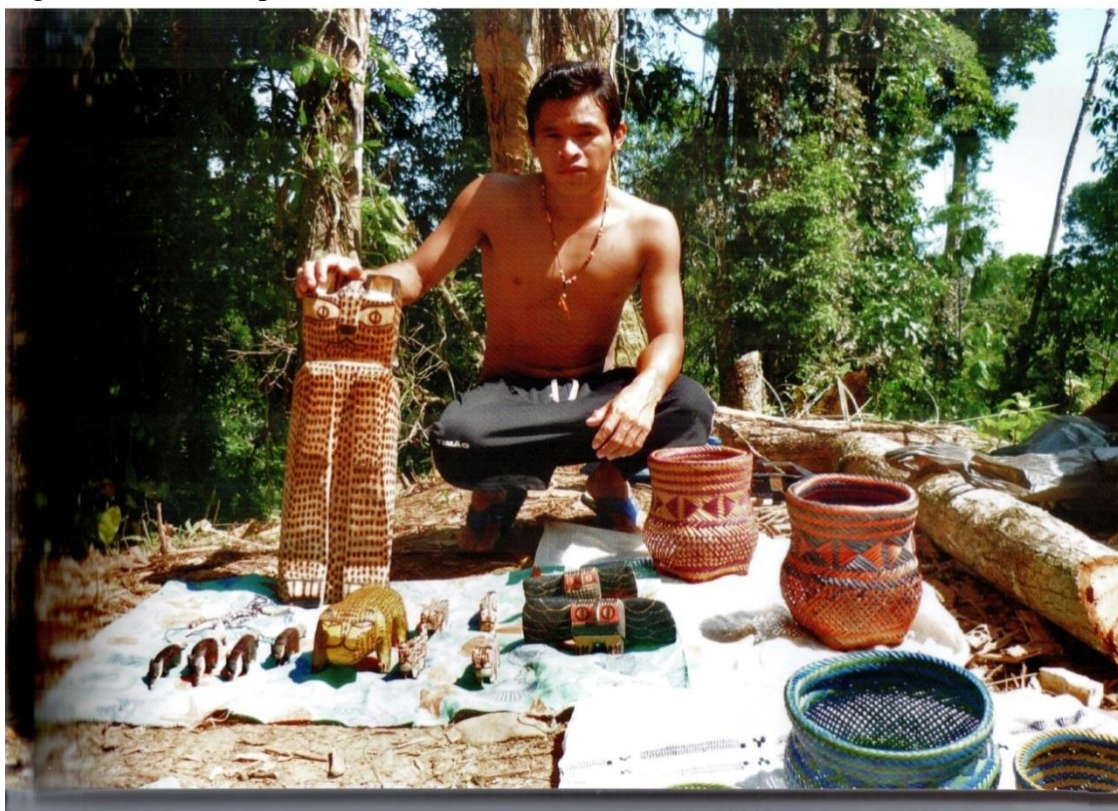
Fonte: KANGUÁ & POTY, 2014.

Figura 47 – Tembiapo



Fonte: KANGUÁ & POTY, 2014.

Figura 48 – Tembiapo



Fonte: KANGUÁ & POTY, 2014.

Figura 49 – Tembiapo



Fonte: KANGUÁ & POTY, 2014.

Figura 50 – Tembiapo nas paredes externas da casa



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 51 – Tembiapo no núcleo Cachoeira



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 52 – Dando forma ao tembiapo



Fonte: KANGUÁ & POTY, 2014.

Figura 53 – Material para fazer flechas



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 54 – Flechas feitas com penas de inambu



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 55 - *Kauê* alimentando as uru



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 56 – Festival indígena de Cultura e Esporte no parque os Tupiniquins



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 57 – Festival indígena de Cultura e Esporte no parque os Tupiniquins



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 58 - Ka'ai



Fonte: **Ka'ai - o ritual da erva mate**, 2011.

4. OUTROS “TIPOS DE GENTE” E ALGUMAS DE SUAS VIDAS COMO PESSOAS

Neste capítulo, quero chamar atenção para outros “tipos de gente” distintos dos animais, presentes na cosmovisão Guarani Mbya. Trata-se de outras alteridades com as quais eles convivem no *tekoa py* como, por exemplo, *ka'a* (erva mate), *Takua* (taquara), *Mba'aexy dja* (dono do rio, da cachoeira), *eiru* (abelhas), *para guaxu* (mar), *tata* (fogo) e o *petyngua* (cachimbo/aquele que tem). Dentre as quais algumas são ou já foram parentes deles, enquanto que outras não. Vegetais e minerais podem ser parentes se tiverem a mesma filiação e ascendência divina, ou seja, se sua origem for algum dos *Nhanderu*.

De la Cadena (2011, p 1) escreve a respeito da diferença radical que envolve as práticas indígenas, que ocupam lugar importante na vida das populações indígenas. Segundo ela, essa diferença radical não considera apenas humanos como protagonistas, portanto, etnicidade, raça e as categorias usuais para tratar das alteridades, separam natureza e cultura e não dão conta dessa radicalidade e nesse sentido, não dão rendimento à discussão:

A diferença que apresentam é radical porque surge de circunstâncias que não se conformam em divisões que separam a humanidade e seus outros (cultura e natureza, o animado e o inanimado, material e espiritual) e normatizam o entendimento da vida moderna. Em vez de dividir a norma, nestes artigos, montanhas são seres, sucuris são ancestrais, uma faca comunica, corpos (humanos e animais) resultam do que fazem (inclusive o que comem), água se recusa a ser H₂O. (DE LA CADENA, 2011, p. 1).

A diferença radical escapa ao ocidente em conceber o mundo como compartilhado e dividido entre humanos de um lado e natureza de outro. Humanos agindo sobre objetos desprovidos de agência. Humanos e natureza, onde essa última é inanimada, coisificada, objetificada e desprovida de agência. Fato que está em desacordo com as práticas indígenas e impossibilita assim um diálogo possível com as mesmas.

Nosso título “como as políticas indígenas afetam a política?” tem a intenção de explorar, e esperançosamente adicionar algo a um problema que Bruno Latour propôs quando discorrendo sobre Boyles e Hobbes. O primeiro desenvolveu a ciência experimental, e o segundo, a política; contudo, seu trabalho, diz Latour, por fim convergiu em uma grande convenção. Eles eram como “dois pais fundadores, agindo em harmonia para promover uma só e mesma inovação na teoria política: à ciência recai a representação de não humanos, mas lhes é interdita toda possibilidade de apelo à política; à política recai a representação dos cidadãos, mas ela é interdita de ter uma relação qualquer com os não humanos produtos e mobilizados pela ciência e a tecnologia” (Latour 1991:44). Se o liberalismo ligou a política à ética e, assim, negou o conflito, e o socialismo enfatizou o conflito (na versão marxista, luta de classes) essa diferença estava ligada ao acordo sobre a

distinção ontológica entre “Humanidade” e “Natureza” que foi fundamental ao nascimento do campo da política moderna – e que até recentemente foi identificado como teoria política. (DE LA CADENA, 2011, p. 3).

Cosmopolítica, é o termo que De la Cadena (2011, p. 5) toma emprestado de Isabelle Stengers (2005); e segundo a primeira a cosmopolítica propõe-se agir na presença daqueles que ignoram palavras impositivas, e não pretende saber o que sucederá desta intervenção. “[...] Falar na presença de”, significa aprender um discurso que não insiste no que é, e que, ao invés disso, é capaz de ser afetado pelo que não é – sem traduzir a si mesmo nisto”. É necessário levar em consideração outros “tipos de gente” entre os Guarani Mbya, e entre outras sociocosmologias dos povos indígenas nas terras baixas:

A cosmopolítica indígena desafia o poder da política moderna a ignorar aqueles humanos e outros que não humanos que ela decide negar a existência. No entanto, é crucialmente importante, a cosmopolítica indígena não substitui o poder com um poder diferente: ela simplesmente relava o cosmos – práticas desconhecidas na diferença que provocam – e com esta revelação, pode propor a necessidade da atenção para os excessos da política moderna e seu modo de representação. Intrigantemente, as cosmologias políticas indígenas convidam a prática de pensamento fora das divisões entre natureza/cultura, sujeito/objeto, materialidade/espiritualidade, humano/animal, corpo/mente e todos os cognatos. Então também permitem uma análise que se mostra muito confortável sem a distinção entre o moderno e o não moderno, mas que ainda é capaz de evidenciar (uma prática, que não deita luz além do evidenciado!) diferenças radicais. Essas diferenças radicais são simplesmente aquelas que ‘nos’ surpreendem, ontologicamente e epistemologicamente, por que ‘nós’ não podemos reconhecê-las. E, na verdade, como as pessoas reagem a essas surpresas também pode indicar “nós”, e “eles” – também conhecido como “o outro”. A atitude que tende a explicar ‘eles’ como distanciados pode indicar o ‘nós’; uma atitude de reconhecimento e curiosidade pode indicar ‘eles’. Essa condição mais tarde pode adquirir historicamente a capacidade de ordenar um inclusivo “todos nós” que não apague as diferenças. (DE LA CADENA, 2011, p. 7).

Nesses tempos catastróficos de desaparecimento de espécies, destruição da biodiversidade e morte ecológica, acadêmicos das ciências sociais e estudos das sociedades e meio ambiente vem trazendo relatos, cada vez mais atentos sobre os modos como a vida humana está ligada à outras espécies e como se dá essa dependência. Estamos nos tornando cada vez mais cientes da extensão da qual todas histórias humanas e todas sociedades formam uma amálgama em relações metabólicas e simbióticas com micróbios, fungos, plantas e animais.

Seres humanos são feitos com mais células de bactérias do que células propriamente humanas e nossas vidas são um processo inerentemente vinculado em interações multi-

espécies. No qual existem uma miríade de participantes vivos, mortos e sobreviventes em mútua dependência. Compartilhamos isso com todos os seres vivos que emergem de e fazem suas vidas dentro de comunidades multi-espécies, de acordo com a proposta da obra *Troubling Species. Care and Belonging in a Relational World*. (2017, p. 5-10). O relato a seguir colhido por Carvalho (2011) demonstra bem essa multi-especificidade. Ao referir-se ao modo correto de consumir os alimentos vegetais, na perspectiva Mbya. O autor estava conversando com *Jejoko* e recebeu essa resposta ao perguntar-lhe se ele estava bem:

“No mês de agosto teve muita pessoa doente, curei três, aí fiquei doente. Teve um, o Ricardo, meu cunhado, que foi pegar (cortar) palmito e começou a passar mal e veio para casa. De noite a mulher dele veio me chamar, perguntando se eu podia ir na casa dela para rezar. Respondi que não; tava doente, não podendo fumar petygua, pulmão... peito dolorido... que a comunidade teria que levar ele na minha casa. Aí fui no Menegildo falar que ele era jovem e tinha que fumar o petygua, eu não podia muito, eu não posso. Acho que Ricardo misturou coisa do mato e de doença comum. Aí salvei três e quase que eu fui no lugar deles”. (CARVALHO, 2011, p. 138 - 139).

Tal relato de *Jejoko* é comum no pensamento dos *xeramõi* e eu ouvi muitas vezes sobre a possibilidade dele e de outros *xeramõi* morrerem no lugar daqueles a quem curam. Há *xeramõi* que após tirar as doenças de outrem passam muito mal. Isso ocorre na hora e depois de tirar as doenças, sentem dores na cabeça, no corpo, fraqueza, indisposição e algumas vezes têm náuseas que lhes fazem vomitar muito e não pára nada no estômago. De acordo com Carvalho (2011) a doença de “mato” contraída por Ricardo, tinha a ver com a ação desequilibrada em relação a extração do *jejy* (palmito), conforme lhe falou *Jejoko*. Isto é, está relacionada com a coleta do *jejy* em grande quantidade e intensidade. E o pajé, ao curar esse indivíduo, rompeu o processo de sanção imposto pelo “dono” dos palmitos, e por isso mesmo correu o risco de sofrer da doença que o outro tinha.

Eu perguntei para meus interlocutores se vegetais e minerais poderiam ser nossos *etarã* (parentes), responderam que sim e *txai* Doralice me disse que *Ka'a* é filha de *Nhanderu* e o *Ka'a'i* (ritual da erva-mate) é muito importante para *teko porã* e ocorre sempre que uma pessoa está doente e precisa se *mbaraete* (fortalecer) na *opy*. Tradicionalmente ocorre no mês de setembro, mas quando *txai* estava doente, alguns meses antes de seu falecimento, houve um *Ka'a'i* em janeiro.

Segundo *txai*, no início houve uma *Yvy Tenonde* (Primeira Terra), onde *Nhanderu* morava, que não era essa, mais sim uma outra que terminaria em incêndio, como repeti ao longo desse texto. Uma *Yvy Tenonde* que iria ser queimada e ia terminar sob a água. Então,

Nhanderu partiu para a sua morada e quando estava se preparando para isso, ele fez desabrochar uma menina como verdadeira filha para auxiliá-lo quando precisasse.

Jaxy já existia para acompanhá-lo e chegou enfim o momento da partida, e *Nhanderu* diz aos demais que deveriam ir, chama também sua filha: “Vamos filhinha!” ele diz a *Ka’a*, segundo *txai*. Assim, “ele iria levar a filha que havia gerado”, disse ela. Mas *ka’a* não parecia que tinha surgido ontem no mundo. Em um dia ela já parecia moça, pronta para auxiliar seu pai. Recém-nascida ela já saiu engatinhando e assim foi crescendo. Ela cresceu tão rápido que no dia seguinte já estava enorme. Então, *Nhanderu* disse: “Agora podemos mesmo partir” E foi levá-la a sua morada e ela ia andando na frente de *Jaxy*, portanto, atrás de seu pai *Nhanderu*.

Jaxy então debocha da menina, só porque ela estava na sua frente, ela não gostou e ficou brava, disse ao pai: “*Jaxy* está caçoando de mim então não vou mais com vocês”. “Vamos, não ligue para isso”; respondeu o pai. “Mesmo que ele provoque não ligue e vamos.”. *Jaxy* então deu uma gargalhada, deixando furiosa a menina, que disse: “Por favor, me deixe descer, pois não quero ir com vocês.” O pai tentou convencê-la três vezes, porém ela estava tão zangada que foi firme em sua decisão.

O pai ainda tentou por uma última vez, mas não conseguindo desceu a menina novamente a terra e disse: “Agora você vai ficar!” Quando ele terminou de descê-la, começou a limpar o local com sua ferramenta. A filha, observando, perguntou: “Por que você está arrumando o mato? Parece que está fazendo roça...” O pai responde: “Você não queria ir...”

Ka’a disse assustada: “Tudo bem, eu vou então” – mudando de idéia. “Ah antes eu insisti tanto para você ir, mas você não quis, agora não vai mais”, decidiu *Nhanderu*. Então, nesse exato momento, do meio da cabeça da menina começa a brotar a *ka’a*, quando ela se deu conta já era uma árvore de *ka’a* (erva-mate) e já estava com um tronco bonito e *Nhanderu* deixou-a então para trás.

A *ka’a* é nossa *etarã* (parente), somos seus irmãos e ela é filha de *Nhanderu* assim arrematou *txai Jaxuka*. O *ka’a’i* (ritual da erva-mate) é um ritual que mobiliza toda a TI (homens, mulheres, crianças, outros “tipos de gente”). Num primeiro momento os homens vão cortar os maços de *ka’a* e é possível vê-los circulando pela aldeia com seus facões e com seus *jagua*, sempre em conjunto para cortar os galhos pequenos da árvore e fazer cada um deles um maço de pequenos galhos.

Em seguida irão os colocar no *amba* (altar) e pitar o tabaco com o *petyngua* neles, dançando e cantando na *opy*. Esses maços também serão passados na fogueira, passados de leve, maço a maço, subindo e abaixando. Alternando sempre os lados dos maços para que não

fiquem desigualmente tostados, de modo que, todo ele seja passado no fogo. No dia seguinte esses maços de *ka'a* estarão secos e levemente torrados. Isso pode levar horas e já passamos a noite na *opy* realizando esse ritual. Pela manhã as mulheres irão pilar e fazer chimarrão, para tanto serão retiradas as folhas secas de *ka'a* dos galhos secos, em cima de um pano limpo para que nada se perca.

Há toda uma técnica para cortar os galhos de *ka'a* (erva mate) e é possível ver essas marcas na árvore, esses conhecimentos são passados dos mais velhos para os mais jovens por isso saem em grupo para colher *ka'a*, homens de várias faixas etárias. É possível identificar quantas vezes foram tirados galhos dela e é nesta parte onde há uma marca que se deve cortar um galho pequeno novamente.

4.1 TAKUA (TAQUARA) UMA FILHA DE NHANDERU

Quando *ka'a* (erva mate) surgiu no mundo *Takua* (taquara) já existia. Segundo meus interlocutores Guaraní Mbya desde que a taquara surgiu no mundo já fizeram muitas coisas que não se devia fazer com ela. Carlos *Papa* me contou que ele ouviu de sua mãe e pai que *Anhã*, irmão de *Nhanderu* queria ter uma companheira e se interessou por uma das filhas de *Nhanderu*, a linda *Takua*. *Anhã* pediu a *Nhanderu* para que sua sobrinha o pudesse acompanhar pelo mundo. *Nhanderu* aprovou, mas disse que ela jamais poderia entrar na água. Segundo ele, explicando ao irmão, ela poderia até se molhar mas nunca poderia mergulhar. *Anhã* ficou muito feliz e *Takua* o acompanhava por todos os lugares.

Houve então um dia em que eles foram até uma cachoeira e *Anhã* mergulhou na água enquanto *Takua* ficou olhando. Então, seu tio a convidou para entrar naquela água e ela estava hesitante e disse não, por causa da recomendação de *Nhanderu*. Contudo, *Anhã* não acreditou que haveria problema e puxou ela pelo braço. Ele disse que o irmão implicava com tudo que era gostoso, por isso a havia proibido. *Takua* já dentro d'água pediu a *Anhã* para que não a soltasse – ela estava gostando muito. Porém, ele acabou soltando seu braço para que ela experimentasse a sensação de mergulhar e não a viu mais. Ao tentar puxá-la novamente pelo braço tirou da água um *ajaka* (cesto). Ele começou a gritar por ela mas só havia o *ajaka* que começou a se desfazer.

Anhã foi até o irmão com o *ajaka* desfeito na mão e disse que *Takua* havia desaparecido e que ficou apenas aquela palha. *Nhanderu* pediu a palha e trançou de novo o balaio. Fez um balainho bem bonito e colocou-o de lado. Disse a *Anhã* que *Takua* não iria mais com ele, pois ela não lhe servia de companheira. *Anhã* por sua vez disse que não queria

mais aquela mulher de palha, pois era muito complicada. Então *Nhanderu* disse a *Takua* que ela ensinaria as mulheres como ser bela e fazer coisas bonitas. *Takua* até hoje vive na *Nhanderu amba* (morada celestial) e se chamam *Takua* as mulheres de quem o *nhe'e* vem desse lugar.

A *Takua* (taquara) é muito importante porque com ela se faz o *ajaka* e *Nhanderu* já havia avisado que o *ajaka* seria vendido para *jurua*. Segundo os Mbya foi uma forma de “encantamento”, uma vez que, o *jurua* iria gostar da beleza do trabalho Guarani Mbya. Os *ajakas* como são chamados os cestos podem ser feitos com vários tipos de *Takua* (taquara) tingidas com corantes artificiais ou naturais quando há ou *in natura* e representam imagens que eles observam na natureza como: peles de cobras, o Sol, o desenho das borboletas e também dos peixes. Foram as primeiras formas de *tembiapo* (artesanato).

4. 2 COMO NASCEU O RIO

Esse diálogo ocorreu em uma tarde de muita chuva no Ribeirão Silveira. Estávamos com três crianças, eu e *txai* e conversávamos sobre a vida, as relações entre as pessoas e as *tekoatxy* e em algum momento estávamos falando de como “era feio” zombar das pessoas e como não gostávamos nada disso. Transcrevo sua fala:

“Um dia isso aconteceu com Nhanderu, há muito, muito tempo ele caminhava em uma pequena vila. Estava com uma bermuda esgarçada e velha e segurava numa das mãos um cajado. Passou por uma rua de chão de terra por onde muitas pessoas o observaram e algumas riram dele sentadas nas portas de suas casas. Devido a seus trajes modestos, “rotos” e humildes. Porém, quando ele menos esperava nesta mesma rua, uma mulher o convida a entrar em sua casa, lhe oferece água e pouso. Nhanderu aceita, entra, bebe água e no dia seguinte se despede e parte pela mesma rua na qual chegou. Antes de partir ele diz: - “Você terá a sua paga! O que é seu está guardado!” Quando a mulher entra de volta na casa teve uma enorme surpresa! Estava “nova em folha”, havia cadeiras, mesa, fogão a lenha, pilão, rede.”.(*Txai Jaxuka*, 2015).

Enquanto isso, continua relatando *txai*, *Nhanderu* caminha com seus trajes humildes na direção de sua partida quando ouve uma mulher rindo dele novamente. Ela ria muito alto. *Nhanderu* olha para ela e diz: - “Você terá a sua paga! O que é seu está guardado!” A mulher se cala, levanta-se da porta da casa, vira as costas para a rua e entra em sua casa com muita vontade de fazer xixi. Ela entra no banheiro e senta-se para urinar e ali permaneceu. Ela urinou, urinou e não conseguia mais parar de urinar até que de tanta água formou-se o

primeiro rio. Um rio que até então não existia e, a partir dele todos os rios que temos hoje surgiram, os *i'já* das águas não são empáticos, são vingativos e se zangam à toa. *Mba'eaxy dja* é dono da doença mas também é o *i'ja* das águas correntes e das cachoeiras (Figuras 59, 60, 61, 62).

4.3 MBA'E AXY DJA (SER DOENÇA)

Mba'eaxy dja é o dono da doença, essa é sua essência, é a doença em forma de “entidade”. *Mba'eaxy* significa dor, “ser ou coisa dor”. Sendo que “*eaxy*” diz respeito também a doença e ao estado invisível das coisas, ou seja, que não se pode ver; *dja* significa, literalmente, dono.

Fui conversar com *Papa* e *Takua* sobre o surgimento ou gênese do rio, recordando o que *txai* me disse conforme relatei no tópico acima e mais uma vez tive acesso a uma produção cinematográfica feita por ele, na qual *Txai*, sua mãe, é uma das protagonistas. Trata-se do documentário **Teko rexãï** (Saúde na Aldeia)⁶⁴. Isso foi um feliz acaso e foi uma tarde muito agradável, pois em decorrência de minhas perguntas e da receptividade deles em me ensinar, fizemos na sala da casa uma pequena exibição deste vídeo documentário com direito a pipocas.

Nesse vídeo documentário, *Txai* Doralice revelou-se ainda mais, uma mulher sábia e ativa na comunidade. Uma vez que, era muito engajada e consciente de sua cultura e tratava de questões relativas à saúde de mulheres e homens em vários sentidos: físico, mental e espiritual. Demonstrando como as plantas são e podem ser usadas para curar; mostrava também o quanto os Guarani Mbya sabem selecionar, classificar e ordenar medicamentos naturais, colhendo-os e procurando-os na mata de acordo com suas necessidades. Passando esses conhecimentos para jovens e saindo com eles para demonstrar empiricamente o reconhecimento e a coleta dos medicamentos na mata.

Mas, além de todos esses dados o que mais chama minha atenção é o que ela diz no início do documentário. Pois corrobora e se concatena com as conversas que ela teve comigo ao longo de alguns anos. *Txai* afirma que numa *Yvy Tenonde* (Primeira Terra) que já não é mais essa em que habitamos, numa Terra onde não existiam doenças, “todos eram Mbya” e isso incluía os animais e até mesmo alguns vegetais, como a (erva mate), por exemplo. Em

⁶⁴ **Teko Rexãï – Saúde Guarani Mbya** (2009) cuja tradução/legenda em português foi feita por *Papa Poty Mirim* (Carlos Fernandes Guarani) e organizado por Adriana Calabi e Nadja Marin.

suas próprias palavras, transcrevo a seguir esta narrativa mítica, colhida durante a gravação do vídeo *Teko rexãï – Saúde Guarani Mbya* (2009):

“Há muito tempo atrás, no início, a Terra não era essa. Era outro mundo onde todas as coisas tinham vida e se comunicavam. Até os jagua (cachorros) eram como a gente. Certo dia esse mundo queimou e acabou em um grande fogo. Com o fim desse mundo Nhanderu resolveu partir. Nesse tempo havia um ser doença Mba’eaxy dja. Nhanderu queria levar todo mundo mas não podia. Assim ele deixou Mba’eaxy dja no mundo imperfeito, no mundo das dores. Mba’eaxy dja ficou chateado porque queria ter ido embora junto com Nhanderu. “Não entendo porque você vai me deixar aqui... com a missão de espalhar as doenças”, reclamou. Então, quando Nhanderu partiu, ele deixou esse ser invisível. Por isso que hoje nós não conseguimos vê-lo. Esse ser hoje cuida das cachoeiras e dos rios. Ele é o Yakã Ryapy dja – o ser “dono das águas”. Por isso que não podemos abusar do rio e ficar indo nas cachoeiras. Nem as crianças podem ficar nos rios, por que existe o dono desses lugares. Assim, se Mba’eaxy dja apontar o dedo para uma pessoa, ela vai sofrer muito. Se ele tocar a pessoa, ela morre. Se olhar só de longe, então a pessoa vai sentir uma dor mais leve. Mas se ele se aproximar, não há chance para a pessoa. No entanto, Nhanderu falou: -“Quem acreditar em mim não será atingido. Mba’eaxy dja não conseguirá atingir facilmente aqueles que acreditarem em mim”. É por isso que às vezes a gente fica doente e mesmo assim consegue se curar.” (Txai Jaxuka, 2009).

Recordo claramente da primeira vez em que estive na aldeia no ano de 2010. Recordo-me por diversas razões de natureza pessoal, antropológicas e intelectuais. Mas também porque estava com meu filho, que tinha 11 meses e estava começando aprender a andar. Nessa ocasião, fiquei sabendo que não era adequado levar criança de colo ou pequena para a cachoeira. Tampouco, para caminhar á esmo ou por mera diversão na mata porque todos os lugares onde passamos tem um “dono” e em sua grande maioria nós não conseguimos vê-los. Esse é o caso de *Yakã Ryapy dja* que é o dono que está entre a água e as pedras. Onde há umidade e onde podemos ver uma pequena neblina ou névoa pelo amanhecer. *Yakã* é água; *Ryapy* significa parte úmida e/ou neblina e *dja* (dono). Segundo Silveira (2011) que realizou sua pesquisa na TI Ribeirão Silveira e acompanhou a tradução do vídeo documentário *Teko rexãï* (Saúde na Aldeia):

Durante o trabalho de tradução na aldeia, este termo foi traduzido como “dono das águas”, embora sob um olhar mais cuidadoso, ele venha a expressar também o ser cujo habitat natural está entre os limites da água e pedras, presente na umidade que compõe a neblina. (SILVEIRA, 2011, p. 65).

Em seis anos, tendo como base a primeira visita e a morte de *txai*, eu fui com ela na cachoeira apenas uma vez, ela nunca aceitava meus convites e me alertava do perigo de ir com frequência as cachoeiras. Outras interlocutoras me alertaram também a respeito de tomar banho na cachoeira quando se está menstruada. Segundo elas *Mba'eaxy dja* não aprecia que caia sangue em suas águas. Transcrevo depoimento de Taocira, uma *kunhã karai* (xamã) *Mbya* da aldeia Itaoca em São Paulo, colhido durante as gravações de **Teko rexãĩ – Saúde Guarani Mbya** (2009) e posteriormente exibido no referido documentário:

“Uma vez fiz uma visita a uma aldeia, em Água Grande, a mulher do cacique estava impossibilitada de andar. Ela estava daquele jeito por que havia sido atingida por Mba'eaxy dja (ser doença). Quando eu cheguei, ela não saiu de dentro de casa, os filhos dela que me receberam. A mãe dela estava lá, a Pirecita. Como cheguei tarde, ela pediu aos filhos para ajeitarem a cama para mim. Eu tinha levado meu petyngua (cachimbo). Aí, na metade da noite, ela começou a passar mal. Ela falou: “Minha mãe, você podia fazer um trabalho para me curar”. Mas como a mãe dela não tinha experiência nisso, falou: “Você devia acordar a sua cunhada”. Como eu estava ouvindo, me levantei e fiz o trabalho espiritual de cura. Falei que de manhã eu ia providenciar um remédio, e que mesmo naquele estado ela ia se levantar de novo. Então eu fui e cozinhei uma planta, que quando a gente passa nas pernas faz acelerar os batimentos. Eu fiz esse remédio e fiz ela tomar. Além disso, tirei a casca do yary (cedro), que todo mundo conhece, preparei e lavei suas pernas com isso” (Kunhã karai Taocira, 2009).

Tudo pode ser evitado com atenção mas muitas vezes *tekoatxy* (imperfeições) desviam alguns *Mbya* dos ensinamentos dos mais velhos, dos ensinamentos na *opy* e dos conselhos dos parentes.

4. 4 *EIRU* (ABELHAS)

As *Eiru*⁶⁵ (Figura 63, 64) têm muita importância na sociocosmologia *Mbya* e assim como há o *nhemongarai* (batizado) das crianças, da *ka'a* (erva mate) e do *avaxi* (milho) ; há também o *nhemongarai* do *ei* (mel), o qual eu nunca consegui estar presente. Muito embora já

⁶⁵ No léxico Guarani de Dooley (2006) indicado como referência por meus anfitriões, há vários tipos de abelhas e muitos termos diferentes para designá-las. *Ei-rapu'a* é um tipo de abelha com mel, não comestível. *Ei guaxu* uma abelha grande. *Ei-jate'i* um tipo de abelha diferente das demais. *Ei-mandoro'ium* outro tipo de abelha. *Ei mir'i* abelha-mirim. *Ei pytã* abelha vermelha. *Ei-raviju* abelha mandaçaia. *Ei-ropa* tipo de abelha. *Eiruxu* abelha Mumbuca. *Yvy-ei* abelha-da-terra, *Mandori* abelha Manduricão. *Mayanga* abelha Mamamangaba. *Eiruxu* abelha Mumbuca.

tenha me deliciado com favos de *ei* batizados. que meus anfitriões me ofereceram. Sobretudo, no café da manhã ou no final da tarde. Ocasões nas quais além do *ei*, também foi servido favos de *ei* com pão, por exemplo. De acordo com os Mbya, as abelhas eram pessoas que habitaram a *Yvy Tenonde* (Primeira Terra) e foram transformadas por *Nhanderu* antes de que ela se acabasse.

Txai Doralice com o passar dos anos foi ficando cada vez mais debilitada, porém nunca abandonou o *teko porã* e numa tentativa de buscar *mbaraete* foi realizado para ela um *ka'a'i* (ritual da erva-mate). E, posteriormente, alguns meses depois, um *temaskal*⁶⁶ que contou com o auxílio de não-indígenas. Eu fui convidada a participar de ambos e, no *temaskal* foi a primeira e única vez que eu e *Txai* nos banhamos juntas nas águas correntes da TI, porque fazia parte do ritual. Esse *temaskal* foi feito próximo à estação de tratamento da SABESP ou cachoeira da SABESP no interior da aldeia. E em algum momento, antes do ritual ter início, estávamos sentadas num pano que estendemos no chão, comendo *jejy* (palmito Jussara) assado e uma *eiru* pousou em seu filho *Papa*. *Txai* a viu, a pegou com a mão (com muita destreza e leveza à revelia da idade e de sua condição de saúde debilitada) e disse que se tratava de um ser sagrado. De uma abelha específica (infelizmente não consegui saber maiores detalhes, pois estávamos prestes a fazer o *temaskal* e eu estava bastante tensa porque não sabia como meu corpo iria reagir a tal experiência, todavia consegui fazer uma foto desse momento (Figura 65).

A população de *eiru* nativas está diminuindo drasticamente, devido ao desmatamento, às mudanças climáticas globais, ao uso abusivo, desmedido e massivo de agrotóxicos. Bem como a invasão das *eiru* europeias, que são muito diferentes das nativas, que já não são mais encontradas no mato como outrora. E de acordo com meus anfitriões este conhecimento vem se perdendo, junto com as abelhas que vem desaparecendo. Gabriel Poester é biólogo e foi responsável pelas atividades de meliponicultura do Programa de apoio às Comunidades Indígenas Mbya Guarani realizado no Rio Grande do Sul, segundo ele os Mbya possuem um conhecimento minucioso a respeito da sazonalidade, distribuição, biologia, ecologia, fenologia e morfologia das abelhas:

As abelhas nativas são divididas, para os Mbya, em três grupos, que se assemelha a classificação Lineana ocidental: as abelhas sem ferrão, cujo

⁶⁶ Temazcal consiste num local construído com bambus e tecidos para a realização de banhos a vapor, semelhantes à banho de sauna. Os indígenas, sobretudo, norte americanos a utilizavam com a finalidade de purificar o corpo e o espírito através de elementos sagrados como o fogo e a água. No interior dessa estrutura de bambus e tecidos com formato esférico é feito um buraco no chão. E são colocadas pedras incandescentes ou muito quentes, com várias ervas medicinais ou não e o vapor pode ter odor de ervas ou não. É comum intercalar um tempo no banho de vapor temazcal e banhos frios de rio.

nome genérico para chamá-las é Eira (ou Tugue), as abelhas com ferrão, chamadas Mamangá e as vespas ou marimbondos, chamados Kauy. A abelha Eirópa (*Apis mellifera*) parece formar um grupo à parte, o que é explicável por ser uma espécie introduzida em meados de 1840 pelos imigrantes europeus. Os três grupos são bastante conhecidos pelos Mbya, mas o grupo das abelhas sem ferrão de longe é o que desperta maior interesse. (POESTER, 2014, p. 92 – 93).

Os Aché (ou Guayaki) são da família Tupi-Guarani, um povo de caçadores coletores e segundo Clastres (1995) identificam vários tipos de mel, são capazes de saber qual mel está disponível de acordo com a cor das flores da liana *Kymata* que passa dos tons amarelos para os tons vermelhos quanto maior é o frio. “Mel se diz *ai* ou bem *tykwe*: suco – *myryngatykwe* – suco da abelha *myrynga*. Mas o primeiro mel, o filho da liana chama-se *kybairu* ele designa a maior festa dos Aché[...].” (CLASTRES, 1995, p. 168).

As *eiru* são outros “tipos de gente”, não são consideradas à parte do *teko porã*, há um vasto conhecimento à respeito delas, como pode-se notar com Dooley (2006) devido a existência de muitos termos Guarani para designá-las. Isso aponta para a importância delas no *teko* Guarani Mbya e mostra também que no *tekoa py* os Mbya estão atentos as existências de outros “tipos de gente” e com eles estabelecem relações.

Meus interlocutores também leem os sinais da natureza como uma demonstração da presença das divindades que através de outros “tipos de gente” (entre elas vegetais e minerais) se comunica com eles. Veremos a possível associação entre *oky* (chuva) e a morte na ausência de um *xeramõi* que não pode interceder diante do *Mba'eaxy dja* (Ser doença) que não acometem *jurua*.

4. 5 OKY (CHUVA) E MORTE

De um modo geral o clima na Mata Atlântica, nesta região onde está situada a Serra do Mar é muito úmido o ano todo, inclusive no inverno. Houve períodos em que eu estive na TI e permaneci por duas ou três semanas vivendo em meio à intensa chuva. Foram semanas em que choveu do primeiro dia em que cheguei até o último. Quando isso acontece, dependendo da intensidade da chuva só entram carros altos, como *jeeps* e *off-roads*. A luz costuma acabar e venta muito e, além disso, algumas telhas são arrancadas dos telhados por causa do intenso vendaval. Pois, nem toda casa é coberta com a piaçava, pois ela está sumindo do mato, segundo meus anfitriões.

Se a *oky* (chuva) for muito forte não é possível a entrada de carros, porque na Porteira o Rio Vermelho que passa por ali fica muito cheio. transborda e alaga tudo; chega a dois

metros ou mais. Eu nunca vou lá quando sei que está assim e ficamos ilhados na TI sendo que pode acontecer de cair e energia e o carro da companhia elétrica não conseguir ter acesso ao local. Estragando assim a comida das pessoas e a merenda da escola por falta de refrigeração. Entretanto, eu já cheguei na aldeia quando o rio havia transbordado e tive que passar com a mochila levantada na cabeça com a ajuda de *Tupã* (Dinarte) filho de *Txai*.

Eu ouvi de muitos Mbya a associação da *oky* com a morte. Quando uma pessoa falece e de algum modo “não era para essa pessoa falecer” há muita *oky* na forma de um temporal. E quando uma pessoa falece e não chove é porque mais uma pessoa irá falecer em breve, e há especulações sobre quem poderia ser. Se alguém dessa aldeia ou de outra, se alguém que estava já doente ou se haverá alguma fatalidade ou surpresa. Eu busquei entender o que significa “uma pessoa morrer e não ser a hora da pessoa morrer”. *Papa* me disse que é quando, por exemplo, a pessoa necessita de um *xeramõi* ou pajé e não tem um por perto.

Compreendi então, através de meus interlocutores que se trata de um tipo de situação onde *Nhanderu* poderia interceder através de um *xeramõi*/pajé e que os *jurua* nada poderiam fazer, como no caso de morte por feitiçaria. Os trovões são frequentemente associados a *Tupã*, são associados à sua voz, são falas de dele e muitas vezes são repreensões ou discursos como os que o *xeramõi* fazem na *opy*. Importante ressaltar mais uma vez que é recorrente a distinção entre *juruary* (doença não indígena) e *Mba'éaxy dja*. Como pode-se observar de acordo com o relato apresentado no vídeo documentário ***Teko rexãĩ – Saúde Guarani Mbya*** (2009) pelo *xeramõi* João da Silva, do núcleo Cachoeira, transcrito na sequência:

“Uma vez, na minha aldeia, aconteceu um caso de mba'éaxy dja com a minha bisneta. Sem eu saber, levaram ela para o hospital. [...] Eu não sabia, não estava sabendo de nada. Então a xaryi (avó) foi no hospital e viu que sua neta estava meio sem vida. E o médico perguntou “O xeramõi está na aldeia?”- “Sim, ele está” – ela respondeu. E o médico disse: “Então volte lá e peça para o xeramõi rezar e tentar resolver do jeito dele”. E eu não estava sabendo de nada. Então a xaryi (avó) chegou lá em casa desesperada dizendo assim: “Minha neta não está bem. Eu vim porque a situação é grave”. (Xeramõi João da Silva, 2009).

Mba'éaxy dja (Ser doença) não acomete *jurua*, ele é de origem “espiritual” e somente um *xeramõi* fortalecido pode enxergá-lo e dar alívio e tratamento adequado com trabalho de cura. O paciente só será encaminhado para o posto de saúde na própria aldeia ou dependendo do caso, para algum hospital da região quando o *xeramõi* concluir que está lidando com algum caso de *juruary* (doença não-indígena). Caso o paciente seja enviado para tratamento *jurua* indevidamente poderá morrer e *Tupã* irá se ressentir na forma de temporal provavelmente com muitos trovões.

Há outras doenças que afetam os Guarani Mbya que só o *xeramoi* pode resolver. E como via de regra, há uma forma correta de proceder quando alguém morre; o próprio ato de falar sobre as pessoas mortas deve ser evitado, quando *txai* morreu fiquei falando dela e percebi que isso provocou desconforto. Uma vez que, as *anguéry* tem que ser afastadas porque quando estão próximas causarão doenças, como a tristeza e a saudade. Irão “andar com” ou “andar junto” e levarão para junto de si a pessoa. *Anguéry* tratam-se de *nhe’e* que não foram para a “Terra sem mal”, solitárias e tristes sofrem por isso. Querem ter companhia, ter parentesco, fazer corpo e ter com quem conversar, com quem dividir alimentos, com quem caminhar, etc.

Se se fica falando ou lembrando dos mortos, como eu fiz por um tempo, sua *nhe’e* se afasta – pois isso não faz parte do *nhandereko* – abrindo assim espaço para que uma *anguéry* se aproxime. É por isso que os Guarani se esforçam para esquecer os parentes que morrem; pode acontecer que a alma deles não tenha chegado ao paraíso e, se assim for, sempre que mencionadas entre os vivos entenderão que ainda têm pessoas que lhes podem fazer companhia e que, portanto, podem ir junto delas. Afirma Mendes Junior (2009): “Os vivos nunca procuram qualquer tipo de relação com um morto, que deve ser esquecido tão logo caia a primeira chuva após o seu sepultamento” (MENDES JUNIOR, 2009, p. 98).

Na busca de esquecer o morto mais facilmente, meus interlocutores costumam enterrar, com o falecido, seus pertences mais íntimos, tais como roupas, instrumentos de trabalho e peças de uso cotidiano. Costumavam também desmanchar a casa que era habitada por ele. Afirmam que a moradia retém o calor do morto e esse calor faz com que os vivos não consigam esquecê-lo e terminem doentes. Atualmente, como a maioria das pessoas mora em casas de alvenaria construídas pelo Estado, esse desmanche quase não é visto, entretanto, há várias famílias que, após a morte de um parente, terminaram mudando de residência a fim de conseguir esquecê-lo mais rapidamente e essa moradia abandonada vira uma ruína com o tempo. Segundo *txai* em concordância com Santos (2012), o horário do meio-dia e depois das 22:00 horas, é o momento em que as almas dos mortos caminham; nesse momento, os Guarani evitam andar fora de casa.

O afastamento da *nhe’e* de uma pessoa é o início de males como o – *jepotá*, pode ser entendido, geralmente, como o resultado das próprias ações dos homens (da não consideração dos preceitos divinos, do *teko* e do *teko porã* no *tekoa py*). Bem como, das infrações ao código moral: “De nuestro imperfecto vivir se apoderan de nosotros nuestras enfermedades”, diz um nativo à Cadogan (1959, p.107) ou pode ser também a ação de feitiçaria, como irei discutir ao falar do *-jepota*.

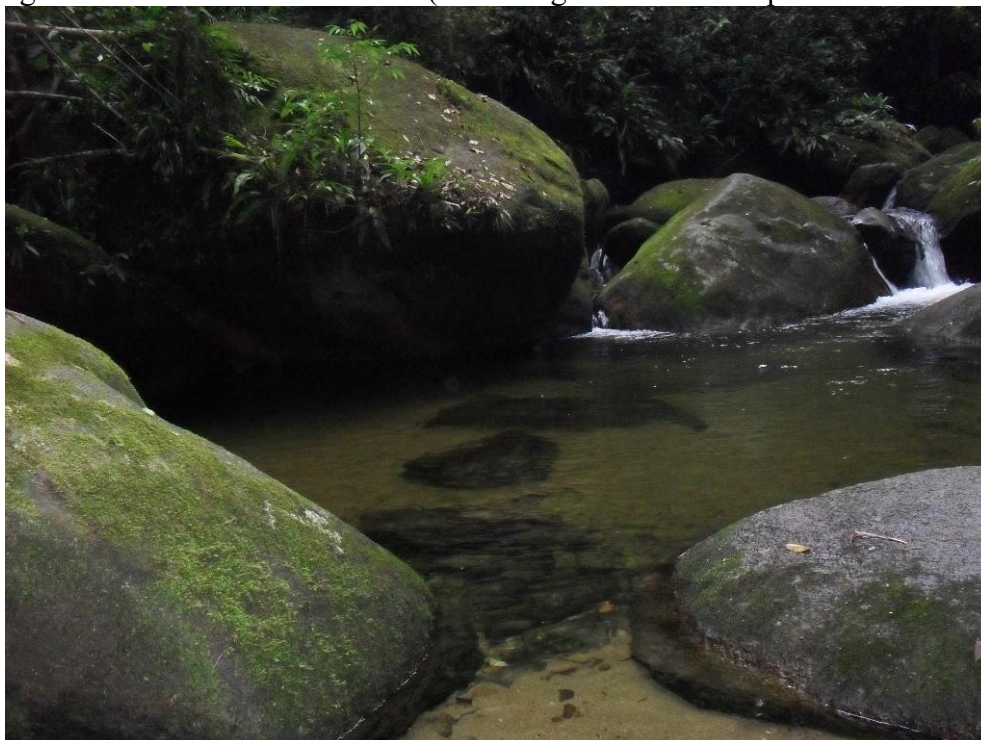
Importante compreender que os animais impõem as mesmas categorias de pensamento e valores que os humanos sobre o real: seus universos e mundos, assim como os nossos, giram em torno da caça e da pesca, dos alimentos, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos... Se a Lua, as cobras e as onças vêem os humanos como tapires ou pecaris, é porque, como nós, elas comem tapires e pecaris, comidas próprias de gente. Só poderia ser desse modo, pois, uma vez sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos vêem as coisas como "a gente" vê (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). No próximo capítulo o foco são outras formas de “andar junto”, “andar com” e “acompanhar o que fica junto”, dado que “andar junto” é fazer corpo ou fazer parentesco com quem se acompanha.

Figura 59 – Outros "tipos de gente": *Mba'éaxy dja* é dono da doença mas também é o *i'ja* das águas correntes e das cachoeiras (Cachoeira próxima ao núcleo Cachoeira no sentido oposto a Cachoeira do Rio Silveira)



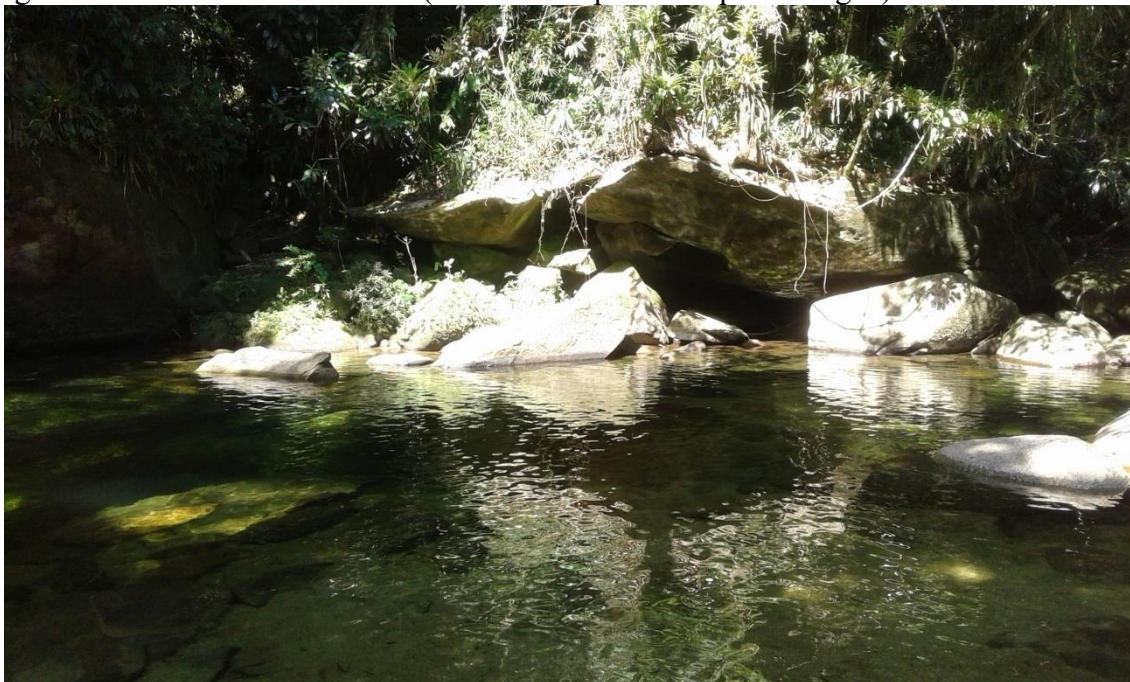
Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 60 – Outros "tipos de gente": *Mba'éaxy dja* é dono da doença mas também é o *i'ja* das águas correntes e das cachoeiras (Poco d'água da Cachoeira próxima ao núcleo Cachoeira)



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 61 – Outros "tipos de gente": *Mba'éaxy dja* é dono da doença mas também é o *i'ja* das águas correntes e das cachoeiras (Rio Silveira primeira queda d'água)



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 62 – Outros "tipos de gente": *Mba'éaxy dja* é dono da doença mas também é o *i'ja* das águas correntes e das cachoeiras (Poco d'água abaixo da primeira queda d'água)



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 63 – Papa no *tekoa py* com *eiru*



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 64 – *Eiru*



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 65 – *Txai* me explicando que *eiru* era essa e sua importância para os Mbya



Fonte: Acervo pessoal da autora.

5. -JEPOTA: UM CAPÍTULO NADA À PARTE: FAZENDO CORPO OU PRODUZINDO PARENTESCO COM ANIMAL

Neste capítulo irei retomar outras formas de “andar junto”, “andar com” e “acompanhar o que fica junto”, dado que “andar junto” aos *etarã* (parentes) implica em parentesco e faz parte do *teko porá*. E “andar junto” com não parentes (Figura 64) ou com *Anhã* pode implicar em outras transformações e em parentesco com animais como o *-jepota*. E na sequência teremos as considerações finais.

Tratar desse assunto me reservou algumas dificuldades, a principal razão é que se uma pessoa demonstra publicamente conhecimento sobre o assunto, então poderá ser um feiticeiro que faz a *nhe'e* das pessoas se afastarem delas e que envia *axi* (doenças). Esse tema é um tabu. E as pessoas têm, frequentemente, medo de falar a respeito porque, entre outras razões, temem serem acusadas de feitiçaria. Só quem pode demonstrar conhecimento sobre isso é uma pessoa que passou por esse mal, seus *etarã* (parentes) próximos e/ou o *xeramõi*.

A sabedoria dos mais velhos é tida em alta conta por meus interlocutores. Sendo assim, está autorizado a falar aquele que mais sabe, assim como está autorizado a preparar uma carne de caça como o gambá aquele que sabe fazê-lo, por exemplo. E esse saber profundo – que autoriza a fala – quando se trata do *-jepota*, só pode ser elaborado a partir da experiência do poder xamânico ou concreta e pessoalmente falando. Nesse caso, deve ter conhecimento sobre o mal aquele que sofre dele, alguns de seus familiares bem próximos ou o *xeramõi*. E os Mbya reconhecem entre si aqueles que detêm conhecimentos, em aspectos gerais e em específico sobre vários assuntos. Diversas vezes, quando eu procurava conversar com alguém sobre o assunto, ouvia como resposta: “Sobre isso eu não sei falar, quem vai saber é fulano ou beltrano, eles são *xeramõi*, eles sabem”.

-Jepota é um “encantamento por animal” ou uma transformação humano-animal e pode ocorrer em distintos momentos da vida de uma pessoa Guarani Mbya. É um assunto do qual eles não costumam falar em público e sempre pedem discrição quando relatam algo a respeito. Até onde pude compreender isso tem a ver com a desconfiança de falar com *jurua* sobre um assunto que eles próprios falam em sigilo e com reserva uns com os outros. Essa reserva tem a ver com o receio que eles têm de “parecer saber demais do assunto” o que também não é bom. Uma vez que, segundo o que eles próprios dizem quem sabe identificar melhor e pode resolver questões relativas ao *-jepota* são os *xeramõi* ou os feiticeiros.

Ninguém quer parecer ser um feiticeiro que em geral são pessoas que podem ser afetadas pelo *-jepota* por terem se afastado do *teko porã* (Figura 65, 66, 67), por terem se

deixado levar por *tekoatxy*. O longa-metragem sobre o tema do *-jepota* que *Papa* fará em breve – mencionado por mim, na introdução– me proporcionou a chance de tocar em um assunto do qual os indígenas não gostam de falar, porém, neste contexto, foi exequível tal empreita. Na realidade as palavras são muito traiçoeiras e dizer que eles não gostam de falar disso, de certa forma os homogeneiza e esse não é meu interesse. *Papa* por exemplo, não se importa de falar a respeito, tanto é que está fazendo esse filme. E segundo ele, falar a respeito do *-jepota* com os jovens é muito importante para conscientizá-los e lhes educar segundo o *teko* Guarani Mbya.

A primeira pergunta que fiz foi o “porquê” da escolha desse tema? Bem como qual o interesse dele no tema? Ele respondeu que foi algo que lhe aconteceu há muitos anos atrás, algo pelo qual ele passou. Pergunto quando? E ele responde que foi quando era adolescente, não era mais *kiringue* (criança). Ele usa o termo “encantamento” para se referir ao que lhe ocorreu naquela época. Eu pergunto como exatamente isso aconteceu? Ele responde que andava muito no mato, *txai* perguntava dele o dia todo e nada, os parentes não o viam mais. Estava como uma pessoa encantada, só pensava nisso e na pessoa que o encantava e foi *xeramõi* quem descobriu na *opy*, que se tratava de *Guairaka*. Sem o *xeramõi* e seus parentes que perceberam haver algo errado, ele não teria compreendido o que lhe passava e quem sabe não estaria aqui agora.

Meus anfitriões me dizem que quando uma pessoa está *axy* (“doente” ou “com dor”), o papel dos *etarã* (parentes) próximos pode vir a ser decisivo. Porque conferem aos processos de doença um caráter individual. Cada caso é sempre um caso, o doente também deve falar e ser ouvido a respeito de seus sintomas. Todavia, muitas vezes são os parentes que percebem nele algo “estranho”. Além do mais, para os Mbya o próprio agir de uma pessoa pode vir a ser parte do motivo dela estar doente ou até mesmo invisível.

Nesse sentido, dá-se muita importância em saber com quem “andar junto” e saber se procede ou não “acompanhar o que fica junto”. De acordo com Pissolato (2007, p. 244): “[...] “Andar junto”, “ficar junto” ou “ir com” são expressões que correspondem ao agir sob a influência do entendimento de outro ser, subjetividade ou força que estava inspirando o comportamento das pessoas”

Averigui que a ideia de “domesticidade” se refere a esta ideia de “andar com” ou “andar junto” parece tratar-se de companhia, afinal. A esfera do doméstico aqui parece ser pensada nesses termos. E o parentesco também pode ser pensado nesses termos, assim como outras noções, tais como “amizade” ou “compadrio”. Uma vez que, os animais “andam junto” com os Guarani Mbya no *tekoa py* então, devo concluir que eles estão cientes – até onde pude

observar estando entre eles – que o “andar junto” com os animais tem uma série de implicações na vida social como, por exemplo, o *-jepota*.

Txai Doralice recorda-se de relatos de mulheres Mbya, hoje casadas e com filhos que contam ter conhecido na juventude homens que se lhes apareciam como os mais belos, mas na “verdade” eram animais, o que foi possível descobrir graças a ação dos parentes, graças a ação dos que “andam junto” e nos acompanham e não são outros “*tipos de gente*” como quem *ojetopa*. Por isso, muitas vezes os pais desconfiam dos filhos (as) porque começam a ficar muito sozinhos, andar muito sozinho no mato, dizem que vão checar *mondé* (armadilhas), capinar para fazer roçado, buscar *jejy* (palmito) ou simplesmente banhar-se nas cachoeiras quando na realidade estão copulando com parceiros animais.

Para Santos (2012) segundo os Guarani da aldeia *Tekohá Añetete* almas animais que seduzem os humanos, corpos que se transformam em bichos, pessoas que se degradam em diabo, são algumas das falas apresentadas pelos Guarani para explicar o que é o *-jepotá*; um tema tabu. Do qual, não raramente, observei meus informantes se esquivando de falar. Certamente, por medo de parecer saber demais a respeito de algo que representa um perigo para essa sociedade. O *-jepota* equivale a uma força que, em diferentes momentos da vida, pode vir a acometer pessoa Guarani Mbya e transformá-la em um animal. Tem a ver com uma transformação física e psíquica, transformação essa na qual a pessoa afetada passa a ter aparência, perspectiva e comportamento de bicho.

Segundo Macedo (2013), aquele que *ojepota* sucumbe às afecções de outrem, o que faz com que seu *nhe'e* se afaste ou seja capturado. Isso demanda uma intervenção xamânica para que a pessoa deixe de “ir junto” com aquele que o afeta ou agencia e, assim tenha de volta sua *nhe'e*.

Meus interlocutores Guarani costumam traduzir *jepota* por “se encantar em”, vinculado a um “se encantar por”, convergindo o desejo pelo outro com o desejar como outro. Muitas das narrativas sobre *jepota* são tramas de namoros, ou desejos envolvendo sujeitos de diferentes sexos e “espécies”, em sua maioria animais, como onças, antas, peixes ou sereias. (MACEDO, 2013, p.194).

A pessoa que *ojepota*, segundo a autora e, em concordância com meus interlocutores Mbya, tem desejo por carne, geralmente carne crua e frequentemente tem desejo exarcebado por sexo. *Pota* é “querer” e *je* pode ter aqui função de partícula passiva, segundo Macedo (2013, p. 194) o que permite-nos uma interpretação de *jepota* como uma afecção decorrente do “ser desejado” por outro, e nessa medida ser agenciado por ele. Contudo, o *jepota* pode ser particular e flexivo, nesse caso, em que *jepota* seria “desejar-se”. Pode significar uma

alteração do ponto de vista, da realidade, de modo a não reconhecer os parentes e desejar sua carne.

5. 1 CONSUMO DE CARNE: MORTE E *JEPOTA*.

Não é comum, como aparentemente o é entre nós *jurua*, o consumo de carne vermelha comprada em açougue. A dieta Guaraní Mbya é basicamente *ka'a* (erva mate), arroz, *jejy* (palmito), mandioca, *avaxi* (milho), *kumanda* (feijão) e frutas como a banana, jaca, goiaba etc e apreciam as carnes de caça (cotia e paca são as prediletas) e o *uru* (frango). Muitas casas têm seus roçados onde plantam mandioca, milho, feijão, palmito. Falar de gêneros alimentícios, do que se planta, do que se caça é uma boa estratégia para se aproximar das pessoas e de seu *tekoa py*. Numa dessas conversas me disseram que uma certa mulher, muito “estranha” tinha o hábito de comer muita carne vermelha, além disso ela comia malpassada.

Esse seria o modo de proceder típico dos *jaguar* (cães) e das *xivi* (onça) que comem carne crua e muitas vezes o fazem à noite. Tal comportamento poderia desencadear esse “encantamento” e se a pessoa que está vivendo essa situação morre, é preciso visitar a sua sepultura e certificar-se de que está tudo no lugar. Uma vez que, o *xeramoï* não tenha identificado ou não tenha podido fazer nada pela pessoa e ela morra nessa condição é possível que seu corpo se levante e ela se transforme mesmo depois de morta e destrua toda a aldeia. Colhi esse relato de uma pessoa que desde o princípio pediu para não ser identificada e depois de várias outras. Segundo elas muitas aldeias chegam ao fim por essa razão e as pessoas todas vão indo embora até seu total esvaziamento.

O trabalho de Mendes Junior (2009) merece destaque ao tratar do tema *jepota* entre os Mbya, por que se propôs a analisar de modo específico algumas formas alimentares Mbya e seus possíveis desdobramentos para processos de transformação humano-animal. Para o autor uma das possibilidades pouco exploradas sobre o *jepota* é que essa transformação venha a ocorrer após a morte, o que se deve a alguns maus hábitos adquiridos em vida ou ainda, relacionados à maus hábitos da dieta alimentar. Sobretudo, no que se refere à carne: de caça ou comprada nos mercados das cidades. E é por isso que a carne deve ser impreterivelmente *mimõi* (bem cozida) ou então *mbixi* (bem assada), além disso, é bastante possível que após o cozimento ainda seja *xiriri* (frita).

Segundo *Jejoko* antigamente, quando comiam a caça, eles mantinham dentro da panela os ossos. Após terem terminado de comer, os pajés tocavam nos ossos e a caça voltava viva para a mata. Tal noção da “ressurreição” pelos ossos se fundamenta nos mitos dos irmãos

Kuaray (Sol) e *Jaxy* (Lua) e está de acordo como o *teko*. Em outro relato de *Jejoko*, colhido por Carvalho (2011), ele mostra que o consumo de carne crua ou malpassada não está de acordo com o *nhandero* (nosso jeito de ser) e pode levar ao *-jepota*:

Tinha uma prima minha aqui no Silveira que começou a só comer carne crua, carne de porco do mato, de caça. Até uru (galinha) ela comia, só dava uma passadinha no fogo para disfarçar. *Xeramoĩ* falou que não podia comer carne crua. Ela ficou doente e morreu, seu corpo ficou mole, e as pessoas falavam: ‘Tava comendo carne crua, não pode, é errado’. Levaram para enterrar, mas ela não tava morta. Quando foram ver ela tava no buraco, aí chamaram o *xeramoĩ* (pajé) para acabar de matar através da reza. (CARVALHO, 2011, p. 139).

Mendes Junior (2009) em consonância com meus interlocutores afirma que não só a carne crua ou malpassada é perigosa para ativar o estopim dessa potencialidade transformacional; demais práticas ligadas à dieta estão intimamente ligadas a esse fenômeno, tais como o ato de comer no mato e o ato de comer só. Além disso, vale lembrar que não é recomendado comer muito à noite. Do mesmo modo, cozinhar carne à noite é agir de acordo com um código alimentar animal. Segundo o autor que examina a maneira como eventos como esses vêm sendo tratados na etnografia dos povos Guarani e estabelece um diálogo centrado no desencadeamento dessas potencialidades principalmente a partir da dieta alimentar, seu ponto de partida é a caça guarani e sua ética baseada, sobretudo, em armadilhas e na importância de não desperdiçar parte nenhuma do animal.

Nesse ponto, vale a pena citar um relato colhido por Pissolato (2007, p. 249-250) entre os Mbya que se concatena com a questão da importância de utilizar todas as partes do animal, como que “valorizando” sua morte. Neste relato, seu interlocutor afirma que o *i’já* dos peixes certa vez “quis levá-lo”. Ele conta que nem precisa lançar a isca e os peixes já pareciam correr para ele, era uma fartura imensa de peixes, dos quais nem ele e nem a família se alimentavam, e da qual sua mãe desconfiava desde o princípio. Ter ética no ato da caça e aproveitar tudo do animal abatido, demonstra ademais a possibilidade do tema do *-jepota* associar-se também a captura em excesso de certa espécie animal como nesse exemplo citado acima. Eis o esclarecedor desfecho do relato do Mbya Osvaldo:

[...] Sentia já, a essa altura, sua garganta enrijecida. Como se uma corda lhe estivesse amarrada. Comentou: “já estava indo mesmo com o dono”. Sua observação posterior explicita: a captura excessiva de uma espécie pode desagradar seu dono, que “em troca”, diz Osvaldo, pode querer levar consigo aquele que caçou ou pescou demais. (PISSOLATO, 2007, p. 250).

5.2 MASTURBAÇÃO E *-JEPOTA*

Em abril do ano de 2015 houve uma grande feira nacional de artesanato indígena no município de Bertioga, no Parque dos Tupiniquis, na qual a aldeia Ribeirão Silveira era a anfitriã. E durante todos os dias desse evento a prefeitura municipal enviara dois ou três ônibus para fazer o deslocamento entre a aldeia e o local da feira. Num desses dias, à noite depois de encerradas as atividades saí com meus anfitriões Mbya para jantar em uma pizzaria. Começamos a conversar sobre sexo e chegamos ao tema masturbação. Eu perguntei se eles e elas se masturbavam e responderam: “*Macaco vem na gente!*”. A espontaneidade e o relaxamento nesse momento de descontração me deixaram em silêncio uns segundos:

Os índios não são com efeito máquinas de informar, e seria um grande engano crê-los em cada instante prontos a fornecer resposta a toda questão. Eles respondem se têm vontade, se estão de bom humor, se têm tempo. Ordinariamente, a maior parte deles prefere antes dormir a conversar com etnólogo e, em todo caso, as melhores informações são frequentemente aquelas que os índios comunicam espontaneamente. (CLASTRES, 1995, p. 19).

Eu demorei um pouco para compreender o que significava “*macaco vem na gente*”, Continuando a conversar me disseram que quem se masturba é o macaco (a) e não os Mbya. E que isso nada tem a ver com questões religiosas. Quando uma pessoa se masturba, independentemente do gênero, ela pode se “encantar” por esse animal. Tal ato se assemelha, aproxima e/ou reproduz um comportamento de macaco assim a frase “*macaco vem na gente!*” passou a fazer todo sentido. Schaden ([1954] 1962), Clastres, H. (1978 [1975]), Mello (2006), Pissolato (2007) e Albernaz (2009) mencionaram que a sedução e o ato sexual são as formas mais típicas da transformação animal entre os Mbya, entretanto, sempre reconheceram que haviam outras formas menos comuns. O plano de imanência Guarani Mbya está sempre em perigo, porque se deve levar em conta a possibilidade iminente de deixar sua “humanidade”, de se perder ou abandonar sua condição humana e seus parentes humanos, indo aparentar-se com animais.

“[...] A vida é uma condição de risco, sobretudo, pelas relações que nunca se devem estabelecer, mas que não é possível absolutamente evitar.” (PISSOLATO, 2007, 251). Na TI Ribeirão Silveira o *tekoa py* de quem tem *-jepota* não é comum. Essa é uma condição que pode trazer uma série de percalços. Não encontrei registros sobre masturbação e *-jepota* na revisão bibliográfica que fiz, o que está longe de significar que não existam.

5. 3 O *TEKOA PY* (COTIDIANO NA ALDEIA) DE QUEM TEM *-JEPOTA*

De acordo com Santos (2012, p. 26) os sujeitos que têm *-jepota* são uma questão para os Guarani; sobre eles essa comunidade pensa e dá respostas cotidianamente; o mesmo não acontece, por exemplo, com os transtornos mentais, daí a possibilidade de falar sobre eles neste trabalho etnográfico ser inexequível.

O *-jepotá*, em si, pode ser causado por diversos motivos, tais quais, por não seguir o *teko porã*, por se deixar levar por *tekoatxy* ou até por um feitiço. Meus informantes afirmam que a perda da vontade de viver do jeito certo causa o afastamento da *nhe'e* e ela não quer mais andar junto – reside aí um dos motivos para o medo de falar sobre isso – se alguém está com o *-jepotá* é porque não estava vivendo do jeito certo. E se a origem disso estiver em um feitiço, então aquele que fala sobre o assunto, se não é um parente bem próximo da pessoa afetada e nem rezador, poderá ser tomado como principal causador da feitiçaria. Outro fator que leva os Guarani a terem medo de falar sobre o *-jepota* é a ideia de que o mal pode se atraído por aquele que o pronuncia e, por estar se tratando de algo extremamente perigoso, os indígenas evitam comentar a respeito.

Segundo Santos (2012) o sujeito que tem *-jepota* nunca é convidado a participar da confecção de um *monde* ou *mondepi*. Porque os Mbya tem receio deles, os caçadores principalmente, pois temem que com a participação deles no processo, a caça não será bem sucedida. Afirmam também que descubrem onde a armadilha está posicionada e tendem a avisar os demais bichos para que fujam e escapem dela. Segundo o autor esses indígenas sabem que os animais conversam entre si e trocam informações e ideias sobre os caminhos que percorrem.

Alguns informantes também afirmam que as pessoas que têm *-jepota* atraem o azar para a armadilha; o próprio toque deles na madeira pode fazer com que nenhuma caça se aproxime, é o calor do corpo da pessoa afetada que atrai má sorte para a arapuca. Os caçadores falam que essas pessoas torcem para que a atividade da caça nunca seja bem sucedida. Um de meus informantes relatou que já teve desentendimento com um dos sujeitos afetados por esse mal, pois ele teria espantado uma revoada de pássaros que estava na árvore no momento em que o caçador ia atirar uma pedra com estilingue.

Às vezes acontece de o *mondepi* ou do *monde* aparecerem desarmados sem, no entanto, ter nenhum bicho preso; a culpa do ocorrido passa a ser atribuída ao sujeito que tem *-jepota*. Alguns falam que ele, atendendo ao pedido do dono dos bichos foi lá e desarmou a armadilha com uma pedra ou com um pau; outros afirmam que a pessoa foi lá durante a noite e comeu o animal. Pois suspeita-se sempre que eles, tal como os outros bichos, tenham o hábito de comer carne crua, sem passar pelo fogo nem por qualquer tipo de preparo.

É importante ter claro que a produção de armadilhas é vista como um trabalho (*mba'eapo*) por esses indígenas, mas a caça em si não o é. A caça, assim como a coleta de frutos, de mel e a arrecadação de alimentos conseguida nas casas dos *jurua* ou nos espaços da cidade estão mais ligadas às coisas que vêm até os Mbya. Assim, as coisas são colocadas, sobretudo, por *Nhanderu* em seu caminho, mais do que do que resultam do fruto do seu labor.

5.4 JEKOAKU E –JEPOTA

De acordo com *txai Jaxuka*, quando um casal acaba de ter um filho, deve-se falar baixo perto da criança, com o intuito de não desagradar a sua *nhe'e* (palavra-nome-espírito) em consonância com Pissolato (2007). Deve haver esforço por parte dos parentes próximos para deixá-la confortável e evitar que ela deseje retornar de onde veio o que ocasionaria, como sintomas principais, o choro excessivo e doença para criança.

Do mesmo modo, ela me diz que todos deveriam saber, que nem o pai e nem mãe dessa criança devem se afastar muito. Pois a *nhe'e* fica perto de seus pais, procurando suas presenças e podendo os seguir e se perder deles, por conseguinte. Assim, deve-se evitar caçar ou ir a mata, por exemplo, devem ser evitadas as viagens longas também. E o adultério, muito mal visto, nesse período também pode lesar a criança, modificando sua forma. Contudo, de que modo isso ocorreria e em que consistia de fato essa modificação não me foi revelado, portanto, não ficou claro.

É importante lembrar que a etnografia sul-americana é fortemente marcada pela dubiedade intrínseca ao recém-nascido, isto é, a ambivalência desse ser que vem à luz. Muitas das vezes esse momento requer bastante atenção e entre muitas etnias o corpo do recém-nascido tem que ser modelado e submetido a tratamentos para lhe conferir forma humana. O recém-nascido não é *a priori* um parente, não é *a priori* um humano. Porque a forma humana não é garantida apenas pelo fato de o bebê ter pais humanos. No caso dos Mbya o corpo do bebê recém-nascido é primeiramente banhado, depois de seu cordão umbilical ser cortado por um pequeno bambu. E é o banho que inaugura o período de *jekoaku* (resguardo) dos pais, que visa evitar danos a saúde do recém-nascido. “[...] O termo para nascer é *jau*, o mesmo que se usa para banhar-se.” (PISSOLATO, 2007, p. 277).

O *jekoaku* pressupõe a interdição sexual tanto do pai como da mãe por pelo menos um mês, do mesmo modo devem ser evitadas relações extraconjugais de ambas as partes. A restrição ao consumo de carne de caça ou de carne comprada nos açougues e supermercados

não é menos importante mas a carne de frango está presente na dieta. De um modo geral, a questão aqui se refere a uma espécie de inversão de perspectivas, também associada à comensalidade na medida em que a carne pode passar da condição de presa (des) subjetivada à condição de sujeito e desse modo pode trazer *axi* (doença) ou afastar aquele que consome ou se resguarda de sua forma humana.

Não posso dizer que conclui algo a respeito da “permissão” de comer carne de frango mas tenho a hipótese de que talvez tenham aprendido com os *jurua* que é mais “fraca”, é considerada boa para períodos críticos (quem sabe isso seja assim desde o período colonial). Toda carne de caça é proibida neste período, nem aves de caça são comidas até onde eu pude compreender. Mas o melhor modo de saber as razões é questionar os Mbya o que pretendo continuar fazendo.

“[...] Não se explica com clareza o que pode acontecer à criança no caso de consumo indevido de carne por seu pai ou por sua mãe, mas os dados não deixam dúvida sobre o tipo de risco que está em questão e o valor conferido a um elemento em especial: o sangue.” (PISSOLATO, 2007, p. 284).

Mais uma vez pode-se notar a “fragilidade” da forma humana ou da perspectiva humana através do tema clássico do contato por sangue entre os Mbya, que é um aspecto bastante enfatizado. Por exemplo, a mulher menstruada não deve cozinhar, também não deve ter relações sexuais com seu marido. No caso das meninas na menarca o perigo de ultrapassar ou objetivar pontos de vista animais seria potencializado pelo sangue menstrual. Também pode ocorrer na menarca a sedução e a união sexual com um animal, que efetivaria o parentesco e a posterior perda da forma humana.

Há um filme que relata um caso de “sedução” e descumprimento do *jekoaku*, onde a personagem mítica é levada a uma ilha na qual a verdadeira forma física das jovens que o “convidam” e o interceptam na mata é revelada. Vale a pena citar que *Papa* atua nesse filme chamado **Manoa**, no qual a história do porco queixada é contada. Trata-se de um curta metragem feito na Aldeia *Krutuku*, em Parelheiros (SP). Em que *Djekupe*, personagem principal interpretado por *Papa*, descumpra o *jekoaku* e vai caçar deixando seu filho recém-nascido e sua esposa em casa.

A personagem ignora os pedidos de sua esposa e vai caminhar pela mata com seu arco e flecha. Lá encontra duas belas jovens, sai correndo atrás dela e uma vez encontrando-as, percebe a presença de uma terceira jovem. Eram três irmãs com as quais não mantém relações sexuais, embora demonstre interesse. Mas elas o convencem a lhes fazer favores, ele improvisa três lugares para elas dormirem e quando se aproxima delas é rejeitado. Elas o

convidam a ir a “Terra sem mal”, dizem a ele que sabem o caminho e ele ludibriado se enche de vontade, aparentemente aceita o convite e exausto cai desconfortável e adormece ao anoitecer.

No dia seguinte, ele é acordado por uma delas e juntos nadam até uma ilha, onde *Djekupe* acredita ter encontrado *Tupã*. No entanto, ele descobre que seu desejo não é permanecer ali, pois ele já sente saudade e a falta de sua mulher e de seu pequeno filho. Nesse mesmo instante com sentimento de remorso ele descobre também que as irmãs que o trouxeram e por quem ele estava “encantado” na realidade são três porcos queixada. O suposto *Tupã* ri debochadamente de *Djekupe* e quando ele pede para ir embora é alertado de que se for, não poderá mais lembrar-se de nada do que viu e viveu ali, do contrário o preço seria sua morte. *Djekupe* vive então uma narrativa na qual três mulheres jovens eram na realidade três porcos queixada, por quem ele se deixou seduzir.

Isso não é coisa de um passado remoto, também ocorre no presente afirma *txai*, mas cada vez menos se fala nisso, segundo ela. No passado quando seus pais e avós estavam vivos, essas histórias eram mais faladas, esse é um conhecimento que aparentemente torna-se cada vez mais rarefeito.

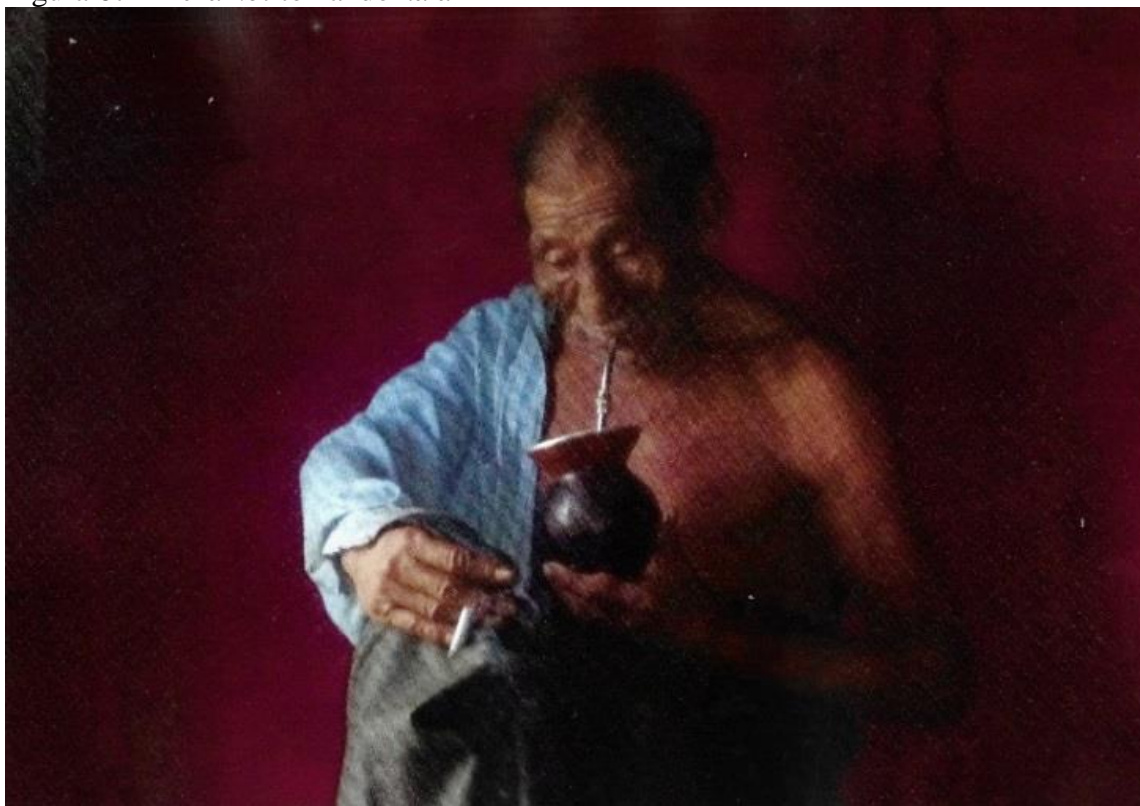
Além de observar, confesso que muitas vezes não soube como proceder em campo para registrar de modo mais eficaz as informações e os relatos que ouvi, a não ser de noite com minha caneta e papel. Pois certos recursos como as máquinas fotográficas e os gravadores tendem a não serem muito bem vistos. Os Mbya se intimidam com gravações. Não gostam de ser contados como disse no início e são bastante críticos com relação a expropriação e ao uso de suas imagens e aparentemente apenas as crianças se sentem minimamente à vontade em serem fotografadas, talvez por desconhecerem esse contexto. Também é notório que estar hospedada na casa ‘x’ e não na casa ‘y’ e vice versa, isso implica em ser visto e pensado por eles a partir daí. Então, tendo isso como ponto de partida há simpatias e antipatias que se teceram ao longo do tempo com relação aos outros moradores, o que aproxima alguns, pode repelir outros. Encaminho-me para as considerações finais dessa tese, porque o formato do texto exige, embora sinta que estou apenas começando.

Figura 66 – Andando junto na Cachoeira após o temaskal, *Papa, txai Jaxuca*, *Cristine Takua* e Mauro (vice-cacique) respectivamente



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 67 – *Xeramõĩ* tomando *ka'a*



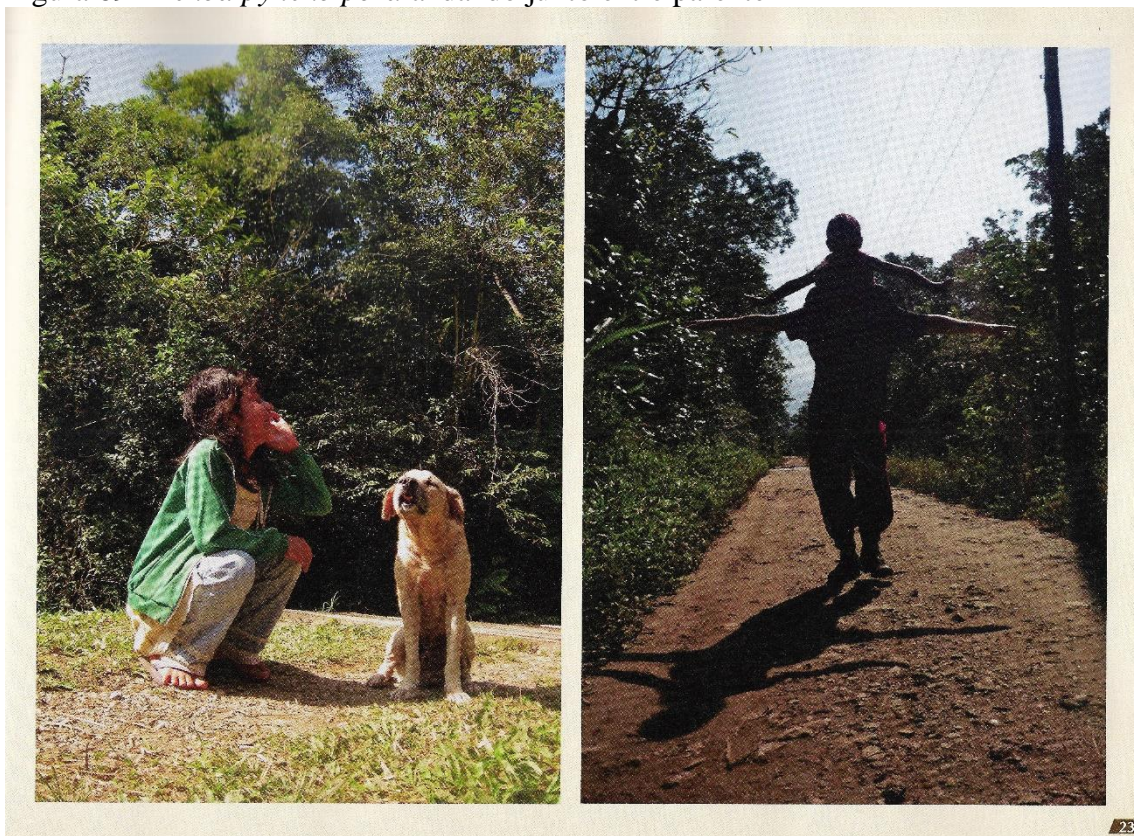
Fonte: KEESE e NASCIMENTO, 2014

Figura 68 – *Txai* e *xermõi Tupã* na *opy*



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 69 - *Tekoa py teko porã* andando junto entre parente



Fonte: KEESE e NASCIMENTO, 2014.

Figura 70 - *Kiringue* (criança) tocando. Exercendo o *teko porã*



Fonte: Acervo pessoal da autora.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesses últimos cinco anos passei parte de minha vida envolvida com esta pesquisa: ora escrevendo um projeto (que por fim acabei não submetendo a nenhuma agência de fomento de pesquisas) e fazendo seu respectivo levantamento bibliográfico. Ora realizando o trabalho de campo propriamente dito, noutros períodos me dediquei a escrita, estava confeccionando o texto para qualificar e o texto pós-qualificação que resultou nesse escrito. E nas outras partes do tempo, bem como, do que pode vir a ser a cotidianidade de uma pessoa, ocupei-me de mim mesma pois era inevitável.

Conclui apenas duas coisas nesses últimos cinco anos convivendo comigo mesma e com os Guarani Mbya da TI Ribeirão. A primeira é que no *devir* que a vida impõe, as mutações são as únicas constantes, isto é, a mudança é uma constante e a única estabilidade ou certeza está em *Kuaray*, que de fato nasce e se põe todos os dias. A segunda coisa que aprendi foi que o *tekoporã* tem a ver com a busca pela satisfação, com a busca por um lugar onde seja “bom” existir, onde seja “bom” e possível. Onde se possa exercer seu modo próprio de ser de acordo com o *teko*; sendo a mudança a única constante. A busca por contentamento e alegria são *porã* e evitam que nosso corpo (terceira pessoa do plural porque esse nós se refere a mim e meus anfitriões) se torne pesado e nossa *nhe'e* se afaste de nós. Pois como apontou Pissolato esse mundo é *tekoatxy*, mas mesmo numa Terra como essa os Mbya querem durar, querem poder exercer o *nhandereko* entre eles e entre outros “tipos de gente” que compõem o *tekoa*.

Pesquisar povos indígenas que habitam no estado de São Paulo é importante porque preenche uma lacuna bibliográfica, que por muito tempo existiu nesses estudos e vem mudando recentemente. Pois, excelentes trabalhos que abandonam de vez a obtusa e inverossímil perspectiva aculturativa que um dia tomou conta das análises sobre povos que vivem nesse estado tem sido realizados. Esses trabalhos buscam “andar junto” das famílias indígenas na luta pela existência e pela visibilidade diante de um momento histórico político bizarro, onde direitos conquistados com mortes e sangue vem sendo subtraídos e ameaçados. Em minha opinião, tornar visíveis esses esforços é parte do trabalho das antopólogas e antropólogos.

Apesar da vasta bibliografia sobre os Guarani, observei uma carência no debate sobre a esfera doméstica da vida desses indígenas com outros “tipos de gente” que os acompanham diariamente, em se tratando dos Mbya. Pois há um debate mais amplo sobre isso

no contexto ameríndio como um todo que ainda pretendo inserir nesse texto e que acredito está rarefeito e tímido na presente tese.

Na TI há cães, pouquíssimos gatos, muitas galinhas, tatu, paca, cotia, gambá, onça, papagaio, porco-do-mato, macaco, lontra, peixes, *i'ja*, *ka'a*, *Takua*, *oky*, mortos etc. esses são exemplos de outros “tipos de gente” e esse assunto é recorrente entre meus interlocutores. Ainda restaram muitas dúvidas a respeito de vários pontos desse texto, como por exemplo, os animais *temnhe'e* ou apenas *i'ja*. Pelo que entendi, todos tem *nhe'e* mas existem umas bem fortes como as do Mbya e outras bem fracas como a dos cães. Essa hipótese faz sentido porque ao andar junto e fazer companhia no espaço doméstico, os animais como o cães ou gatos não oferecem perigo de *-jepota*. Enquanto, Crias de *Nhanderu* tem uma *nhe'e* mais forte e necessitam de outros agenciamentos para evitar a produção de parentesco com animal. O “andar junto” com *outros* “tipos de gente”, pode provocar mutações irreversíveis seja no sentido *tekoatxy*, seja no polo *teko porã*.

Macedo (2009) aponta que os *jaguar* e demais afins estão e sempre estiveram presentes no universo Guarani, mesmo na condição de adversários ou nas histórias míticas sobre *ojepota* e na atualidade com o aumento de doenças espirituais. Diferentemente de como apontou Fausto (2005) a negatividade do *jaguar* não corresponde a sua negação no mundo Mbya e, tampouco, significa a *desjaguarização* dos Guarani, ou seja, a disjunção entre o xamanismo e o *jaguar*. Segundo um de seus interlocutores a onça é o animal mais poderoso do universo, porém, como eu já comentei no primeiro capítulo, *Tupã* pode vir com um raio e tempestade e rachar a onça no meio caso seja necessário.

Esse trabalho não discute apenas as relações dos Mbya com os animais em seu cotidiano mas também se propõe a discutir a respeito das relações cotidianas com outros “tipos de gente” distintos dos animais que também são outros “tipos de gente”. Como espero ter deixado claro. Pois, minha porta de entrada, por assim dizer, são os animais, dado a bibliografia escassa esse respeito e a necessidade de pensá-los a partir das relações cotidianas e também das relações míticas. Ao meu ver os Guarani Mbya da Terra Indígena Ribeirão Silveira com quem convivi são verdadeiros filósofos e suas práticas cotidianas são fortemente orientadas pelas narrativas míticas.

Assim sendo, procurei estender essas análises para além dos *Nhanderu rymba* e *rymba*, chegando a outras alteridades que habitam o universo Guarani e as relações capazes de fazer ou transformar a pessoa, caso, por exemplo, do *-jepota* e das relações sempre pouco estáveis com os *i'ja*.

Domesticidade tem a ver com “andar junto” no espaço doméstico Guarani Mbya. Assimé que se faz corpo com os *etarã*, os *i’ja*, os mortos, *entes* como a cachoeira e animais porque eles “nos acompanham”. Isto é, nos afetam, nos transformam, nos contituem e nós os afetamos também. Como eu já disse ao longo do texto “andar junto” com *etarãé tekoporã*, *etarã* são outros Mbya, são os *rymba*, *Nhanderu rymba* mas também são *ka’a*, *Takua*, *Kuary* e *Jaxy*. Esses *etarã* são outros “tipos de gente” como o *petyngua* (traduzido por meus interlocutores como “aquele que tem”) também o é apesar de eu não ter falado dele.

Sendo assim, como doutoranda, espero que este trabalho possa proporcionar, além de um debate abastado sobre os povos aqui apresentados, como também servir como base para futuros trabalhos e/ou aprofundamentos sobre uma cultura tão rica e que merece ser preservada e estudada, frente a aos contantes adversidade e perigo de extinção que enfrentam nos dias atuais.

No âmbito pessoal, espero realmente que este trabalho resgate valores de coletividade e humanidade, que há tempos, noto perdidos. Devemos sim, um novo olhar ao mundo atual e como, daqui pra frente, teremos que pensar em soluções conjuntas para problemas que ameaçam a sociedade humana, bem como o mundo físico que habitamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARGÜELLO, Graciela C. Chamorro. 1998. O rito de nomeação numa aldeia Mbya-Guarani do Paraná. **Revista Diálogos**, v. 2, nº 1.

AZANHA, Gilberto. **Os índios da Serra do Mar: a presença Mbyá-Guaraní em São Paulo**. São Paulo: Nova Stella, 1988.

CADOGAN, León. **El concepto Guarani de 'Alma': su interpretación semantica**. Folia Lingüística Americana 1(1): 1-4. 1952.

CADOGAN, León. 1959. Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mybiáguarani del Guairá. **Boletim da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo**, n. 227. Antropologia n.5.

CAMINHA, Pero Vaz de. 1999 [1500]. Carta de Pero Vaz de Caminha. **In: Pereira, P.R. (org.), Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil**. Rio de Janeiro: Lacerda Editores.

CARVALHO, Marivaldo Aparecido de Carvalho e Marília G. Ghizzi Godoy. Representações míticas guarani mbya: a palavra como fundamento da educação. **Educação & Linguagem**, v. 14, n. 23/24, 120-145, jan.- dez. 2011

CICCARONE, Celeste. 2001. Drama e Sensibilidade – Migração, xamanismo e mulheres Mbyá-Guarani. **Tese de Doutorado**. São Paulo, PUC.

CLASTRES, Héléne. 1978. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Editora Brasiliense.

CLASTRES, Pierre. (2003) 1974. **A sociedade contra o Estado: ensaios de antropologia política**. Cosac & Naify, São Paulo.

CLASTRES, Pierre. 1990. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Campinas: Papirus.

CLASTRES, Pierre. 1995. **Crônicas dos índios Guayaki**. O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. Rio de Janeiro: Ed. 34.

DE LA CADENA, Marisol e Jorge Legoas P. COSMOPOLÍTICA NOS ANDES E NA AMAZÔNIA: COMO POLÍTICAS INDÍGENAS AFETAM A POLÍTICA? **Revista de estudos em relações interétnas**. V 18 N 1, 2014

DESCOLA, Philippe. 1992. “Societies of nature and the nature of society”. **In: A. Kuper (editor), Conceptualizing Society**. London: Routledge, p. 107-126.

DESCOLA, Philippe. 1996 b. “Constructing natures: symbolic ecology and social practice”. **In: P. Descola & G. Pálsson (editors), Nature and society: anthropological perspectives**. Londres: Routledge, p. 82-102.

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

DESCOLA, Philippe. 2001. **Par-delà la nature et la culture**. *Le Débat*, 114: p. 86-101.

DOOLEY, Robert A. (Org). 1998. **Léxico Guarani, Dialeto Mbyá**: versão para fins acadêmicos. Porto Velho: Sociedade Internacional de Linguística.

FAUSTO, Carlos. 1999. **Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia**. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Traduzido por RODGERS, David: University of Manchester. Disponível em: <https://www.academia.edu/9432714/Enemies_and_pets_Warfare_and_shamanism_in_Amazonia>. Acesso em: 26 mar. 2023.

FAUSTO, Carlos. 2002. “Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia.” *Mana*, v. 8, n. 2. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/GfzkLC6Xx7DVsqmNjzhDmjL/?lang=pt>>. Acesso em: 26 mar. 2023.

FAUSTO, Carlos. 2008. “Donos Demais: Maestria e Domínio na Amazônia”. *Mana* v. 11, n. 2. Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/tNKpjsQPtdrQbRhbztzkD3P/?lang=pt>>. Acesso em: 26 mar. 2023.

FERNANDES, Florestan. 1963. **Organização Social dos Tupinambá**. São Paulo.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbya: História e Significação**. Dissertação de Mestrado em História Iberoamericana, PUCRGS: Porto Alegre. 1997.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

HARAWAY, Donna. 2003. **The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness**. New York: Prickly Paradigm Press.

HARAWAY, Donna. 2008. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press.

KANGUÁ, Verá & POTY, Papa Mirĩ (2003). **A vida do Sol na Terra: Kuaray’iywyrupáreoiko’i ague**. São Paulo: Anhembi Morumbi

KEESE, Lucas; NASCIMENTO, Gustavo. Centro de Trabalho Indigenista (CTI). **Rojapo ta’angaa**. Fazendo imagens. São Paulo: [s.n.], 2014.

KRACKE, Waud. 1978. **Force and Persuasion: Leadership in an Amazonian Society**. Chicago: University of Chicago, p. 11.

LADEIRA, Maria Inês Martins. 1984. Aldeias livres Guarani do litoral de São Paulo e da periferia da capital. In: MONTEIRO, John Manuel et al (Orgs.). Índios no estado de São Paulo: resistência e transfiguração. São Paulo: Yankatu; CPI, p. 123-44.

LADEIRA, Maria Inês Martins. 1992. **O caminhar sob a luz: o território Mbyá a beira do oceano**. Dissertação de Mestrado, São Paulo, PUC, 199 p.

LADEIRA, Maria Inês Martins. 2001. **Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. Tese de Doutorado, São Paulo, USP, 235 p.

LEACH, Edmund. 1983. “Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal”. **In:** R. Da Matta (org.), Edmund Leach: Antropologia. São Paulo: Ática, p.170- 198.

LEACH, Helen. 2003. **Human domestication reconsidered**. *Current Anthropology*, 44 (3): p. 349-360.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo, Editora UNESP, 2005.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. “O dois e Seu Múltiplo: Reflexões Sobre o Perspectivismo em Uma Cosmologia Tupi”. **Mana**, v. 2, n. 2. Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/fDCDWH4MXjq7QVntQRfLv5N/?lang=pt>>. Acesso em: 26 mar. 2023.

LITAIFF, Aldo. **As Divinas Palavras: Identidade étnica dos Guarani-Mbya**. Florianópolis, Editora da UFSC, 1996.

LITAIFF, Aldo. Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro. **In:** Tellus. Campo Grande, MS. ano 4, n.6, p. 15-30, abr. 2004.

LITAIFF, Aldo. Resistência Guarani: mito e práticas. “Palestra”. **IV Simpósio Roa Bastos de Literatura**. Santa Catarina, UFSC, 2009.

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

MACEDO, Valéria Mendonça. **De encontros nos corpos Guarani**. Ilha, Florianópolis, p. 181–210, 2013.

MAINARDI, Camila. **Construindo Proximidades e Distanciamentos: Etnografia da Terra Indígena Tupi Guarani Piaçaguera/Sp**. São Paulo, 2010.

MARQUI, Amanda Rodrigues. **Torna-se aluno(a) indígena**. Curitiba, Editora Primas, 2016.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais: a noção de pessoa. **In:** Sociologia e Antropologia. São Paulo, EDUSP, v.2, 1974.

MELIÁ, Bartomeu. El “modo de ser” Guaraní em la primera documentación jesuítica (1594-1639). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 24, 1981.

MELLO, Flávia C. *Aetcha Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). 2006.

MELVILLE, Elinor. “Cultural persistence and environmental change: the Otomí of the Valle del Mezquital, Mexico”. In: W. Balée (ed.), *Advances in historical ecology*. New York: Columbia University Press, p. 334-348, 1998.

MENDES JÚNIOR, Rafael Fernandes. **Os Animais são muito mais que algo somente bom para comer**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia. 2009.

MÉTRAUX, Alfred. Migrations historiques des tupi-guarani. In: *Journal de la Société de Americanistes*, Paris, N. S. XIX: p. 1-45, 1979.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupiguaranis**. Trad. E. Pinto. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, EDUSP, 1928[1979].

MONTARDO, Deise L. **Através do Mbaracá. Música e xamanismo Guarani**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo, USP, 2002.

NIMUENDAJU, Curt U. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apocúva – Guarani**. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1987.

OJAPO, Va’Ekue. **KUAXIA PARA MOKOÏ AYU RUPI GUA NHANDÉ ÁRA OVAPAA REGUA: mudanças climáticas e o povo guarani**. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2011.

OVERING, Joanna. “There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god”. In: D. Parkin (ed.), *The Anthropology of Evil*. London: Blackwell Publications, p. 244-278, 1985.

OVERING, Joanna. 1999. “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em umacomunidade amazônica”. *Mana*, v.5 (1), p. 81-107.

OVERING, Joanna & PASSES, Alan (eds.). **The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native South America**. London: Routledge, 2000.

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

PISSOLATO, Elisabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbyá (Guarani)**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTi, 2007.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno**. 2004. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004. Disponível em: <<https://repositorio.usp.br/item/001387239>>. Acesso em: 26 mar. 2023.

POESTER, Gabriel. Aprendendo sobre abelhas com os Guarani Mbya. **Revista Mbya**. Rio Grande do Sul, p. 92 – 93, nov. de 2014.

SANTOS, Jovane Gonçalves dos. **Entre homens e diabos: uma etnografia dos Guarani Nhandéva acometidos pelo –jepotá**. Dissertação Mestrado. Programa de Pós- Graduação StrictoSensu em Ciências Sociais, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2012.

SCAPPINI, Gloria. Un siglo de antropología Guaraní-Caingua. **In: COLOMBINO, Carlos; & MELIÀ, Bartomeu (eds.). *Pueblos Indígenas en el Paraguay*. “Éramos nosotros, los que vivieron por acá”, pp. 8–11. 2011.**

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo, EPU, Editora da Universidade de São Paulo, 1913.

SEEGER, Antony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, 32: p. 2-19.1987.

SILVEIRA, Teresa Cristina. **“Mbya retxãi Opy tekoatxy mongy’a oa” – A manutenção da saúde Guarani-Mbya na casa de reza**. Dissertação de Mestrado. São Carlos: PPGAS/UFSCar, 2011.

SEGATA, Jean. **Nós e os Outros Humanos, os animais de estimação**. Tese de Doutorado. UFSC, 2012.

STRAUSS, Lèvi. **O pensamento Selvagem**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1970.

STRAUSS, Lèvi. **A Lição de Sabedoria das Vacas Loucas**. FARAGE, Nadia (Trad). Disponível em: <http://comciencia.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-76542009000400007&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 26 mar. 2023.

SZTUTMAM, Renato. **O profeta e o Principal: A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens**. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp. 2012.

TESTA, Adriana. Entre o canto e a caneta. Oralidade, escrita e conhecimento entre os Guarani-Mbyá. **Educação e pesquisa**, v. 34, n. 2, p. 291-307, 2008.

THE MULTISPECIES EDITING COLLECTIVE. **Troubling species: Care and Belonging in a Relational World**. Munich: RCC Perspectives. 2016.

THEVET, André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1944.

TRIGGER, Bruce. “Indigeneity, ferality, and what ‘belongs’ in the Australian bush: Aboriginal responses to ‘introduced’ animals and plants in a settler-descendant society”. **Journal of the Royal Anthropological Institute** (N.S.), 14 (3): p. 628-646, 2008.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. **Inquietas companhias: Sobre os animais de criação entre os Karitiana**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e

Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. Rebanhos em aldeias: investigando a introdução de animais domesticados e formas de criação animal em povos indígenas na Amazônia (Rondônia). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, 5 (1), p. 29–158, 2011.

VERA BRITOS, Anai Graciela. **Convivendo na Terra de Nãnde-Ramoi Jusu Papa: uma etnografia sobre as relações entre os Pai Tavyterã e os animais**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC. 2015.

VILLAR, Diego. 2005. “Índios, blancos y perros”. *Anthropos*, 100 (2), p.495-506.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1984. Bibliografia etnológica básica Tupi Guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo: v. 27-28, p. 7-24.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Vingança e Temporalidade: Os Tupinambá. **Journal de La Société des Americanistes**, v. 71, p.191-208, 1985.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Entrevista com o Antropólogo Eduardo Viveiros de Castro**. Sexta-feira [Corpo]. São Paulo. Ed. Hedra, n. 4, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, 2 (2):p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. **In: A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosacnaify. 2002.

FILMOGRAFIA

A SOMBRA DE UM DELÍRIO VERDE. Direção: An Baccaert, Cristiano Navarro, Nicola Um. Argentina, Bélgica e Brasil. 2011. 29 minutos.

BICICLETAS DE NHANDERU. Direção e produção: Coletivo Mbya-Guarani de Cinema & Ariel Ortega; Alexandre Ferreira; Patrícia Ferreira; Germano Benites; Jorge Morinico; Cirilo Vilhalba; Léo Ortega; Vídeo nas Aldeias. 2011. Cor. 46 minutos.

GUAIRAKA'I - O dono da lontra. Centro de Trabalho Indigenista, 2012. 11'15". Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cvq7cZjIrk4>. Acesso em: novembro de 2016.

KA'A'I O RITUAL DA ERVA MATE. Direção: Participantes do Ponto de Cultura "MbyaArandu Porã". Produção: Centro de Trabalho Indigenista/ Comunidade Guarani do Ribeirão Silveira. Brasil. 2014. Cor. 20 minutos.

KARAI- o dono das chamas. Realização: Maria Inês Ladeira e Tião Maria. Produção: Superfilmes, 1985. 11'38. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mW1WdGLwB0M>. Acesso em: novembro de 2016.

MANOÁ: A LENDA DAS QUEIXADAS. Direção e produção: José Aberto Mendes & Carlos Papá. Brasil. 2000. Cor. 50 minutos.

OS SERES DA MATA E SUA VIDA COMO PESSOAS. Direção: Rafael Victorino Devos. Produção: Ocus Pocus Imagens. Brasil. 2010. Cor. 28 minutos.

ANEXO A – MITO DOS IRMÃOS KUARAY E JAXY (COLETADO EM GUARANI,
VERSÃO BILÍNGUE

<p>Naquele tempo Tupãra'y (Jesus) veio no mundo, foi na outra terra.</p> <p>Lá, Tupãra'y já estava indo para sua morada. E naquele tempo o Rei mandava nesse mundo, ele que mandava.</p> <p>E o Rei tinha uma filha caçula. E ele a colocou assim, não sei nem quantos andares de altura, bem alto ele colocou ela, e não deixava sair.</p> <p>O pai não a deixava sair para que ela não tivesse filhos, que não tivesse bebê. E a mãe levava comida para ela, lá no alto, levava algo para ela comer. E levava também roupas para ela usar. Ela não podia sair.</p> <p>Para que os homens desocupados não viessem engravidá-la, os vagabundos, como se diz. E assim, naquele tempo o Porco, a Vaca, e o Pato falavam ainda.</p> <p>Eles eram <i>jurua</i> [brancos] ainda, filhos de <i>jurua</i>. É por isso que chamamos hoje esses animais de filho de jurua, o Pato por exemplo. E o Porco, dizem que ele era policial. E o Cachorro falava ainda. Todos os bichos falavam.</p> <p>Então, Nhanderu Tupã veio lá no alto onde estava a Princesa. Chegou lá e perguntou: “Porque você está aqui?” Mas ela não falou nada, apenas sorriu. E como ela não falava, só sorria, Nhanderu Tupã foi embora, e depois que ele passou lá, no dia seguinte, ela já estava grávida.</p> <p>E então, ela já tinha o Tupãra'y. E o Rei ficou bravo, o pai dela, ficou muito bravo. E no outro dia, já desceu e bateu na princesa. Expulsou ela, falando: “Vai por aí, que você morra por aí em qualquer lugar”.</p>	<p>Ha'e jave ko, Tupãra'y ou ke. Yvy amboae py ou.</p> <p>Ha'e py ma Tupãra'y oo ta ma, angỹ oamba py. Já oo ta ma vy. Ha'e jave py Rei omanda ko mondore. Ha'e omanda.</p> <p>Ha'e ramo Rei oguereko tajy. Ijapyre. Oguerekopeixa, mbovy andar a hapy pa oguereko. Yvateomoĩ, nomoẽi.</p> <p>Ha'e py pono ke ta'y oguereko rive mitã he'iaraminomoẽi tuu. Ha'e ogueraa, ixy ogueraa tembiu peyvate ogueraa tembiu, ogueraa ho'u va'e rã,ogueraa ijaorã. Ni ke ova'ẽ teĩ.</p> <p>Pono ke ava rei kuery ta'y he'iarami. Ariero rei he'i arami. Pono ombopurua. Ha'e ramia py py,ha'e jave kure, vaka ijayvu teri, pato.</p> <p>Ikuai jurua, jurua pa teri, jurua ra'y. Ha'e rami vypy ore angỹ jurua he'iarami jurua ra'y ro'e, patore. Kure. Kure manje polícia kue. Jagua ijayvu pa.Vixo vixo ijayvu pa.</p> <p>Ha'e rami Nhanderu Tupã ou yvate, pe princesa oĩ.Ha'e py ova'ẽ. Mba'e re tu apy reĩ he'i. Ha'e ramoprincesa ndaijayvui, hory rive py. Hory rivendaijayvu ramo Nhanderu Tupã oaxa. Ha'e rã pyoaxa rire ko'ẽgue ju já oipurua ma.</p> <p>Ha'e py já oguereko ma Tupãra'y. Ha'e py Rei ipoxy py. Tuu. Ipoxy ma. Ha'e py já ko'ẽ outro diajá omboguejy, omboguejy tuu oinupã. Princesa pe.Omoxẽ tereo eguỹ, emano remanoa py he'i Rei</p>
---	--

<p>Então, ela foi embora para os campos. Enquanto isso, Nhanderu Tupã ainda não tinha dado uma língua específica para cada animal.</p>	<p>Ha'e re ma oo campo re. Oiko ha'e gui ha'ea já pyNhanderu Tupã já nomboayvui teri pe animarikuai.</p>
<p>Eles todos falavam ainda como nós. O Porco falava. E então o Gambá, embora estivesse nos campos, fez com casca de árvore uma casinha para a Princesa. Fez uma casinha simples onde eles dormiam.</p>	<p>Ijayvu pa teri. Kure ijayvu. Ha'e rami vy mbykurẽojapo, princesa ojapo, campo py ojapo teĩ, yvyrapekue'i gui, peixagua yvyra pegue gui, ngoo rã'i, omoĩ peixa'i va'e, ha'e va'e'i py oke'i.</p>
<p>Enquanto isso, o Pai buscava ela e não encontrava porque ela estava com o Gambá. E ela pediu para o Gambá ir buscar algo para comer.</p>	<p>Upea já ma tuu oeka, ndojoui ha'e mbykurẽ, mbykurẽ'ĩ katy oiko. Ha'e rã py mbykurẽ'i, tereoeka ha'u va'e rã'i. Mbykurẽ pe. Princesa.</p>
<p>Ele foi e pegou um frango no galinheiro e trouxe. E então ele assou, servindo ela como um ajudante. Só ele fazia isso.</p>	<p>Ha'e ramo oo py ojopy uru. galinheiro gui ojopyjogueru. Ha'e rã ma oexy. Oexy'i ho'u'i ha'e ramiae hembiguai. Ha'e te voi oo.</p>
<p>E assim, o Pai continuava procurando e não achava. E tinha muitas vacas pelos campos, e cavalos também, e eles todos falavam ainda. E já era Natal. No dia do Natal Tupãra'y nasceu.</p>	<p>Ha'e rami ha já py oeka tuu. Ndojoui mamó pa Ha'e rami vy, vaka ikuai rei py campo re. Kavaju, ijayvu pa. Ha'e rami vy py, ha'e rami Natal py. Natal ara py ma já Tupãra'y onasce raka'e.</p>
<p>E então o Galo cantou e o Rei percebeu e falou: "Tupãra'y nasceu, temos que procurá-lo e mata-lo!"</p>	<p>Ha'e py py gajo oxapukai. Ha'e rami vy py Reieipoei ha'e py Tupãra'y já onasce ma. Teĩ ke jaeka he'i. Jajuka rã he'i.</p>
<p>E então a Vaca mugiu, e o Pato já não falava mais. E os pássaros todos só cantavam. Porque o Nhanderu Tupã tinha nascido, o filho de Tupã. Então...</p>	<p>Já Vaka onhe'ẽ ma. Já pato já, ndaijayvu vei ma. Guyra guyra'i já onhe'ẽba ma. Nhanderu Tupã já onasce raka'e. Tupãra'y. Ha'e rami vy py...</p>
<p>Então, como ele tinha nascido, a Vaca assoprou: "ffuuui", para secar o Tupãra'y porque não tinha nada para enxugá-lo. Ele estava peladinho.</p>	<p>Ha'e onasce'i ramo vaka ju py oo opytu py peixaomombiru Tupãra'y pe. Onasce'i ramo opytu py ... "ffuuui" he'i, omombiru pa'i aguã. Porquendoguerkoi inhõ varã. Tupãra'y ipire rei u py.</p>
<p>E como a Vaca secou Tupãra'y assoprando, então ela ficou para o bem. E Tupãra'y falou para o Gambá: "Você não vai ter dor de parto, porque você me alimentou!"</p>	<p>Ha'e ramo vaka ju omombiru'i. Opytu py. Ha'erire py vaka iporã. Ha'e mbykurẽ'i ma ndeenerendui rã memby raxy he'i. Xemongaru ague rehe'i.</p>
<p>Por isso que o Gambá tem uma bolsa, e é</p>	<p>Ha'e rire py mbykurẽ oguereko ikã, ikã rẽ voi'i oĩ ta'y rã'i. Hyepy py e'ỹ. Ha'e rami.</p>

<p>nessa bolsa que nasce o filhote, não é no útero. Ele era bom também.</p> <p>Isso depois que ele deu de comer ao Tupãra'y. É por isso que ele não tem a dor do parto. E eles não acasalam. É só eles olharem um para o outro, que tem filho, direto na bolsa, sem dor, sem dor de parto. E é na bolsa também que o filho cresce. São assim os Gambá.</p> <p>E também quando a mãe do Tupãra'y queria comer, ele também trazia alguma coisa. E depois que ele nasceu, todos eles que falavam, passaram apenas a ter cada um seu próprio som.</p> <p>O Pato, dizem que era estudante. Estudava na escola nesse tempo. E então, Tupãra'y estava passando pelo caminho e perguntou, "Onde vocês vão?" E os patos foram responder que iam para escola, mas falaram apenas "Kua, kua, kua".</p> <p>Eles iam responder, mas falaram apenas "Kua" para Tupãra'y'i. E esses que iam ser os patos já eram maiorzinhos. E depois de cruzar Tupãra'y no caminho, eles já foram se transformando, e onde prendia o cabelo foi se transformando nos pelos do corpo. E eles tinham uma mochila de estudante, que ajudou a formar o corpo de pato.</p> <p>E com o Porco, que era policial, foi a mesma coisa. Eles se encontraram no caminho e Nhanderu Tupãra'y perguntou: "Onde você vai?". E o Porco respondeu para ele: "Hu'ixi". Então, Tupãra'y disse: "Você vai ficar como porco". E ele foi andando como Porco, porque já tinha sido criado o Porco. O Pato, o Cachorro, o Cavalos, foi tudo assim. Assim que fez Tupãra'y.</p> <p>D: Como foi com o Cavalos?</p> <p>O Cavalos é animal de estimação do <i>Anhã</i>. O Cavalos falava também.</p>	<p>Mborayu va'e kue voi.</p> <p>Tupa Ra'y'i ho'u xe'i ogueru rire. Ha'e rami oeja ha'e nememby raxy'i. Mbykurẽ ndojeupi, ha'e kuery. Ojeupi va'e'y ta'y. Ha'e kuery xó joe rive oma'e já ta'y ma. Xó ikã re rive'i oĩ. Ndaxyi. Noendu membyraxy. Ikã'i re oĩ'i ta'y rã'i. Ha'e py voi ituvixa pa'i rã. Ha'e rami ae tu mbykurẽ.</p> <p>Ha'e ma Nhanderu Tupãra'y ixy ho'uxe'i ramo'i mba'emo ha'e ogueru raka'e. Tupãra'y onascea py ma ijayvu va'e kue kue, já onhe'ẽba ma.</p> <p>Pato mãje escuelero kue. Escola py onhembo'e va'e kue. Pato. Mbaiko je escola py oo Tupãra'y oo ma oiny tape rupi, oo tape rupi rã py. Mamo tu peo he'i? Tupãra'y'i. Ha'e rami tu pato escola py oo ae, "Kua, kua, kua" he'i rive py.</p> <p>Ijayvu rãgue py "Kua", he'i py. Ha'e ramo py pato he'i. Tupãra'y'i. Ha'e ramo py já pato mive ma oiny. Oaxa puku'i já koo rupi, oa ojokua va'e kue py ki ma oo oiny. Pato. Hi'a kuaa korupi jokuaa gue. Ivoko oguereko pe xacola, voko, kuaxiaryru. Va'e kue ma já oo ma ki ihumby katy ma oo. Já pato ma oo oiny.</p> <p>Ha'e kure ha'e rami, polícia ovã'ëixĩ. Mamo tu reo he'i. Ha'e ramo, Nhanderu Tupãra'y'i pe. "Hu'ixi" he'i. Ha'e ramo py já ndee já repyta rã kure'i. Tupãra'y he'i. Ha'e rami py já oo oiny, omoxẽ avi kure. Pato. Jagua, ha'e rami. Kavaju. Ha'e rami py já ojapo Tupãra'y'i.</p> <p>D: Havy Kavaju?</p> <p>Kavaju ko <i>Anhã</i> rymba. <i>Anhã</i> rymba voi py kavaju ijayvu avi.</p> <p>D: Jagua?</p>
---	---

<p>D: E o Cachorro?</p> <p>O Cachorro... era só... não era estudante, era só membro da comunidade, como se diz, na escola ele não estudava. Era um desocupado, como se diz hoje. Era só isso.</p>	<p>Jagua tu oiko .. só onhemboe va'e'ỹ avi. Peixa comunidade he'i arami peixa py escola py nonhemboei. Angyãgua rami he'i arami. Iporiaukue'i he'i arami. Ha'e rengua re rive py.</p>
---	---

Fonte: PIERRI, Daniel Calazans. O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. (Dissertação de Mestrado), 2013, p. 59 – 61.