

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

Gabriela Barbosa Lima e Santos Zotti

# *“Jakaru!”*: Comensalidade e socialidade Guarani-Kaiowá

São Carlos, SP.  
2022.

Gabriela Barbosa Lima e Santos Zotti.

# *“Jakaru!”*: Comensalidade e socialidade Guarani-Kaiowá

Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos, para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.  
Orientador: Dr. Edmundo Peggion.

São Carlos, SP.  
2022.

*Cada linha desta tese teve meu pensamento em  
você, em todas páginas você  
estão, por isso  
Dedico a presente tese à você, minhas filhas, Rafaela e Estela.*

*Por suas lutas pelo Tekoha e pela  
vida,  
Dedico aos Povos Guarani-Kaiowá.*

*“É por isso, na verdade,  
é por isso que só existem pequeno número, meus irmãos,  
que só existem em pequeno número, minhas irmãs.*

*Veja: a propósito dos poucos numerosos  
que existem,  
faço ouvir minha lamentação.*

*A propósito deles, novamente pergunto:  
pois Ñamandu faz com que se ergam.*

*As coisas estando assim dispostas,  
quanto aos que se erguem, em sua totalidade,  
é a sua alimentação que dirigem a atenção de seu olhar,  
todos eles;*

*e disso que a atenção de seu olhar se dirige para sua  
alimentação futura eles são então os que existem, todos eles.*

*(...)*

*E se, quanto a mim, minha natureza se livra dessa  
costumeira imperfeição. se o sangue se livra de sua costumeira imperfeição de  
antigamente:então, seguramente, isso não provém de todas as coisas más  
mas de que meu sangue de natureza imperfeita,  
minha carne de natureza imperfeita  
se sacodem e jogam para longe de si  
sua imperfeição”.*

*(Clastres, Pierre. A fala sagrada. 1990)*

## Resumo

Muito se tem falado sobre a fabricação de corpos e a construção de pessoas no mundo ameríndio. Estes estudos costumam concentrar seus esforços teóricos e metodológicos, em contextos etnográficos da Amazônia, para abordar práticas xamânicas do extraordinário. A presente tese pretende abordar modos outros de agenciamento do corpo e da construção de pessoas entre os Guarani-Kaiowá da região cone-sul de Mato Grosso do Sul, mais precisamente, da Terra Indígena do Pirakuá, localizada no município de Bela Vista, fronteira entre Brasil e Paraguai. O cerne deste estudo são os modos cotidianos da produção de pessoa Kaiowá ou, como defendo, da transformação do sujeito em parente, desenvolvida por meio da comensalidade e do afeto. Parto da hipótese de que o corpo da pessoa Ava-Kaiowá não é fechado em si mesmo, mas aberto às afecções externas que possibilitam a absorção de devires-outros em seu benefício, ainda que o contato extremo com estes devires promova o risco de desassociação entre o sujeito e a sua própria parentela. São as ações positivas de manutenção da parentalidade, da comensalidade e do afeto que efetuam a neutralização destes devires.

**Palavras-chave:** Comensalidade, Socialidade, Parentalidade, Afeto, Ava-Kaiowá.

## Abstract

Much has been said about the fabrication of bodies and the construction of the person in the Amerindian world, focusing part of the theoretical and methodological efforts on the shamanic practices of the extraordinary and the ethnographic contexts of the Amazon. This study intends to approach other modes of body agency and construction of the person among the Guarani-Kaiowá, from the southern cone region of the State of Mato Grosso do Sul, more precisely in the Pirakuá Indigenous Land, in the municipality of Bela Vista, on the border with Paraguay. . I focus attention on the everyday ways of making people or, as I defend, on transforming a human into a relative, through commensality and affection, having as a hypothesis the idea that the body of the Ava-Kaiowá Person is not closed in on itself, but open to external affections that, driven by its assemblage, it is possible to absorb becomings-others for its benefit, even if, in extreme contact with these becomings, one runs the risk of ceasing to be related to one's own kin. However, it is positive actions to maintain parenthood, commensality and affection that neutralize these becomings.

**Keywords:** Commensality, Sociality, Parenthood, Affection, Ava-Kaiowá.

## Lista de Siglas

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CAND – Colônia Agrícola Nacional de Dourados

PKN – Projeto Kaiowá-Ñandeva

ONGs – Organizações Não Governamentais  
RID – Reserva Indígena de Dourados.

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena  
SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN – Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

TI – Terra Indígena

## Lista de Imagens

- Figura 1 A TI Pirakuá está localizada entre os municípios de Antônio João e Bela Vista - MS, este último faz fronteira com o Paraguai..... 15
- Figura 2 A TI Pirakuá está a 66,5km da zona urbana de Bela Vista, e como pode se notar na imagem de satélite, é uma região de ampla conservação ambiental, devido à presença indígena no local, como afirmam os moradores do Pirakuá.17
- Figura 3 Crianças Guarani da RID, que estavam à passeio na TI Pirakuá.113
- Figura 4 Cacique Jorge exibindo os seus coros de vaca.113
- Figura 5 Sander treina dar laço em vaca.114
- Figura 6 Jorge e Érik fazem artesanato de fazenda, rabo-de-tatu. Foto por Mateus Zotti.114
- Figura 7 Nhanderu Roberto, nhandecy Martina e autora. Foto por Mateus Zotti.115
- Figura 8 Nhandecy Martina e Darcy colhem mandioca.115
- Figura 9 Dona Valentina (à rede) e uma de suas filhas, a autora junto de sua filha.116
- Figura 10 Nhandeu Roberto faz reza para Darcy116
- Figura 11 Nhanderu Roberto exhibe miho saboró (avati jakairá) armazenado para plantio.117
- Figura 12 Mulheres fiam algodão para produzir rede.117
- Figura 13 Darcy planta milho em meio ao mandiocal118
- Figura 14 Darcy, Jorge e autora, descascam mandioca para alimentar os porcos.118
- Figura 15 Jorge exhibe borduna por ele fabricada ..... 117



## Sumário

<b>Resumo .....</b>	<b>4</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>5</b>
<b>Lista de Siglas.....</b>	<b>6</b>
<b>Lista de Imagens.....</b>	<b>7</b>
<b>Sumário .....</b>	<b>8</b>
<b>Agradecimentos.....</b>	<b>10</b>
<b>Introdução .....</b>	<b>12</b>
O contexto etnográfico .....	16
Perspectiva teórica .....	21
Plano da tese .....	23
<b>Capítulo 1 .....</b>	<b>26</b>
<b>Ser semeado .....</b>	<b>26</b>
1.1 Da substância ao corpo.....	28
1.2 Levantar a semente.....	36
1.3 Cerimônias e formas outras de fabricação de corpos .....	44
Jerosy Puku .....	46
Kunumi Pepy.....	49
Ikoty nhemondy´a.....	53
Jasukaroy´sã .....	58
Afecções Corporais.....	59
1.4 Ser Parente .....	63
<b>Capítulo 2 .....</b>	<b>69</b>
<b>Tembi´u Porã.....</b>	<b>69</b>
2.1 A cozinha: Panelas, fogo e fogões .....	69
2.2 Da Origem dos animais e dos alimentos .....	73

2.2.1 <i>Jakairá</i> , dono dos alimentos: uma transformação kaiowá da Seda-de-Milho.....	74
2.2.2A Origem do Fogo e da arte culinária 84	
2.3 Comensalidade: notas sobre a socialidade e a produção de PessoasGuarani-Kaiowa 105	
<b>Capítulo 3</b> .....	<b>12</b>
<b>0</b>	
<b><i>Mosarãbihara, o semeador do saber</i></b> .....	<b>12</b>
<b>0</b>	
3.1 Das linguagens religiosas - <i>Mosarãbihara</i> , o evangelizador 124	
3.2 A roça e a floresta– “ <i>a natureza é o professor</i> ” 130	
3.3 O caçador e a domesticação de animais 141	
3.5 Redes Femininas: Economia, nutrição e reciprocidade .....	15
<b>2</b>	
<b><i>Considerações Finais</i></b> .....	<b>15</b>
<b>7</b>	
<b><i>Referências</i></b> .....	<b>16</b>
<b>4</b>	

## Agradecimentos

Este caminho que escolhi percorrer não foi fácil, mas teve seus pequenos prazeres... agradeço imensamente a todos que me ajudaram chegar até aqui, certa de que ainda há muito o que trilhar!

Agradeço a CAPES por ter possibilitado esta pesquisa, com a qual sem o apoio da instituição não poderia ter ocorrido!

Agradeço por toda paciência e leituras cuidadosas ao meu orientador Prof. Edmundo Peggion;

Agradeço a todos os professores do Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social da UFSCAR, em especial aos Prof. Gerado Andrello e Prof<sup>o</sup> Clarice Cohn, que desde o exame de qualificação, dispuseram-se a dar preciosas recomendações e lampejos para a presente tese;

A Prof<sup>a</sup> Francine Ramos de Miranda e ao Prof. Daniel de Miranda (UFMS), que abriram caminhos para chegar em São Carlos, nos deram tanto apoio e afeto, tornando meus compadres, meu muito obrigada;

A Seu Reinaldo, Dona Lurdes e Prof<sup>a</sup> Aline Barbosa, muito obrigada por terem acolhido a mim e minha família, ao apoio e a paciência nos nossos primeiros dias em São Carlos, e pelos cafés pretos mais fortes!

A Prof<sup>a</sup> Priscila Medeiros (PPGS/UFSCar), que como o Prof. Daniel e a Prof<sup>a</sup> Aline, foi minha professora ainda na graduação em Ciências Sociais pela UFMS, minha gratidão pela hospedagem, hospitalidade e carinho sincero de quando eu estava prestando meu processo seletivo para o PPGAS;

Ao Prof. Pedro Lolli e a Cecília Malvezzi, obrigada pelo apoio, carinho e empatia por mim e minha família!

A Prof<sup>a</sup> Grazielle Acçolini, a principal “culpada” ou a primeira pessoa a me estimular a seguir estudando e pesquisando no doutorado, muito obrigada por tanto!

Aos Prof. Antônio Hilário Aguilera Urquiza e Prof. Álvaro Banducci, meus primeiros professores a lecionar Antropologia, e me fazer sonhar grande com a disciplina, muito obrigada!

A Prof. Melissa Santana de Oliveira, que me apresentou textos valiosos para a construção desta tese, obrigada!

Aos meus amigos do Doutorado, de debates acalorados e aprofundados, em especial Luciana e Juarez, muito obrigada!

Ao meu amigo e colega de pesquisa, José Henrique Prado Jr., obrigada por compartilhar comigo o “seu” campo,

As amigas de sempre, que “vira e mexe”, sempre me socorrem: Andrea Cavararo, Sônia Lucas, Sara Santana e Tânia Nugoli, gratidão!

Ao meu companheiro de bordo, sempre presente em meus trabalhos de campo, Mateus Henrique, muito obrigada!

A minha irmã, Carolina Barbosa, que sempre acreditou e me apoiou, obrigada, Carol!

A família Gomes, em especial Cacique Jorge e Dona Darcy, que abriram as portas de sua casa e a janela de um mundo de conhecimentos, obrigada!

Ao Povo Guarani-Kaiowá, especialmente da Terra Indígena do Pirakuá e da Retomada Laranjeira Nhanderu (I e II), por todo o conhecimento partilhado, pois o pouco que puderem semear em mim, terá

muito a ser colhido! Muito obrigada, sempre!

## Introdução

Nas últimas décadas, a etnologia ameríndia tem se ocupado das maneiras pelas quais os povos indígenas agenciam a sua corporalidade. Esta corrente de estudo vem chamando a atenção à sociabilidade implicada na construção de pessoas em diversos grupos étnicos, considerando que esta construção afeta, pelo menos, a parentela envolvida. A presente tese visa contribuir, por meio da descrição etnográfica da alimentação e da comensalidade, com a compreensão relacionada à construção da pessoa Guarani Kaiowá<sup>1</sup>. Busca-se, aqui, compreender como o ato de comer e tudo o que a ele se relaciona contribui para a produção de corpos kaiowá, seja pelas restrições alimentares e/ou suas prescrições, seja pelas relações sociais por ele circunscritas.

Como se sabe, os Kaiowá são bons manejadores de terra e de corpos, como procuro evidenciar neste trabalho. Em seus territórios, quando em condições ideais, nota-se que a preservação de uma boa quantidade de mata (onde podem caçar e colher frutas e remédios) harmoniza-se com as casas e roças edificadas pela comunidade.

A princípio, esta pesquisa se daria exclusivamente em Laranjeira Nhanderu, uma retomada guarani kaiowá, localizada no município de Rio Brilhante, na região da Grande Dourados (cone sul de Mato Grosso do Sul). Entretanto, ao retornar em dezembro de 2018 ao espaço onde realizei meu trabalho de campo para a dissertação de mestrado, encontrei a retomada dividida por um conflito interno, motivado por diferenças religiosas e pela disputa política entre o Cacique da aldeia e a liderança da retomada<sup>2</sup>. Como parte da comunidade se deslocou para uma outra área de disputa fundiária, o grupo passou a sofrer retaliações de fazendeiros e ameaças de reintegração de posse. Em janeiro de 2020, a casa de reza (que inclusive vi ser edificada

---

<sup>1</sup> Dentre os povos Guarani, há três grupos que se diferenciam em alguns aspectos linguísticos e culturais: Guarani Mbya, Guarani Nandéva (que se identificam como Avá Guarani ou, genericamente, Guarani) e Guarani Kaiowá (que se identificam por apenas Kaiowá, e no Paraguai, são chamados por Paí Tavyterã) – os dois últimos estão presentes na região do cone sul de Mato Grosso do Sul. Sendo os Kaiowá os mais populosos no MS, ao referir-me aos dois povos, escreverei Kaiowá e Guarani.

<sup>2</sup> Faço esta distinção pois a primeira figura centraliza em si o papel de chefe ameríndio, com responsabilidades tal como o intermédio entre diferentes órgãos municipais (como Secretaria de Educação e a Secretaria de Saúde, por exemplo); enquanto a outra trabalha intensivamente na representação da área em reuniões regionais e nacionais pela luta da terra, tal como narrei em minha dissertação de mestrado (Santos, 2016).

em 2015) foi queimada por “jagunços” (forma pela qual os Kaiowá costumam se referir aos invasores). Em fevereiro de 2022, os moradores da comunidade de Laranjeira Nhanderu retomaram nova parte da terra em disputa e novamente sofreram ameaças dos fazendeiros da região.

Tendo em vista que entre 2018 e 2019 eu estaria acompanhada pela minha filha durante toda minha estadia e considerando que a circunstância vivida em Laranjeira Nhanderu poderia não ser favorável para a pesquisa proposta, optei por mudar meu campo de pesquisa. Por isso, em dezembro, fui à Terra Indígena do Pirakuá, localizada no município de Bela Vista, região de fronteira entre Brasil e Paraguai. Após este primeiro contato com a comunidade, iniciei efetivamente a pesquisa em janeiro de 2019, junto à minha família – Rafaela, minha filha de quase 3 de idade, e Mateus, meu esposo, também discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar –, e permaneci na aldeia até o dia 30 de abril daquele mesmo ano.

Conforme pude perceber na pesquisa anterior (SANTOS ZOTTI, 2016), há uma insatisfação dos Kaiowá, principalmente por parte dos xamãs, em relação aos alimentos introduzidos pelos *karaí* (“brancos”) nas aldeias. Desde a instalação das primeiras Reservas Indígenas (1915-1928) em Mato Grosso do Sul (MS), a inserção de alimentos não tradicionais, além da distribuição de roupas, remédios e casas de alvenaria, expressa o esforço de diversas missões evangélicas – como a Missão Evangélica Presbiteriana e a Missão Evangélica Unida – em conduzir os Kaiowá e Guarani a se retirar de suas terras e se entregar aos novos colonos em troca de serviços assistenciais (demandados pela crescente disseminação de doenças até então desconhecidas por estes indígenas, como a gripe e a tuberculose) (Brand, 1997). Neste sentido, é possível notar que a dependência de doação de cestas básicas (seja pelas missões cristãs ou por entidades filantrópicas) em meio a estas comunidades foi acentuada pela falta de espaço destinado a territórios tradicionais nos quais estes grupos poderiam praticar a caça e o cultivo de roças.

Dessa maneira, há uma forte crítica dos Kaiowá à agricultura extensiva que se consolidou sobre seus antigos territórios tradicionais, seus *tekoha*. Estabelecido o agronegócio, setor que estrutura a economia de Mato Grosso do Sul, torna-se difícil para os Kaiowá consolidar suas roças e seus ritos agrícolas, bem como estabelecer seu *teko porã* –jeito belo de ser (kaiowá). Ao

ser instalada em pequenos territórios demarcados, a comunidade passa a depender de uma alimentação não tradicional. Neste contexto, os indígenas reclamam do veneno lançado em seus alimentos (agrotóxico); do sal e do açúcar que provocam “dor de barriga”, pressão alta e cáries; além dos casos de desnutrição entre as crianças.

Embora seja muito emblemática esta precariedade sofrida nas reservas, terras e retomadas indígenas de MS, o que esta tese pretende abordar é a fabricação de corpos kaiowá. Definido o lócus desta pesquisa, interessa-me investigar a importância da alimentação para a fabricação de corpos kaiowá; compreender como a alimentação garante (ou não) afecções corporais; apreender o processo de “aparentamento” estabelecido neste contexto, isto é, o modo de produção de pessoas estabelecido pela partilha de substâncias entre os familiares de um fogo doméstico; e compreender como a alimentação guarani kaiowá produz uma pessoa “kaiowá mesmo” (expressão êmica), isto é, um sujeito que dá continuidade ao *kaiowá reko* (modo de ser kaiowá). Parto da compreensão de que mesmo a alimentação exógena, advinda de cestas básicas ou de mercados, fornece elementos outros de produção de corpos e pessoas kaiowá.

Fazer uma etnografia da alimentação entre os Guarani Kaiowá é uma ideia que, à primeira vista, pode evocar dois conceitos clássicos da Antropologia: natureza e cultura. Aqui, entretanto, aceito a provocação de Roy Wagner (2012), relacionada à radicalização da análise da motivação humana, para quem a categoria “cultura” já não dá conta do objeto de estudo antropológico, pois esta diz mais sobre a invenção de nossa própria cultura que a dos povos indígenas. Pensando nestas diferenças, Wagner (2012) sugere aos antropólogos a experimentação das formas pelas quais os povos inventam a si mesmos como um significado alternativo, a fim de evitar a redução de outras comunidades às suas próprias ideologias.

Strathern (2014), ao escrever sobre as categorias “selvagem” e “doméstico”, entre os Hagen, também põe em xeque o relativismo cultural que, baseado em uma obviação da natureza e da cultura, acaba por reduzir as sociedades em parâmetros que não lhe são próprios. Strathern busca traduzir determinadas categorias nativas em termos ocidentalizados, embora lembre que essas ideias sejam ambíguas em nossa sociedade:



A cultura é tanto o sujeito criativo como o objeto acabado; a natureza é tanto recurso como limitação, passível de alterações operando segundo suas próprias leis. É como um prisma que gera diferentes padrões ao ser girado - por meio dele, natureza e cultura podem por vezes ser vistas como o elemento circunscrito ou circunscritivo (STRATHERN, 2014: p. 32)

De acordo com Strathern (2014), enquanto a sociedade ocidental se vale da dicotomia natureza-cultura como um ponto de partida para o estabelecimento de suas relações sociais, em uma relação de contraste que procura evidenciar sua posição hierárquica sobre a natureza, por meio da dominação e da transformação do meio ambiente, as sociedades totêmicas usam a natureza como fonte de símbolos para falar de si próprias.

Procuro, neste sentido, trazer a literatura “guaranióloga” para esta discussão com a intenção de demonstrar em que termos a pessoa guarani foi tratada por seus estudiosos. O que encontrei foi uma grande divergência na construção desta pessoa: seria ela composta por uma “alma” parcial ou totalmente inata, ou construída posteriormente? Esta alma, inata, pode ser conservada ou diluída? Seria ela controlada ou manejada? Qual é o devir-kaiowá e como a produção de iguais deve ser pensada, senão pela forma que eles inventam a si mesmos? Como a relação humano-jaguar constrói a humanidade? E, por fim, como as práticas alimentares estabelecem relações e limites no *karaireko*?

Tenho como objetivo problematizar a produção da pessoa guarani a partir de um viés dialético wagneriano, considerando a existência do *reko laja kuera* (modos de ser de cada parentela) e a hipótese de que o ideal *kaiowá reko* é configurado na relação entre o devir-jaguar e devir-adornado. Para alcançar estes objetivos, proponho uma etnografia voltada à investigação sobre a relação entre a alimentação kaiowá e a produção de corpos. Percebendo a comensalidade como um compartilhamento de substâncias, parto da hipótese de que este é o modo que garante as afecções corporais e o processo de aparentamento kaiowá.

Inicialmente, esta tese teria como título “*Tembi’u Porã* (em Guarani, a expressão significa “comida boa” ou “comida gostosa”). Contudo, como o foco da pesquisa se enveredou pelas relações de comensalidade e sociabilidade,

considerei justo alterar o título para “*Jakaru*”, palavra Guarani que expressa a ideia de convite a uma refeição, a fim de enfatizar o caráter relacional da comida neste contexto indígena.

### O contexto etnográfico



*Figura 1 - A TI Pirakuá está localizada entre os municípios de Antônio João e Bela Vista - MS, este último faz fronteira com o Paraguai.*



Figura 2 A TI Pirakuá está a 66,5km da zona urbana de Bela Vista, e como pode se notar na imagem de satélite, é uma região de ampla conservação ambiental, devido à presença indígena no local, como afirmam os moradores do Pirakuá.

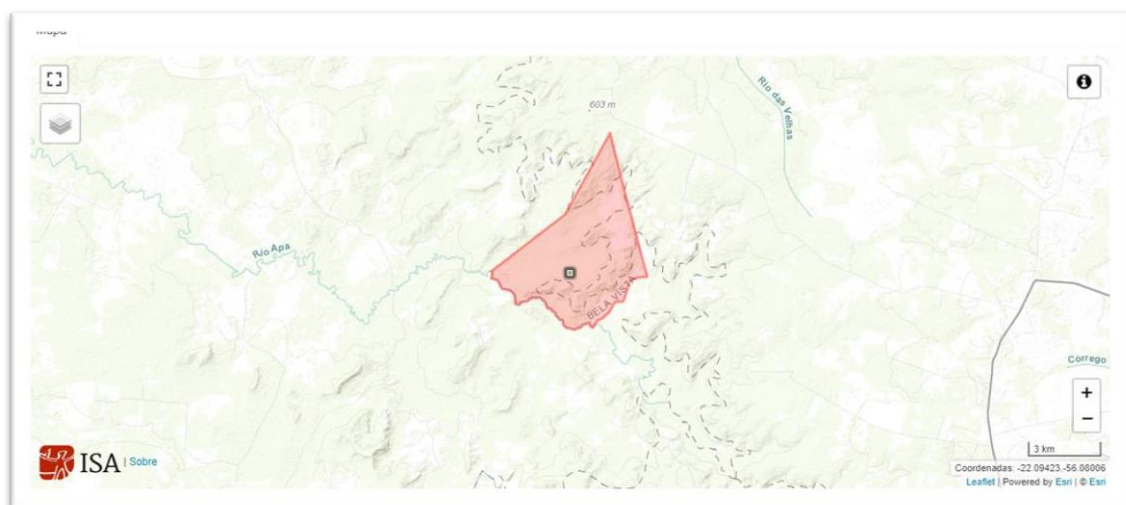


Figura 3 Mapa da TI Pirakuá pelo Instituto Socio Ambiental (ISA).

A Terra Indígena do Pirakuá (“*pira*” peixe; “*kuá*” buraco, literalmente “buracodo peixe”) é uma aldeia Guarani-Kaiowá localizada a 60 km de Bela Vista (MS), demarcada em 1985, constituída de um espaço de 2.385 hectares. Contando com cerca de 537 habitantes (Fonte: Siasi/SESAI 2014), sua história costuma ser lembrada pela luta e resistência de seus moradores. Além disso, Marçal de Souza, líder guarani, foi assassinado nesta terra na década de 1980, conforme explana Jorge Gomes, Cacique tradicional de Pirakuá. Junior Joel Lopes Machado, kaiowá nascido na TI, também narra esta história em sua monografia, realizada como etapa de conclusão do Curso Normal Médio Ará Verá, voltado para a formação de professores indígenas (MACHADO, 2011). Sua pesquisa, vale observar, foi realizada por meio do diálogo com diversos idosos da aldeia, que narraram a história de luta e resistência dos Guarani-Kaiowá de Pirakuá.

A TI Pirakuá encontra-se na beira do Rio Apa, na bacia do Rio Paraguai. Seu espaço abrange planícies e áreas montanhosas. Nota-se que este ambiente acolhe uma mata bem conservada, possibilitando à comunidade a extração de lenha; a prática de caça e pesca; e o cultivo de roças e campos para a pastagem de seus cavalos e bois. A área é constituída por morros, planícies e várzeas que, em período de chuva, alagam-se, tornando difícil o acesso a várias regiões da aldeia.

De acordo com Machado, na década de 1970, a expansão de fazendas e o desmatamento da região, localizada entre Bela Vista e Ponta Porã (MS), impulsionaram a expulsão de diversas famílias Guarani-Kaiowá de seus *tekoha*. Em meio a este contexto, muitas famílias acabaram se esparramando (termo utilizado pela comunidade para expressar a ideia de separação de suas famílias extensas). Com isto,

Um pequeno grupo de famílias chegou a outra margem do rio Apa, lugar conhecido como Pirakuá (buraco de peixes), um lugar bonito, com extensas matas virgens, muita pesca e caça, além de terra boa para praticar a agricultura. Essas famílias eram das parentelas dos SARATE, dos FRANCO, dos VARGAS, dos BARBOSA e dos GOMES (MACHADO: 2011, p.5).

Em 1978, em Pirakuá, estas famílias passaram a ser ameaçadas pelo

fazendeiro Líbero Monteiro de Lima (MACHADO, 2011), que reivindicava a posse daquela terra indígena. Anteriormente, porém, como conta Vó Valentina, uma das mais antigas moradoras de Pirakuá – este episódio, vale observar, também é narrado na etnografia de Prado (2013) –, Astúrio Monteiro de Lima, pai de Líbero, havia requisitado a terra e, naquela ocasião, João Vargas, falecido esposo de Valentina, ofertou ao fazendeiro “dois *corotinho* de ouro”, para que a comunidade pudesse permanecer em sua terra. Com a morte de Astúrio, Líbero “esqueceu” do acordo e passou a fazer ameaças e repreensões à comunidade. Porém, como afirma Prado (2013), “*a trajetória e os caminhos percorridos pelas famílias, expulsas desses antigos tekoha, não foram esquecidos pelos mais velhos que sempre fizeram questão de apontar as direções e os marcos que permaneceram*”(p. 51).

Diante desta situação, a comunidade, cansada de migrar de um lado para o outro, optou por lutar pelo seu território. Nesta mesma época, Marçal de Souza lutava pelos direitos indígenas e deu apoio à comunidade e à liderança Luiz Ireno:

Marçal teve grande importância na demarcação da aldeia e no movimento indígena guarani e kaiowá. Junto com ele fizeram muitas reuniões, conseguindo, assim, acalmar e encorajar as pessoas para resistir em suas terras. Por causa dessa luta, Marçal foi assassinado em 1983, na aldeia Campestre, e se tornou um dos mártires indígenas do seu povo e do Brasil (MACHADO: 2011, p. 6).

A comunidade pôde contar com o apoio das aldeias de Campestre, Dourados e Amambai, além do CIMI e do PKN (Projeto Kaiowa Ñandeva, ligada à Universidade Católica Dom Bosco). A partir de 1980, após as mortes de Luiz Ireno (este, por doença) e Marçal de Souza, Lázaro Morel passou a ser a nova liderança da comunidade e hoje é muito lembrado pela sua coragem e pela sua estratégia de luta. Esta luta durou sete anos, período em que a comunidade sofreu inúmeras ameaças e ataques, tal como a derrubada de mais de mil hectares de mata virgem e o ateuio de fogo sobre as árvores. A comunidade persistiu resistindo e, com a ajuda da PF, apreendeu motosserras e ferramentas de seus oponentes. Além disso, os indígenas atearam fogo na mata seca para que a chama, em encontro com o outro incêndio, amenizasse

os danos sofridos na mata (MACHADO: 2011, p.9). Parece-me interessante observar como os indígenas utilizam seu conhecimento tradicional para resistir:

Terminando a queimada, ainda saindo fumaça das cinzas, as pessoas começaram a plantar todos os tipos de plantas. O resultado daquelas plantações foi incrível, no lugar das cinzas nasceu o verde do milho, arroz, abóboras, só restando às pessoas cuidarem da limpeza, sempre com vigilâncias dos soldados (MACHADO: Idem).

Após a demarcação da terra, continua Machado, as pessoas passaram a se espalhar ao modo tradicional kaiowá e preparar seu espaço para o plantio. *“No plantio, todos faziam suas roças, plantavam e colhiam para seu sustento. Ninguém passava fome” (p. 14).* Naquele período, as festas tradicionais foram retomadas e voltaram a ser frequentes.

No decorrer dos anos, muita coisa mudou. A partir da chegada de rede elétrica, por exemplo, a comunidade passou a escutar mais música no aparelho de som que ir às festas tradicionais (sobretudo os jovens). Com a chegada de tratores, muitos deixaram de plantar, o que provocou a problemática relacionada à dependência de máquinas – fato que se apresenta como um transtorno quando a manutenção do trator é inviável, por exemplo. Em seguida, diversas famílias passaram a depender de cestas básicas, dificultando a autonomia da comunidade. Dependência e autonomia são ideias amplamente problematizadas por Jorge Gomes e apresentadas ao longo do Capítulo 3.

Jorge Gomes, atual Cacique da TI, nasceu *“na beira do Rio Apa, do outro lado do rio”*, como costuma contar. Sua mãe faleceu durante a sua infância e, por isso, Gomes se mudou para uma fazenda onde seu pai trabalhava. Assim, Jorge cresceu *“no sistema da fazenda”*. Quando jovem, contraiu tuberculose e teve de ser internado no Hospital da Missão Evangélica, na RID, onde conheceu Darcy, sua esposa, que na época era enfermeira. Ao se casarem, Jorge ganhou de seus *“pais adotivos”* (os fazendeiros que ajudaram a criá-lo) algumas criações, comobois, porcos e cavalos. Ao saber da luta de resistência em Pirakuá, Gomes decidiu visitar seus parentes. Estes, por sua vez, o convidaram a morar naquela terra em que havia nascido. Decidido, retornou e formou sua família em Pirakuá, aderindo à luta pela demarcação. Em 1985, a comunidade conseguiu a demarcação de seu território e a homologação da terra

aconteceu em 1992. Ao se aliar a Lázaro Morel, conforme afirma Prado (2013: p. 58), Jorge passou a ser prestigiado e considerado uma liderança. Por muitos anos, Gomes ocupou o cargo de “capitão”, até ser notavelmente reconhecido como um *mburuvicha* (chefe tradicional).

No período em que realizei este trabalho de campo, Gerson Pequeno, diretor da escola da TI Pirakuá, era o capitão da aldeia. Atualmente, a professora Irene Gomes, filhado cacique, atua como capitã da aldeia. O termo “capitão” está sob reavaliação dos Kaiowá e Guarani: por um lado, entende-se o papel como uma função diferente daquela desempenhada pelo cacique tradicional (*mburivicha*), por outro, o histórico do termo “capitão” advém de uma política civilizatória e assimilacionista da antiga SPI, que introduziu esta figura na aldeia de modo a centralizar o poder em uma única pessoa responsável por “representar” os indígenas de sua comunidade. Sendo assim, a ideia relacionada à figura do capitão vem sendo transformada, ainda que a expressão “capitão” continue sendo utilizada no cotidiano da aldeia.

Embora não tenha realizado trabalho de campo em Laranjeira Nhanderú, como acima mencionado, desenvolvo na presente tese um diálogo com a pesquisa que realizei entre 2014 e 2015, enquanto cursava o mestrado. Laranjeira Nhanderú é uma Retomada iniciada em 2011, em Rio Brilhante/MS. Os Kaiowá que residem naquela região outrora participaram de outros processos de retomada<sup>3</sup> e passaram por um esbulho territorial na década de 1940. Por isso, suas famílias foram esparramadas em diversas áreas, entre Reservas e Terras Indígenas. Atualmente, a comunidade está subdividida em dois grupos, Laranjeira Nhanderú I e II.

### Perspectiva teórica

Esta tese foi desenvolvida com o intuito de investigar a sociabilidade

---

<sup>3</sup> As chamadas Reservas Indígenas são as terras destinadas aos Kaiowá e Guarani pelo SPI, entre os anos de 1915-1928, durante o período de esbulho territorial. Estas Reservas, que não passavam de 3.600 hectares (e maioria delas, foram reduzidas) não coincidem com as terras tradicionais, e nelas foram deslocadas famílias de diferentes territórios afim de liberar as terras para colonização e ocupação da faixa de fronteira, ignorando que as mesmas já eram ocupadas pelos povos indígenas ali residentes. As Terras Indígenas consistem nas terras reconhecidas após as mobilizações no final da década de 1970 e demarcadas de 1980 em diante, principalmente após a Constituição Brasileira de 1988, que coincidem com as terras tradicionais. Já as Retomadas, também territórios tradicionais, são os acampamentos dentro ou entorno do Tekoha que ainda não foi reconhecido ou demarcado, normalmente estão atrelados às disputas fundiárias. Ler mais em CAVALCANTE, 2013.

vivida entre os kaiowá não-xamãs que, com seus saberes, atentam-se à fabricação de seus corpos. Dessa maneira, em vez de analisar categorias como a alma e privilegiar rituais xamânicos de nomeação, observo a sociabilidade indígena estabelecida através de práticas cotidianas de cuidado, agência e afeto.

Vale notar que o estudo da fenomenologia indígena vem ganhando espaço na Etnologia, por isso o anseio pelo conhecimento do extraordinário, dos ritos de nomeação, das viagens xamânicas, do profetismo e das grandes estruturas ainda é privilegiado entre os guaraniólogos.

No entanto, a observação do cotidiano é a principal fonte de dados do presente trabalho e sua análise exige uma abordagem pouco usual entre as etnografias sobre os povos Guarani. A observação da sociabilidade dos povos amazônicos, estabelecida pelo compartilhamento de substâncias e sentimentos (como a confiança, o afeto e a intimidade), pode ser estendido de forma associativa para a compreensão do modo de vida dos Kaiowá que habitam o Centro-Oeste do país.

Inspiro-me, portanto, nos estudos propostos por Joanna Overing (1999). Para a estudiosa, a humanização dos Piaroa se dá pelos “*domínios e habilidades das práticas diárias de comer e de preparar comida*” (p. 98). De acordo com Overing, estes hábitos transformam um sujeito em parente, pois a comensalidade promove o compartilhamento do trabalho entre as pessoas e a distribuição de seus poderes criativos, dando vida a cada indivíduo e à comunidade de seus similares. É “*através da cooperação no trabalho, da comensalidade, da partilha e dos cuidados recíprocos diários [que] se envolve mutuamente na criação uns dos outros*” (Idem, p.96).

Conforme explana Peter Gow (1989), a preocupação com a alimentação e com o sexo é central no cotidiano da Amazônia indígena. Nesta perspectiva, as relações de parentalidade podem ser estabelecidas tanto pela saciedade de desejos (orais e sexuais) quanto pelo respeito (e evitação), ambos desenvolvidos com afeto e carinho.

A abordagem fenomenológica do modo de vida indígena pressupõe que a ação precede a relação, o que significa afirmar que, como mostra McCallum (2001), entre os Cashinahua, compartilhar alimentos significa estabelecer relações, enquanto negá-los significa rompê-las. A observação destas



premissas em torno de cuidados diários, comumente negligenciada por diversos antropólogos, pode facilitar a compreensão relacionada à fabricação e ao agenciamento de corpos, bem como o conceito de pessoa e de construção de similares entre os indígenas.

Um dos métodos utilizados nesta pesquisa é o levantamento bibliográfico sobre os povos Guarani, em especial, sobre os Kaiowá-Guarani, além do desenvolvimento do trabalho de campo realizado na Terra Indígena do Pirakuá. Ao desenvolver este trabalho etnográfico, procurei dialogar com a literatura regional, em especial com os escritos propostos por pesquisadores kaiowá, como Tonico Benites (2009), Izaque João (2011) e Eliel Benites (2014).

O trabalho de campo foi realizado entre janeiro e maio de 2019. Para a realização do mesmo, fui acompanhada de minha família, esposo e filha, o que implicou em várias vantagens e desvantagens. Por um lado, recebemos conselhos sobre como viver em casal e como cuidar de nossa filha que, na época, completava seus três anos. Por outro, tivemos dificuldades em percorrer pela aldeia e acabamos nos concentrando na casa de nossos anfitriões. Porém, como a proposta da pesquisa é pensar neste cotidiano indígena, pude me aprofundar neste quesito, participando ativamente da vida na aldeia, sendo ora vista como visitante e tratada com certa cerimônia, ora tratada como filha e/ou nora, tendo de me dedicar aos afazeres domésticos e receber alguns cuidados, como a prescrição de medicamentos (isto também foi vivenciado pelo meu esposo e pela minha filha, que recebeu cuidados intensivos para que crescesse bem e bela).

Embora eu tivesse a intenção de retornar a campo em 2020, para acompanhar as cerimônias de plantio e colheita do milho, o sentimento de responsabilidade para com aquela comunidade me levou a compreender que suas famílias precisavam viver em isolamento, naquele momento, por questões sanitárias. É com pesar que sentimos o sofrimento, desencadeado tanto pela pandemia quanto pelo descaso do Estado, de tantas populações indígenas.

Penso que temos muito a aprender com esses povos tradicionais, especialmente no que se refere ao compartilhamento de substâncias e suas consequências. Trata-se de um conhecimento importante em meio a situações críticas como a que vivemos atualmente.

Espero, por fim, ter alcançado os objetivos propostos nesta pesquisa –

por meio da análise de mitos Guarani-Kaiowá e da etnografia desenvolvida durante o meu trabalho de campo – e contribuído para o aprofundamento da compreensão do pensamento kaiowá.

### Plano da tese

A tese está organizada em três capítulos. O primeiro, *Ser semado*, foi desenvolvido com o objetivo de compreender o que leva um sujeito a ser aceito como um parente kaiowá. Parto do princípio que a chegada de uma pessoa não é dada naturalmente: constrói-se uma pessoa, mais que isso, um parente, através das relações com ele estabelecidas, isto é, pelos ritos, pela consubstancialidade e, principalmente, pela troca de cuidados e afetos.

Nota-se, neste contexto sociocultural, um forte apelo à estética moral que deve ser analisado, tal como as formas guarani-kaiowá de formar “parentes” por meio do agenciamento do corpo e dos fluídos vitais, seja em rituais, seja no cotidiano. Partindo desta compreensão, descrevo neste capítulo o processo de construção da pessoa Kaiowá, dando ênfase ao que Matta, Seeger e Viveiros de Castro (1979) denominam de “fabricação de corpos” e ao que compreendo como manejo intensivo de corpos e de boas maneiras.

No Capítulo 2, *Tembi’u porã* (comida boa), proponho uma discussão relacionada à arte culinária, à comensalidade e à sociabilidade da comunidade de Pirakuá a partir da observação do *reko laja kuera* (o modo de ser kaiowá) de determinadas parentelas. Inspirada em *Mitológicas*, de Lévi-Strauss (2004; 2010), desenvolvo uma análise de mitos kaiowá com o objetivo de compreender a multiplicidade dos possíveis devires da pessoa kaiowá. Nesta passagem da pesquisa, proponho um estudo sobre o que denomino de Devir-Jaguar e Devir-Adornado, levando em conta a perspectiva teórica de Roy Wagner a respeito da dialética no processo de invenção da pessoa. Conforme explana o estudioso, a perfeição e a imperfeição são imaginadas e manejadas de acordo com o momento, a intenção e a finalidade de cada circunstância.

Por fim, no Capítulo 3, *Mosarābihara – o semeador do saber*, descrevo o que me foi apresentado como o “básico” do modo de ser Kaiowá. Arrisco-me a afirmar que esta ideia gira em torno dos conhecimentos primordiais que garantem a sobrevivência dos Kaiowá: a religião, a roça, a caça, a pesca e as

trocas. Em todos os casos, a semeadura de conhecimento é fundamental para a garantia da manutenção do modo de ser kaiowá (*kaiowá reko*), embora haja diversos modos de ser kaiowá (*reko laja kuera*). No decorrer deste capítulo, apresento também a importância da economia feminina, estabelecida por meio de trocas solidárias e recíprocas de bens e serviços, para a formação de parentes e para a sociabilidade destas parentelas.

## Capítulo 1

# Ser semeado

Quando estive em Laranjeira Nhanderú, em 2016, em virtude do curso de mestrado (SANTOS ZOTTI, 2016), ouvi de certo xamã, especialista no ritual de batismo do milho, que a saúde almejada pelos Kaiowá advém do ato de “levantar” (*opuã*), ou seja, levantar a semente, levantar a criança, levantar o *tekoha*. Levantar, no sentido aqui empregado, relaciona-se ao ato vertical de humanizar através da corporificação. Este ato, entretanto, só é possível quando são “semeadas” belas palavras, necessárias para que a semente germine, a criança cresça e um território tradicional se reestabeleça.

Na Terra Indígena do Pirakuá, semearam-me a ideia de que a expressão *mosarãbihara* pode ser compreendida como “alguém que semeia”. “Semear”, portanto, é o ato de germinar um conhecimento essencial para o desenvolvimento da vida, da saúde e da resistência nas Retomadas Indígenas. Nesta perspectiva, onde há *mosarãbihara*, há algo ou alguém que deve ser semeado, e vice-versa. Neste sentido, aquele que semeia e permanece continuamente sendo semeado. Para ilustrar este pensamento, Jorge Gomes se vale da imagem de uma árvore frutífera: cada fruto que cai sobre o chão abriga uma semente da qual vingará uma nova árvore que, por sua vez, semeará mais frutos.

Esta analogia da semente é produtiva não somente à imagem do conhecimento semeado, mas também à concepção de construção da pessoa Kaiowá. Em uma perspectiva espiritualizada, por exemplo, a analogia da semente pode estar relacionada à ideia de amadurecimento (maduro: *aguyje*) e aperfeiçoamento da conduta moral orientada pela religiosidade guarani-kaiowá. Trata-se de uma imagem simultaneamente associada às ideias de vida e morte. Em 2013, tive a oportunidade de ouvir Dona Damiana (liderança da Retomada Curral de Arame em Dourados/MS) dizer “*venham conhecer a nossa sementeira*”, referindo-se ao cemitério. De acordo com Eliel Benites (2014), antropólogo kaiowá:

Depois de caminhar e conhecer o mundo espiritual, os espíritos dos mortos retornam para se fazer nascer novamente e se tornar crianças, com as características dos que morreram. Por isso muitas crianças têm a personalidade dos pais ou dos avós que já morreram há muito tempo. Na verdade, é o mesmo espírito que está se manifestando no bebê, pois os espíritos se renovam neste processo, para viver outro ciclo de vida. A morte, neste sentido, é apenas uma parte de um ciclo maior da existência, e a natureza são os caminhos que ligam o mundo físico e o espiritual. A vida humana também é vista com outras dimensões, como uma fruta madura que, ao ponto, se faz a colheita. Durante toda a nossa existência buscamos a perfeição ou a vida sagrada, no sentido do amadurecimento ou *aguyje* (pronta, madura), e quando estiver pronto o tape *araguyje* (caminho maduro), estamos prontos para partir: é o que chamamos de morte, como o ponto adequado para potencializar o *teko arandu*, multiplicando suas virtudes. É como a semente que, quando chega ao seu *aguyje* – ponto de maturação (morte) – ela rebenta para se multiplicar em novas plantas. Na verdade, em todas as nossas ações no mundo vivo, buscamos amadurecer, através de boas ações (uma vida espiritual – *teko marangatu*, *teko katu*) e do amadurecimento da nossa caminhada, para se materializar o caminho verdadeiro, que é o tape *araguyje*, porque a nossa condição é a passagem contínua neste mundo físico e, ao mesmo tempo, no mundo espiritual (BENITES, Eliel, p. 65).

Em um viés complementar ao pensamento de Benites, Pereira (2004) ressalta a importância do ato xamânico de “levantar” (*opuã*). Este verbo costuma ser associado à ideia de despertar ou assimilar forças e conhecimentos a partir da potencialidade xamânica. Sendo assim, “levanta-se” crianças, plantas cultivadas, parentela e *tekoha*. “Levantar”, neste contexto, expressa a ideia de fazer existir por meio da ação de erguer algo ou alguém outrora deitado ou inerte:

Para existir é preciso de ânimo para erguer-se. (...) é o próprio ser (criança, planta, parentela, *tekoha*) que se ergue a partir do momento em que o xamã desperta sua força vital. Uma vez despertado, o ser passa a dispor de intencionalidade própria, responsável pelos desdobramentos posteriores, embora os cuidados xamânicos não sejam dispensados na maioria dos casos (PEREIRA, 2004, p. 224).

Também me referi, em outro trabalho (2016), ao ato de “levantar” a criança, o *tekoha* e a semente, por meio da potencialidade xamânica. Além

desta comparação, em que “saúde é semente”, Olímpio Barbosa, de Laranjeira Nhanderu, afirmou, naquela época, que a *mulher é como abobrinha, que nasce fácil, é mansa, enquanto o homem é como feijão, uma vez cortado, não cresce mais*. Estas e outras expressões enfatizam apotencialidade relacionada à ideia de semear e ser semeado. As crianças não crescem, levantam-se. Este é um ato imprescindível para a construção da pessoa kaiowá. Nesta perspectiva, aprender e fazer-se kaiowá são o mesmo ato: não há separação entre o “ser” e o “saber”. Há, no entanto, estilos morais diferentes, que variam de família para família, de aldeia para aldeia. Conforme explano mais adiante, a construção da pessoa kaiowá é nutrida pela sociabilidade circunscrita na comensalidade. Detenhamo-nos, por enquanto, neste prenúncio relacionado à ideia de “levantar” a semente.

### 1.1 Da substância ao corpo

No pensamento kaiowá, como bem demonstrou Chamorro (2008), há uma substância criadora, ou ainda, “um princípio ativo do universo” (p.123), denominada de *Jasuka*. Este fluído vital é a substância-mãe, presente em todos os corpos, geradora da energia que emana sobre todas as coisas.

No que concerne aos atributos da vida, *Jasuka* está para os Kaiowá como *Nhamandu* para os Mbya, constituindo-se como um elemento que precede ao próprio Criador (*Nhanderu Vusu*), pois dele surge o próprio universo e sua essência em tudo está presente – nas pessoas, no solo, nos animais, nas matas (Chamorro 2008). Esta substância não apenas é criadora, mas mantenedora da vida (CARIAGA, 2021).

*Jasuka* costuma ser associado a alguns instrumentos femininos – como o cesto e o bambu (taquara) – e ao cedro. Vale observar que, para os Kaiowá, o cedro deu origem à diversidade vegetal. Outro artefato criador é o *chiru*, objeto de uso de *Nhanderu Vusu*. Relacionado à ideia de masculinidade, *chiru* promove a ligação entre o céu e a terra e deve permanecer sob cuidado dos rezadores. Conforme explana Cariaga, na perspectiva kaiowá, um objeto não se sobrepõe ao outro, por isso, *jasuka* e *chiru* têm a mesma importância na narrativa relacionada ao surgimento da vida e dos corpos:

não é possível estabelecer quem surgiu primeiro, *Jasuka* ou *Xiru*, mas que foi da conjunção entre eles que as coisas aconteceram, ou seja, se não há subordinação entre os artefatos, e por sua vez, não há uma correspondência direta a eles a partir de tipificações de gênero de que definem estes entes como feminino e masculino, afastando noções de proeminência do “mundo masculino” diante do “mundo feminino”(2021, p. 121).

Assim estabelecido, é notável que todos os corpos, animados ou inanimados, possuem, por assim dizer, uma força vital que lhes é inerente, sejam eles do reino animal ou vegetal, seres espirituais – como os *jará* ou *Nhanderykey* – ou artefatos, inclusive os elementos de origem não-indígena. Como afirma Eliel Benites,

Essas “coisas” (objetos) permitem transitar no tempo (no mundo) de cada coisa se o nosso corpo obtém relações que caracterizam-se como a continuidade do nosso próprio organismo, ou seja, (...) são componentes e continuidade do nosso corpo” (BENITES, 2021, p.136).

Nesta perspectiva, tudo possui uma força vital proeminente relacionada ao *Tekoymã*, isto é, o modo de ser primário. Embora *Tekoymã* seja relacionado à memória do tempo originário, não se configura como algo parado em um tempo remoto. Benites explica:

Nessa lógica, sentir o *tekoymã* é compreender os fluxos do tempo, do lugar, o encontro e os sistemas que se aparentam de objetos naturais/não naturais, do mundo social que é *mecanizado* pelos guardiões invisíveis. Estes guardiões são aqueles que transportam o próprio *tekoymã* para o mundo de hoje (realidade atual) para ser recriado e *manipulado* pelos Guarani e Kaiowá atuais, na busca de dar continuidade e estender (ampliar) como condição do nosso tempo (Idem, p. 136).

Passamos a compreender, portanto, que 1) a ideia de corpo para os Kaiowá é ampla, pois em tudo há o fluído vital de sua própria origem; 2) a estrutura vital do mundo (e do universo), com tudo o que nele existe, é

atualizada e manejada pelos Ava-Kaiowá, bem como por seus guardiões, que mantêm imortalidade desta substância. Sigamos aos elementos que dão forma à pessoa Kaiowá.

Entre os povos Guarani, o sonho com pássaros pode ser compreendido como um presságio de que alguém engravidou na aldeia (MELIÀ, 1992; PISSOLATO, 2007; CHAMORRO, 2008). Conforme explana Melià, o ser humano, nesta perspectiva, é a “*palavra sonhada de Deus*” (1992, p. 279). Nas palavras de Chamorro:

A gravidez é entendida como resultado de um sonho; o nascimento, o momento em que a palavra se senta ou provê para si um lugar no corpo da criança, *oñemboapyka*. A palavra circula pelo esqueleto humano. Ela é justamente o que o mantém em pé, que o humaniza (2008, p. 56).

Cadogan (1992) refere-se à palavra-alma como uma porção divina do ser. Neste viés, *ñe’e*, *ayvu* e *ã* são traduzidas em “palavras” e, como explica Chamorro (2008), “*significam também ‘voz, fala, linguagem, idioma, alma, nome, vida, personalidade, origem e possuem, sobretudo, uma mesma essência espiritual’* (2008, p. 56).

Conforme explana Schaden (1974), para os povos Guarani, o fato de um sujeito ser bom ou mau relaciona-se a uma fatalidade da “alma” e não a uma questão moral. Assim, ainda que um sujeito tenha determinadas atitudes agressivas, tratar-se-ia de uma índole inata, “*que os obrigam a agir de determinada forma*” (1974, p. 108). De acordo com o estudioso, *Ayvu* pode ser compreendido como um elemento de origem divina, inerente à “natureza dos espíritos sobrenaturais”. *Ayvu*, nesta perspectiva, é o elemento responsável pelos “*desejos, sentimentos e manifestações mais nobres do indivíduo*” (p.115) e sua função primordial é conferir o dom da linguagem aos humanos. Pierre Clastres define *ayvu* como a “linguagem” que determina a história e a natureza do humano, sendotambém

a substância ao mesmo tempo do divino e do humano. Os homens só podem, por conseguinte, existir segundo sua



própria substância, conformando-se incessantemente à relação original que os liga aos deuses” (CLATRES 1990, p. 17).

Para Melià (1992) e Chamorro (2008), a “alma” divina, condicionada a viver de acordo com a sua própria substância, deve se aprimorar até alcançar a sua plenitude (*aguyje*). Dessa maneira, a alma não é ofertada completamente pronta a um sujeito, desenvolve-se a partir da história vivenciada pela pessoa, pois a existência da palavra é a existência da vida.

Entre os Mbya (PISSOLATO 2007; MELLO, 2006), a “alma” nova que se assenta no corpo de uma mãe é compreendida como um presente de *Ñanderu*, ainda que a comunidade compreenda a participação dos pais na produção do novo ser. Conforme explana Pissolato (2007), esta alma nova tudo sabe e, por isso, qualquer má conduta que seus pais venham a praticar (como o adultério) pode desagradar este novo ser e o fazer desistir de sua encarnação. Partindo desse pressuposto, os Mbya costumam se preocupar com a obediência às normas sociais.

Entre os Guarani, o nome recebido por uma pessoa (geralmente composto) pode ser substituído em caso de doença e/ou feitiçaria, pois estas implicam no afastamento de sua alma (*ayvu*). Caso a alma esteja muito distante e não seja possível fazê-la retornar, a renomeação acontece para que o corpo não seja ocupado por outrem.

Segundo Pissolato (2007), os nomes mbya (e kaiowá) de origem divina são usados em rituais praticados nas Casa de Reza. No cotidiano, os indígenas costumam utilizar nomes em “português” ou apelidos jocosos. Entre os Mbya, a nomeação da criança é realizada após a mesma ser convencida, pelos seus pais e afins, a permanecer na terra – o que acontece quando o seu corpo fica mais firme e o bebê passa a corresponder aos carinhos de seus familiares. O reconhecimento do nome corresponde ao mais importante processo de fortalecimento de sua condição terrena.

Entre os Kaiowá, a nomeação é dada para convencer esta substância vital a permanecer na terra, pois o nome

É composto pela menção ao patamar e à localidade específica de onde provém a sua alma, daí a importância da

nominação como ritual de identificação da posição ocupada no cosmos e principalmente da relação com a divindade responsável pelos cuidados de que necessita para o desenvolvimento saudável (PEREIRA, 2004, p. 240).

Para Nimuendajú (1987), o nome tem maior potência: “o *Guarani não se chama*” *fulano de tal, ele é este nome*” (1987, p. 31-32). O próprio ato de nomear, para além da explicitação do local de origem da alma, afirma Pereira, “é o sinal concreto da interação entre o xamã e as divindades, pois a alma que toma assento no corpo da criança é originária dos patamares celestes, morada eterna dos deuses, enviadas por eles para alegrar os humanos” (PEREIRA, 2004, p. 240). Para Benites:

Nesta visão, o sujeito kaiowá e guarani se forma no outro mundo, nesta formação, o corpo da mulher é como caminho por onde se passa do mundo espiritual para o mundo físico; é o elemento que permite tornar o ser espiritual em ser biológico, no processo da sua gestação. Por isso, este corpo é muito mais complexo e misterioso na visão indígena. Quando o sujeito morre, ele retorna para o seu verdadeiro lugar (o território espiritual que o produziu) (BENITES, E; 2014, p. 64).

Para Cariaga, *ayvu* é muito mais que “alma” e, por isso, seria um equívoco estabilizá-la “em uma única circunstância, [pois] sua existência instável transborda a noção de pessoa”. Dessa maneira, *ayvu* vive a necessidade de fazer e desfazer relações estabelecidas entre humanos e não humanos. Assim, além de potencializar seus diferentes planos, faz parte do dilema da vida ameríndia “mediar e manejar a incessante transformação pelo desequilíbrio perpétuo” (Cariaga, 2021, p. 179).

Os cuidados para com o bebê começam antes mesmo de seu nascimento, por meio dos tabus alimentares aos quais a mãe se submete, além dos cuidados ritualísticos como o resguardo. Esta rotina de cuidados permanece estabelecida em meio às relações familiares até que o umbigo da criança caia e seja realizado o seu batismo – *ñemõgarai* (nomeação do bebê). No ritual, canta-se os *ñemboe* (canto/reza/prece) em torno da mãe, que embala o bebê no colo, até que Ñanderú atinja os cosmos (verticalmente) e estabeleça comunicação com o *jara* da criança. Neste momento, o nome do bebê é

revelado, em voz baixa, aos seus pais.

De acordo Pereira (2004), o corpo é uma morada imperfeita e o primeiro sinal de ira acontece quando o bebê se irrita com o peito de sua mãe. Por isso, o batismo é importante para assegurar a “*memória de sua origem e abrandar os sentimentos ruins, motivadas pela condição terrenaimperfeita*” (p.240-241).

Katya Vietta (2007) afirma que o ritual de nomeação entre os Kaiowá revela o *jará* (divindade responsável, ou, literalmente, “dono”) e o “dom” da pessoa, isto é, o papel ritualístico a ser futuramente desempenhado pela criança. No entanto, cabe aos pais, durante a infância de seus filhos, e às crianças, quando adultas, estreitarem o vínculo com seus jarás e desenvolverem seus respectivos “dons”, que podem ser potencializados ou diluídos – o que pode desencadear doença, morte e/ou desajuste social (p. 393-394).

Conforme explana Pereira (2004), é necessário tomar muito cuidado com a alma da criança mesmo após sua nomeação, pois “*é como se fosse um tipo de pássaro muito sensível (...), pode se assustar e voar com facilidade, retornando ao seu lugar de origem, o que implica na morte da criança*” (2004, p.240-241).

Além de *ayvu* e *ñe’ê*, Mura (2006) menciona outro termo utilizado para se referir a esta substância: *guyra*, que significa pássaro. De acordo com o antropólogo, *ayvu* e *ñe’ê* significam “linguagem” e expressam a ideia de uma alma formada por “*uma rede mais ampla de relações determinadas através do ato de comunicação*”. O termo *guyra*, por sua vez, associa o conceito de alma à imagem de um pássaro. Esta imagem, vale observar, sugere a possibilidade da alma afastar-se do corpo (voar). Nesta perspectiva, “*o afastamento da alma espiritual do corpo é um ato progressivo*” (MURA: 2006, p. 256).

No viés do autor, esta metáfora também pode ser pensada de forma associada à ideia saúde: uma alma saudável é aquela bem assentada ao seu corpo. Por isso, não é recomendado gritar com a criança até que esta complete os seus sete anos de idade e é preciso alimentá-la bem, para garantir que o pássaro não se assuste e voe. Sendo esta alma instável, como um pássaro, é preciso seguir uma série de dietas ritualísticas, bem como orientar o seu resguardo em eventuais “estados de crise”, como procuro explicitar mais adiante. Na manhã seguinte ao *ñemõgarai*, conforme

explana Vietta (2007), realiza-se o *huguarahi'i*, (que significa, literalmente, “cortar o rabo da criança”). Nesta ocasião, amarra-se, bem firme, um pano, uma corda e um maço de folha pindó ou de milho, na cintura do bebê. O arranjo, no corpo da criança, assemelha-se a um penacho, instalado na altura de seu bumbum. O xamã, *nhanderú*, deve cortar este “rabo” para que o bebê cresça calmo e obediente aos seus pais (MURA, 2006, p. 305).

A noção de pessoa, entre os Kaiowá e Guarani, associa-se à ideia de que há mais de uma alma habitando o mesmo sujeito. A segunda alma da pessoa, nesta perspectiva bem difundida entre os ameríndios, vincula-se à imagem de um animal (*tupichá*). Conforme explana Mura (2006), esta segunda alma se volta aos desejos alimentício e sexual do corpo – que é imperfeito:

Portanto, pode-se dizer que o espírito animal condiciona o comportamento do corpo do indivíduo, conformando o que, numa linguagem ocidental, poderia ser interpretado como temperamento e o instinto do corpo dos Kaiowa. Há que se colocar em destaque, porém, como fica evidente, que estes fatores são considerados por estes indígenas como afetando a vida do corpo, não podendo ser definida como sendo parte da personalidade do indivíduo (Idem, p.255).

Contudo, Cariaga (2021) e Tónico Benites (2009) concordam que não há qualidades exclusivamente boas ou ruins em uma pessoa. Tónico, em diálogo com Cariaga (2021, p.176-177), afirma que *nhe'e* é dividida em três partes. Cariaga, neste sentido, entende que a existência partível do *nhe'e* impossibilita a estabilidade do “eu” e um outro, portanto o “*sujeito guarani é individual e coletivo, ao mesmo tempo*” (Idem, p. 179).

Para Helene Clastres (1978), os humanos, entre os Guarani, são sujeitos configurados em dois polos: o divino (palavra-alma/sobrenatureza/vertical) e o animal (palavra-animal/natureza/horizontal). Ao ocupar uma posição média entre estes polos, estes sujeitos se tornam ambivalentes, pois possuem duas “naturezas”, expressas em várias oposições:

Possuem, portanto, uma dupla natureza, que o pensamento

mbya exprime em várias oposições: “palavra/natureza animal; osso/carne e sangue; alimentação vegetal/alimentação de carne”... Se os homens são dotados de uma alma-palavra, ligada ao esqueleto, também possuem uma "alma" ou "natureza" animal, vinculada ao sangue e a carne: *teko achy kue* é o produto da existência má, aquilo pelo que participam da animalidade. Depois da morte, esta "alma" torna-se "*angue*" (ã =verticalidade; *kue* = preterito), um ser destinado a errar pela floresta e que deve ser afastado (pela fumaça de tabaco, pela dança) dos vivos, pois faz pesar uma ameaça precisa sobre estes: a ameaça do *tupichua* (1978, p. 93).

De acordo com Pissolato (2009), para além de transmitir certo temperamento ou personalidade à pessoa mbya, a nomeação de origem divina garante a alegria e, conseqüentemente, a saúde ao sujeito guarani. Neste viés, a alegria e a saúde proporcionam a satisfação e, simultaneamente, a extensão destas vidas. Para a autora,

uma criança pode apresentar certa tendência de personalidade de que se diz “ter vindo” com ela. Este aspecto será reconhecido em suas atitudes, mas não é entendido como temperamento que tende a tomar consistência ao longo da vida, nem será primeiramente valorizado em si mesmo (PISSOLATO, 2007, p.307).

Segundo Flávia de Mello (2006), o nome guarani expressa uma grande carga de personalidade e o destino herdado pela pessoa. Para Pissolato (2009), no entanto, a individuação não é necessariamente traçada ou dada pelo nome, pois a pessoa mbya não é fixa. Dessa maneira, as revelações apresentadas no ritual de nomeação devem ser compreendidas como possibilidades, não como algo predeterminado.

Viveiros de Castro (1986), por sua vez, afirma que a “palavra-alma”, ligada ao nome pessoal, expressa a ideia da relação entre a palavra e a respiração. A “alma-animal”, por outro lado, relaciona-se à ideia do destino terrestre, da relação entre o temperamento individual e a alimentação, bem como da associação entre a sombra e o corpo (cadáver). De acordo com o estudioso, “*a primeira é dada, e pronta, e manifesta a presença dos deuses, a história do cosmos; a segunda cresce com a pessoa, e encarna sua historicidade*” (1986, p. 638).

Estamos, como procurei evidenciar, diante de um problema a ser averiguado no campo da etnologia guarani: seria a produção da pessoa guarani dada a priori, parcial ou totalmente? Ou há uma construção a posteriori?

Alguns dos meus interlocutores sinalizaram, à primeira vista, que a pessoa kaiowá é produzida ao longo de sua vida, levando-se em conta suas práticas alimentares, *jujos* e aconselhamentos, além, é claro, de suas práticas ritualísticas – como o *kunumy pepy*, ritual de iniciação masculina, e obatismo do milho, marcador do calendário kaiowá.

Vale observar que a compreensão relacionada ao pós-morte é outro aspecto importante na formação da pessoa kaiowá: nesta perspectiva, os sujeitos que não maltratam suas mulheres, não roubam e não se suicidam retornam à morada de *Nhandejara*, Pai’Kuara, em direção ao sol nascente; os demais sujeitos (assim como os “brancos”) seguem em direção ao sol poente. Se a personalidade é inata e, portanto, não é uma questão de conduta moral, conforme explana Schaden (1974), por que há esta diferença no destino pós-morte?

Para investigar tais questões, vale refletirmos sobre as forças vitais inerentes à alma, a fim de vislumbrarmos a potência da substância – constantemente medida e transformada através do manejo corporal e do aconselhamento moral – que dota o corpo de intencionalidade e sociabilidade. Não proponho, aqui, nada além de levar a sério a ideia de fabricação de corpos ameríndios. Vale, portanto, retomar a reflexão em torno da construção da pessoa kaiowá.

Em Pirakuá, explicaram-me que após o nascimento de uma criança, seus pais vivenciam um período de reclusão e restrição alimentar (no “modo tradicional”, o único alimento permitido é a *chicha*, sem açúcar). Neste período, o casal deve tomar banho cedo e manter suas atividades essenciais, como limpar o quintal, para não sentir preguiça. O pai deve juntar pedaços de madeira sempre que encontrar lenha disponível. Além disso, após o nascimento do primeiro filho, o pai costuma pintar o rosto com jenipapo e aplicar resina vegetal em seus punhos e tornozelos, a fim de se proteger de perigos espirituais.

Nota-se que a compreensão difundida atualmente entre os não-

indígenas, relacionada à ideia de que “quando nasce um bebê, nasce também uma mãe”, é amplamente compartilhada entre os Kaiowá, pois assim como todo comportamento dos pais pode influenciar a personalidade da pessoa recém-nascida, este momento de *jeko aku* (resguardo) influencia o modo de ser dos pais, que pode ser mantido ou alterado de acordo com a sua obediência às regras sociais. Neste período, os pais passam por um processo espiritual dialético e precisam de ponderação diante de situações que potencializem o risco de serem tomados pela substância jaguar (*tupichá*) e transformarem-se em animais – em casos muito emblemáticos – por meio do *jepota*.

### 1.2 Levantar a semente

Houve uma ocasião em que perguntei ao Jorge se uma criança pequena, no entendimento Kaiowá, possui um destino. O cacique me respondeu que é muito cedo para a criança possuir um destino: a criança tem um dom e o desenvolvimento deste depende daquilo que é ensinado pelos mestres do aprendiz. No tópico anterior, propus uma discussão relacionada à sementeira de boas palavras e ao manejo ideal da substância em uma comunidade indígena, onde toda pessoa deve saber “se virar” na lógica de seu respectivo fogo doméstico, pois é preciso se relacionar com as pessoas em meio a este contexto. Procuro, a seguir, descrever as habilidades requeridas daqueles que são sementeiros, isto é, das crianças e dos jovens kaiowá.

Na casa em que estivemos hospedados, não havia crianças além da minha filha. No entanto, não havia muito tempo que Jorge e Darcy criaram Raíssa como filha do casal. A menina é uma neta que havia completado 14 anos em 2019. Por isso, ainda havia alguns brinquedos e cadernos infantis pela casa, marcando a presença recente de uma criança que agora se tornava mulher. Além desta lembrança, a casa era marcada pela presença quase diária de dois jovens irmãos, Érik e Sander (um tem 15 e outro tem 13 anos, respectivamente), que também são netos do casal.

O fato de encontrarmos, pouco a pouco, brinquedos antigos de Raíssa despertava a curiosidade da minha filha, bem como a atenção de Darcy e Jorge, que se emocionavam ao se lembrar de sua neta. A lembrança da neta, no entanto, também despertava pesar em seus avós, afinal a menina saíra de

casa em meio a um conflito familiar. Passado um tempo, o conflito foi amenizado e as lembranças se tornaram mais instrutivas: a partir delas, explicavam-me como as crianças “aprendem brincando”.

A princípio, estou a falar de brinquedos como fogão, geladeira, panelinhas de plástico, bonecas e bichinhos de pelúcia - parte destes entregues de presente por funcionários da FUNAI. Com estes utensílios, a menina aprendia o que sua família esperava dela, isto é, que aprendesse a cozinhar. Não demorou muito para a menina a aprender a cozinhar, a limpar a casa e a tratar dos animais. *“Ela me ajuda muito”,* dizia Darcy, *“não tem o que não aprende”*.

As conversas matinais, realizadas em rodas de chimarrão, próximas à cozinha ou dentro dela, também são compreendidas como um modo ritualizado de se desenvolver um aprendizado. Neste momento, os mais velhos costumam contar histórias de expedições de caça e pesca, memórias e experiências “dos antigos”, receitas de remédios e comidas tradicionais, entre outras coisas. Algumas lembranças, como aquelas relacionadas a restrições alimentares, por exemplo, ao serem recordadas (mas não estritamente cobradas), indicam ao ouvinte atento uma ética moral ensinada e compartilhada entre os familiares de um fogo doméstico.

Mais ritualizada que a roda de tereré, a roda de chimarrão, realizada ao amanhecer, configura-se como um momento de deliberações familiares. Neste momento, discute-se questões de ordem pragmática (como a organização de finanças) e questões de ordem afetiva, pois este é um momento propício para expressar sentimentos e/ou compartilhar sonhos e conselhos.

Um pouco mais tarde, as crianças maiores e os jovens costumam compartilhar histórias das quais fizeram parte e aprendem, assim, a semear semeando. Escutei destes jovens até mesmo receitas que aprenderam ao assistirem programas de televisão (como Globo Rural). Ainda que os jovens não tenham praticado, eventualmente, as receitas em casa, esta ocasião de compartilhamento de ideias torna a troca de conhecimentos menos verticalizada na aldeia, talvez até mais circular, afinal “quem semeia também é semeado”.

Na prática, é acompanhando os pais, no dia a dia, que as crianças aprendem: por meio da circulação em espaços como a cozinha, a roça, o rio e a mata. Na cozinha, aprendem a cozinhar, a fazer fogo no fogão à lenha, a



limpar e arear panelas, etc. Na área externa, aprendem a reconhecer e rachar boas lenhas. De acordo com Benites:

Assim sendo, essas práticas pedagógicas da família são desenvolvidas nos eventos religiosos e profanos. Todas essas atividades educativas são realizadas oralmente, de modo repetitivo, sobretudo, com muita paciência e carinho, conforme a concepção de mundo do Kaiowá. Assim a educação kaiowá é sempre fundamentada nos exemplos da sua família e parentes que moram no lugar-terra sagrada, (*jyvai*), lugar no Cosmo também conhecido como (*yváy*), localizado acima da terra. Por essa razão, todas as atividades educativas baseiam-se nos comportamentos e atitudes dos donos dos seres (os *tekojarákuera*), responsáveis pelo monitoramento do modo correto da vida sagrada dos Kaiowá (*tekomarangatu*). Nesse sentido, estes indígenas se reconhecem como sendo representantes da vida dos seus parentes e irmãos mais velhos de origem extraterrenal (*ñandeavaypy*). Por isto, procuram assumir aqui na terra uma vivência e atitude o mais similar possível à de sua família de origem (BENITES, 2009, p. 69).

Vale observar que não cabe apenas às meninas aprender o serviço “básico” da cozinha, os meninos precisam ter este conhecimento também, pois em caso de necessidade, devem “se virar” sozinhos, como em ocasiões em que as mulheres estão fora de casa ou adoentadas. Assim, os rapazes aprendem a cozinhar arroz, por exemplo, quando não há mulheres em casa, em ocasiões em que estejam acompanhados apenas pelos seus respectivos pais ou avôs. Jorge costumava dizer: *“meus parentes são machistas, acham que cozinha é lugar só de mulher. Homem também tem direito de lavar a louça! Por isso, na minha casa, tem a seguinte regra: cada um lava o seu prato!”*. O anfitrião, vale notar, esbanjava conhecimento culinário ao descrever as receitas que aprendeu na fazenda, como o arroz carreteiro, o queijo, etc.

Saber “se virar”, porém, não significa dominar a arte culinária. As comidas preparadas por homens são, muitas vezes, denominadas jocosamente de “cuiudas” – comida de macho! –. Estas refeições costumam ter um aspecto exagerado (abra-se exceção para o preparo masculino de peixes, alimento comumente elogiado pela comunidade). A título de exemplo, narro como Jorge ensinou seu neto Lucas a cozinhar arroz:

*“Darcy e Raissa saíram para cidade, como voltam tarde, me preocupeí*

com o almoço delas. Porém, eu passei mal, e disse para o Lucas, “hoje você vai aprender a cozinhar arroz”. “Tá bom, pai”. Então falei para ele, pega duas xícaras de arroz, para quatro de água”. E ele foi para cozinha, enquanto eu fiquei deitado. Um velhinho apareceu, e Lucas ofereceu o arroz. Ele aceitou, e enquanto comia, o velhinho tossia, como se passasse muito mal! Depois que foi embora, experimentei o arroz. Perguntei: “Filho, quanto você colocou de sal?”, e ele respondeu rindo: “Dez colheres, pai!”. “Então por isso você quase matou o velho!” A história é contada em tom jocoso, e expressa o exagero masculino, a comida cuiuda, pesada! (Notas de meu diário de campo).

Houve uma ocasião em que Mateus, meu esposo, decidiu fazer um pão. Ao ficar pronto, levou o alimento aos nossos anfitriões. Jorge se recusou a comer, dizendo: “Se alimenta, eu não sei, mas que deve dar uns peidos bons, ah, se dá!” Darcy, por consideração, comeu. Em seguida, rindo e brincando, disse: “Pão cuiudo! Pão de macho”!

O aprendizado na cozinha, voltado às meninas, é um requisito para sair de casa. Em uma outra ocasião, Jorge narrou uma situação em que uma de suas netas, em processo de aprendizagem, fez uma galinhada. De acordo com o anfitrião, a menina, na época, esqueceu-se de tirar o ânus da galinha e o “premiou” com aquela parte da carne:

“Naquele dia não falei nada. Deixei passar uma semana, então, disse a ela: “Filha, você ainda não pode namorar”. “Por que, pai?”. “Lembra aquele dia que você fez a galinhada?”. “Lembro, pai”. “Então. Você não limpou direito a galinha e cozinhou o cu da galinha! Quem não sabe cozinhar, não pode namorar!” (Notas de meu diário de campo).

Na roça, as crianças acompanham seus pais e avós e, desde cedo, aprendem a roçar, a semear e a colher plantas. Na mata, aprendem a reconhecer e aplicar remédios. Sendo assim, todo momento, por mais banal que pareça, é aproveitado para semear conhecimento, pois sempre há o que aprender ou ensinar.

Ainda pequeninos, os meninos aprendem a fazer arco e flecha, confeccionam vara de bambu para pesca e brincam com bodoque, acertando pequenas aves. Não demoram a acompanhar os adultos nas expedições de caça e pesca. Jorge comenta que, antes de se casarem, os meninos e as meninas devem aprender a fazer tudo. Márcia, mãe de Érik e Sander, dizia que

seus filhos deveriam aprender a construir suas respectivas casas para alcançar a emancipação: “*vocês que não esperem que eu ou seu pai faça para vocês!*”. Por isso, ambos costumavam ser convidados a colaborar com o serviço de colher e serrar madeiras, bem como a participar de toda atividade relacionada à construção de uma casa.

Outro aprendizado importante, praticado pela família Gomes, é dar nó em cordas e laçar bois. Divertindo-se, entre brincadeiras e risadas, Érik e Sander treinavam este conhecimento na cabeça de um boi, esperando o dia em que poderiam fazer isso no campo. A realização de “artesanatos de fazenda”, como chaveiros de “rabo-de-tatu” e trajes de couro para cavalos, é um entretenimento comumente praticado depois da escola, em rodas de tereré, momento em que as crianças proseiam com o avô. Além destas atividades, os finais de semana são marcados por jogos de futebol realizados em um campo improvisado, localizado ao lado da escola. Times masculinos, femininos e mistos costumam ser separados por faixa etária (criança, jovens e adultos) e, de tempos em tempos, são organizados torneios em que estes grupos passam o final de semana inteiro disputando o primeiro lugar.

Érik relatou-me, ainda, a existência do “*sambu*”, brincadeira tradicional entre os Kaiowá. Nela, dois adversários, frente a frente, distanciados por cerca de dez metros, posicionam-se em um quadrado desenhado na terra. Enquanto um ataca com goiabas (originalmente, com arco e flecha sem ponta), o outro deve se esquivar, sem sair de seus respectivos quadrados. Posteriormente, os adversários trocam de papéis (de atacar e se esquivar) e aquele que tiver conseguido acertar mais o concorrente será o vencedor. De acordo com Érik, a brincadeira é uma oportunidade para aprender a lutar e se defender. Por fim, os banhos de rio são ocasiões ideais para conversar e se divertir entre amigos, fazer novas amizades e namoros. Estes momentos acontecem, sobretudo, no período de férias escolares, mas também aos finais de semana, antes ou depois do futebol.

Tonico Benites afirma que a família extensa guarani-kaiowá “*é fundamentada na prática de reciprocidade (pytyvõ ñangasa) e bela conversa (ñe’e vy’a)*” (2009, p.58). Nesta perspectiva, a reciprocidade é compreendida como uma garantia de estabilidade e proteção à comunidade, sobretudo no sentido emocional-afetivo, configurando-se como uma fonte de alegria ao

grupo. Vale notar que, para os Kaiowá, os fluídos vitais só podem ser incorporados ao corpo se houver alegria. Dessa maneira, a alimentação e a alegria são compreendidas como recursos educativos necessários para as crianças. Nesta lógica, a utilização de boas palavras é fundamental para levantar a semente e fortalecer o seu sentimento de pertencimento ao grupo.

Conforme explana Cariaga (2021, p.176), a alegria possibilita a transformação de uma “alma” (potência celeste) em pessoa. De acordo com o estudioso, a alegria é compreendida entre os Kaiowá como um recurso necessário para convencer uma alma a permanecer na terra e dar continuidade às relações sociais e espirituais estabelecidas entre seus parentes humanos e celestes.

Assim, a educação das crianças deve ser desenvolvida com carinho, com um olhar atento a sua liberdade (ou a ‘liberdade vigiada’, conforme denomina Tónico Benites, 2009) e com o incentivo à busca pela sua autonomia. Minha filha, por exemplo, aos 3 anos, passou a ter o desejo de tomar banho e se pentear “sozinha” na aldeia. Ao perceber este comportamento da criança, Dona Darcy me aconselhava a permitir este aprendizado. Para a anfitriã, basta permanecer perto da criança enquanto esta desenvolve sua autonomia. Por outro lado, Dona Darcy me aconselhava a cortar “*pela raiz*” qualquer característica considerada ruim, assim que a percebesse, em seu comportamento. Tónico Benites, a este respeito, diz que:

Desse modo os integrantes responsáveis diretos pela educação (como pais e mães) são orientados pelos líderes (avó e avô) da família, no sentido de vigiarem e avaliarem, além de repreenderem quaisquer atitudes consideradas incongruentes às regras de família extensa. Neste sentido, há grande preocupação em garantir a construção e fixação da personalidade e sua adequação ao estilo comportamental (*rekolaja*) vivido pela família extensa (BENITES, Tónico: 2009, P. 60).

O aconselhamento de boas palavras e a repreensão de práticas não adequadas ao grupo são, portanto, um meio de integrar um familiar ao estilo parental e uma forma de conduzir a criança à mesma estética moral de seu grupo nuclear. É importante compreender, neste sentido, que a relação entre os membros da aldeia é vivenciada de maneira coletiva e, simultaneamente,

estrita aos seus respectivos fogos domésticos. Sendo assim, quando a relação entre os membros da aldeia é pensada de maneira coletiva, costuma-se afirmar que “aqui somos todos parentes”. No entanto, os fogos domésticos possuem seus respectivos aspectos de diferença e, por isso, as crianças pequenas devem circular estritamente em meio a sua rede parental, para aprender seus costumes específicos.

Os líderes responsáveis pela educação, conforme explana Benites (2009), são subdivididos em dois grupos: o primeiro é constituído por mulheres, sejam elas mães, avós, noras experientes e/ou irmãs mais velhas; o segundo é formado por pais, avôs e/ou genros experientes. *“É relevante destacar que inicialmente, o genro e a nora antes de terem filho (a), ocupam uma posição secundária e instável no grupo acolhido”* (p.60). Além disso:

Neste âmbito da família extensa para ensinar as crianças e jovens de modo correto. É feita uma classificação das crianças por ciclo de crescimento, considerando os diversos momentos por que passam os jovens. É levada em consideração o estado e a característica de cada alma gradativamente assentada no corpo da criança, observando a sua força e a fraqueza, visto que a condição da alma (*ayvu ñe'e*) é a condição vital para o bom desenvolvimento da aprendizagem e crescimento saudável do corpo (Idem).

Em seu primeiro ano de vida, a criança é cercada de muita reza (*nhembo'e*) e carinho, pois este é um modo de convencê-la a permanecer em seu corpo – é preciso mantê-la alegre e, enquanto esta não caminha, não se pode deixá-la diretamente sobre o chão, *“visto que aí ou na sombra da terra (yvy hã) há muitos espíritos negativos e fortes (os mã'etirõ), que podem assustar e interferir no sentido de afastar a alma do corpo da criança”* (2009 p. 61). As mães, portanto, devem deixar seus bebês, quando estes precisam permanecer sobre o chão, em uma superfície coberta por algum tecido, como uma manta ou um lençol. O mesmo cuidado deve ser obedecido pelas grávidas, que não podem se agachar ou se sentar diretamente sobre o chão enquanto carregam bebês em seus corpos.

Em Pirakuá, disseram-me que, antigamente, os bebês eram desmamados durante sua introdução à chicha, bebida fermentada à base de milho que substituiu o leite materno. Contemporaneamente, no entanto, os

Kaiowá oferecem papinha pronta às crianças. As famílias com menos recursos, por sua vez, costumam oferecer mel diluído em água aos seus bebês.

A partir da fase em que a criança passa a caminhar (*guatama*) até o momento em que começa a falar bem (mais ou menos aos seus 4 anos), sua liberdade é “vigiada”, pela mãe e pela avó, no espaço familiar. Durante este período, são os pais que ensinam seus filhos a comer.

Diferentemente da ideia comumente difundida em meio ao senso comum, a criança kaiowá não vive em total liberdade, afastada do olhar do adulto responsável. Há sempre alguma pessoa cuidando dos pequenos, ainda que olhando de longe. Várias vezes escutei adultos dizendo, quando não me aconselhando, que a criança não deve permanecer sozinha. Em meio à aldeia, contam-se histórias de crianças que morreram, durante curtos instantes em que permaneceram sem a tutela cautelosa da mãe, depois de sofrerem picadas de cobra, por exemplo. Os Kaiowá também se mantêm em estado de alerta diante de pessoas não confiáveis, preocupam-se sobretudo com meninas, crianças e jovens, evitando que estejam sozinhos ou mal acompanhados na ausência de seus responsáveis. Diógenes Cariaga explica: *“o olhar das mães é vigilante no sentido de monitorar o comportamento das crianças, que nos momentos que acompanhei não vi nenhuma agressão física ou gesto mais violenta”* (2012, p. 155).

Em meio a um contexto em que a escola passa a ser um elemento central na vida das crianças, as professoras passam a exercer um pouco deste papel de cuidadora dos pequenos. Irene Gomes, professora em Pirakuá, conta como, de tempos em tempos, leva “suas crianças” ao rio para lhes dar banho, cortar suas unhas, penteá-las, etc. Há um apego afetivo entre essas professoras e seus alunos. Na região da ponte onde há um postinho, a escola e uma concentração maior de casas, as crianças costumam ser cuidadas por mulheres de confiança que, embora não sejam necessariamente parentes, revezam-se nesta tarefa de monitoramento infantil.

De um modo geral, as professoras se preocupam com as crianças cujos pais sofrem de alcoolismo e com os jovens que não são “bem instruídos”. Se a semente é boa, mas não é bem cuidada, como explana Jorge, não desenvolve suas habilidades. Vale notar que, embora haja um laço afetivo entre estes estudantes e professores, apenas os pais e os avós podem ensinar condutas

morais às suas crianças.

No entanto, a centralidade da escola na vida das crianças costuma criar um impacto em suas vidas. O afastamento literal destes pequenos, que ainda estão sendo semeados de acordo com a estética moral de suas famílias, expõe-nos, forçosamente, a relações comumente evitadas na aldeia – seja por questões religiosas ou por conflitos familiares –, advindas do contato infantil com diversos *reko laja kuera*, isto é, diversos modos de viver. De acordo com Eliel Benites (2014):

Em minha infância vivi como qualquer criança indígena kaiowá e gostava muito de caçar passarinho, fazer monde (armadilha de caça), subir no pé de pakuri (fruta nativa típica da aldeia), tomar banho na represa, pescar nos riachos e sempre ajudava meus pais e avós na roça, onde plantavam milho, feijão, arroz, banana, batata, mandioca, cana etc. Vivi boa parte de minha infância com meus avós paterno, o que possibilitou que eu recebesse uma educação tradicional. Aprendi, naquela época, como ser um bom homem, como caçar, pescar, ter roça, trazer as melhores lenhas todos os dias, saber rezar pelo menos alguns cantos para viagens ou para espantar as doenças; aprendi que era necessário repartir com outras pessoas os alimentos que conseguia, a cuidar dos irmãos e, principalmente, a ouvir os mais velhos, isto incluía os irmãos mais velhos, os pais e avós. (BENITES, 2014, p. 13)

Embora a escola desempenhe a função de mediar esses múltiplos modos de compreensão a respeito da vida e defenda o modo de ser kaiowá, foi em meio à educação formal que:

me fez desviar das orientações familiares. Iniciou-se, então, a ambiguidade e a dualidade da percepção de mundo e, com o tempo, meu olhar estava focalizado apenas num tipo de visão de mundo, a visão escolar baseada na sociedade ocidental cartesiana (BENITES, 2014, p. 62).

Neste sentido, é importante observar que apesar de haver um forte movimento pela escola indígena e pela formação de professores indígenas, não foram poucas as vezes que escutei comentários, proferidos por professoras de Pirakuá, como “o tempo em que nós éramos selvagens”. Esta ambiguidade, de acordo com Benites (2014), aumenta as possibilidades de afastamento do *reko*

*laja kuera*, principal preocupação dos grupos familiares para com seus integrantes, sobretudo a partir da aproximação das crianças ao *karaí reko*:

Neste processo, tudo aquilo que aprendi na convivência com minha família, aparentemente, deixei de valorizar, mas no interior da minha subjetividade, ficou uma espécie de cápsula, ou uma espécie de núcleo que desejava sempre esconder diante dos novos contextos. Ouvindo e convivendo com as perspectivas de vida dos não indígenas, comecei a introjetar também este modelo de vida e as estratégias de sobrevivência a partir da perspectiva individualista (2014, p. 62).

Por fim, cabe ressaltar, como afirma Cariaga (2012), que o ambiente em que as crianças circulam é comumente regido por mulheres – mães, avós, irmãs mais velhas, cunhadas (e acrescento: professoras) –, pois quando há um cônjuge no fogo doméstico, este trabalha, normalmente, fora da aldeia. É certo lembrar, ainda, que onde há roça disponível, maior é a circulação de crianças, que acompanham seus familiares, respeitando os graus de aproximação e de distanciamento estabelecidos entre o fogo doméstico e a família extensa. Onde há trabalho, neste sentido, há diversão e há aprendizado.

### 1.3 Cerimônias e formas outras de fabricação de corpos.

Até o momento, venho dedicando esta escrita à noção de pessoa Kaiowá, configurada a partir daquilo que, culturalmente, denominamos “alma” (na ausência de melhor tradução), isto é, um fluído vital associado à visão cosmológica de mundo, constituído pelo *jasuka* ou pelo *chiru*. Abordei como esta pessoa, partível aos elementos *ayvu*, *tupichá/tupichuá* e *anguery*, deve ser corporificada através do aprendizado relacionado ao *reko laja* de sua própria família e do recebimento de cuidados direcionados aos recém-nascidos, aos recém-pais, às crianças, aos jovens e às gestantes. O *nhe’e* deve se manter bem assentado ao corpo, resguardado de feitiçarias, para que seja estabelecida a saúde da pessoa.

Convém demonstrar, agora, a fabricação dos corpos kaiowá, considerando que, nesta estrutura de pensamento, conforme explana Benites (2021), a noção de corpo é ampla e agrega seres como rios, florestas, *anguery* e, até mesmo, artefatos. Lembro, ainda, que o conceito estruturante desta



ideia é a Cosmogênese Kaiowá, lógica segundo a qual tudo foi criado e é mantido por uma mesma substância criadora do mundo.

Corpo, nome e substância, bem como todos os demais atributos que configuram uma pessoa no seio de um grupo sociocultural da América Indígena, vivenciam uma dialética de perpétuo desequilíbrio, seja nos mitos ou na corporificação do sujeito. A pessoa kaiowá, conforme procuro argumentar ao longo desta tese, não é um todo completo e fechado em si mesmo, mas um corpo aberto a um complexo e vasto campo de outros corpos, diferenciando-se de outros seres e, simultaneamente, aparentando-se a seus familiares. Procuro levar a sério, portanto, a ideia da corporeidade como foco da ideologia ameríndia. Como já foi afirmado no clássico artigo:

O corpo físico, por outro lado, não é a totalidade de corpo; nem o corpo a totalidade da pessoa. As teorias sobre a transmissão da alma, e relação disto com a transmissão da substância (distribuição complementar de acordo com os sexos, cumulação unifiliativa), e a dialética básica entre corpo e nome parecem indicar que a pessoa, nas sociedades indígenas, se define em uma pluralidade de níveis, estruturados internamente. (...) Parece que a fabricação da pessoa na América indígena aciona, de fato, oposições polares; mas a natureza da relação entre os polos, entretanto, está longe de ser estática, ou de simples negação *versus* complementaridade (...) (SEEGER, MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979 p. 13).

Dado este passo, detenhamo-nos às várias formas de produzir corpos entre esteparentes: narro alguns ritos que, explícita ou implicitamente, marcam a alteração dos corpos, bem como o manejo de um conjunto de práticas cotidianas desenvolvidas por meio de afecções corporais. Conforme Cariaga:

o *nhe'ê* é forte e potente demais para permanecer no corpo humano (*rete, tete, ete*) por isso, os corpos precisam ser produzidos através da ingestão dos alimentos verdadeiros (*te'yioembú*— nossa comida de verdade)" (2021, p. 175).

Estejamos atentos à ideia de que a mudança no corpo implica uma mudança de perspectiva, portanto as noções relacionadas à pessoa e ao corpo se interseccionam.

### *Jerosy Puku*

O *jerosy puku* (canto longo) é uma cerimônia de batismo dos produtos agrícolas (especialmente o milho branco, ou *saboró*). Este ritual faz parte de um conjunto de festas que dura cerca de três dias, denominado de *Avatikyry* (festa do milho). Entre os Kaiowá, o ritual é celebrado em março, embora os cuidados com o *nhemboe* sejam iniciados entre setembro e outubro do ano anterior, na temporada de plantio, quando os *nhanderu* pedem que o *avati* (milho) seja germinado e levantado, que a chuva venha no tempo e na quantidade precisa e que a plantação seja protegida de pragas.

*Avatikyry* celebra o tempo da colheita e, através do *jehovasa* (certa forma de benzimento), livra os alimentos de origem agrícola – especialmente o milho – de qualquer negatividade presente, transformando-os em alimento apropriado para o consumo. As festas realizadas no decorrer do “canto longo” são celebradas com *chicha*, bebida fermentada à base de milho, que deve ser apropriadamente benzida com *jehovasa*.

Na T.I. Pirakuá não se faz mais *avatikyry*. Há, no entanto, uma tendência à retomada deste preparo em meio às aldeias sul-mato-grossenses. Em uma cerimônia Aty Guasu, grande assembleia ordinária dos Kaiowá e Guarani de MS, a retomada deste ritual foi pensada como uma forma de reivindicar o reconhecimento e a proteção dos *Nhande Rikey*, bem como uma estratégia de resistência em meio à luta pela demarcação de terras vivenciada nas Retomadas Indígenas.

Como não houve *jerosy puku* em minha pesquisa de campo e, durante a pandemia de COVID-19, não pude participar desta cerimônia em outras T.I., valho-me das descrições mais recentes que pude encontrar a respeito deste ritual, extraídas das dissertações desenvolvidas pelos pesquisadores kaiowá Izaque João (2011) e Elice Leite (2020).

No *Jerosy Puku*, *Jakairá* é um herói mítico, criador do milho e dos demais alimentos agrícolas. Ele é, também, o próprio milho, do tipo *avati jakairá*, do qual se faz *chicha* para as cerimônias de celebração. Sua posição, no pensamento mítico kaiowá, será apresentada no próximo capítulo desta tese. Como *Jaikairá* é o guardião do milho, *Paí Kuará* é o guardião dos próprios *Avá Kaiowá*. *Jerosy Puku* deve atingir, portanto, *Paí Kuará*.

Segundo Izaque João, quando a comunidade anuncia a festa, os deuses se enchem de esperança e as pessoas se animam porque este é um momento de “*propagação do teko joja (vida fraterna) e do teko marane’ỹ (vida sem maldade) na sociedade onde vivem*” (2011, p.60). A partir de então, a aldeia passa a praticar suas técnicas de plantio com perfeição, evitando locais não apropriados à plantação, como cemitérios e rodovias, e garantindo o acesso restrito à lavoura, visto que o milho saboró é uma planta muito frágil. Vale notar que cemitérios e rodovias são considerados ambientes ruins ao plantio porque, nesta perspectiva, são habitados por espíritos negativos que fazem decair a conduta humana e prejudicam o desenvolvimento da planta. Com o mesmo cuidado dedicado ao local de plantio, a aldeia passa a pensar onde será feita a festa, normalmente celebrada em uma Casa de Reza.

Para participar do evento, todos devem estar com o rosto pintado de urucum, até mesmo os visitantes. A festa se inicia com o *ogueorata*, um conjunto de rezas que promove a conexão entre o xamã e Jakairá. Segundo Izaque João (2011), esta interlocução é estabelecida pelos *yvyra’i*, uma estrutura de madeira, feita com dois bastões pintados, instalada em frente à Casa de Reza. Os *Yvyra’i* são assistentes especiais do rezador. Na celebração ao Jerosy Puku, fixam-se cinco *yvyra’i* – aqui compreendidos como guardiões de Jakaira – em direção ao leste, um em frente ao outro, posicionados paralelamente à porta de entrada.

Nesta parte introdutória do ritual de batismo do milho, conforme explana Leite (2020), apenas os homens, na área externa da Casa de Reza, entoam um canto específico, denominado *yvyra’i nhemongeta* (conversa com *yvyra’i*), para cada *yvyra’i*. O conjunto de *yvyra’i*, vale notar, chama-se *ogueorata* e sua presença é indispensável para o *aguije* (com plenitude) do *jerosy puku*, isto é, para o alcance do estado de maturação do milho (Izaque João, 2011). Enquanto os homens entoam o canto, as mulheres e as crianças aguardam, tocando taquara, na área interna da Casa de Reza (Elice Leite, 2020).

Assim como o *ogueorata*, “*o jerosy é entendido como o canto que busca diálogo com a divindade e negociação com os deuses*” (Izaque João, 2011, p. 60). Este diálogo com a divindade é realizado coletivamente, embora haja apenas um condutor no ritual, um *nhanderu* experiente. Para os Kaiowá, Jakairá é o dono desta festa, por ter sido ele, no tempo mítico, que inaugurou e

regulamentou as regras de plantio domilho saboró:

Jakaira é o dono da festa e ele mesmo começou a cantar, quando não existia nada na terra, e colocou uma série de regras, que deram início ao *jerosy*. Por isso os Kaiowá, quando se referem ao milho saboró, os chama pelo nome de respeito *Jakaira* ou pelo nome de *avati jakaira* (JOÃO, 2011, p. 59).

Durante o canto longo, o milho saboró é considerado o instrumento mais poderoso do ritual, hierarquicamente acima do *chiru*. Neste ritual, o *Jerosy Puku* é cantado envolta de um banco (*apyka*), ou de um grande recipiente de *chicha*, onde todos – homens, mulheres e crianças – participam cantando e dançando juntos, guiados por um *nhanderu*. O canto, considerado infinito pelos xamãs, conta com ao menos três versões. Cabe ao *nhanderu* escolher, silenciosamente, a versão a ser entoada até o amanhecer do dia seguinte.

Esta cerimônia é aproveitada, vale notar, para que o xamã semeie seus ensinamentos e práticas em algum jovem, cuja conduta e comportamento são observados ao longo da festa. É imprescindível que, durante todo o ritual, sejam ditas apenas boas palavras, pois do contrário, algo negativo pode ser concretizado:

O conteúdo de todos os cantos introduz a perfeição social no *tekoha*. Esta perfeição começa quando o xamã define o período exato de ensinar o complexo canto para seu *yvyra'ija*. A metodologia usada pelos Kaiowá para ensinar o futuro xamã utiliza várias estratégias, dependendo do cano. Para o aprendiz entender como deve se comportar para adquirir o canto longo, especialmente o *jerosy puku*, é exigido dele muito esforço e concentração em todas as partes do canto (JOÃO, 2011, p. 68).

De acordo com o pesquisador, na penúltima parte do *jerosy*, o xamã atinge o último grau de maturação do milho. Neste momento, o saboró é considerado apto a interceder no processo de interlocução entre humanos e divindades. Celebra-se, portanto, a perfeição do Jakairá, alcançada pela maturação do milho. Vale notar que é através da ação humana, guiada pelas divindades no decorrer do tempo mítico do ritual, que o milho saboró (*avati jakairá*) atinge a sua plenitude, tornando-

se o alimento apropriado aos Kaiowá.

Posteriormente, explica Leite (2020), o *Avatikyry* continua com *guaxiré* e *kotyhu*, danças de caráter mais festivo e menos solene. Neste período, a *chicha* é considerada um alimento ideal para a manutenção do perfeito estado social da comunidade, alcançado pela entoação do *jerosy puku*. Conforme explana Pimentel, os rituais de celebração kaiowá, como o *jerosy puku* e o *kunumi pepy*, Estavam relacionados a um tempo de fartura, antes do desmatamento massivo na região e do confinamento, quando as colheitas eram abundantes, e as famílias podiam convidar periodicamente os vizinhos para cantar, dançar e pedir aos deuses por sua saúde e a alegria (PIMENTEL, 2018, p. 55).

Desta forma, as festas são, para os povos Kaiowá, formas de manter, através da alegria (*vy'a*), seu *nhande reko*, isto é, o seu modo de ser. Por isso, na maioria das Retomadas Indígenas, produz-se *guaxiré*. Vale lembrar aqui do exemplo, citado na minha pesquisa (2016), de uma ocasião em que os indígenas da aldeia Laranjeira Nhanderu e das demais Retomadas na região de Dourados fecharam a Rodovia 163, durante uma mobilização. Como autênticos filhos de Pai Kuará, os manifestantes fizeram suas rezas e rodas de *guaxiré* a fim de “amansarem” os *karaí* em determinados momentos de tensão. É com o mesmo intuito, isto é, movidos pelo desejo de serem reconhecidos pelas suas divindades, através de práticas tradicionais de rezas e festas, que as lideranças indígenas, nas *Aty Guasu*, têm reivindicado a retomada da prática do *Jerosy puku*, especialmente em áreas de conflito. Espera-se, desta maneira, que ao retomarem esses ritos tradicionais, os *Nhande Rykey* reconheçam seus esforços e lhes deem condições para recuperar a sociabilidade de uma vida plenamente humana, de um Ava Kaiowá.

### *Kunumi Pepy*

Kunumi Pepy é um ritual de iniciação masculina. Marcona cultura Guarani Kaiowá, esta é uma cerimônia em que os lábios inferiores dos meninos, entre 8 e 13 anos de idade, são perfurados. Diferentemente do *Jerosy Puku*, este ritual não acontece anualmente: aguarda-se a reunião de uma quantidade razoável de meninos, advindos do *tekoha* e de fora do *tekoha*, para que este rito de passagem seja realizado. A cada três anos (mais ou menos), o Kunumi Pepy acontece em seguida ao *Jerosy Puku* e, nestas ocasiões, a perfuração labial acaba representa o ponto alto da festa.

Este ritual, assim como o *Jerosy Puku*, necessita de um local previamente inspecionado e aprovado pelo xamã responsável. Ao averiguar as condições ambientais do local de festa, o xamã confere tanto a sua proximidade à mata e à água quanto a distância que o separa de cemitérios, rodovias e locais com risco de eventuais desastres.

Observa-se, no entanto, que a situação de esbulho territorial sofrida pelos habitantes da aldeia, o “esparramo” (termo empregado pelos Kaiowá e Guarani) de parentelas em diferentes RI e a lotação (e em muitos casos, loteamento) destes espaços destinados aos povos originários fizeram com que estes ritos tradicionais passassem a acontecer mais raramente. O último Kunumi Pepy, por exemplo, ocorreu no final da década de 1980, na TI Panambizinho.

Segundo Izaque João (2011), durante o período da CAND (Colônia Agrícola Nacional de Dourados), os rezadores continuaram praticando o *kunumy pepy* como forma de resistência, pois além desta prática simbolizar a passagem do menino ao grupo de homens, este é um marco diferencial da identidade e da espiritualidade do povo Kaiowá.

A realização da festa de kunumi pepy era entendida como forma de afirmação de identidade e também para articular melhor os componentes do grupo para o enfretamento com os não índios, confiantemente pela força da reza. Por outro lado, a perfuração do lábio é uma forma de identificar os Kaiowá espiritualmente, para serem reconhecidos pela divindade: kunumi = menino; pepy = marca divina; daí que kunumi pepy é o “registro do menino” no plano divino. Além disso, com o uso do tembeta, o Kaiowá executa ações com resultado mais positivo (JOÃO, 2011, p. 47).

Em meio ao processo de aldeamento compulsório, a comunidade que pretendesse realizar este ritual deveria possuir uma situação econômica favorável para receber convidados de outras localidades, oferecendo-lhes estadia e alimentação, além de estar vivendo em

harmonia, nimarãny va'erã tekoha, e com tranqüilidade. A sua cada vez mais esporádica realização seria, dessa sorte, decorrência da progressiva ocupação do território indígena por não indígenas (MELO E SOUZA, 2009 p. 46).

Diferentemente do *Jerosy Puku*, o *KunumiPepy* não voltou a ser praticado – possivelmente porque sua realização demanda a presença de anfitriões, em especial, a figura de um xamã experiente no rito (que possua um *tembetá*).

Conforme explana João (2011), a realização deste ritual pressupõe algumas regras relacionadas à avaliação dos interessados pela iniciação e das condições necessárias para a execução deste evento: 1) Verificação de grupo apto: reúnem-se os xamãs e seus aprendizes para verificar quais são os meninos aptos a participar do rito e, a partir disso, estabelece-se uma comunicação inicial com seus respectivos pais; 2) Inspeção em torno da Casa de Reza (*ogusu*), para que seja verificado se há os materiais necessários ao rito (como madeira *apyka*, o banco cerimonial, e a resina, por meio da qual se fabrica o *tembetá*) em uma distância de até 15m. Se necessário, a localização da festa é transferida; 3) O convite aos demais rezadores, pais e meninos de outras localidades.

Dado o anúncio da festa, feito em um prazo entre dois e seis meses de antecedência, inicia-se o *teko aku*, tempo de reclusão, em que o menino passa por rígidas restrições alimentares, a fim de que, através de uma dieta mais leve, privado de sal, carne e açúcar, possa atingir o *aguyje* durante o *kunumi pepy*. Neste período, sua alimentação se limita ao arroz “*sem sal (...) com mandioca, farinha, peixe, preá, pássaros*” (MELO E SOUZA, 2009, p. 49). No dia da cerimônia, os meninos “*comem apenas comidas leves, canjica, feijão, arroz, verdura e peixe; nenhuma carne vermelha ou sal*” (Idem). Para João, estas exigências fazem parte de um todo que condicionará a pessoa moral daqueles que participam deste ritual. Esta formação espiritual dos meninos, vale notar, acontece por meio do aprendizado de boas práticas, desde seu nascimento:

A alimentação não é a única exigência do cerimonial de perfuração do lábio, para alcançar o *aguyje*. Todo processo de cuidado físico da criança, desde o nascimento até a idade de ingressar ao ritual, precisa de atenção especial. Após a passagem do *kunumi pepy*, outra etapa de vida começa em um modo *kaiowá* mais maduro, apto para exercer o seu destino (2011, p. 41).

A partir de então, os pais passam a organizar todo o material necessário

ao *Kunumi Pepy*: as mulheres confeccionam a rede, a vestimenta, os adornos, a cerâmica e o urucum cozido; os homens, por sua vez, fabricam o banco de cedro (*apyka*) dos rapazes, retiram a resina da *tembeta'y*, planta da qual são feitos o *tembeta* e o *ju*, “agulha” que perfura os lábios dos meninos (cuja visão é proibida às mulheres), e caso seja necessário, constroem a *ogusu*.

Para retirar a resina do *tembeta'y*, conforme explana João (2011), é necessário praticar três ou mais semanas de reza. Apenas quando houver um relâmpago no sentido leste – compreendido como uma resposta das divindades –, a busca pelo material necessário ao ritual é autorizada. À véspera da perfuração dos lábios dos meninos, os homens se preparam para a confecção do banco: fazem suas orações na Casa de Reza e saem em direção à árvore da qual colherão o tronco. Em pedaços, este tronco é transformado em *apyka* e recolhido no dia seguinte, isto é, no dia do *kunumi pepy*. Nesta ocasião, os homens entoam rezas específicas, com muito cuidado:

Para buscar os *apyka*, o grupo de *yvyra'ija* se encaminha ao local onde foram deixados, com uma reza específica. Os componentes do grupo procuram se concentrar em cada passo, para não provocar desamparo ao *apyka*, que não é mais um objeto, mas uma entidade tão importante quanto o xamã. A proteção total dada ao banquinho é necessária para que a pequena madeira transformada adquira o total poder de servir ao *kunumi*, durante o ato de perfuração do lábio (JOÃO, 2011, p. 76).

Os demais objetos do ritual, incluindo a caça, também devem ser benzidos cuidadosamente, para que não se encarne qualquer espírito maléfico que possa por em risco a vida de todos os participantes, especialmente a dos meninos. Ao longo de todo o rito, vale notar, os meninos podem tocar apenas o *mbaracá* (chacoalho ritual).

As mulheres, segundo Melo e Souza (2009), participam ativamente da organização deste evento, seja confeccionando adornos e objetos ritualísticos, seja preparando a *chicha* e outros alimentos. Durante o ritual, apenas os homens que possuem *tembetá* podem entrar na Casa de Reza, além dos *kunumi*, a fim de garantir que nada possa interferir negativamente no desempenho dos meninos.

Quando tudo se encontra pronto para o início da celebração, as mulheres,



os homens não iniciados e as crianças pequenas devem permanecer em barracas erguidas atrás da *ogusu*. Nesta ocasião, apenas os instrutores dos meninos, isto é, pais ou tios que tenham *tembetá*, podem permanecer na Casa de Reza. Este é um momento para a sementeção de ensinamentos que venham a contribuir para a formação dos *kunumi* em bons homens Kaiowá. Espera-se que estes sejam:

homens que saibam cuidar de roça, sejam bons maridos e bons pais futuramente, que se relacionem bem com os parentes e com os não indígenas. Aprendem também cantos, rezas e danças tradicionais, conhecimentos que caracterizam a cultura kaiowá (MELO E SOUZA, 2009, p. 49).

No ritual, encena-se a despedida do aspecto feminino dos rapazes, através do choro de suas mães e irmãs e do rompimento do apelo dos meninos para revê-las. Para Melo e Souza:

É preciso que as mulheres ritualizem este momento de separação e transformação, chorando o tempo que se foi, para que seus filhos se desapeguem de sua antiga identidade e aprendam a assumir seu novo papel, como homens kaiowá (2009, p. 50).

Inicia-se, então, o *mitãka'u*, isto é, a bebedeira das crianças. Os *kunumi* passam a beber *chicha* e a dançar *kotyhu* até ficarem completamente embriagados, de modo que não sintam medo ou dor durante a perfuração dos lábios. Depois de perfurarem os lábios, os meninos são levados à rede, onde permanecerão em silêncio por, pelo menos, uma semana. Os homens que participaram do *kunumi pepy* (pais, tios e xamãs) devem se manter em *teko aku*, sem poder mexer com facas. As mães, por sua vez, não podem acender fogo, para que os orifícios perfurados dos meninos possam cicatrizar (MELO E SOUZA, 2009, p.52). Após o cumprimento do ritual, a festa continua com todos os membros da comunidade. A partir deste momento, as mulheres passam a reger o canto-reza, até que a celebração seja encerrada.

Com um olhar mais próximo, sem perder, contudo, o olhar científico, Izaque João compreende que a festa *kunumi pepy* tem um sentido mais amplo: se a conduta humana precisa ser cotidianamente controlada, o *pepy tembetá*

prepara e orienta todos os sentidos da vida física e espiritual do *kunumi*. A partir deste ritual, o menino passa a estar pronto para se integrar ao grupo do xamã. Após esta iniciação, o corpo do *kunumi* se torna uma casa e o pássaro se assenta, definitivamente, sobre o ombro do menino “*com o objetivo de guiar o destino daquela pessoa que teve o processo do pepy*” (2011, p. 78).

### *Ikoty nhemondy'a*

Paralelamente ao *kunumi pepy*, que prepara o menino ou o rapaz para a nova fase de sua vida pessoal e comunitária, o *ikoty nhemondy'a* prepara a jovem moça, *kunhãtai*, para a sua passagem de criança para jovem mulher, após sua primeira menstruação. Este marco, geralmente presente nos povos ameríndios, demanda uma série de cuidados, devido ao período denominado *teko aku*, marcado pela instabilidade e pelo risco de perda de humanidade das pessoas envolvidas na situação:

O *tekoaku* é um estado de desordem na vida das pessoas que ovivenciam, um estado de transição entre o “nós”, pertencente ao grupo, e o “outro”, estrangeiro ao coletivo. Na desordem, os seres sobrenaturais podem acessar os conhecimentos kaiowa e guarani e levar a pessoa a deslizar para condutas não aprovadas no coletivo; são levadas ao excesso, à superabundância produtora do Outro (SERAGUZA, 2017, p. 148).

A menarca, como o pós-parto, é um dos momentos cruciais para a manutenção das características morais da humanidade Guarani Kaiowá, bem como para o assentamento do *ayvu* ao corpo, através de seu agenciamento. Tanto num caso como no outro, é o cheiro de sangue que intensifica a vulnerabilidade da mulher ao *jepota* (encantamento), bem como o risco de perda de sua humanidade.

Durante a menarca, a moça que deixa de ser *mitã* é alvo de precaução. Tradicionalmente, a menina tem seus cabelos cortados e vive um período de reclusão em uma casa cujo acesso é autorizado apenas à sua mãe e à sua avó. Neste momento, a *kunhãtai* (jovem mulher) é aconselhada sobre tudo o que se espera dela e do seu comportamento enquanto mulher. Nesta ocasião, boas palavras, a respeito de solidariedade e afeto, bem como conselhos

relacionados à forma de cuidar da família, são semeadas na menina. Acredita-se que o modo como ela se comporta durante o seu primeiro ciclo menstrual será mantido em toda a sua vida. Por isso, ela não pode dormir à tarde, por exemplo, para não ser preguiçosa.

Evita-se, neste momento, o compartilhamento de panelas, talheres, copos e pratos com a moça. Neste período, a *kunhãtai* deve contar com a utilização exclusiva destes utensílios na casa em que está reclusa. Seu cheiro desangue é atraente a diversos tipos de seres, com humanidades próprias, que podem atraí-la, sobretudo sexualmente, e transformá-la em animal – comumente, acredita-se que a moça pode ser transformada em onça. Por isso, a aldeia procura disfarçar este cheiro com ramas de cedro, penduradas nas janelas e portas da casa de reclusão, que permanecem fechadas:

os aprendizados realizados durante o resguardo da primeira menstruação também são inscritos no corpo e podem ser rememorados durante a vida da mulher kaiowa e guarani, pois trata-se de um conhecimento relacionado ao modo de ser e viver entre esses indígenas (SERAGUZA, 2017, p.142).

Mais que um marcador etário, o ritual feminino de reclusão não só protege a *kunhãtai* de seres a-sociais: conserva a sua própria humanidade, concluindo o processo de estabelecimento do seu fluído vital. A partir deste momento, o *ayvu* se assenta quase definitivamente em seu corpo – é importante observar, no entanto, que a doença e o luto ainda podem afastar o *ayvu* deste corpo. A alimentação, limitada a comidas leves – como arroz sem sal, canjica e peixe –, preparada pela mãe ou pela avó, alivia o seu estado *aku* (quente). O peixe, pela sua natureza fria e pela quantidade reduzida de sangue, é considerado um alimento benéfico entre os Kaiowá. No entanto, são os conselhos e o bom comportamento, durante o ritual, que determinarão a futura sociabilidade da jovem.

Conforme explana Seraguza, as regras a serem obedecidas durante o resguardo têm por objetivo consolidar, entre as meninas, o sentimento de pertencimento ao grupo, sobretudo ao familiar. Por isso, a menina é cuidada

pela família com banhos de ervas, rezas, alimentação restrita e pintura corporal (feita com jenipapo). Neste período, a jovem aprende normas de convivência, como a feitura e a partilha de alimentos, cuidados com a casa, costura, etc. De acordo com a autora, estes momentos de iniciação “são rituais nos quais os saberes circulam, se transformam e transformam os corpos e as pessoas que os vivenciam e os incorporam (...) transformam as pessoas em adultos disponíveis para as alianças” (2017, p. 151).

Durante este período de reclusão da moça, enfatiza-se que o cheiro de sangue vertido deve ser disfarçado com ervas a todo instante, a fim de que seja evitado um “alvoraço cosmo-social” (SERAGUZA, 2017, p.152). Afinal, o cheiro do sangue pode atrair humanos e não humanos, aumentando significativamente a chance de contato da jovem com outras humanidades. Por isso, as regras de pertencimento ao grupo familiar são necessárias.

Neste momento, a presença da menina menstruada é ocultada e o contato da comunidade com a mesma é evitado. Para Belaunde (2006), este agenciamento do corpo feminino pode ser considerado um ritual de aquisição de gênero, tal como o *kunumi pepy*, rito voltado para a iniciação masculina na aldeia. Estes aprendizados, no entanto, continuam sendo adquiridos no decorrer de suas relações cotidianas. Ao casar-se, o controle do sangue feminino é amenizado, ainda que a mulher menstruada evite cozinhar e tocar nas plantas e nos produtos da roça – afinal é preciso conter a consubstancialidade em algum nível. Vale observar que estes mesmos cuidados são exigidos do casal durante o couvade:

No processo de aquisição de gênero, homens e mulheres se confrontam, impelidos pelos apetites por comida e sexo, progressivamente moldando seus corpos e adquirindo conhecimentos e responsabilidades. (BELAUNDE, 2006, p. 221).

É importante observarmos que a ênfase dada à sociabilidade em detrimento da consubstancialidade não é desproposita: conforme explica Pereira (2008), o fogo é controlado pelas mulheres, visto que não há fogo nem grupo familiar sem a figura feminina, ou seja, a mulher é quem tem o poder de unir e *nutrir* seus parentes.

Nas últimas décadas, como evidencia Pereira, o fogo doméstico vem assumindo cada vez mais a vida central dos Kaiowá, em detrimento da associação por parentela:

o fogo está associado a uma horizontalidade sociológica centrada na conjugalidade, que, a cada momento, institui e articula a vida social das pessoas que o compõe, impondo ritmo e sentido à vida cotidiana (PEREIRA, 2008, p. 188).

Vale enfatizar, no entanto, que só há fogo doméstico se houver alguma mulher no grupo. Nas palavras de Jorge Gomes, “*quem tem mãe, tem alimento, tem tudo*”. Esta premissa evidencia, portanto, que o conceito kaiowá de pessoa envolve uma noção relacionada à sociabilidade. Um homem solteiro, entre os Kaiowá, costuma ser considerado um sujeito anômalo, suspeito de manter práticas a-sociais, um feiticeiro ou, como ouvi na aldeia, um “lobisomem”. Conforme explana Pereira:

A análise da situação do solteiro demonstra que o ponto crítico de sua situação não está na capacidade operacional da produção, mas na preparação e transformação do produto da lavoura ou da caça em alimento apropriado ao consumo humano. Estas atividades exigem a cooperação entre papéis atribuídos aos dois sexos, ao que tudo indica com um peso de dependência maior do homem em relação à mulher. Enfim, se a produção está associada ao homem e a transformação à mulher, ela parece estar mais apta para atuar subsidiariamente como produtora do que o homem como transformador de alimentos (PEREIRA, 2008, p. 190).

Além de transformar produtos em alimentos, a mulher kaiowá produz *gente* e é esta capacidade de *nutrir* pessoas que é esperada e ensinada às *kunhãtai* ao longo do ritual de iniciação. A potência do sangue vertido, junto ao risco socio-cosmológico, relaciona-se a esta produção de *gente*. Somente através do agenciamento do corpo (pelos remédios, rezas, alimentação e aconselhamentos) é possível produzir parentes. Na medida em que a moça conclui o assentamento de seu *ayvu*, inscreve em seu corpo a capacidade de produzir gente e de transformá-la em parente.

Parece-me que a reclusão da *kunhatai* é pouco comum, mas não rara

em meio à contemporaneidade. Na TI Pirakuá, algumas meninas passaram pelo ritual. De acordo com Seraguza (2017) e alguns outros interlocutores, esta prática também é realizada na RID Panambizinho. Vale observar, no entanto, que mesmo quando o rito não é realizado, os cuidados e os conhecimentos cotidianamente semeados enfatizam uma educação, voltada às *kunhãtai*, desenvolvida por meio da utilização de diversas afecções corporais e da restrição a certos tipos de alimento (ovo de galinha, por exemplo, para que a moça continue obediente à mãe e não se case tão cedo). Além disso, as meninas não são autorizadas a sair ou permanecer sozinhas, antes ou depois de sua primeira menstruação – dificilmente se vê uma menina, de qualquer idade, caminhando sozinha pelas aldeias. Considera-se arriscada a possibilidade da menstruação acontecer em algum momento em que a moça esteja desprevenida na estrada, pois seu cheiro pode chamar a atenção de outrem. Vigiar as jovens mulheres se faz necessário, portanto, para que as mesmas permaneçam humanas e parentes.

Depois de se “tornar mulher”, a *kunhãtai* continua sendo cuidada pelos seus e aprendendo a arte de produzir humanos, seja pela feitura e partilha de alimentos, seja pelo cuidado dedicado aos irmãos menores ou pela ajuda doméstica concedida aos seus avós. Feita esta iniciação, em breve estará apta a cuidar de seu próprio fogo doméstico, ainda que, em seu primeiro casamento, possa contar com a ajuda de sua mãe. Futuramente, em sua primeira gestação, os riscos de alvoroço cosmológico serão um marco em sua vida. Nota-se que os cuidados destinados à mulher gestante também devem ser obedecidos pelo pai da futura criança: neste período, o casal deve evitar percorrer longas distâncias e sua alimentação deve ser restrita a comidas leves e frias. Comumente, o casal gestante conta com a ajuda da avó para cozinhar, no entanto as demais atividades domésticas são mantidas, para que o mesmo não se torne preguiçoso. Podemos compreender, dessa maneira, que embora haja momentos de intensa investidura em determinados rituais, a construção da pessoa kaiowá nunca é completamente concluída.

### *Jasukaroy'sã*

*Jasukaroy'sã* é um rito muito conhecido entre os Kaiowá, porém pouco documentado na atualidade. A cerimônia é configurada pelo banho de rio em

uma das madrugadas mais frias do ano. Realizada para a manutenção da saúde e longevidade da comunidade, esta prática pressupõe certos cuidados.

Ao narrar episódios relacionados ao rito, Jorge contou que, certa vez, seu tio viu um amontoado de folhas se mexendo. Acreditando que o movimento pudesse indicar a presença de um bicho, seu tio bateu na terra com a foice e, ao afastar as folhas, viu que era uma grande cobra. Dela saíram cobrinhas, lagartos, tartarugas e outros répteis. O animal era, portanto, a “mãe-zero”, guardiã daqueles animais.

Estes e outros animais, como a capivara, o tatu e o tamanduá, também tomam banho na geada. Por isso, a primeira geada é “reservada” aos animais. Os Kaiowá aguardam, assim, as próximas oportunidades para o banho – o indicado é que se tome três deles.

Neste ritual, a pessoa mergulha e joga água em seu corpo inteiro antes do sol nascer, pois se alguma parte da sua pele permanece seca, corre-se o risco de contrair doenças, machucados e/ou tumores. Depois do banho, o sujeito deve vestir sua roupa, calçados e agasalhos, sem enxugar seu corpo – é preciso que este seque naturalmente. Antes de chegar em casa, é necessário colher um pedaço de madeira, para que se tenha a sorte de encontrar lenha sempre que necessário. Após realizar estas atividades, a pessoa acende uma fogueira e inicia seus afazeres diários, com muita energia.

Conforme explana Cariaga (2019), este rito também é realizado entre os Kaiowá de Panambizinho, “*para assegurar boa condição de saúde dos corpos*” (p.113). Há, no entanto, alguns detalhes diferentes, relacionados à prática, em sua narração. De acordo com Cariaga, quando o corpo é aquecido na fogueira, exala-se o vapor da substância *jasuka*. Esta mudança de temperatura, explica o estudioso, faz com que “*o corpo das pessoas também produza jasuka*” (Idem). Nesta perspectiva, é importante não aquecer o corpo antes deste estar completamente seco, para que o seu envelhecimento não aconteça rapidamente.

Para Izaque João (2011), esta prática, além de garantir a saúde e renovar a aparência física dos sujeitos da comunidade, também favorece a colheita de uma boa safra agrícola. Conforme lembra João, na década de 1990, em Panambi, este ritual era realizado em uma grande represa, na qual dezenas de famílias lavavam suas roupas. Esta época é lembrada como um

importante período de mudanças, em que houve o encontro entre o ano velho e o anovovo:

O Kaiowá denomina *jurapityka*, o encontro entre o ano velho e o ano novo que acontece no mês de agosto, após uma geada intensa, definida pelo canto do *urutau*. Na época de inverno, o xamã sempre observa a posição de uma estrela de tipo diferente de outras, denominada *eyxu jaty*, que, com base na mudança de sua posição na direção oeste, o rezador anuncia a chegada do ano novo, que começa com o florescimento das plantas. Lavar o corpo no dia de *jurapityka* é também uma forma de agradecer *xirueyxu jaty*. (JOÃO, 2011, p. 56).

Conforme explica o pesquisador, a geada resseca e faz com que as antigas folhas caiam para que as novas possam brotar. O banho na geada, nesta mesma lógica, renova o corpo e a alma do praticante, deixando-o mais saudável e bonito. Por esta mesma razão, conforme averigui em campo, as famílias tradicionais não costumam utilizar chuveiro elétrico, pois acreditam que o banho quente envelhece o corpo, enquanto o frio mantém a aparência das moças mais jovem.

É necessário enfatizar que este rito é realizado, de modo geral, com alegria. Normalmente, os jovens desafiam os mais velhos, disputando entre si quem é o mais corajoso ou quem será o primeiro a tomar banho. Ao longo desta prática, é comum que haja gritos de desafio e diversão.

### *Afecções Corporais*

Certa vez, ao sair da cozinha, deparei-me com Jorge olhando, atento e curioso, os vãos entre as madeiras da casa. Quando notou a minha presença, convidou-me a olhar de perto: uma aranha enrolava lentamente sua presa (um besouro), levando-a para dentro de um buraco. A aranha, no entanto, apressou-se quando viu que havia outro aracnídeo interessado em sua presa, que vagarosa e inutilmente tentava escapar. Esta cena durou alguns minutos e é sobre este olhar cuidadoso que passo a refletir aqui.

A simples aparição de um animal, ou de um determinado comportamento, seja em espécie ou individual (como de um cachorro que coça



suas costas, por exemplo) “adivinha” uma coisa. Por isso, os olhos e os ouvidos de nossos amigos estavam sempre atentos: havia sempre algum prenúncio e descreverei alguns deles aqui.

No início do meu trabalho de campo, percebi que deveria aguçar meus sentidos de visão, audição, olfato e paladar na prova de alguns alimentos. Chamava-me a atenção a habilidade de Dona Darcy em sentir o aroma de fruta madura assim que entrava em sua roça, bem como a sua sensibilidade na identificação de sonoridades de pássaros diferentes. Esta atenção cuidadosa pode orientar a definição do que se costuma compreender como “meteorologia kaiowá”, isto é, sua competência relacionada à previsão de condições climáticas e espirituais, intuição relacionada a novas notícias e visitas, etc. A imagem de um gavião cantando em uma árvore seca, por exemplo, pode sinalizar, nesta perspectiva, uma temporada seca. O mesmo canto realizado em uma árvore viva, no entanto, pode anunciar um tempo de chuva. O gavião pode, ainda, anunciar a chegada de algo ruim à aldeia – houve uma ocasião, inclusive, em que vi Darcy e Jorge expulsando um gavião, atirando-lhe pedras, na tentativa de expulsar o mau agouro. Presságios de mau agouro também podem ser anunciados por cobras-cegas (normalmente relacionado à inveja) e, por isso, faz-se necessário matá-las e queimá-las em seguida.

Era com entusiasmo, portanto, que o Cacique me dizia: “*se você quer aprender o básico do kaiowá, tem que saber isso*”: e dá-lhe a narrar adivinhações relacionadas aos animais. O galo, por exemplo, batendo as asas com a intenção de voar, adivinha chuva; a galinha, ao sair para ciscar com seus pintinhos debaixo de chuva, anuncia que a chuva não cessará naquele dia. O cachorro também sabe adivinhar: quando limpa o traseiro no chão, sinaliza a chegada de dinheiro, mas se fica de barriga para cima, dobrando suas patas, adivinha que em breve um bicho será carneado.

Certo dia, enquanto sentávamos debaixo de uma sombra, escutamos um pica-pau bicando o tronco da árvore. Darcy afirmou: vem visita aí. Instantes depois, uma de suas filhas chegou à estrada da aldeia. Esta cena se repetiu dias depois. Este olhar atento ao comportamento dos animais e das plantas apreende previsões, possíveis remédios e/ou restrições alimentares (conforme explano no Capítulo 3 desta tese). Estes comportamentos observam e orientam a multiplicidade de devires possíveis, que podem ser incorporados ou evitados,

em uma ou outra fase de sua vida, seja em forma de remédios paliativos ou em medidas de prevenção. A observação das qualidades inerentes às plantas, aos animais e às aves possibilita ao Kaiowá compreender se o desejável é introduzir ou repelir o elemento no/do corpo da pessoa em questão. Vejamos um exemplo, narrado por Jorge Gomes:

*“Certo dia, o urubu chamou o morcego para competir quem enxergava melhor. Sobrevoaram e então, a uma grande distância, o morcego falou: ‘estou vendo uma vaca morta ali!’. O urubu olhou e disse: ‘é, estou vendo. E foi uma cobra que a matou!’”* (história narrada por Jorge Gomes e reescrita por mim – manuscrito do diário de campo).

Após esta narração, Jorge explicou que a gordura (ou *graxa*, como costumam chamar) do urubu é usada como remédio para a vista. A graxa do urubu, assim como a da cobra, é uma iguaria utilizada para o alcance da longevidade, pois nunca se vê um ou outro morto por velhice, apenas morto por caçada. Segundo ele, os antigos diziam que o urubu é uma ave que nunca morre: a cada cem anos troca de pele. Por isso, quando um urubu é atingido por bodoque, sua carne pode ser consumida, desde que em doses pequenas, de tempos em tempos.

Outro remédio de origem animal é a cobra-cipó. Recomenda-se a captura da cobra pela cabeça e pela ponta do rabo em caso de dores na região da lombar. Em seguida, deve-se esfregá-la na cintura, pois a elasticidade da cobra remove essas dores. Podemos notar que, nesta lógica, a qualidade do animal pode ser passada ao seu “paciente”. Nesta mesma perspectiva, dores constantes na testa ou nas costas podem ser curadas com um caramujo, esfregando-o e soltando-o no caminho, uma vez que o animal carregará estes incômodos em “suas costas”. Segundo Jorge, ao carregar estas dores, o caramujo anda um pouco e morre em seguida. Dessa maneira, o paciente deve repetir o procedimento até que o último caramujo deixe de cair morto após seu uso – assim, o paciente finalmente estará curado.

Além destes animais, diz-se que há uma espécie de sapo que escuta bem (sapo *juíguasu*) e que, por isso, os antigos cortavam seus ossos e com eles limpavam os ouvidos das crianças, passando esta qualidade a elas. Para falar bem, uma pequena vagem, “bico-de-papagaio”, deve ser estourada dentro da boca do paciente. Fizemos este procedimento, várias vezes, na minha filha

Rafaela. Em pouco tempo, a Rafa deixou sua timidez e passou a falar muito. Darcy brincava: “virou um papagainho!”.

Para tirar a manha da criança, deve-se ferver e utilizar em seu banho uma boa quantidade de cipó (do qual não souberam dizer o nome específico). Esta planta possui, em seus brotinhos, três espinhos, que se assemelham às patinhas de um pintinho. Deve-se passar estes espinhos na palma da mão da criança, fazendo-a ficar mansa como um pintinho. Outro remédio, quando a manha for forte, é a guaxuma. É possível arrancá-la do arbusto para utilizá-la no banho, ou colhê-la ao amanhecer para benzer a criança como sinal da cruz, três vezes, por três sextas-feiras consecutivas. É difícil colher a guaxuma da terra, assim como é difícil tirar a manha da criança.

Esfregar a boca de uma lebre na boca de um bebê é uma prática comumente utilizada para que o desmame da criança aconteça sem choro. A lebre costuma deixar o peito de sua mãe. Presume-se, assim, que a prática ritualística pode favorecer para que a criança faça o mesmo.

Pierri (2018), por sua vez, observa que a produção do corpo, reforçada nos anos iniciais de uma pessoa, não se encerra na infância: a centralidade do corpo dura toda a existência da pessoa guarani. O autor enfatiza, ainda, o fato de que a produção de corpo Guarani não se resume à visão negativa de prevenção do contato com sujeitos não humanos. Além dos comportamentos moralmente aceitos como humanos, ou humano-Guarani/ humano-Kaiowá, há na aldeia transferências de afectos entre humanos e não-humanos, efetuadas por meio da ingestão de remédios do mato e alimentos. Dessa maneira, o corpo kaiowá é constituído por afecções que dão forma a um sistema em constante transformação. Assim como há uma série de cuidados relacionados à transformação irreversível do *jepota*, há uma disposição positiva em relação à apropriação de afecções externas, realizada com intuito de alcançar devires outros – como devir-mãe, devir-caçador, devir-xamã –, favorecidos pela manipulação de determinadas substâncias (PIERRI, 2018, p.212).

Por ser produzido pela incorporação contínua de afecções provenientes de corpos de outras subjetividades não humanas, o corpo Guarani é sempre incompleto, sempre passível de novas incorporações, não formando um sistema fechado, tal como concebido por nossa biologia (PIERRI,

2018, p. 223).

Para as crianças crescerem fortes, gordas, saudáveis e belas, utiliza-se a planta chamada de *mitã kyrá* ou *tekove seja*, que se levanta e se espalha facilmente, simbolizando uma vida longa. Há um cipó, cujo nome não souberam citar, que incentiva o crescimento do cabelo e evita o cultivo de caspas: “é o xampu do índio”. Neste viés, quanto mais se corta o cipó, mais a planta cresce, e o mesmo acontece com o cabelo que é tratado com ele. Houve uma ocasião em que preparei o xampu da forma como me ensinaram, macerando-o e deixando-o de molho ao sol. Como o cipó tem um cheiro forte e fermenta rapidamente, aproximei meu nariz para conferir se o cheiro estava bom. Acidentalmente, inspirei a água. Quando narrei a cena para Darcy, minha anfitriã comentou, aos risos: “*agora seu nariz vai ficar cabeludo!*”.

Vale notar que a habilidade de semear estes devires, desenvolvidos através de afecções externas ao corpo, não se limita aos idosos. A desenvoltura do olhar atento pode ser observada entre os jovens. Neste sentido, vale observar, por exemplo, uma situação em que ouvi um rapaz aconselhar suas primas a não comerem coração de galinha, pois este é um animal que sente muito medo.

Seria possível citar, ainda, vários outros exemplos como este. O que importa, no entanto, é a compreensão de que o corpo é uma substância constantemente manejada, para diferentes fins, através da observação e do relacionamento com a natureza. É com bom humor e seriedade que vários remédios são descobertos e semeados entre seus conhecedores. Vale lembrar que diversos medicamentos também são encontrados em alimentos. De acordo com o Cacique, “*a gente tropeça em remédio*”. Isto acontece devido à atenção dedicada pelos Kaiowá às características dos seres vivos que os rodeiam. Podemos compreender, assim, que esta habilidade favorece o manejo corporal da comunidade em meio à natureza. Houve uma ocasião em que escutei o Cacique dizer a uma pessoa: “*não precisa estar doente para tomar remédio*”. Esta frase traduz a ideia de que, na lógica kaiowá, não há um corpo pronto, tudo pode ser moldado.

## 1.4 Ser Parente

Pretendo abordar, nesta passagem da tese, a afetividade kaiowá desenvolvida entre parentes, casais e meio ambiente. Detenhamo-nos, inicialmente, às relações de aparentamento que configuram o humano-Kaiowá. De acordo com Ana María Ramo y Affonso, “*antes que grupos corporados, relações de parentesco formam “corpos de parentes”*” (2018, p.135). Nesta perspectiva, os corpos kaiowá permanecem em constante transformação, podendo, inclusive, relacionar-se socialmente com seres ontologicamente distintos e formar relações de parentesco com os mesmos.

Entre os Guarani, conforme explana Affonso (Idem, p.136), há três possibilidades para o estabelecimento de uma aproximação entre as pessoas: por meio da alimentação, da sedução e/ou do contentamento. O afastamento, por outro lado, costuma ser realizado pela obstrução total ou parcial destas formas de aproximação e desencadeia consequências como a tristeza, a doença, a morte e/ou o *jepota*. De acordo com Affonso:

No jogo do parentesco, é preciso criar aproximações a uns (atualizando e afirmando um corpo de parentes) para efetuar por implicação o afastamento de outros (pertencentes a outro corpode parentes possível). Assim, a hipótese é que a pessoa deve fortalecer as relações desejadas para bloquear (ou enfraquecer) outras indesejadas (AFFONSO, 2018, p. 136).

Sendo o corpo o lócus destas relações, a construção deste e de suas relações de parentesco não é simplesmente dada, nem incondicionalmente estável. Fazer parentes e, sobretudo, fazer-se parente é uma construção diária: “acostuma-se” a ser parente de outras pessoas e de outros seres. A transformação irreversível pode acontecer, no entanto, por meio do *jepota*.

A comensalidade é, portanto, uma forma primordial de construir parentes através do “alimentar” (*omangaru*), do “dar de comer” feito de modo muito específico, com afeição. Conforme explana Pissolato, uma pessoa que nasce não é parente, “*se torna parente, assumindo um modo de vida característico daqueles que recebem*” (2018, p.158). Sendo assim, mais importante que a relação estabelecida pela consubstancialidade, é o relacionamento construído

pelo aparentamento:

Há certamente outros aspectos implicados na comensalidade enquanto prática fundamental do parentesco entre os ameríndios de um modo geral. Comer junto, no sentido de adotar uma mesma dieta e partilhar refeições parece ter muitas implicações, e possivelmente mais importantes que aquelas compreendidas nos termos de uma substância comum (...) (PISSOLATO, 2018, p. 159).

Alimentar alguém, com certa frequência e afeição, significa mais que criar vínculos: produz-se uma “consciência de parentesco” (Idem) e, portanto, uma experiência de emoções. Neste sentido, o atendimento aos desejos alimentares de um parente próximo configura-se como uma ação que mantém esta relação de aparentamento.

Assim como alimentar é um ato relacional, cozinhar significa sempre *cozinhar para*, ou seja, dedicar-se às preferências de seus parentes, especialmente aos desejos das crianças. Nesta mesma lógica, aceitar o alimento que lhe foi ofertado também define esta relação de parentesco. Embora Darcy já não tivesse mais crianças, alimentava todos os dias dois de seus netos, já jovens. Nestas ocasiões, a anfitriã costumava se queixar de sua nora, que não preparava comida para os filhos. Por outro lado, Darcy não disfarçava sua satisfação em ver os netos comendo em seu pátio. Em diversas ocasiões, esta avó teve de improvisar alguma mistura *jopara* para oferecer aos jovens, preparando o alimento com muito interesse, ou percepção-interesse, como denomina Pissolato (2018, p.160). Darcy observava com alegria seus netos crescerem e se desenvolvem, como se esses pertencessem mais à sua família.

Comer ou não comer pode ser uma forma de se aliar ou se aparentar a alguém. Para Affonso, contudo, “*é o parentesco, a relação, a que determina e define os corpos, antes que o contrário*” (2018, p.144). Dessa maneira, mais que um mero alimento, a refeição representa o ato de se relacionar, de aceitar ou recusar o compartilhamento de substâncias, de definir quem é seu parente.

Ainda de acordo com a autora, a tríade saudade-tristeza-doença se imbrica à tríade de ações de que dão forma ao aparentamento, isto é, seduzir-alimentar-alegrar. Neste viés, a saudade é fonte de dores e se associa à falta

de apetite. Fazer parentes é uma ação contínua que implica em viver, alegrar-se e comer junto. Se uma pessoa não se acostuma com a presença de seus parentes, corre o perigo de se acostumar com o contrário.

Na casa de Darcy e Jorge, houve dias de tristeza, saudades e doença. Isto porque é difícil haver famílias sem crianças ou jovens entre os Guarani Kaiowá. Assim, toda vez que minha filha pegava ou encontrava objetos infantis perdidos pela casa, pude notar algum desconforto ou pesar por parte de meus anfitriões. Semanas mais tarde, Darcy me contou que outrora os seus netos permaneciam sob seus cuidados. A anfitriã lamentava o fato de suas filhas terem partido de casa com as crianças. Outro motivo de incômodo era o casamento de seus filhos com não aliados, fonte de muitos desentendimentos e tristeza, além de acusações mútuas de inveja e ciúmes.

Dona Darcy começou um pequeno “negócio” com produção de ovos, que estava dando muito certo. Em pouco tempo, porém, minha anfitriã adoeceu, teve seus porcos envenenados e concluiu que a causa desses males era inveja, apontando, inclusive seus suspeitos. Perguntei a ela sobre a possível razão de seus suspeitos terem feito tais coisas e ela me respondeu que este é o “jeito deles”, aconselhando-me a não comer alimentos de outras famílias, para me prevenir de mau olhado.

Entre os Guarani Kaiowá, conforme explica Tônico Benites, a família extensa, enquanto unidade social, “*é fundamentada na prática de reciprocidade (pytyvõ ñangasa) e bela conversa (ñe’e vy’a)*” (2009, p.58). De acordo com o autor, a reciprocidade é a base emocional-afetiva para a configuração de um contexto de estabilidade e proteção. Por meio da reciprocidade, transmite-se “*a idéia de pertencimento ao grupo, além de uma aliança permanente, fortalecida por uma reciprocidade diária, fundamentada no princípio de dar e receber bens materiais e imateriais*” (Idem, p. 59).

Cotidianamente, os elos comunitários da aldeia são criados, desfeitos, refeitos e/ou reforçados por meio da reciprocidade. Os momentos de distribuição de doações de itens de qualquer espécie (roupas, alimentos, matéria-prima para artesanato, sementes) podem ser pensados como um exemplo corriqueiro disso: determinadas pessoas são lembradas não só para receber estes itens, mas para usufruir dos objetos de melhor qualidade.

Houve uma ocasião em que uma grande quantidade de roupas doadas

chegou à aldeia. Dona Darcy lembrou de todos os bebês, crianças, jovens, homens e mulheres, separando o que serviria para cada casa. Algumas famílias, no entanto, deixaram de ser contempladas por motivos de desafetos ou dívidas. As dívidas relacionadas às compras efetuadas em seu pequeno estabelecimento, vale notar, provocou uma desavença difícil de ser resolvida.

Há outras situações que ilustram como a reciprocidade se configura como a base emocional da parentela. Motivada pela situação de necessidade que suas filhas e netas passavam no momento, Darcy investiu no retorno das relações de reciprocidade. Ao propor resoluções aos conflitos e desavenças vivenciados na família, apresentou-se como líder daquela parentela, disposta a romper as tristezas passadas e a reconstituir a base emocional daquela comunidade.

As roupas doadas tinham chegado há pouco tempo, mas muita coisa já tinha sido repassada. Dona Darcy, contudo, abriu dois grandes sacos de roupa e, por sorte das meninas, que estavam quase sem vestimentas, encontrou e doou muitos itens de qualidade às crianças. Anália chegou a chorar, emocionada, por poder contar com a sua mãe em um momento de dificuldade.

Nas semanas posteriores, Jorge organizou a caçada de uma vaca foragida, com o propósito de abatê-la. O evento parecia ser uma espécie de celebração pela retomada do diálogo com a filha, que passou a fazer visitas mais frequentes aos seus pais, junto à sua filha mais velha, contribuindo, inclusive, com a limpeza da casa de sua mãe e com o preparo de alimentos.

Não sei ao certo como se seguiram estas relações nos meses posteriores ao desenvolvimento do meu trabalho de campo, mas os casamentos dos filhos de meus anfitriões passaram por abalos na aldeia, afetando a confiança, a proteção e a segurança da família, principalmente das crianças. Devo preservar, porém, a confidencialidade de algumas situações, a fim de não comprometer a integridade das pessoas nelas envolvidas. É certo afirmar, contudo, que a confiança e a reciprocidade, base das relações emocionais e afetivas da comunidade kaiowá, demandam o compartilhamento mútuo de favores, objetos e alimentos entre estas pessoas.

Ramo y Affonso (2018), ao refletir sobre os Mbya, afirma que *“a saudade é fonte de dores e sofrimentos variados e, principalmente, de falta de apetite”* (p. 144). De acordo com a autora:



se a alegria aproxima os vivos entre si, e afasta os vivos dos mortos, o contrário se passa com a tristeza e a saudade (...) [que] favorecem a aproximação dos vivos aos mortos (...). Elas são, portanto, o signo da distância (proximidade e afastamento) entre vivos e mortos. A falta de fome é medida por excelência do estado de tristeza da pessoa e, portanto, do seu estado de saúde (Idem, p. 145).

Vale exemplificar esta ideia com a lembrança de um rito funerário ocorrido na aldeia Laranjeira Nhanderu. Nesta ocasião, o velório foi realizado no decorrer de uma longa noite, em que diversas rezas foram entoadas pelos xamãs e muito choro foi derramado pelos parentes da pessoa falecida. Após o enterro deste ente querido, no entanto, a comunidade participante do ritual passou a rir e brincar, inclusive seus parentes mais próximos (ou ex-parentes, como denomina Ramo y Affonso, uma vez que só se pode aparentar de quem está vivo). No viés kaiowá, a risada afasta os mortos e aproxima os vivos.

No caso de minha anfitriã em TI Pirakuá, a saudade que a mesma sentia de sua filha e de suas netas provocava-lhe uma tristeza muito próxima ao sentimento de luto. Antes de tomar coragem e perguntar a ela o que estava acontecendo, cheguei a pensar que Dona Darcy estivesse realmente vivenciando um luto. Durante aquele período, Darcy sofreu de pressão baixa e outros problemas de saúde. Preocupado, Jorge associava o mal estar de sua esposa à tristeza que lhe afligia.

Penso, por outro lado, que a saudade é o desejo insaciável de alegrar e satisfazer alguém. A impossibilidade de saciar este desejo faz com que a tristeza tome conta do corpo de quem a sente. Na lógica kaiowá, alegrar e alimentar alguém é uma condição necessária para fazer com que uma pessoa se torne um parente, da mesma maneira que viver e comer junto são práticas essenciais para se fazer parente do outro. Sendo assim, há uma forma específica de alegria que torna esta sociabilidade possível: aquela que proporciona o contentamento do outro. Por isso, acostumar-se a um corpo de parentes demanda a dedicação a alguns detalhes de convivência com sua parentela, como a descoberta relacionada às suas preferências culinárias, o compartilhamento de tempo dedicado a conversas e risadas, etc.

## Capítulo 2

# Tembi'u Porã

Este capítulo propõe uma discussão relacionada à sociabilidade vivida entre os Kaiowá, bem como à construção de parentalidade por meio da consubstancialidade, da reciprocidade e da solidariedade. Na perspectiva defendida neste trabalho, a comensalidade é pensada como uma manutenção destas relações, como uma busca pelo equilíbrio entre a personalidade e a estética moral da parentela, efetuada por meio do controle de suas próprias substâncias e do consumo de substâncias exógenas.

Analiso, por meio da leitura de seus mitos, relacionados à origem dos animais, dos alimentos e do fogo, o cerne da concepção de humanidade entre os Kaiowá. Proponho, ainda, uma compreensão sobre a conduta social esperada do Avá Kaiowá e os comportamentos considerados a-sociais por esta comunidade indígena, relegados aos denominados de ex-humanos. Espero, assim, evidenciar que a inauguração de um fogo doméstico e a produção de pessoas (sobretudo, parentes) são práticas realizadas por meio da consubstancialidade, da sociabilidade e da moralidade Avá-Kaiowá.

### 2.1 A cozinha: Painelas, fogo e fogões

Ao amanhecer, ou até mesmo antes do sol raiar, a cozinha é o primeiro ambiente ocupado pelos Kaiowá. Na TI Pirakuá, encontrei três modelos deste cômodo doméstico: a cozinha tradicional kaiowá, estruturada com madeira de bambu e coberta por sapê; a cozinha construída com tábuas de madeira e coberta por telha de amianto; e a cozinha edificada pelo Governo, durante do Programa *Minha Casa, Minha Vida*, nos anos 2000. Este último modelo faz parte de uma casa feita com dois quartos, um banheiro e uma pequena sala, que conta com uma pia. Como a cozinha desta casa é considerada demasiadamente pequena, algumas dessas famílias optaram por utilizar a sala para o preparo de suas refeições, outras preferiram construir uma nova cozinha, feita de bambu ou madeira, anexando-a aos demais cômodos domésticos.

Estas casas construídas pelo governo, com energia elétrica e água

canalizada, modernizaram e trouxeram qualidade de vida às famílias beneficiadas – famílias que possuem social prestígio na aldeia – mas não atenderam às suas especificidades indígenas, visto que a cozinha e o banheiro costumam ser mantidos, na comunidade, a uma certa distância dos dormitórios. Dessa maneira, a edificação proposta pelo governo precisou ser reelaborada pelas famílias atendidas. Apesar disso, as famílias não deixam de utilizar essas casas, beneficiam-se da energia elétrica para manter a geladeira e/ou freezer e a televisão. No entanto, caso a família tenha condições financeiras – comumente há essa condição favorável, visto que estas edificações costumam ser destinadas a famílias de prestígio que possuem cargos remunerados na aldeia, na área da saúde ou da educação –, constrói a sua própria cozinha em um cômodo separado, utilizando a casa apenas como um dormitório ou vice-versa. O banheiro interno costuma ser utilizado apenas pelos mais íntimos, visto que, atualmente, há banheiros entregues pela SESAI, edificados em cômodos separados, destinados à utilização dos visitantes.

Vale observar outra mudança na configuração da cozinha Kaiowá: a inserção do fogão a gás. Tradicionalmente, o fogo é aceso, de forma improvisada, no chão deste cômodo. Pude notar, no entanto, que este tipo de fogo ainda é utilizado para o cozimento de chicha, peixe e carne bovina: neste modo de preparo, a brasa é adicionada sobre um anel ou um cone de concreto, tampado com um suporte de metal, utilizado para sobrepor o alimento. Em Pirakuá, esta culinária tradicional costuma ser praticada em ambientes abertos, em Laranjeira Nhanderu, no entanto, esta mesma prática é desenvolvida em cozinhas estruturadas em taquaras e cobertas por lonas. Além desta forma de cozimento, vale notar, os Kaiowá também utilizam fogão a lenha, feito de concreto ou de lataria.

A inserção do fogão a gás na aldeia parece advir do aconselhamento de profissionais da saúde, que manifestaram preocupação em relação aos possíveis prejuízos, provocados pela inalação de fumaça, à saúde das crianças. Este tema de discussão, no entanto, costuma desencadear mal-estar em meio à comunidade, pois a noção de corpo está associada a este debate. Para Jorge Gomes, a fumaça só pode fazer mal aos brancos, uma vez que nunca havia prejudicado os membros de sua aldeia. O fogão a gás, além disso, é uma novidade de custo alto e de difícil acesso aos Kaiowá.

Não estou convencida, contudo, de que haja uma alteração significativa na organização social desta comunidade desencadeada pela utilização do fogão a gás. Sabe-se que, outrora, os Kaiowá viviam em *ogwasu* (casa-grande), em meio a famílias extensas. Estas edificações eram configuradas como um “*abrigo ideal para o conjunto de famílias elementares que, congregadas em família-grande, sob égide de um chefe único, formavam estreita comunidade de vida, com interesses econômicos, religiosos e políticos em comum*” (Schanden, 1974, p. 35). Formava-se, assim, uma rede familiar de produção e consumo, articulada pelo compartilhamento residencial entre habitantes de fogos domésticos diferentes (ou famílias elementares).

Partindo da teoria da aculturação, Schaden compreende a “fragmentação” desta família grande como uma consequência da interferência jesuítica neste ambiente indígena. Entretanto, pesquisadores como Brand (1997) e Cavalcante (2013) explicam que esta fragmentação foi realizada no período conhecido como *esparramo* ou *sarambi*, ocorrido quando homens indígenas da região de Grande Dourados foram recrutados para trabalhar na abertura de estradas e, posteriormente, em canaviais (*changa*). Esta passagem histórica desencadeou o desmanche de antigos *Tekoha* e a implementação de Reservas Indígenas. Dessa maneira, as terras que outrora pertenceram aos povos originários foram transferidas à agropecuária extensiva.

Diferentemente da realidade de superlotação comumente vivenciada em Reservas Indígenas, a Terra Indígena do Pirakuá conseguiu resistir ao assédio colonial de esbulho territorial. Neste contexto, assim como nas Retomadas indígenas, onde a solidariedade e a manutenção de práticas tradicionais fazem parte do movimento de resistência e de luta pela terra, a lógica de solidariedade entre a parentela é mantida sem que a importância conferida ao “fogo doméstico” (família elementar) seja subtraída.

Dessa maneira, conforme explana Schaden, “*o problema da economia doméstica é um problema de panela*” (1974, p.82). Neste viés, um casal só pode se casar quando tiver condições de comprar uma panela. Além disso, o primeiro casamento, entre os Kaiowá, é uxorilocal: obriga o genro a trabalhar na roça do sogro e a ser uma unidade consumidora de sua parentela. Deste modo, a formação de um fogo doméstico, comprometido com o consumo e a produção de sua parentela, associa-se ao *ogwasu* dos tempos pré-coloniais.

Para Pereira (2004), a vida social kaiowá resulta da tensão entre dois princípios de cooperação, relacionados à solidariedade e ao sentimento de pertencimento: 1) *ore* (advindo de *oréva*, isto é, “nós exclusivo”), princípio que exclui a ideia de um possível interlocutor. Segundo Pereira, este princípio, relacionado à ideia de exclusividade, costuma ser aplicado à relação estabelecida, em âmbito íntimo e cotidiano, entre os parentes do mesmo fogo doméstico. 2) O princípio *pavém*, por sua vez, pode ser compreendido como um modelo mais “autêntico” do ideal kaiowá. Seu conceito expressa a ideia de estabelecimento de relações inter-parentelas e da valorização da convivência ampliada, principalmente nas esferas sociais de âmbito político e religioso. Este é, portanto, o princípio que motiva o sentimento coletivo de pertencimento ao *tekoha*, evidenciado em festas religiosas e em movimentos de resistência política frente ao Estado. Compreende-se, assim, que em um modelo ideal de sociedade kaiowá, frequentemente rememorado em suas festividades, todos viveriam e comeriam juntos.

Pereira (2008) explica que os fogos domésticos (*che ypyky kuera*) organizam-se em parentelas por meio de trocas de bens e serviços. Nesta perspectiva, a intensidade das práticas de solidariedade e de reciprocidade desenvolvidas entre as pessoas de um grupo depende da proporção de intimidade entre elas. De acordo com o autor:

A conduta econômica combina a existência de pequenos círculos de pessoas que se consideram próximas e entre as quais existe um alto grau de solidariedade, como módulos de relação maiores e mais abrangentes, situados no âmbito da parentela e na comunidade a solidariedade tende a ser mais difusa, só se expressando nos momentos de realização de certos rituais ou ajuntamentos políticos. Quanto às relações cotidianas entre módulos não-relacionados, são marcados por sentimentos de rivalidade e disputas (PEREIRA, 2008, p. 182).

A importância conferida ao fogo doméstico expressa a relevância da intimidade entre os sujeitos que formam o que chamamos de “núcleo familiar”. *Che ypyky kuera* é um conceito relacionado às pessoas próximas, aquelas que “estão ao lado”, que mantêm uma convivência íntima e continuada, que reúnem-

se em torno de um fogo doméstico, onde preparam “*as refeições consumidas pelos integrantes desse grupo de co-residência*” (Pereira, 2008). O conceito engloba, portanto, a ideia de um grupo familiar estruturado no compartilhamento de substâncias, ainda que este compartilhamento varie de acordo com o grau de relação estabelecida entre cada pessoa nele envolvida (homem-mulher, pai-filho/a, mãe-filha).

Para abordagem a ser contemplada a seguir, importa compreender que o que se come, como se come e, principalmente, com quem se come são questões relacionadas à produção de parentes. Entre os Kaiowá, a formação familiar é desenvolvida por meio da consubstancialidade, das afecções corporais e do controle do *reko laja*, isto é, do modo de ser de cada família. De acordo com Benites, *reko laja* pode ser compreendido como o estilo comportamental de cada família extensa:

É fundamental destacar que cada família extensa é identificada a partir de estilo comportamental específico e exclusivo do grupo *reko laja kuera*. Assim, dependendo da situação um membro determinada família julga os integrantes de outras famílias por conta da história, personalidade, estilo comportamental peculiar da família (*reko laja kuera*). Assim inclusive os estigmas podem se reproduzir (BENITES, 2009, p.46).

Neste sentido, os Kaiowá reconhecem que não há um modo de ser homogêneo, visto que o contato cultural das aldeias com os karaí (*karaí reko*) interfere nas relações sociais estabelecidas entre estes grupos. Sendo assim, cada família extensa tem um elemento cultural que a diferencia das demais. Neste sentido, quando uma pessoa se queixa de um sujeito pertencente a outra família, é comum escutarmos a expressão *reko laja kuera* – “é porque é da família tal, eles são assim mesmo”. Vale notar, no entanto, que essas diferenças, relacionadas aos modos de ser (*teko retã*), não impedem que estes sujeitos se reconheçam como Avá Kaiowá (BENITES, 2009, p.49).

Dessa maneira, há uma grande preocupação em construir e fixar “a personalidade e sua adequação ao estilo comportamental (*reko laja*) vivido pela família extensa” (Idem p. 59). Neste processo, os avós e os pais são os principais e legítimos agentes responsáveis pelo estabelecimento, manutenção e/ou

revisão das normas morais a serem seguidas pelos seus familiares. É ao redor do fogo e na roda de chimarrão, portanto, que os sonhos, a resolução de problemas cotidianos e os ensinamentos ancestrais são compartilhados entre essas pessoas. É na cozinha, por outro lado, que se inicia o estabelecimento do *reko laja*.

## 2.2 Da Origem dos animais e dos alimentos

Quando os Guarani-Kaiowá retomam uma terra, costumam dizer que, ao levantar sua mata, levanta-se também os animais que dela foram expulsos pelo agronegócio. Neste viés, os espíritos-donos retornam a estes ambientes e, em seguida, são acompanhados pelos seus animais de caça. Sendo assim, o surgimento das plantas e dos animais é compreendido de forma associada à diversidade natural e/ou nutricional da alimentação tradicional kaiowá.

Vale notar que, para além da história da origem dos seres, os mitos contemplam muitas outras questões, como os valores morais que transformam pequenas regras comportamentais em “humanização” da pessoa. Para abordar este conceito de humanização, proponho a problematização de dois eixos temáticos. No primeiro eixo temático, proponho-me a analisar mitos cuja figura de Jakair, dono do milho, é representada como um herói civilizador. Em seguida, proponho a análise de mitos que narram a origem do fogo e dos animais a partir de uma história protagonizada por dois irmãos gêmeos.

Neste viés mitológico, Jakaira é o responsável pela origem do milho, alimento divino. Os irmãos gêmeos, por sua vez, são responsáveis pela entrega do fogo aos seus irmãos pequenos (os próprios Kaiowá) e, conseqüentemente, pelo surgimento da carne de caça, alimento do jaguar. Para esta comunidade, conforme apresento no tópico a seguir, sua origem está associada ao alimento divino e ao jaguar. Estas imagens simbolizam forças que os puxam para cima (celeste) ou para baixo (terreno) e são compreendidas como elementos necessários para a constituição da pessoa kaiowá.

### 2.2.1 Jakairá, dono dos alimentos: uma transformação kaiowá da Seda-de-Milho

*Jakairá*, demiurgo kaiowá, é uma imagem associada aos produtos agrícolas. Muito comentado por etnólogos, porém pouco registrado em detalhes, este personagem tem um papel muito especial naquilo que Carlos Fausto (2005) denomina “religião do milho” entre os Guarani. Dentre os falantes do idioma Guarani, os Kaiowá são os que desenvolvem o ritual de batismo do milho (*jerosy puku*) mais longo, constituído por três grandes etapas: preparo da terra para o plantio; colheita; e consumo. De acordo com o imaginário desta comunidade, Jakaira é a entidade responsável pelo ensino desta prática. João (2011), pesquisador Kaiowá, desenvolve uma etnografia aprofundada a respeito dos rituais *jerosy puku* e *kunumi pepy* (iniciação masculina em que os meninos recebem o *tembetá*, adorno labial). O estudioso revela, além disso, dois mitos relacionados à figura de Jakairá, embora não os analise.

É possível notar que há outras versões deste mesmo personagem nos conjuntos míticos *Seda-de-Milho* e *Velha-que-não-morre-nunca*, citados na *Origem dos Modos a Mesa* (2006), de Lévi-Strauss. Podemos nos valer, portanto, das diversas versões míticas de Jakairá, presentes no imaginário dos Kaiowá e de outros Guarani, para refletir sobre determinadas regras de civilidade representadas de forma simbólica nestas narrativas.

Em *Origem dos Modos a Mesa*, de Lévi-Strauss (2006), é possível perceber, a partir da leitura de mitos presentes no imaginário de diversas etnias, que personagens demiurgos trouxeram ao mundo dos humanos determinadas regras de civilidade, algumas relacionadas à ideia de um bom casamento. Conforme explana Lévi-Strauss (2006), estes mitos costumam evidenciar que o controle da natureza ameniza o eminente risco de caos advindo de determinados impulsos e instintos desordenados. Esta ideia é contemplada, por exemplo, em um mito dos Mandan, em que a mulher humana é submetida ao período menstrual para que seu ciclo de fertilidade seja regulado.

O pensamento mítico é compreendido por Lévi-Strauss (2006) como uma construção mental cuja ordem lógica é estruturada a partir de relações simétricas de transformação. Dessa maneira, se há grupos mitológicos que se encontram em um universo de sistema fechado, há aberturas narrativas para que determinadas transformações sejam nele realizadas sem que



sua estrutura de pensamento seja perdida. Assim, se há mitos que narram a origem dos ritos de primavera, há outros que anunciam, de modo pouco variante, os ritos de outono. Nesta perspectiva, um demiurgo kaiowá pode ser compreendido como uma transformação da Seda-de-Milho, personagem que inaugura os ritos agrícolas e cria os alimentos propícios ao consumo dos humanos.

A figura de Jakairá é representada em diversos mitos que narram histórias sobre dilúvios e disputas entre cunhados. É importante observar que estes mitos problematizam inúmeras questões, porém não pretendo analisar todas neste momento, a fim de manter minha atenção aos temas propostos nesta tese.

Durante o trabalho de campo realizado em 2015, para o desenvolvimento de minha dissertação de mestrado, Seu Olímpio, principal interlocutor de minha pesquisa, falou-me a respeito de uma entidade chamada Jaikairá, dono do milho, que possui braços e pernas semelhantes à imagem de um sabugo. Este herói, de acordo com Seu Olímpio, parece se relacionar com duas questões importantes aos Kaiowá, problematizadas em minha dissertação: saúde e território. Vale lembrar que, nesta perspectiva indígena, a saúde vem da terra e de tudo que dela se levanta (como a roça, a parentela, o *tekoha* e a criança).

Em um extenso mito, transcrito por Mura (2006), Jakairá aparece, após a cena de um dilúvio, como um dos genros do demiurgo Pa'i Tani. Este demiurgo tinha duas filhas (talvez outros mais): Tupã Sy Ká'acupe, casada com San José, e uma segunda filha (cujo nome não é revelado) que casou com Jakairá em um momento em que este se encontrava bêbado (o que nos levar a crer que o personagem se casou contrariado). Em meio às suas disputas, estes cunhados trocavam raios entre si, até o momento em que San José foi vencido e morreu. Compadecido de sua filha, Pa'i Tani ressuscitou San José das cinzas e, por isso, seu genro renasceu branco. Este casal simboliza, portanto, os pais de Jesus Cristo e a origem do homem branco. De acordo com Atanás Teixeira, xamã que narra este mito, desde a disputa entre Jakairá e San José, o homem branco e o índio passaram a se desentender. Vale nos perguntarmos, portanto, quem seria este demiurgo com poderes extraordinários, superior ao cunhado que simboliza a origem do sujeito não-indígena?

Sabemos que os Kaiowá, inclusive o grupo guarani paraguaio, autodenominam-se Pa'i Tavyterã. Por isso, compreendem o Paraguai como o centro do mundo, uma vez que, de acordo com este imaginário, este é o território em que Nhanderú fincou o *chiru*, objeto sagrado provido de *jasuka* (substância vital e criadora), dando origem à Terra e à humanidade.

Vale notar que, em meio à mitologia kaiowá, encontramos Nossa Senhora de Caacupé, santa padroeira do Paraguai (Tupã Sy Ká'acupe, cunhada de Jakaira). De acordo com o catolicismo (e com a narração de Jorge Gomes), esta santa foi esculpida por um guarani convertido que, durante a Guerra do Paraguai, escondeu-se da tropa inimiga atrás de um tronco de erva mate, suplicando pela proteção de Nossa Senhora. Naquele momento, o guarani viu a imagem da santa e, milagrosamente, escapou do exército, que passou ao seu lado sem enxergá-lo. No mito narrado por Atanás Teixeira (MURA, 2006), Tupã Sy Ka'acupe ocupa o lugar de Santa Maria, esposa de São José.

Schaden (1974), ao descrever o lugar sagrado do milho saboró entre os Kaiowá, conta que *“Djakairá foi um índio Kayová que recebeu o milho saboró branco da “Virgem de los Milagres”, em Caacupe, no Paraguai, quando fugia das forças armadas de Lopez”* (1974: p.19). Para Schaden, esta explicação é insatisfatória e foi construída a partir da impossibilidade destes indígenas articular um pensamento científico. Para mim, no entanto, esta pode ser um apista a respeito de um importante herói kaiowá.

Graciela Chamorro, Misael Conciánza Jorge e Levi Marques Pereira (2016) apresentam dois mitos protagonizados por Jakairá. Vale notar que, neste texto científico, os autores propõem uma análise minuciosa a respeito das narrativas mitológicas apresentadas. No decorrer desta tese, problematizo outras questões relacionadas a este mesmo personagem.

### **Mito Jakaira (Levi Marques Pereira, Conciánza Jorge e Graciela Chamorro) I:**

*No lugar onde vivia com a sua família, Jakaira Gwasu pegou na sua mão um pouco de pó da terra, o soprou e a futura terra começou a se esticar. Para viver sobre ela, ele a esticou, para ter um lugar onde por seus pés, ele tentou fazer a terra. Mas a futura terra não era totalmente firme, era uma camada muito fininha e fofa. Então ele misturou pedra com a terra e pisou novamente sobre a*

*futura terra e percebeu que ela ainda não estava bem dura e firme. Então colocou no meio da futura terra um pouco de terra roxa e encimou quatro camadas. Depois de esticar esta nova massa, ele pisou novamente sobre a futura terra e percebeu, com os demais seres que tinham ido observar sua criação, que a futura terra já estava bem dura e firme.*

*Depois de a terra ter sido esticada, chegaram o grande Kandire, o futuro Sol e a futura Lua ao local, para levantar as futuras árvores e os futuros bosques. No corpo das árvores, eles levantaram todo tipo de mel, somente o mel que dá na terra, eles não colocaram nas árvores, deixaram-no pelo chão. Então os seres chamados Mba'ejára Tetirõ quiseram se tornar o futuro Sol, a futura Lua, a futura Estrela d'alva, a futura Plêiade. Eles, porém, não conseguiram e se transformaram em todo tipo de coisas estranhas. Então disse o grande Verandyju para o futuro verdadeiro sol e a futura verdadeira lua: “Por que eles não participam do concurso?” (CHAMORRO, JORGE & PEREIRA, 2016, p. 14-15).*

Podemos compreender, pela leitura do texto, que Jakairá desempenha a função de criador nesta narrativa, missão comumente desempenhada por Nhanderu Vusu. De acordo com Chamorro, Jorge e Pereira, o casal Xiru Yryverae Ha'i (“brilho das águas” e “mãe”, respectivamente) – pais de Hachã Rusu, Hachã Miri e Hachã Miri Pahagwe – representa a primeira geração desta terra. O casamento da filha mais velha deste casal, de acordo com a mitologia, fez com que Jakairá, dono dos alimentos, assumisse a função de genro na família (nesta narrativa, não há a sugestão de que o personagem tenha se casado contra a sua própria vontade). Posteriormente, Jakairá e sua esposa têm duas filhas: HachãGwasu e Hachã Miri.

Por não possuírem terra, estes personagens vivem flutuando, até que o momento em que Jakairá cria um espaço para a família. A tonalidade roxa do ambiente criado pelo herói, conforme explanam os autores do texto científico, representa uma referência à região atualmente habitada pelos Kaiowá. Quando Jakairá “levanta a terra” (*omopu'ã yvy*), desenvolve um ato atravessado pelo desejo e promove um ambiente em que diversos seres e divindades passam a se relacionar, estabelecendo, dessa maneira, uma organização social.

Notemos que a criação da terra é descrita de maneira detalhada nesta narrativa. De acordo com a lógica do pensamento mitológico, este ambiente deve ser

favorável ao plantio, uma vez que Jakairá, dono dos alimentos, foi seu criador. Lembremos, aqui, que o verbo “levantar” (*omopu’ã*) é um importante aspecto cosmológico no imaginário Kaiowá. Dessa maneira, quando os xamãs benzem a terra, o alimento ou a pessoa, imitam o ato criador de Jakairá, inserindo *jasuka* (força vital) nestes corpos. Por isso, os *nhanderu* (rezadores) são compreendidos como co-criadores em meio às suas comunidades. Leiamos o próximo mito a ser analisado:

**Mito Jakaira (Levi Marques Pereira, Concianza Jorge e Graciela Chamorro) II:**

*Jakaira Gwasu está cantando com seu filho, como se não soubesse que Yryvera (dono das águas) tinha anunciado que haveria um dilúvio. Jakaira Gwasu já está preocupado com o anúncio do dilúvio. Guyratĩ (garça), que então era uma pessoa, chegou e mentiu. Disse que não haveria dilúvio. Assim, Guyratĩ deu origem a mentira. O genro, porém, contou a pura verdade para o sogro, que as águas iam chegar. Os familiares do grande Jakaira estão fazendo uma grande canoa para se salvarem do dilúvio. Os filhos do grande Jakaira estão quase terminando de fazer a canoa. Um netinho disse para o grande Jakaira: “como vamos cuidar da menina [pensando que ela logo iria se tornar moça]?”. O menino estava preocupado com a tia, sua segunda mãe, pois ela logo iria menstruar. O grande Jakaira respondeu para seu neto que sua pequena tia ficaria debaixo de uma grande panela, fora do barco. Essa panela se transformou na casa grande kaiowá. Ali ela ficou para cuidar da água e dos animais aquáticos, por isso ela se chama Jari(a) Rysapy, uma Jari toda molhada, cheia de orvalho. O grande Jakaira deixou para sua filha Jari(a) Rysapy boas palavras, para que ela evite que os animais do mar se matem à toa.*

*As mulheres levam mantimento para serem comidos dentro da arca. Os ajudantes do grande Jakaira colocaram na grande canoa um casal de todo o tipo de animal. Também os filhos e as filhas de Jakaira entraram na arca. Quando seus familiares e todos os animais já estavam na arca, o grande Jakaira foi olhar se as águas já estavam chegando. O filho e a filha (Jari(a) Ro’ysarã) do grande Jakaira viram a água chegando na direção deles e foram avisar seus familiares. Um neto do grande Jakaira disse que estava entrando água na canoa, mas ele*

*estava só brincando. Jakaira também segurou seu neto e disse: “Não anuncie isso, pode cumprir-se o que diz, a água pode entrar na grande canoa”.*

*Agora já se levanta uma onda gigante. Vem fazendo muito barulho. Os familiares do grande Jakaira aclamam a grande canoa, que começou a se mover. Quando a canoa chegou no topo de um jataí os familiares de Jakaira amarraram a arca no jataí. O lugar onde brotam as folhas do jataí se transformou numa grande casa kaiowá para os familiares de Jakaira. Esse lugar transformou-se numa grande casa e terreiro kaiowá. Ali todos viveram por quatro anos. [...] Depois de quatro anos, a água secou e o grande Jakaira desceu do pé de jataí para a terra com seus familiares, com a grande casa, com os animais e com o terreiro (CHAMORRO, JORGE & PEREIRA, 2016, p. 17-19).*

De forma inversa às versões anteriores, Jakairá, neste mito, é representado como o sogro da família. Além da origem da mentira, a narrativa apresenta a história de um dilúvio que, enviado por *Yvyvera* (dono da água), inaugura uma nova terra (tema comum na mitologia guarani). Por ser encarregado de assegurar vida em meio a esta nova terra, arrasada pelo dilúvio, Jakairá se desloca com sua família (filhas, filhos e netos adotivos), alimentos e um casal de cada espécie extinta, em uma canoa, em direção a este espaço. Ao atravessar uma onda gigante, a canoa sobe e, amarrada a um pé de jataí, é transformada em uma casa com terreiro. Depois de quatro anos, a água seca e Jakairá desce da canoa, transformada em casa e terreiro, com sua família e seus animais.

Notemos que uma de suas filhas, *Jari(a) Rysapy*, é inserida – junto a boas palavras – em uma panela durante a sua menarca. Após este rito de passagem, a panela se transforma em uma casa grande e a menina se torna dona das águas e dos seres aquáticos.

Jakairá é definido, por Chamorro (2008), como “*Guarda das plantas. Especialmente do milho*”. A autora também relaciona a imagem de Jakairá à ideia de primavera. Vale notar que, em Guarani, o milho é chamado de *avati*. “*Ava*”, segundo a linguista, significa “gente”, “humano”, “homem”. Podemos deduzir, dessa maneira, que a primavera é a estação ideal para o plantio do milho.

De acordo com Heusi Silveira (2011) e Flávia Mello (2006), a figura de

Jakairá, entre os Guarani Mbya, é compreendida como dono do tabaco. Por isso, a imagem do personagem costuma ser associada à ideia de cura. Silveira, entretanto, lembra que o tabaco é plantado na roça para proteger as plantas. Além disso, o estudioso explana que o milho “é uma dádiva deixada por Jakairá e oferecida aos Mbya por Tupã” (2011, p.226).

De acordo com a mitologia kaiowá, Jakairá, para além de guardar plantas, é o próprio criador da terra roxa, do ambiente favorável ao plantio. Neste viés indígena, o herói é chefe de uma embarcação, pai da dona dos seres aquáticos e responsável pela vida de todas espécies na terra, outrora ameaçadas pelo dilúvio.

Estes dois mitos foram amplamente analisados pelos autores do artigo citado. Vale observarmos, no entanto, que além de dar forma a regras de conduta e organização social, Jakairá transforma seu barco em uma casa com terreiro e sua panela em uma casa de resguardo, para que sua filha possa vivenciar um ritual de iniciação feminina.

Podemos compreender, assim, que a figura deste poderoso demiurgo, capaz de criar sua própria terra e ser chefe de uma canoa durante o dilúvio, pode estar relacionada aos temas contemplados nos mitos *Seda-de-Milho* e *Velha-que-não-morre-nunca*. Proponho, portanto, uma problematização a respeito destes mitos que narram as histórias de criação dos alimentos e do casamento, respectivamente.

Segundo Lévi-Strauss (2006), *Seda-de-Milho* é uma heroína que costuma ter uma postura ambígua em relação ao casamento. Ora recusa-se a casar com o Sol (o que, entre os Madan, desperta o comportamento hostil desta divindade), ora serecusa a casar com qualquer pretendente local, “*bate a porta e vai para o fim do mundo casar-se com um ogro*” (p. 285). Dessa forma, a personagem desencadeia consequências desastrosas, relacionadas ao ciúme, ao incesto, à discórdia e, até mesmo, à guerra. *Seda-de-Milho* personifica, além disso, os rigores do inverno e da fome.

Simplificando muito, poderia se dizer que, quando o sol quer se importar como marido, a heroína o exporta sob forma de ogro; mas quando ela mesma se exporta como esposa, importa ogros reais ou metafóricos. É verdade que ela também

traz o milho que, em sua ausência, tinha parado de crescer. Quer fundem os ritos agrários (M459) ou os de caça (M462, M463), os mitos cuja heroína é Seda-de-Milho manejam uma dupla oposição. O milho, na condição de produto sazonal, ora está perto, ora longe. E também representa um produto sazonal entre outros, dentre os quais, em primeiro lugar, a caça, que obriga os homens — para persegui-la nas planícies no verão ou para atraí-la aos vales no inverno — a descuidar do milho. Um modo de vida puramente agrícola manteria a população na aldeia; teria, assim, um lado incestuoso (M462). O abandono da aldeia, imposto pela caça nômade e pela guerra em terras longínquas, porém, traz consigo todos os perigos das aventuras exógamas. De modo significativo, estas transcorrem na terra da mulher-bisão, cujos pais hostis conspiram para a destruição do genro (LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 285).

É válido lembrar que além dos temas relacionados ao casamento (próximo ou distante) e à caça, os mitos agrários analisados por Lévi-Strauss (2006) evocam a oposição dos seres subterrâneos (comedores de milho) aos seres celestiais (caçadores e/ou canibais), bem como a mediação desta relação, realizada pela água e pelos seres aquáticos. Pensando nesta questão, proponho, a seguir, uma problematização relacionada aos motivos que me levam a compreender Jakairá como uma possível transformação da Seda-de-Milho.

Em *Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)*, Carlos Fausto (2005) propõe uma reflexão sobre a substituição radical da prática de canibalismo, comumente realizada entre os Guarani durante o século XVI, pela prática de uma religião estruturada no conceito do amor. Contrário às perspectivas aculturativas, segundo as quais os Guarani teriam aceitado docilmente a catequização, Fausto (2005) afirma que há “*de um lado, o milagre da conversão, de outro, a tenaz resistência da crença como fundamento de uma identidade impermeável à mudança e à alteridade*” (2005, p. 386). Ancorando sua análise à ideia de continuidade e descontinuidade, o autor procura compreender como a religiosidade guarani foi transformada e, simultaneamente, mantém sua autenticidade.

Interessa-me, no artigo de Fausto (2005), aquilo que o autor compreende como “religião do milho”. Nesta perspectiva, os Guarani vivenciaram um processo de “desjaguarificação”: ancorados a uma nova concepção de religiosidade, em

que a alma-palavra se sobrepõe à alma-animal, estes povos passaram a negar o canibalismo e o consumo de carne no campo religioso. Assim, de acordo com Fausto, esta mudança comportamental advém da adoção de uma ética alimentar antivenatória e da compreensão do amor como um fundamento religioso.

Esta mudança na prática religiosa dos povos Guarani pode ser observada nos mitos aqui analisados, visto que Jakairá não anuncia o tempo de caça e nem o Sol é representado como um personagem canibal. Jakairá pode ser compreendido como uma versão da Velha-que-não-morre-nunca, uma vez que preserva a vida de diversos seres, produtos agrícolas e animais terrestres (tal como verificado no mito do dilúvio). A figura simbólica deste herói também pode ser associada à origem dos seres aquáticos, pois ao embarcar com sua família e seus animais na canoa, durante o dilúvio, responsabiliza-se pelo rito de iniciação feminina de uma de suas filhas, experiência que a transforma em dona das águas e dos seres aquáticos.

Jakairá é, por vezes, representado como um genro que se casa bêbado, ou seja, como um sujeito que recusa de forma velada o casamento com uma das filhas de Pa'i Tani. Nesta versão do herói, o personagem tem como adversário um cunhado que representa a origem do homem branco (renascido de suas próprias cinzas), cuja ontologia é radicalmente diferente da sua. Vale notar que, conforme lembram Chamorro, Jorge e Pereira (2016), “*tovaja*”, em Guarani, significa, simultaneamente, “cunhado” e “inimigo”.

Em determinados mitos, no entanto, Jakairá é representado como o sogro da família. Nesta versão do personagem, o herói deve cumprir a missão de salvar sua parentela do dilúvio e transformar sua canoa em uma casa grande com terreiro. Há, ainda, um mito que narra a história de uma Virgem, a Virgem de Los Milagres, que entrega um milho a Jakairá. Este milho, vale notar, representa o próprio Jakairá. Passemos, agora, à análise do mito que narra a história da maior criação de Jakairá.

### **Mito Jakairá I (Izaque João, 2011):**

*De acordo com o mito kaiowá da criação, a primeira roça foi plantada pelo Jakaira. No dia seguinte, ele avisou Pa'i Tambeju que podia ir colher o milho.*



*Este ordenou à sua filha que fosse buscar o milho, mas esta questionou, dizendo que não poderia estar maduro, uma vez que havia sido plantado no dia anterior. Jakaira voltou para dizer, novamente, ao Pa'i Tambeju que a roça estava pronta e este avisou sua mulher para que fosse colher o produto, mas, quando lá chegou, percebeu que o milho não estava maduro. Conforme a explicação do xamã, isso foi um castigo do Jakaira, pela desobediência da moça e é por isso que o milho demora cinco meses para ficar pronto para a colheita” (Izaque João, Kaiowá, 2011: p.30).*

A leitura do texto possibilita-nos compreender o tempo de espera necessário para a colheita do milho como uma sentença de Jakairá a quem o desobedece ou duvida de seus poderes. Este mito explica, portanto, a diferença entre a sazonalidade do milho e a perenidade dos demais alimentos – como a mandioca, a batata-doce e a abóbora –, que podem ser plantados e colhidos durante todo o ano, embora não possuam a *jasuka* (força vital) de Jakairá. Conforme explana João (2011), somente o milho saboró é considerado o próprio corpo de Jakairá, por isso a chicha (ou o *rekory*, isto é, “caldo do seu próprio corpo”) é compreendida pela comunidade kaiowá como a bebida preferida de todas as divindades e deve ser batizada para não causar malefícios ao corpo humano. Vale lembrar que o ritual de batismo do milho é realizado por meio de um canto longo (*jerosy puku*), entoado durante o seu processo de plantio, colheita e distribuição. Notemos que, embora este seja o alimento sagrado dos Kaiowá, as demais colheitas da roça também devem ser benzidas em rituais realizados pela comunidade.

### **Mito Jakairá II (Izaque João, 2011):**

*Segundo a narração da história do guahu [um dos cantos entoados durante o jerosy puku], Jakaira estava muito apaixonado pela filha de Nhanderu Vusu. Mas o Jakaira era um velho desarrumado e esta aparência não agradava a moça. Depois de frequentar inúmeras vezes a casa de Nhanderusu Vusu, o Jakaira percebeu que a jovem não queria se casar com ele. Então, ele retirou uma pequena parte de seu ku'akuaha (faixa utilizada na cintura), levando ao local onde a moça costumava tomar banho. Em um final de dia, ela, sem saber da estratégia do Jakaira, dirigiu-se até o local onde sempre tomava banho. Após*

*alguns dias, sentiu que estava grávida, mas não tinha conhecimento de como engravidou. O tempo passou e nasceu um lindo menino, que era filho de Jakaira, e a criança cresceu junto a sua mãe. Certo dia, Nhanderu Vusu convidou todas as suas divindades para participar de uma festa de confraternização, menos o “demônio” ou Anhãy. O principal motivo dessa festa era para entregar o arco gigante na mão de quem era o pai da criança. O grande dia chegou e a criança foi instruída para ordenar a entrada dos participantes. Ela estava na porta da ogusu e, depois que todos entraram, por último entrou Jakaira, para quem entregou o arco gigante, chamado guyrapa guasu. Assim, todos ficaram sabendo quem era o pai do menino. De posse do arco, Jakaira iniciou, então, o canto que se referia ao Xiru Pa’i Kuara, em que narrava o abandono do próprio Pa’i Kuara por seu pai [em referência ao mito dos gêmeos Pa’i Kuara e Jasy, bastante conhecido na literatura etnológica]. De acordo com a narração de Anália Zevito, na noite seguinte, após o jerosy puku, o yvyra’ija [ajudante do xamã, moço] deve conduzir o guyrapa guasu, oferecendo-o para cada participante da festa. Por último, deve oferecê-lo às pessoas que conduzirão o canto guahu, imitando a atitude do filho de Jakaira”. (Izaque João, Kaiowá, 2011: p.110).*

Evidencia-se, assim, a relação entre Jakairá e Seda-de-Milho. Embora Jakairá não seja a mulher que recusa o casamento com um deus canibal, nem a moça que foge de seu grupo se para casar com um ogro, o herói é por vezes representado como um demiurgo recusado, que engravida a filha de Nãnderu silenciosamente, ou como um marido que se casa bêbado. Assim como a Seda-de-Milho, Jakairá estabelece uma forma de organização social, ainda de um modo diferente.

De acordo com Lévi-Strauss (2006), os mitos dão origem aos ritos agrários e engendram relacionamentos que não poderiam dar certo, seja por impotência sexual (recusa de casamento, etc.), seja pela incompatibilidade entre ontologias radicalmente diferentes (como um casamento da moça com um ogro, ou com animais como a anta, o macaco e o jaguar, conforme costumam narrar os Kaiowá).

Jakairá, no lugar da moça virgem (recusada), é representado como um sujeito sexualmente recusado, por ser velho e desengonçado. Assim como a

Seda-de-Milho, no entanto, sua imagem é associada ao tempo de plantio. De acordo com Nadia Heusi Silveira (2011), Jakairá é o responsável pelo estabelecimento da sazonalidade agrícola, isto é, pelo tempo de abundância e pelo tempo de escassez de alimentos. Neste viés, se não houvesse desobediência ao demiurgo, haveria apenas o tempo de abundância. No entanto, desde o momento em que suas regras deixaram de ser obedecidas, o preparo da roça passou a ser negociado com Jakairá. A partir de então, o ritual de consumo de *chicha*, acompanhado pelo canto longo, passou a ser uma condição necessária à negociação com o demiurgo. Nesta ocasião ritualística, a voz do xamã é tomada pela voz de Jakairá, que levanta, como um ato criador, os alimentos necessários aos Kaiowá.

Conforme explanam os interlocutores de João, *ku'akuaha* (faixa utilizada na cintura), primeiro milho plantado na roça de Jakairá, simboliza o sujeito que engravida a filha de Ñanderu. Este simbolismo possibilita-nos perceber uma possível associação entre a imagem do alimento e o pênis de Jakairá, evidenciada na proposição analítica de Lévi-Strauss, apresentada em *Mitológicas* (2006). Para Lévi-Strauss, é possível notar um viés sexual confluído às práticas ritualísticas voltadas à produção de alimentos indígenas.

### 2.2.2 A Origem do Fogo e da arte culinária

Feita a contextualização sobre a importância de Jakairá para o imaginário Guarani Kaiowá, passo a direcionar este estudo à análise de mitos que narram a origem do fogo, dos animais e da arte culinária. Para tanto, evoco alguns mitos transcritos por Schanden (1947), Mura (2006) e Nimuendaju (1987), além do mito que ouvi em Pirakuá.

Novamente inspirada em *Mitológicas* (2004), de Lévi-Strauss, mais especificamente na narrativa *O Cru e o Cozido*, proponho, inicialmente, uma discussão relacionada à origem da arte da culinária. Vale notar que, embora a prática de caça entre os Kaiowá não receba muita visibilidade em meio à etnologia indígena, ecoa em meus ouvidos a voz de Darcy dizendo: “a comida sem carne fica fraca”.

Iniciemos esta discussão com a leitura do mito *O Princípio*, apresentado por Nimuendajú (1987) e recolhido entre os Guarani Apapokuva, no sul do então

Mato Grosso, durante a década de 1980. Em seguida, pensaremos no diálogo desta narrativa com o mito narrado pelo kaiowá Atanás Teixeira, transcrito e apresentado na tese de Fábio Mura (2006). Por ser mais enfático no episódio relacionado à origem do fogo, o mito apapokuva é aqui utilizado como um ponto de partida para o desenvolvimento desta reflexão. Consideremos os mitos:

### **Mito: O Princípio (Nimuendaju, 1987)**

*Nanderuvuçu veio só, em meio às trevas ele se descobriu sozinho. Os Morcegos Eternos lutavam entre si em meio às trevas. Nanderuvuçu tinha o sol no seu peito. E ele trouxe a eterna cruz de madeira; colocou-a na direção do leste, pisou nela e começou (a fazer) a terra. Hoje a eterna cruz de madeira permanece como escora da terra. Quando ele retira a escora da terra, a terra cai. Em seguida ele trouxe a água.*

*II. E Nanderuvuçu achou Nanderú Mbaecuaá junto de si. E Nanderuvuçu disse a Mbaecuaá: "Achemos uma mulher!" Então Nanderú Mbaecuaá falou: "Como podemos achar uma mulher?" Disse Nanderuvuçu: "Nós a acharemos na panela de barro." E ele fez uma panela de barro e ele cobriu a panela de barro. Algum tempo depois Nanderuvuçu disse para Mbaecuaá: "Vá ver a mulher na panela de barro!" Nanderú Mbaecuaá foi e verificou; a mulher estava na panela de barro. E ele a trouxe consigo.*

*III. E Nanderuvuçu fez sua casa em meio à escora da terra. E disse Nanderuvuçu para Mbaecuaá: "Vá e experimente a mulher!" Nanderú Mbaecuaá foi e provou a mulher. Ele não queria misturar (confundir) o seu filho com (o) (de) Nanderuvuçu e Nanderú Mbaecuaá deu a seu filho um início especial. E uma é sua mãe: Ela tem o filho de Nanderuvuçu e também o filho de Nanderú Mbaecuaá ambos em seu ventre materno. Então Nanderú Mbaecuaá foi (embora).*

*IV. E Nanderuvuçu fez roça. Enquanto ele ia e a fazia, realizava-se atrás dele a época do milho (verde). E ele veio para casa comer. E (ele disse) à sua mulher: "Vá na nossa roça, traga milho verde, que iremos comer." E a mulher de Nanderuvuçu disse a seu marido: "Agora mesmo estavas fazendo roça e já me dizes: 'Vá, traga milho!' Não tenho o teu filho no ventre,*

*tenho o filho deMbaecuaá no ventre!" E a mulher de Nanderuvuçu pegou o cesto de carregar e foi na roça.*

*V. E Nanderuvuçu pegou os colares de peito, o maracá e também a cruz de madeira; o diadema de penas ele pôs sobre sua cabeça. Ele saiu, rodeou (a casa), foi (embora). Ele chegou à trilha do Jaguar Eterno, plantou a cruz de madeira, desviou atrás de si (a mulher da sua pista).*

*VI. Sua mulher voltou da roça e chegou em casa. Quando ela chegou, Nanderuvuçu não estava (lá). Sua mulher pegou a cabaça, muniu-se também com a taquara (de dança), saiu, rodeou (a casa), seguiu seu marido, caminhou.*

*VII. Ela então andou um pouco e seu filho queria uma flor. Ela colheu a flor para seu filho e caminhou. E ela bateu com a mão no lugar da criança e perguntou à criança: "Para onde foi o teu pai?" "- Ele foi para lá!" Ela então caminhou um pouco e seu filho queria novamente uma flor. Ela colheu novamente a flor, então uma vespa a picou. E ela disse ao filho: "Por que você quer flores, quando você ainda não está (no mundo) e deixa que eu seja mordida pela vespa?" Seu filho ficou zangado.*

*VIII. E ela caminhou novamente e chegou à cruz de madeira. E novamente ela perguntou a seu filho: "Para onde foi o teu pai?" " Ele foi para lá!" Ele mostrou o atalho do Jaguar Eterno. Ela foi e chegou à casa do jaguar. A avó do jaguar disse a ela: "Venha aqui, deixe que eu a esconda dos meus netos. Meus netos são extremamente bravos!" Ela a cobriu com uma grande bacia.*

*IX. E à noite chegaram seus netos e trouxeram muitos pedaços de porco-do-mato para a sua avó. Aquele que vinha atrás não tinha matado nada. Ele foi chegando para perto. "Já vou achar tuas coisas, mãe-avó!" E ele pulou sobre a bacia, quebrou a bacia e matou a mulher de Nanderuvuçu. A avó-onça disse: "Já não tenho dentes, neto! Tragam-me os gêmeos, tirem-nos para mim, coloquem-nos na água quente que eu os comerei!"*

*X. Eles os levaram para colocá-los na água quente. E os colocaram na água quente. E nela meteram a mão: a água quente havia esfriado. E: "Tragam-nos aqui, para socá-los no pilão!" Eles os trouxeram, socaram-nos (no pilão) e socaram sua (própria) coxa. "Tragam-nos aqui, para colocá-los sob a cinza". E eles os trouxeram novamente e os colocaram (sob a cinza). E meteram a mão na cinza: ela estava novamente fria.*

*XI. E Nanderyquey (já) via um pouco. E a avó-onça disse: "Vou, pois,*

*criá-los, netos! Levem-nos para o sol numa peneira de cabelo, netos!" E eles os levaram numa peneira de cabelo para o sol. Não demorou muito, e Nanderyquey(já) se erguia um pouco, o irmão mais novo engatinhava um pouco. E de noite ele se ergueu totalmente. Ele (Nanderyquey) foi e pediu uma flechinha de passarinho: "Faça flechinhas de passarinho, tio!" E o jaguar fez-lhe flechinhas de passarinho. Ele matava, sem cessar, muitas borboletas no pátio.*

*XII. Quando ficou mais forte, ele andava na capoeira e matava pequenos pássaros com seu irmãozinho. A avó-onça disse-lhes: "Não vão para lá, brinquem por aqui, netos!" E: "Por que a avó nos diz: 'não vão brincar lá, irmãozinho?' Vamos verificar!". E ele foi com o seu irmãozinho.*

*XIII. E ele achou um jacu. Atirou nele, e ele veio caindo. E ele (o jacu) falou: "Por que atiras em mim, para alimentar aqueles que mataram sua mãe? Sugue a flechada de mim!" E ele sugou a flecha (para fora), curou o jacu e se foi com o seu irmãozinho. E veio um papagaio. E ele contou logo: "foi aquela avó lá, que matou a sua mãe!" E ele chorou com o seu irmãozinho: "Enquanto nós estávamos nos formando, já perdíamos aquela que foi nossa mãe!". (...)*

*XVIII. E eles foram novamente matar pássaros. Eles foram novamente na mesma direção. O irmãozinho queria mamar. "Não vamos mais fazer a mãe, irmãozinho, deixe eu fazer frutas para ti!" E ele pisou contra uma árvore. Ele pisou contra uma árvore e fez jabuticabas. O irmãozinho provou estas e disse a seu irmão: "Caroços grandes demais!"*

*XIX. E ele caminhou novamente e pisou novamente contra uma árvore e fez guaviraeté. Ele as provou novamente: "Também elas são (demasiado) carnudas, irmão!" E andou novamente e pisou contra uma árvore e fez guaviraju. Ele as provou novamente: "Estas sim, são um pouco doces para mim!"*

*XX. E ele foi e trouxe as guaviraeté e guaviraju. As guaviraju, que ele tinha trazido, ele escondeu da avó-onça, as guaviraeté, que ele tinha trazido, ele mostrou à avó-onça. (...)*

*XXIV. E então: "Sempre avante, irmãozinho!" Ele foi e trouxe guaviraeté para a avó. "De onde vocês as trouxeram, meu neto?" - "Trouwemo-las do outro lado da grande fonte." - "São muitas, as que vocês acharam?" - "Achamos muitas lá. " - "Vamos amanhã apanhá-las para vocês!" E a Onça Prenhe (disse): "Se já não estivesse escuro, eu iria já, de manhã, sim, vamos!"*

*XXV. E bem cedo: "Vamos!" Eles foram (e ele disse) ao irmãozinho:*

"Cuide-se para não ter medo e (não) torcer o cabresto, irmãozinho!" E os jaguares vieram e (se) atiraram na água. Ele gritou: "Cuide-se, irmãozinho, não tenha medo por minha causa, irmãozinho!" E ele fez com que a água ficasse muito pior (mais turbulenta). O irmãozinho teve medo por seu irmão e virou o cabresto. Os (animais) da água devoraram realmente os jaguares; um único (apenas) atravessou: a Onça Prenhe. Enquanto ela vinha pulando para a terra, um animal aquático lhe cortou (mordeu) o tendão de Aquiles. Quando ela atravessou, teve seus filhotes. E então voltaram (para casa). Quando eles voltaram, também a avó-onça caiu no mundéu. E: "Por que torceste logo assim o cabresto, irmãozinho? Assim para o futuro não poderemos acabar completamente com aqueles que mataram nossa mãe!"

XXVI. E: "Vamos então com certeza ter fogo, irmãozinho! Vou me fazer fedorento, e vamos vê se não conseguimos fogo". "Nanderyquey fez o sapo, que deveria engolir um pouco de fogo, se deitou e fedeu.

XXVII. Os urubus se reuniram e fizeram fogo. O caracará esperava num toco de árvore. Nanderyquey olhou um pouco e o caracará viu: Aquele lá, que queremos comer, está piscando!" Os urubus disseram: "A estória está errada, ele não vê mais." Eles foram e bicaram as órbitas dos seus olhos: "Onde ele está vendo? A estória está errada, ele não está mais vendo! Levem-no rapidamente para o fogo, jogem-no rapidamente lá dentro e vamos comê-lo rapidamente!"

XXVIII. E eles o agarraram pelos pés e pela cabeça e o jogaram no fogo. E então Nanderyquey sacudiu seu corpo e espalhou o fogo. Os urubus voaram. O chefe dos urubus disse: "Olhem o fogo!" E Nanderyquey perguntou ao sapo: "Não engoliste fogo?" - "Eu não engoli!" - "Não engoliste nem um pouco?" - "Em vão engoli um pouco, pois certamente agora ele já apagou." - "Vomite, e vermosse realmente (não) há ainda um pouco." Ele vomitou, eles verificaram, (ainda) havia (brasa), e eles atiçaram o fogo.

XXIX. Em seguida ele fez uma cobra de uma vela e se deixou picar por ela. Seu irmãozinho foi curá-lo, trouxe remédio, curou seu irmão e o fez ficar bom. Então ele fez vespas. Também por estas ele se deixou picar; isto não doía. Deixou-se então picar por outra cobra e morreu. O irmãozinho assoprou no alto da cabeça de seu irmão e fê-lo renascer .

XXX. E então: "Vamos para lá, irmãozinho!" Eles foram. Eles foram

longe, e o irmãozinho disse ao seu irmão: "Não há semelhantes a nós aqui na terra, irmão?" E seu irmão (disse): " Há. Sim, deixe-me fazer quatis aos quais chamarei." E ele pisou contra um cedro, um cedro carregado de frutos e fez quatis. "Mas agora vamos subir numa árvore, irmãozinho!" E ele gritou: "Aí tendes caudas listradas que deveis matar, tio! Agora fiz caudas listradas que deveis matar!" E o Añay veio e ele gritou: " O que clamas, meu sobrinho?" - "Não, estou chamando estas caudas listradas, que deveis matar, tio".

XXXI. E Añay aproximou-se: "Sobe e joga-os para mim embaixo!" E ele subiu e jogou os quatis (para baixo) e acabou com os quatis. E Nanderyquey disse: "Cuida para não me matar. também, tio!" E ele disse: " Não, eu não te mato, podes descer." Quando ele vinha descendo e se aproximou do chão, ele o matou a pauladas e o jogou de lado. E no que ele estava sendo morto, ele estalava sem parar.

XXXII. E Añay arrancou (folhas de) caeté, embrulhou também os seus excrementos e então amontoou os quatis. No fundo do cesto ele colocou Nanderyquey, sobre ele colocou os quatis e (então) (ele) fez um caminho para o levar. E ele veio e levantou o cesto: não conseguiu, Nanderyquey se fazia pesado. E ele o levou, levantou-o e o levou. Ele o levou longe, arriou-o e fez um novo caminho.

XXXIII. E o irmãozinho veio, tirou os quatis que estavam sobre seu irmão, soprou seu irmão no alto da cabeça e fê-lo renascer. Ele (Nanderyquey) colocou uma pedra debaixo dos quatis e subiu com o seu irmãozinho (numa árvore). E Añay voltou e agora então ele levou (o cesto) e eles ficaram para trás.

XXXIV. E caminhando Añay chegou em casa. As duas filhas de Añay (falaram): "O que mataste, pai?" - "Não, não vão lá procurar, eu trouxe uma cabeça-preta." E as filhas do Añay foram lá e tiraram em vão todos os quatis. "Tua cabeça-preta não está lá, pai!" - "Então por certo ele se escondeu, vou, pois, procurar!" Ele foi e procurou: "Ele se evaporou, vou voltar e procurar no meu rastro, logo o reencontrarei!" Ele foi.

XXXV. Justo então os gêmeos faziam entre si um veado de um cedro seco. E Añay voltou, o veado pulou e correu (de medo) à sua frente; ele o perseguiu e o trouxe de volta para junto deles (os gêmeos) para matá-lo. Ele quebrou gravetos nas narinas dele (do veado): "Foi isto que me farejou! "Os



*gêmeos desceram novamente do alto (da árvore) e ressuscitaram o veado. Añãy mesmo voltou para casa.*

*XXXV. Justo então os gêmeos faziam entre si um veado de um cedro seco. E Añãy voltou, o veado pulou e correu (de medo) à sua frente; ele o perseguiu e o trouxe de volta para junto deles (os gêmeos) para matá-lo. Ele quebrou gravetos nas narinas dele (do veado): "Foi isto que me farejou!" Os gêmeos desceram novamente do alto (da árvore) e ressuscitaram o veado. Añãy mesmo voltou para casa.*

*XXXVI. Os gêmeos (falaram): "Vamos à casa dele!" Eles foram e chegaram às vizinhanças da casa. (Ele disse) a seu irmãozinho: "Sobre no alto da minha cabeça!" Ele assoprou e apareceu uma flor no alto da cabeça do seu irmão. Este também soprou no alto da cabeça do seu irmãozinho e fez também aparecer uma flor; e eles caminharam. Caminhando, eles chegaram à casa de Afiãy.*

*XXXVII. E as filhas de Añãy (falaram): "Aí vêm nossos irmãos!" E eles passaram. "Por que vocês ficaram assim, meus irmãos?" - "Temos urubu com pimenta no alto da cabeça." - (Nós) também (queremos) ter para nós o pai assim como vocês estão!" - "Seu pai não agüenta." - "Por que vocês ficaram assim?" - "Nós nos escarpamos." - "Não, eu também quero meu pai para mim assim como vocês estão!" - "Pois então vá buscar pimenta, irmãozinho!" "Ele trouxe pimenta e ele trouxe taquarembó; ele escarpou. Añãy e esfregou pimenta com urucu. "Vá para o sol!" Ele foi para o sol. "Tente agüentar, pai!" Ele foi e sentou-se; algum tempo depois ele quis se levantar. - "Vê, ele já não agüenta (mais)!" Depois de algum tempo ele se levantou. - "Vê, ele já não agüenta (mais)!" Ele correu: "Pírypiry-piry!" Ele correu e pouco depois sua cabeça estourou. Seu cérebro se transformou em mosquitos e em bariguís também.*

*XXXVIII. E: "Casemos então com as filhas dele, irmãozinho!" Eles casaram com as filhas dele e dormiram com as suas esposas. De noite veio o irmãozinho e durante toda noite o irmãozinho vomitou. Cedo pela manhã, ele veio e perguntou a seu irmãozinho: "O que te aconteceu, irmãozinho?" - "Eu mesmo realmente 'comi' a minha mulher." E: "Não fui eu mesmo quem 'comeu' minha mulher, com minha pequena flecha de pássaro 'comi' (deflorei) minha mulher."*

*XXXIX. "Vamos pois tocar fogo no campo." E: "Vamos também levar*

*nossas esposas." E eles foram. "Nós queremos tocar fogo no campo, vejam se correm!" ' E eles tocaram fogo no campo, e eles disseram. às suas esposas: " Vejam se correm! " Elas correram. As irmãs correram para a margem da lagoa, e quando chegaram perto seu cabelo pegou fogo e suas cabeças estouraram. Os mosquitos e os bariguis também se acabaram. (...)*

*XLI. E ao caminharem, ele (Nanderyquey) fez a mandassaia. O seu irmãozinho já estava um pouco mais forte. E ele preparou (tornou oco) um maracá e queria seguir o rasto do seu pai. Ele reuniu os Añãy para que estes dançassem e instruiu os Añãy na dança . Depois de quatro meses, o pai veio a eles e Nanderuvuçu foi e levou seu filho. Ao caminharem, Nanderyquey atormentou seu pai (com pedidos e perguntas); o irmãozinho foi logo mamar no peito materno. E então Nanderyquey pediu ao pai o equipamento dele. E ele deu seu equipamento ao filho. E ele se escondeu novamente do seu filho e foi a deter a perdição (do mundo) e apenas o Jaguar Azul o vigia. (...) (NIMUENDAJU, 1987, p. 143-152).*

Entre os Apapokuva, os protagonistas do mito sobre a origem do fogo são Nhaderikey (Ñanderikey) e seu irmãozinho. Entre os Kaiowá, estes personagens são transfigurados em irmãos gêmeos, simbolizados nas imagens do Sol e da Lua (Pa'í Kuará e Jacy, respectivamente), em uma narrativa relacionada à origem dos astros celestes. A fábula kaiowá é iniciada muito antes do surgimento dos gêmeos: o episódio do dilúvio enviado por Nhanderu, em um tempo em que os pássaros eram pessoas, é o ponto de partida desta narrativa. Quando essas pessoas expressaram dúvida diante do anúncio de inundação da terra, Nhanderu enviou muita chuva ao ambiente em que habitavam. Assim, enquanto tentavam se salvar do dilúvio, construindo uma canoa com folha de coqueiro, alguns desses sujeitos foram transformados em aves. Transfiguradas em pássaros, essas pessoas passaram a aguardar, em sua canoa, a terra ficar seca. Sendo assim, de acordo com o pensamento mitológico kaiowá, a chuva acaba quando essa canoa é ancorada em alguma montanha, interrompendo a passagem de água para a terra.

Permaneceram na morada celeste todos os Nhande Rikey, “nossos irmãos maiores”, como “*Jakairajapaire Vusu, Mba’ēja Vusu, Karavire Vusu etc.*,”

*chegaram todos lá onde está Jakaira e Mba'ejary Pyahu*"(p.280). Sentadas naquele ambiente, estas figuras passaram a conversar e a transfigurar os demais seres. Após algumas discussões, no entanto, cada Nhande Rykey escolheu o seu próprio caminho e apagou os seus próprios rastros, a fim de não ser encontrado.

Outras duas destruições ocorrem no mundo ao longo desta narrativa: uma delas acontece quando o sol é apagado e outra é desencadeada pela água, que purifica a terra. Neste episódio, desce à terra um casal de "cada qualidade" (etnia), dentre eles, San José e Tupã Sy Ka'acupe, simbolizando a origem do homem branco ou não-Avá.

Diferentemente da versão dos Apapokuva, Nhanderú não divide a mulher, criada por ele em uma bacia de barro, com Mbaecuaá. Pelo contrário, na mitologia kaiowá, Nhanderú possui duas esposas. Vale notar, no entanto, que há muitos pontos de encontro entre a narrativa kaiowá e o mito *O Princípio de Nimuendajú*, que passo a narrar agora:

Nhanderú pede à Nhandecy para colher os milhos que ela acabara de plantar na roça. Nhandecy está grávida de Nhande Rikey e de seu irmãozinho (entre os Kaiowá, Sol e Lua, ou ainda, Pa'í Kuará e Jacy), filhos de Nhanderú e Mbaecuaá, respectivamente. Nhandecy duvida que o milho esteja maduro e se queixa de ter de colhê-lo. Por isso, esbraveja e diz que não carrega filho de Nhanderú, apenas de Mbaecuaá. Por essa razão, Nhanderú desce à terra e apaga seu rastro, para que sua esposa não o encontre.

Notemos que os dois mitos narram a procura de Nhandecy pelo seu esposo. Na versão kaiowá, a mulher pede ao filho informações sobre o paradeiro do marido. O filho, ainda na barriga de sua mãe, pede para que esta colha flores, até que, cansada desta colheita (ou picada por uma vespa, entre os Apapokuva), Nhandecy se recusa a pegar mais flores, deixando seu filho zangado. Ao perguntar, novamente, o paradeiro do marido à criança, esta lhe mostra o caminho do Jaguar Eterno.

Ao chegar à casa do jaguar, a mulher alegre a avó das onças e é escondida por esta em uma bacia. Não demora muito, no entanto, para que seus netos encontrem Nhandecy e a matem, afinal estes são seres caçadores. Diante deste episódio, a avó pede para comer os gêmeos.

Na versão mitológica kaiowá, Pa'í Kuará aprende, nesta situação, a

fazer *nheboe* (reza). Por isso, a criança não pode ser cozida ou assada por seus predadores. Entre os Apapokuvá, no entanto, narra-se que os gêmeos são adotados pelas onças e reivindicam os bens culturais resguardados pelas mesmas – seja a técnica de cozimento, seja o manejo de tiro com arco e flecha. Neste viés apapokuvá, as crianças aprendem, então, a caçar como os jaguares.

Em *O Cru e o Cozido* (LÉVI-STRAUSS, 2004), a narrativa sobre a perda do fogo pelo jaguar é relacionada à inauguração da arte culinária entre os ameríndios. Para Lévi-Strauss (2004), o mito narra a passagem da natureza para a cultura entre os ameríndios e a perda da cultura entre os animais.

No mito bororo sobre o desaninhador de pássaros, publicado em *Mitológicas*, de Lévi-Strauss, o jaguar não é representado enquanto dono do fogo. No entanto, há um elemento desta narrativa que se aproxima ao mito kaiowá: no decorrer de uma tempestade, todos os fogos da aldeia são apagados, exceto aquele guardado pela avó do herói, a quem toda a comunidade recorre para pedir brasas.

Para os Kaiowá, *jary* (avó) é uma forma respeitosa de tratamento utilizada para se referir ao Jaguar. Na mitologia kaiowá, a avó das onças, por não poder comer os gêmeos após a morte de Nhandecy, adota as crianças, tornando-se sua *jary* (avó). Certa vez, na aldeia, aconselharam-me a cumprimentar a onça da seguinte forma: “*mbaé chapa, jary!*” (como vai, avó?). Dessa maneira, o felino não se zanga e, conseqüentemente, não ataca.

Notemos que a morte de Nhandecy é o elemento que desencadeia a relação estabelecida entre o jaguar e o homem. Conforme explana Lévi-Strauss, os jaguares são compreendidos como detentores de bens culturais e de técnicas culinárias em meio a essas comunidades. No Mito *Ofaié* (2004, p.108), a mulher do jaguar é uma humana que passa a representar perigo à sua aldeia a partir do momento em que manifesta sinais de transformação. Embora o jaguar mantivesse uma boa relação com os aldeões, deixando carne assada para a comunidade sobre o telhado, precisou se distanciar dessas pessoas por meio da eliminação de sua mulher. Lévi-Strauss (2004) explica:

O jaguar e o homem são termos polares, cuja oposição é

duplamente formulada em linguagem comum: um come cru, o outro, cozido, e, principalmente, o jaguar come o homem, mas o homem não come jaguar. O contraste não é apenas absoluto, implica que entre os dois termos existe uma relação fundada na reciprocidade nula.

Para que tudo o que o homem atualmente possui (e que o jaguar não mais possui) pudesse lhe vir do jaguar (que o possuía antes, ao passo que o homem, não), é preciso, portanto, que surja entre eles o meio de uma relação: esse é o papel da mulher (humana) do jaguar (LÉVIS-STRAUSS, 2004, p. 109).

Podemos compreender, dessa maneira, que no mito do desaninhador de pássaros, a mulher humana (no caso dos Jê, a esposa de jaguar) deve ser eliminada para que o protagonista possa obter e entregar à aldeia os bens herdados do jaguar (fogo, arco e flecha). Este destino também é vivenciado pelas mães dos heróis apapokúva e kaiowá. No mito apresentado por Schaden, no entanto, Nhandecy recusa o casamento com a onça.

Notemos que a indiferença do marido para com sua mulher é um elemento em comum entre as narrativas apapokúva e kaiowá. Entre os Apapokúva, esta indiferença é representada pelo abandono da mulher grávida. Na versão kaiowá, além de deixar a esposa, o marido não reconhece seus próprios filhos.

Assim como nas versões bororo e jê, os mitos apapokúva e kaiowá evocam o uso de arco e flecha como a origem das armas de caça. No entanto, o fogo tem origem e finalidade distintas nos mitos Tupi Guarani. Na mitologia apapokúva, o fogo surge como um elemento culinário em uma fábula cujos protagonistas transformam os jaguares em animais, levando-os a perder este precioso elemento. Nesta relação de oposição entre homense jaguares, pensada por Lévi-Strauss, se a onça perde para sempre os seus bens culturais – as armas e o fogo –, a mulher humana também deve ser perdida ou anulada. Após a peripécia sofrida pelos jaguares, os heróis se preparam para tomar o fogo do urubu.

Entre os Kaiowá, a origem do fogo está associada à origem do Sol, isto é, ao Pa'í Kuara, personagem cujo brilho ofusca seu irmão Jacy, a Lua. Podemos notar, assim, que a narrativa kaiowá dá cor à origem de um fogo benéfico.

Em ambos os mitos, os filhos de Nhandecy são informados por um jacu falante (e também por um papagaio) que sua mãe fora assassinada pelos jaguares. A partir desta revelação, os irmãos passam a planejar uma vingança

contra aqueles que os criaram. Na mitologia apapokúva, o irmão menor sente muita vontade de mamar em sua mãe e, por isso, Nhande Rikey cria frutas, a fim de satisfazer o desejo do menino por algo doce. Na narrativa kaiowá, o jacu e o avô dos meninos (que logo os reconhece) orientam os heróis a criarem guaviras, para que estas possam servir de isca e atrair as onças à armadilha que vinha sendo preparada.

Planejada a vingança, os irmãos levam guavira para que a avó experimente. Interessados pela fruta, os jaguares seguem os gêmeos. Na mitologia kaiowá, ao percorrerem o caminho indicado, as onças atravessam um rio por meio de uma pinguela, propositalmente rompida assim que todos jaguares alcançam o meio dela. Há uma onça gestante, no entanto, que consegue escapar deste infortúnio. Os demais jaguares, por sua vez, caíram no rio e foram transformados em animais.

No mito apapokúva, os irmãos constroem um mondé, uma armadilha que conduz as onças ao abismo eterno. Vale notar que este episódio não é desmentido pelos Kaiowá: *“A velha avó das onças foi enganada para cair no mondé (armadilha). Pa’i e Jasy lhe falaram que o mondé pegara uma presa e que só ela podia ir buscar”*. (MURA, 2006, p. 223).

Notemos que os protagonistas têm, nas duas narrativas, a habilidade de enganar os demais personagens. Dessa maneira, seus heróis mitológicos são representados como sujeitos destinados a cumprir a missão de desaninhar pássaros. Os personagens, no entanto, não atiram pedras em direção aos pássaros, nem riem de seus adversários: ao contrário, destilam o anti-riso e choram demasiadamente antes de planejarem a vingança.

A partir deste episódio, a mitologia de cada etnia segue um destino diferente, ainda que em ambas haja a representação de um encontro entre os gêmeos e Anhay, espécie de demônio que ocupa um lugar ambíguo em meio a estas narrativas. Entre os Kaiowá, Anhay é representado como um cunhado dos gêmeos. Na mitologia apapokúva, entretanto, este mesmo personagem é o sogro desses irmãos. Vale observarmos que a narrativa apapokúva apresenta outras provocações e enganações praticadas pelos gêmeos:

Antes do encontro com Anhay, os irmãos buscam a aquisição do fogo. Esta passagem do mito se aproxima à narrativa tupi em que o herói rouba o fogo do urubu. Neste percurso, Nhanderikey cria o sapo, deita no chão e

exala mau cheiro, fingindo estar morto e apodrecido. Quando os ububus o encontram e o levam ao fogo, Nhanderikey se mexe, espalha o fogo e espanta as aves. Durante a confusão, o sapo engole um tição e entrega o fogo ao herói.

Para Lévi-Strauss (2004), estes subconjuntos narrativos (em que o jaguar e o urubu são representados como provedores do fogo) têm características em comum, dentre elas, a configuração do fogo como um bem advindo de um animal. Nesta perspectiva, os hábitos alimentares destes provedores são representados a partir de algumas diferenças simbólicas: *“cada espécie é definida por sua dieta alimentar: o jaguar é um predador, consumidor de carne crua; o urubu, um carniceiro, consumidor de carne podre”* (LÉVI-STRAUSS, 2004, p.170). No mito guarani mbya (Idem, p.169), o urubu se torna consumidor de carniça devido à punição que recebe pelo seu comportamento antropófago – tal como o jaguar que, representado no subconjunto Jê, ao perder seu fogo, passa a consumir comida crua.

Voltemos à análise do mito apapokúva: efetua-se, então, o encontro entre Nhanderikey e Anhay. Nesta passagem narrativa, os gêmeos percebem que estão sozinhos e o irmão maior pisa em um cedro carregado de frutas. Ao caírem sobre o chão, estes alimentos se transformam em quatis. Apavorados, os irmãos sobem em uma árvore, mas são perseguidos por estes animais. Neste momento, surge Anhay, escutando os pedidos de socorro dos meninos. Os irmãos pedem para a entidade matar os animais de “rabo listrado”. Anhay, por sua vez, garante ajuda aos meninos, desde de que esses pudessem atirar os bichos para baixo.

Notemos que Anhay cumpre um papel complexo e contraditório. Por um lado, o personagem lembra a figura do pai ou do cunhado bororo que pede ao desaninhador que “jogue para baixo” (do alto de uma árvore) os pássaros do ninho. Na narrativa apapokúva, Anhay desempenha a função de um pai adotivo (jaguar): ao encontrar os irmãos na árvore, oferece ajuda e promete não devorá-los. Contudo, não sendo pai nem cunhado dos heróis, o demônio mata um dos irmãos, insere-o em um cesto repleto de pedras e fezes (elementos presentes nos mitos bororo) e o leva para casa.

O irmão menor, no entanto, consegue retirar a vítima do cesto, soprá-la e fazê-la renascer. Com o intuito de disfarçar a peripécia, adiciona pedras no lugar do corpo do irmão. Quando Anhay chega em casa, suas filhas indagam o

que ele havia matado. Curiosas, procuram a caça e não a encontram. Diante desta dificuldade, as moças avisam ao pai que a caça estava perdida. Preocupado, Anhay volta para casa e procura pela presa. Em meio a sua busca, o demônio reencontra os irmãos no momento em que estes criam um veado, que pula em sua frente e o fareja. Com raiva, Anhay persegue o animal, mata-o, enfia gravetos em suas narinas e volta para casa. Em seguida, os irmãos ressuscitam o veado e vão à casa do demônio, com flores em suas cabeças.

Na casa do demônio, as flores que ornaram as cabeças dos gêmeos despertam a atenção de suas filhas, que passam a desejar ver o pai vestido com aquele mesmo figurino. Contudo, os irmãos advertem, enganosamente, que Anhay não aguentaria o peso daquele ornamento. Diante da insistência das moças, os gêmeos depositam as flores na cabeça de Anhay, após besuntá-las com pimenta e urucum, e pedem para que o demônio se sente ao sol. Após um breve momento, a cabeça de Anhay explode, dando origem aos mosquitos e bariguis (espécie de moscas).

Os irmãos se casam, então, com as filhas de Anhay. O irmão menor, entretanto, após “deflorar” sua esposa, vomita a noite toda. Por isso, os gêmeos decidem atear fogo ao campo, junto às suas esposas. Apesar dos heróis pedirem para que suas mulheres corressem, as jovens não conseguem escapar: o fogo alcança seus cabelos e suas cabeças também explodem, acabando com os mosquitos e bariguis. Podemos compreender, dessa forma, que a união entre os gêmeos e as filhas de Anhay é impossível porque há uma polaridade entre esses pares semelhante àquela, pensada por Lévi-Strauss, entre o jaguar e o humano. Essas personagens femininas cumprem, portanto, a mesma função outrora desempenhada por Nhandecy: são eliminadas para que a relação anhay-homem seja anulada.

No decorrer de suas façanhas, os gêmeos matam um novo Anhay. Desta vez, o demônio desamarra seu pênis e o coloca na água do rio, onde os irmãos puseram pimenta moída. Anhay vê, então, seu pênis explodir e cai no abismo eterno. Em seguida, os gêmeos acabam percorrendo o caminho de seu pai. Nhanderikéy, o irmão maior, direciona-se ao Zênite, onde permanece cuidando e sustentando a espora da terra. Nhandecy, mãe dos irmãos, é ressuscitada pelo sopro de Nhanderu Vusu. Assim, ao reencontrá-la, o irmãozinho



imediatamente passa a mamar em seu seio.

Na mitologia kaiowá, no entanto, o enredo é desenlaçado de outra maneira: Pa'í Kuará e Jacy procuram, primeiramente, Nhandecy. Ao longo do caminho, os gêmeos recebem instruções de diversos animais, como a coruja, o jacaré, o beija-flor, etc. Ao encontrá-los, a mãe logo os reconhece e os trata com afeto. Os irmãos, no entanto, continuam sua saga e passam por diversas provas. Ao longo do caminho, Anhay mata Jacy (correspondente ao “irmãozinho” do mito apapokúva) e Pa'í Kuará o refaz diversas vezes. Segundo Olímpio, nhanderude Laranjeira Nhanderú, esta é a razão pela qual a Lua desaparece por alguns dias: ela baila a dança de Anhay e, neste ciclo, nasce-morre-renasce. A prova final, reveladora da identidade dos gêmeos, acontece quando os irmãos precisam passar pelo fogo e pelo tremor da terra para serem reconhecidos pelo próprio pai. Apenas quando entoam um canto de despedida da terra, *“É verdade que ninguém me conhece e nem conhece meu céu. Será que meu pai não me reconhece?”* (MURA, 2006, p.227), o pai se emociona e os reconhece. Nesta passagem mitológica, os heróis notam a força de seu próprio brilho. Assim, Pa'i Kuará passa a ocupar o lugar de Nhanderu Vusu, tornando-se o Sol, e Jacy, com um brilho menor, ocupa o lugar da Lua.

Vale observar que além de expressar a origem do fogo e das técnicas de caça e de culinária, os mitos dão forma aos hábitos alimentares advindos do processo de transfiguração de determinados animais que outrora foram pessoas – como o Jaguar, caçador pouco benevolente que passa a comer carne *crua*, e ourubu, criatura antropofágica que passa a comer carne podre. Podemos associar estas mudanças à conduta moral destes personagens: além de ser representada como uma espécie de punição, a transfiguração sofrida por estes seres simboliza uma transformação de perspectiva, ancorada aos valores indígenas.

Os mitos transcritos por Schaden (1947) narram, além do roubo do fogo, como alguns animais, outrora pessoas, foram transfigurados em bichos, bem como a história da criação e valorização de determinados alimentos em detrimento de outros.

**Mito: A onça, o tamanduá e outros animais (Schaden, 1947).**

A onça foi caçar para matar bichos. A cigarra estava lá em cima, trepada numa árvore. A cigarra gritou para ela: ó onça, venha logo, compadre, que seu fogo não está mais aqui. Chegou a onça, ficou brava com a cigarra e quis matá-la. Aí a onça falou: Por que foi que você deixou apagar o meu fogo? A cigarra disse: Eu não tenho nada que cuidar de seu fogo. Dizem que o sapo estava escondido, estava perto do rio. E o coelho estava junto. O coelho mostrou o fogo à onça: Está aqui o seu fogo, disse a ela. Ai a onça atropelou e o sapo caiu n'água e o coelho também. O sapo engoliu brasa e o coelho amarrou um tição nas costas. Os dois foram para o outro lado. E a onça ficou do lado de cá e até agora come carne crua.

Ai a onça chorava. Passou um caminho e encontrou o tamanduá um trilho. A onça falou: Vamos cagar juntos. Vamos ver quem trabalha mais. O tamanduá-bandeira falou: Eu não gosto de brincar com onça. Eu não quero judiar com você. Você me respeite. Mas a onça queria. Ai o tamanduá-bandeira falou: Vamos fechar os olhos. Ai o tamanduá-bandeira botou tudo debaixo da onça e saiu só cupim. A bosta do tamanduá era de carne pura. Ai o tamanduá-bandeiramandou abrir os olhos. A onça viu o cupim e ficou brava. Aí o tamanduá disse à onça: Eu trabalho mais que você. Falou assim. Você não trabalha. Você come só cupim. Havia um monte de terra que o tamanduá jogou para os dois lados para mostrar que trabalhava mais. Ai a onça também quis jogar terra, mas não sabia. Só arranhava. Ai o tamanduá falou: Você é muito vagabunda. Você não sabe nem jogar terra.

A onça disse ao tamanduá-bandeira: ó compadre, vamos brincar. Ai há um pau grosso e alto. Primeiro o tamanduá não queria. Falou: Você não sabe brincar. Os olhos de você não voltam. Mas a onça teimava. Aí o tamanduá-bandeira disse: Você jogue primeiro os seus olhos para cima. A onça os jogou para cima e ficaram lá no galho. A onça ficou sem os olhos. Então o tamanduá-bandeira jogou os olhos dele para cima. Voltaram para baixo. Os olhos da onça não voltaram mais, não, ficaram lá em cima. Até agora. A onça ficou se virando no mesmo lugar. Não tinha mais olhos. Não podia mais andar. O tamanduá foi chamar o macuco para fazer os olhos dela. Dizem que trouxe água numa canequinha que jogou nos olhos da onça e mandou enxergar outra vez. O tamanduá disse: Se você fizer bem, eu pago. O macuco veio fazer os olhos dela. Mandou enxergar e estava tudo escuro. Ai o macuco falou: Enxerga de noite.

*Por isso que a onça anda de noite. (...)* (Schaden, 1947, p.111-112).

Voltemos, aqui, nossa atenção ao mito da onça e do tamanduá. No início da narrativa, conta-se a história sobre o roubo sofrido pelo jaguar, praticado pelo sapo e pelo coelho: enquanto um, ao ser atacado pela onça, engole a brasa, o outro amarra um tição nas costas e se desloca para outro lado do rio. Assim, o jaguar é fadado a comer carne crua.

O mito a seguir narra a disputa entre a onça e o tamanduá-bandeira. A onça convida o tamanduá-bandeira para um jogo, a fim de conferir quem “trabalha” mais. Após resistir um pouco ao convite, o tamanduá aceita a proposta e ambos fecham os olhos para defecarem juntos. O tamanduá-bandeira troca, então, o lugar das duas fezes e pede para a onça abrir os olhos. Em seguida, o tamanduá insulta o adversário, diz que “trabalha” mais que a onça, caçoa o felino ao afirmar que este come apenas cupim e começa a cavar um buraco, evidenciando como é o melhor trabalhador. Ouvi, certa vez, em Laranjeira Nhanderú, que não se pode zombar das fezes da onça: é preciso respeitar o felino para não se tornar um alvo do mesmo. Assim, diante da chacota do tamanduá, a onça propõe novo desafio: jogar os olhos para o alto.

Apesar de tentar resistir ao jogo, o tamanduá, devido à insistência do jaguar, participa da proposta e pede para que o adversário inicie a partida. Quando a onça joga os olhos, estes caem e permanecem em um galho de árvore. Ao realizar seu lance na partida, o tamanduá consegue recuperar os olhos. Como a onça fica sem visão, o tamanduá pede ajuda ao macuco, que joga água sobre os olhos da onça e a manda enxergar. O felino, no entanto, volta a enxergar apenas no escuro, visto que o macuco concedeu-lhe a visão à noite. Por esta razão, a onça anda apenas no período noturno.

Ao pensar nas competições protagonizadas pela onça e pelo tamanduá, Lévi-Strauss (2004) associa a representação deste jogo à imagem mitológica do fogo, pois a troca de excrementos, representados como partes permutáveis de um corpo, não desencadeia a transfiguração de seus proprietários, enquanto a perda dos olhos, unidades impermutáveis do ser, e sua substituição por olhos d’água (simbolizando uma oposição à imagem do fogo), remove da onça a sua

condição de dona do fogo. Dessa maneira, conforme explana Lévi-Strauss (2004), não são os excrementos que mudam o seu proprietário, mas seus olhos (ou poderíamos dizer, sua *perspectiva?*): “num caso, o jaguar e o tamanduá trocam seus excrementos entre si, no outro o jaguar troca consigo mesmo os próprios olhos, perdendo seus olhos de fogo, que condiziam com sua natureza de dono de fogo”(LÉVI-STRAUSS, 2004 p. 226).

### **Mito: a origem dos animais (Schaden, 1947)**

*A onça queria casar com Nhandecy. Nhandecy falou: Eu tenho marido. Não posso mais casar com você. Ai a onça falou: Vou esperar no caminho. Esperou no caminho. Foi Tupã que passou. A onça estava esperando. Matou-o com uma flecha. E levou-o para comê-lo em casa. Aí a onça foi para a casa de Nhandecy e disse a Nhandecy: Seu marido já morreu. Agora sou eu que vou casar com você. Ai Nhandecy falou: Não pode. Eu tenho estes dois filhos aqui. Nhandecy foi embora para cima. O Sol e a Lua ficaram aqui para fazer todos virarem bichos.*

*Naquele tempo todos os bichos eram gente. O veado não queria virar bicho, queria virar gente. O Sol chegou à casa do veado para apagar o fogo dele, para virar veado. O veado correu e gritou para o Sol: Não mexa no meu fogo, não. Aí o Sol mexeu e espalhou todo o fogo. Apagou tudo. Aí o Sol falou: Você é comida de onça agora, é isso que você vai virar. Pode ir embora, você não é mais gente. Você já é bicho agora. Aí o guasu foi embora (...).*

*Depois o Sol, Koarahy, foi à casa do acuti. O acuti trouxe milho, morango e mandioca para o Sol batizar, para crescer bonito. Ai o Sol falou: Não pode, não. Você não vai mais virar gente. Você vai virar bicho. Não vou batizar, não. Há gente para cuidar dessas plantas. Ai o Sol mexeu com o cobertor dele. Dizem que o Sol andava com um cobertor nas costas para espantar os bichos. Aí a cotia correu, foi embora, deixou tudo aí. Aí o Sol disse à Lua: Jogue ai essa morango, kwarapepé, é para semente de todo o mundo. Mandioca também plante aí. E milho também.*

*Aí o Sol foi embora para a casa do cateto, taitetú. O cateto trouxe ao Sol banana e cana e batata e abóbora para batizar também. Só isso que plantava o cateto. O cateto falou: ó Koarahy, você batize isso, para nascerem bem as*

*minhas plantas. Aí o Sol falou: Não pode mais, você não é mais gente. O Sol pegou o cobertor dele, o "malagão", mexeu assim, fez barulho, aí o cateto correu e foi para o mato. Até agora. Depois o Sol disse à Lua: Plante aí essa cana, abóbora, batata e banana. Para semente de todo o mundo. Ai a Lua plantou. Aí deixaram aí. Aí o Sol foi embora.*

*Aí o Sol foi à casa do queixada. O queixada não tinha nada. Só fruta de côco. O queixada falou: Você batize para mim esse côco. Aí o Sol falou: Está bom. Sentaram-se. Ai o Sol disse à Lua: Tome o meu "malagão". Mexa o cobertor aí. Aí correu o queixada. Aí o Sol falou: Queime essa casa. E o coqueiro ficou aí plantado para semente.(...)*

*Ai chegou à casa do jacaré. Chegou e tinha só mandioca. Não tinha outra planta. O Sol falou: Estou com fome demais, jacaré. O jacaré falou: Tenho só mandioca. Aí o Sol falou: Por que não dá farinha, que é melhor? Ai o jacaré falou: Eu não quero tratar o Sol, que não tem pai. Aí disse à Lua: Pode mexer a coberta, vamos mandar embora este animal também. Aí mexeu a coberta e um jacaré grande caiu na água. O Sol disse ao irmão dele: este jacaré é princípio de jacaré. Havia um pocinho e o Sol falou: este jacaré é capitão de água, para não secar todo o mundo. Aí foi embora.*

*Aí chegou à casa da onça. Na casa da onça havia muita carne. O Sol falou. Estou com fome demais. E a onça falou: Eu não trato a você, você não tem mãe e não tem pai. Ai o Sol falou: ó Lua, pode bater a coberta, mande embora este bicho. Dizem que bateu e a onça correu e deixou toda a carne. A onça correu um pouquinho e falou: "Você não tem pai. Fui eu que matei seu pai"! E o Sol falou: Pode ir embora, você não é mais gente, você é bicho. A onça não tinha casa, tinha só um ranchinho O Sol queimou o ranchinho e jogou toda a carne fora; enterrou-a.*

*Aí chegou à casa da anta. Dizem que chegou cedinho à casa da anta. Ó Koarahy, precisa você batizar o meu mantimento, tenho muito mantimento. Aí o Sol falou: Não pode mais, não, você vai virar bicho. A anta trouxe batata e milho, feijão, arroz e mandioca. Aí a anta falou: Você não quer sopa? Aí o Sol falou: Não quero, eu quero só água. Aí a anta trouxe sopa de côco para o Sol chupar. Aí o Sol falou: Não, obrigado, não quero, quero só água. Ai o Sol disse à Lua: Pode mexer a coberta aí. Aí dizem que a Lua mexeu assim. Aí a anta correu. Aí a Lua perguntou: Que bicho é? Aí o Sol falou: Esta é a anta, princípio de anta.*

*Aí o Sol falou: Plante aí este côco, é para todo o mundo, princípio de côco (...).*

*Ai foi embora e passou para outra casa. chegou à casa do sucuri. Dizem que falou: Dê um pouco de água para nós. Oh, não dou água, dou água quente. Aí o Sol falou: Dê um pouco de água fresca para nós, nós estamos com sede demais. O sucuri pegou uma faquinha e disse: Eu não gosto de que você venha à minha casa, você vem fazer sujeira. Ai o Sol disse ao irmão dele: Mexa logo essa coberta aí para mandar embora logo este bicho. Ai dizem que saiu um sucuri comprido assim, caiu na água. Aí a Lua perguntou: Que bicho é este comprido aí, meu irmão? Ai falou: É princípio de sucuri. Ninguém não come este bicho.*

*(...)*

*Na casa do tamanduá-bandeira, o Sol disse ao macuco: Se os olhos da onça não ficassem lá em cima, no galho, a onça arranjaria fogo outra vez. Se o tamanduá-bandeira não tirasse os olhos da onça, ela arranjaria fogo outra vez para queimar esta terra. Foi por isso que o Sol a mandou virar bicho. Se arranja fogo agora, apaga logo, porque os olhos dela são pura água.*

*Depois de virar tudo bicho, o Sol foi para cima e a Lua também foi. Depois o Sol e a Lua voltaram aqui para trazer semente e tudo e mantimento e tudo. Depois trouxeram gente de lá também. Princípio de nós. Brasileiro e Paraguaio, Kayuá, Guarani e Kaingang e Tereno. Chegaram aqui e todos trocaram a língua. Chegaram aqui e mandou que trabalhassem logo (SCHADEN, 1947, p. 112-114).*

Notemos que este mito apresenta diferenças significativas em relação às narrativas anteriormente analisadas neste trabalho. Em primeiro lugar, vale notar que, diferentemente dos mitos estudados por Lévi-Strauss (2004), em *O Cru e o Cozido*, nos quais o jaguar é representado como um genro (como, por exemplo, no M14 *Ofaié: A esposa do jaguar*, pág.108-109), na narrativa kaiowá, a esposa de Tupã recusa o casamento com a onça.

Lembremos que além da construção de uma aliança, o casamento implica o compartilhamento de substâncias (dentre elas o alimento) entre os sujeitos nele envolvidos. O mito kaiowá expressa, portanto, a impossibilidade da formação de uma aliança entre o sujeito humano (a esposa de Tupã) e o

consumidor de carne humana (a onça, que havia comido a carne de Tupã). Na mitologia kaiowá, o homem (e não a mulher, como nos mitos anteriores) é a figura morta e consumida pelos jaguares. No entanto, a oposição entre o humano e o jaguar, alicerçada pelas suas respectivas diferenças éticas e alimentares, mantém-se nesta perspectiva narrativa.

O jaguar e o homem são termos polares, cuja oposição é duplamente formulada em linguagem comum: um come cru, o outro cozido, e, principalmente, o jaguar come o homem, mas o homem não come o jaguar (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 109).

Depois da partida de Nhandecy, os filhos Sol e Lua (Kuará/Koará e Jacy) permanecem na terra para transformar pessoas em animais, com o intuito de povoar este ambiente com novos habitantes. Passando de casa em casa, os irmãos transfiguram cada sujeito de acordo com seus respectivos hábitos. Nesta jornada, o Sol testa cada um de seus compadres: ao batizar alguns alimentos e perceber que estes são aprovados pelos bichos, seleciona-os para que possam ser utilizados por *outra* gente (humanos que ocupariam a terra no futuro). O acuti (cutia), por exemplo, possuía milho, abóbora moranga e mandioca; o cateto, por sua vez, possuía banana, cana, abóbora e batata; a anta, por fim, contava com feijão, arroz, mandioca e milho. No decorrer da narrativa, os animais não compreendem que o Sol desejava ser socialmente bem recebido. Por isso, a Lua chacoalha a cobertura do Sol, transforma-os no princípio de cada animal e planta o princípio de cada alimento vegetal (seria esta uma transformação do nosso herói Jakairá?).

A narrativa apresenta, ainda, alguns animais que não contavam com alimentos para ofertar ao Sol e à Lua. A queixada e o ouriço, por exemplo, possuíam apenas coco; o gambá, por sua vez, tinha apenas cipó; a Seriema, por fim, comia apenas mosquito. Dentre estes elementos, o coco pôde ser aproveitado para ser plantado e ofertado às pessoas que, futuramente, ocupariam a terra.

Ao longo da narrativa, o Sol e a Lua são insultados por alguns personagens que se mostravam insatisfeitos pelo fato de ser órfãos (entre os Guarani Kaiowá, os órfãos ou as crianças criadas por pessoas que não seus pais, são chamados pejorativamente de “guacho”). Ao deixarem de ser

sociáveis, hospitaleiros e receptivos com as divindades, esses seres são transformados em animais. É o caso do jacaré, da onça, do nhandu (ema), do gavião, do lagarto, da cobra, do peixe, do galo e do veado, conforme podemos notar a partir da leitura do seguinte excerto:

O Sol e a Lua chegaram à casa do veado. Ai o Sol disse: ó compadre, dê licença, está chovendo muito. O veado disse: Fique lá fora, não gosto de você. Aí foi a Lua que falou: Está muito frio demais. Nossa Senhora Será que ele não dá licença, não? Aí o Sol disse: Dê licença, patrão. Ai o veado falou: Não dou, não pode. Aí o Sol disse: Como é que não pode? Já estamos todo molhados, não temos roupa para trocar. Aí o veado falou: Eu não faço casa para você, não, eu faço só para mim, não é para todos que eu faço. Aí o Sol falou: Eu mexo o seu fogo. E o Sol quebrou toda a porta e entrou. Aí o veado falou: Assim não pode, compadre, você faz muito desaforo. Eu não gosto de você. Ai o Sol disse: Dê almoço para nós e janta também. Aí o veado disse: Ó compadre, eu não tenho comida para você. Ai o Sol falou: Como não pode, compadre? Nós somos amigos, como é que você não pode dar? Ai o veado falou: Eu não tenho amizade com você, não. Aí a mulher do veado falou: ó Sol, você batize para nós as nossas plantas paranascerem bem. O Sol disse: Não pode mais, não. Dizem que o veado, se desse casa para ele, se não o deixasse molhar-se, que não virava veado, não. Virava gente. Dizem que o veado pediu e falou: ó Sol, eu quero virar gente ainda. Mas o Sol não deixou. Agora a Lua foi, entrou na cozinha dele, mexeu assim, apagou todo o fogo dele e correu. Dizem que o veado correu e voltou outra vez. O Sol estava sentado aí na casa do veado. Aí o veado falou: ó compadre, eu quero virar gente, eu não quero virar bicho. Eu vou fazer janta para nós. Ai, de tardinha, estava frio demais. Aí a Lua falou: Eu me vou deitar na beirada do fogo. Dizem que havia um pouquinho de fogo. O fogo do veado já tinha acabado. Agora só havia o fogo do Sol. Aí o veado disse: Aqui você não pode dormir, aqui vai ficar a minha cabeça, aqui vai ficar o meu braço. Aí falou: Aqui vai ficar a minha perna, o meu pé. Dizem que o Sol estava no outro quarto. E o Sol ouviu como judiava com o irmão, a Lua. Aí o Sol levantou-se e veio. Ai falou: O que é que está fazendo o veado aí? Aí a Lua disse: ó meu irmão, o veado me judiou muito. Aí o Sol falou: O veado já foi embora, como é que voltou? Aí o Sol disse ao veado: Vá embora aqui, veado, você já virou bicho, já. Você não é mais gente. O veado estava na beirada do fogo. O Sol deu dois frutos a ele e disse: Você vai andar de noite, junto com a onça. Aí a Lua mexeu a cobertura e o veado correu (SCHADEN, 1947, p. 115).



Interessa-me, aqui, analisar esta narrativa por meio de um diálogo com os mitos M15, M16 e M18 (Tenetehara, Mundurucu e Kayapó), relacionados à origem dos porcos-do-mato, publicados em *O Cru e o Cozido*. Nestes mitos, em que podemos notar a presença de elementos que distanciam e aproximam estas narrativas, conta-se a história de queixadas que foram transformados em animais (no mito kayapó) por receberem mal um herói em busca de mantimentos. Para Lévi-Strauss (2004), enquanto o caititu assume a forma de animal devido ao seu destino, a transformação do queixada em bicho deve-se à “*destituição de uma natureza humana original, desmentida, porém, por um comportamento a-social: os antepassados dos queixadas foram humanos que se mostraram “desumanos”*” (p. 113).

No mito *A Origem dos Animais*, o Sol e a Lua enterram a carne que a onça guardava. Embora a narrativa não explicita o motivo deste ocultamento e não haja informação sobre o que é feito com a carne do gavião, compreendo que esta ação seja motivada pelo fato desta carne advir de um corpo humano (afinal, o próprio pai dos gêmeos foi comido pelo jaguar).

Vale observar, neste sentido, que a explicação relacionada à origem da culinária kaiowá parece insatisfatória nestas narrativas, visto que os mitos não evidenciam como o domínio do fogo e das armas de caça (arco e flecha) passa da onça e do veado aos futuros humanos. No entanto, a presença destes elementos no decorrer destas histórias contribui para a compreensão relacionada à importância da carne de caça e da prática culinária entre os Kaiowá.

Por fim, o mito a seguir, retirado de meu caderno de campo, é o último a ser analisado neste trabalho. Embora a narrativa não esgote o tema, oferece algumas pistas ao trabalho aqui desenvolvido:

**Mito: Jaguarete Avá (Retirado do caderno de campo)**

*Jaguarete Avá é um ser, ora homem, ora onça, que costuma atacar viajantes, forasteiros, etc. Antigamente quando na região só havia estrada de chão, faziam frete com carretas. Certa vez, iam vinte e cinco carretas na mesma direção, cada qual carregando gordura de porco, feijão, milho, lenha, arroz, tudo que é coisa. Cada carreta, carregada com um tipo de produto, era levada por*

*apenas um homem. Dois desses homens eram irmãos gêmeos.*

*No trajeto de volta, cada carreta trazia material como cimento, tijolo... e durante o percurso, um homem montado em um burro parava cada fretista perguntando onde iria pousar. As últimas duas carretas eram dos irmãos gêmeos, que iam atrás um do outro, sendo que o último carregava carne bovina, e foi este que foi atacado por Jaguarete Avá.*

*Quando os viajantes pararam onde pousariam, esperaram pelo último dos fretistas, e não tendo chegado, logo pensaram que ele foi atacado pelo bicho. Então, o irmão decidiu voltar e encontrar o bicho a pé. No caminho, encontrou a carreta de seu irmão vazia, e o rastro de sangue adiante.*

*Então ele encontrou um rancho, perto de uma lavoura. Entrou nele, e logo viu a carne de seu irmão sendo cozida em uma panela de barro, junto à sua cabeça, e um homem dormindo com o couro de onça por cima. Ele logo atirou no homem, que tentou vestir o couro de onça rapidamente, mas o gêmeo foi mais rápido e cortou o couro em quatro pedaços. O Jaguarete tentou atacar mesmo assim, como se tivesse garras, contudo, o irmão deu um tiro na boca dele, e caiu morto. O gêmeo, então, queimou o homem com o couro, e na casa dele ficou por umas duas semanas.*

*Neste rancho havia tudo que era coisa: trator, cavalo, boi, armas e roupas boas. Isto porque Jaguarete, ao atacar as vítimas, levava tudo o que possuíam, largando apenas as carretas. Enterrou seu irmão, armou uma rede, mas não conseguia dormir pois a noite inteira, bichos estranhos com cabeça virada para trás, andavam para lá e para cá e conversavam com granhido, sem que ele pudesse compreender. Pela manhã, não restava nenhum rastro deles.*

*Quando voltou para sua casa, já faziam velório para os irmãos gêmeos. Custou para fazer crer que ele não havia morrido; convencido de que ele retornara, após explicar o que ocorreu, retomaram o velório dia seguinte, e depois, voltaram ao rancho do Jaguarete para buscas dois cavalos e a carne de um boi inteiro e então, queimaram a casa do Jaguarete Avá.*

Jaguaraté Avá, ora homem, ora onça, pode ser entendido como um feiticeiro. O personagem é uma entidade presente tanto no imaginário Guarani Kaiowá quanto nas culturas argentina e paraguaia. Seupoder de transformação

(*jepotá*), por meio do qual provoca a transfiguração da pessoa em animal, costuma causar espanto no imaginário popular destas comunidades.

Proponho, aqui, uma abordagem menos literal do mito, ancorada às suas possibilidades interpretativas. Em uma certa ocasião, um interlocutor kaiowá afirmou que a onça veste, em vez de pele, roupas de caçador; em vez de presas, vale-se de arco e flecha. Este interlocutor é um xamã que, segundo o mesmo, pode vê-la dessa forma. Nesta perspectiva, se a pele do animal é a sua roupa, o Jaguaretê Ava é humano e onça: mitologicamente, a entidade possui o *devir* jaguar e pode ser vista dessa maneira por suas (possíveis) vítimas.

Conforme observamos no decorrer deste estudo, a partir da leitura de outros mitos, o jaguar foi transformado em animal devido às suas disposições asociais, materializadas tanto em atitudes inóspitas quanto em práticas antropofágicas. Além de ser o cerne do mito *Jaguarete Ava*, esta transformação sofrida pelo jaguar aproxima as mitologias apapokúva e kaiowá – relacionadas à origem do sol e da lua – em vários aspectos: além de ambas as narrativas contarem com a presença dos irmãos gêmeos, as duas dão cor ao ato antropofágico praticado pela onça.

Jaguarete Ava mata e cozinha um dos irmãos, o que teria feito no mito apapokúva, caso os irmãos não possuíssem o *devir* adornado. No mito *Jaguarete Ava*, no entanto, o herói não possui o poder de curar ou de ressuscitar seu irmão. Diante da perda deste ente querido, o herói mata com arma de fogo a aparição humana de Jaguarete e corta em quatro a pele de onça que o mesmo tentava vestir, impossibilitando-o de se transformar em jaguar novamente. A narrativa não evidencia se as armas utilizadas pelo herói pertenciam a ele mesmo ou ao feiticeiro, mas sabemos que este último possuía não somente armas, mas tratores, roupas, cavalos e bois. Observa-se, aqui, uma transformação mítica: embora o jaguarete possua estes bens culturais, não deixa de roubar suas vítimas.

Nota-se que nas variações Jê do mito *O desaninhador de pássaros*, a eliminação da mulher humana está relacionada à origem do fogo e, mais especificamente, do fogo culinário. Como no M7 (LÉVI-STRAUSS, 2010, p.91-92), o mito *Kayapó-Gorotire*, relacionado à origem do fogo, narra uma série de desventuras enfrentadas pelo herói devido ao castigo que este recebera por

deixar cair os ovos das araras e, conseqüentemente, transformá-las em pedras. Diante desta dificuldade, o protagonista é adotado por um jaguar, que lhe oferece carne assada, mas sua mulher não gosta do rapaz. O jaguar lhe dá arco e flecha, ensina o moço a manejá-los e incentiva o herói a utilizar estes instrumentos contra a mulher, caso esta lhe atacasse. No decorrer da narrativa, Botoque mata a mulher do jaguar e volta à sua aldeia, onde demoram a lhe reconhecer. O herói conta, então, a sua história e distribui carne assada à comunidade. A partir desta passagem narrativa, os aldeões resolvem se apossar do fogo.

Na versão mitológica kayapó *kubenkraken* sobre a origem do fogo, o jovem cunhado atira pedras no esposo da irmã. Depois de passar fome e ter de comer o próprio excremento, o protagonista é levado pelo jaguar e passa, igualmente, a ser maltratado pela sua mulher. Aconselhado pelo jaguar, o jovem mata a mulher do anfitrião com o arco e a flecha que recebera de seu protetor M8 (Idem, p.93). Em seguida, o rapaz leva consigo os bens do jaguar – algodão fiado, carne e brasas – e consegue fazer com que a sua irmã e a sua mãe o reconheçam. A partir desta passagem narrativa, os aldeões se organizam para fazer uma expedição em busca do fogo a ser repartido entre a comunidade.

Nas versões timbira, nos mitos M10 e M11, a mulher do jaguar está grávida. No M12, xerente, o herói reaparece em sua aldeia após a hospedagem recebida na casa do jaguar e a morte da mulher do anfitrião durante a festa funerária *aikman*. Nota-se, dessa maneira, que a expedição em busca do fogo é representada em todas estas narrativas.

O mito guarani *kaiowá* se torna emblemático pelo fato de Jaguarete Ava ser simultaneamente jaguar e humano. Diferentemente dos mitos Jê, esta personagem assume aqui uma forma masculina e sustenta a possibilidade do *jepotá* entre os Guarani. A presença da mulher entre estes dois eixos polares é, neste caso, inexistente. Há, no entanto, outros elementos que reforçam a hipótese, levantada neste trabalho, do herói gêmeo poder ser associado à figura do desaninhador de pássaros: passado um tempo na casa do Jaguarete, agora morto, o rapaz retorna à sua aldeia no momento em que seus familiares fazem o seu velório (e de seu irmão). Ao ser reconhecido pela comunidade, o ritual é interrompido (porém seria retomado dia seguinte, em virtude do outro

gêmeo). Ao ouvirem a aventura vivenciada pelo herói, seus familiares decidem voltar à casa do Jaguerete Ava e trazer seus bens à aldeia.

### 2.3 Comensalidade: notas sobre a socialidade e a produção de Pes-soas Guarani-Kaiowa.

A questão a ser problematizada neste subcapítulo é a noção de equilíbrio no viés guarani kaiowá. Nesta perspectiva, a humanidade do sujeito se encontra entre o “animal” e o “divino”. Sendo assim, a “animalidade” do corpo não é negada entre os Guarani, mas sim manejada por meio de rituais e práticas cotidianas, a fim de que este instrumento alcance diferentes fins. Podemos compreender, portanto, que a construção da pessoa kaiowá é efetivada de modo dialético (no sentido wagneriano).

Até agora, este capítulo apresentou uma análise estrutural dos mitos, promovendo um diálogo entre estas narrativas e observando alguns pressupostos do pensamento guarani kaiowá no que concerne à sua relação com o alimento. Na passagem a seguir, os mitos são analisados como rizomas que acolhem a multiplicação de suas próprias narrativas.

Proponho, assim, a compreensão do que chamei de Devir-Jaguar e Devir-Adornado. Neste sentido, podemos chamar de Devir-Kaiowá o entremeio destes devires polares (longe de mim tentar dualizar a perspectiva guarani kaiowá, pois há muitos devires possíveis), sendo ele, ao seu modo, sua própria invenção. Neste viés indígena, o perigo constante do devir-animal se apropriar das pessoas faz com que a construção do sujeito humano seja uma das maiores preocupações cotidianas da comunidade kaiowá.

Por outro lado, o Devir-Adornado, isto é, a subida do sujeito vivo para o céu, configura-se como um anseio entre alguns xamãs. Este devir pode ser alcançado através de determinadas práticas ritualísticas e dietas rígidas seguidas pelos mesmos. Outra forma de investimento incorpóreo, realizado por meio de afecções humanas com animais e plantas, conforme demonstra Pierri (2018) em seu estudo sobre os Guarani Mbya (que, neste caso pode ser estendido aos Kaiowá), configura-se por meio da utilização destas substâncias na produção de adornos, remédios e alimentação.

Afinal, o que é ser humano entre os Guarani Kaiowá? A esta questão, faço

valer, de início, a explanação de Viveiros de Castro (2019) a respeito desta concepção na Amazônia. De acordo com o autor, a designação de pessoa ou humano, entre estes povos indígenas, em termos vernaculares etnônimos, atribui-se àqueles que pertencem ao grupo étnico do enunciador; ao seu grupo local; ou a sua parentela. Neste viés, os sujeitos aqui elencados são considerados “verdadeiramente humanos”, ou seja, *“as únicas verdadeiras pessoas são, portanto, aquelas que o locutor reconhece como “não outras”, seus semelhantes ou seus parentes”* (2019, p. 773). Esta concepção, contudo, estende-se a seres sobrenaturais e/ou animais, ainda estes que possam ter perdido temporariamente a sua condição de humanidade.

A concepção de humanidade ameríndia difere-se do conceito ocidental que associa a figura humana à imagem do indivíduo. Na perspectiva indígena, uma pessoa é compreendida como humana ao fazer parte de uma comunidade. Neste sentido, Viveiros de Castro (2019) esclarece que, do ponto de vista ameríndio, a comunidade é formada pelo princípio *“da espécie natural, o princípio é o de “quem se parece, se junta”* (Idem, p. 774). Este “parecer”, vale observar, expressa-se tanto aparência física quanto no comportamento do sujeito.

De acordo com Gow, em *O Parentesco como consciência humana: o caso dos Piro* (1997), a concepção de humanidade entre os povos indígenas é relacional. Sendo assim, embora esta definição do humano esteja relacionada a uma ideia de coletividade, a estrutura de pensamento indígena não deixa de acolher *“a consciência de um eu [self] em meio aos outros”*. Do ponto de vista ameríndio, portanto, as relações parentesco são estabelecidas por meio de um sistema de subjetividades (1997, p. 39). Não confundamos, porém, esta ideia de “eu” com o conceito de indivíduo: ao nascer uma criança piro, sua placenta é vista como seu “outro”, também humano, a ser separado no momento de ruptura do cordão umbilical. A ruptura deste cordão é compreendida, neste viés, como um ato simbólico associado ao mito piro do herói Tsla que, assim como o heróikaiowá Pa’í Kuara, conversa com a sua mãe enquanto é gestado pela mesma e a leva para ser devorada pelo jaguar:

Tsla emergiu espontaneamente do útero de sua mãe despedaçada, seguido dos seus “irmãozinhos”, os

*muchkajine*. Ou seja, ele não somente era um agente hipersocial, falando ainda dentro do útero materno (e portanto já completamente Humano antes do nascimento), mas ele também nunca se separou de seu Outro Primordial, a placenta. Com efeito, Tsla manteve junto a si mesmo esse outro, sob forma de seus irmãozinhos e companheiros, os *muchkajine*, que emergiram do útero depois dele (2019, p. 55).

Nesta narrativa mitológica, o herói Tsla estabelece uma relação de irmandade com o seu Outro Primordial. O protagonista, vale observar, singulariza-se pelas suas práticas miraculosas de transformação. Os Piro assemelham-se, dessa maneira, a esta personagem na medida em que se compreendem como fazedores de humanos. Sem os poderes do herói e sem manter o Outro Primordial junto a si, estes indígenas produzem e multiplicam humanos por meio de suas relações sociais de aparentamento. Esta produção e multiplicação humana, conforme explana Gow (2019), expressa o valor supremo dos Piro, isto é, “viver bem” por meio da “*tranquilidade do dia-a-dia da vida na aldeia, a uma vida marcada pela ausência de qualquer tristeza, insatisfação ou ressentimento*” (Idem, p.56). Compreende-se, assim, que a definição de parentesco dos Piro ancora-se na ideia de viver bem entre os seus, mas não com os Outros, como os mortos (ex-humanos), pois estes seguiram o caminho da Alteridade.

Na versão mbya sobre a origem do Sol e da Lua, narrada por Pierri (2020), o herói Kuaray – tal como Tsla – cria o seu irmão, Jaxy, o que confere ao protagonista poderes de multiplicação e transformação. Este poder conferido ao herói, explana Pierri, faz com que os seres do seu campo celeste sejam configurados como desdobramentos uns dos outros. Partindo desta análise, podemos compreender que no imaginário mbya “*a unidade sempre encerra uma dualidade, e a dualidade sempre contém uma tríade, que se desdobra em outra dualidade, sucessivamente, sem cessar*” (2018, p. 121). Esta relação social estruturada na multiplicação do sujeito humano forma, portanto, um dualismo em perpétuo desequilíbrio, anunciado pela origem dos irmãos aparentemente gêmeos. Entre os Guarani Mbya:

(...) Tudo o que existe nesta terra, disseram-me inúmeras vezes, guarda seu modelo originário nas plataformas celestes.

Dessa forma, não se estabelece apenas uma relação horizontal de anterioridade temporal entre os elementos originários da primeira terra e suas imagens na terra atual, mas também uma relação de coexistência vertical entre os elementos originários que hoje existem nas plataformas celestes e suas imagens da plataforma terrestre (2018, p. 107).

Para os Guarani Mbya, o mundo celeste é compreendido como um modelo de objetos, alimentos e comportamento. Dessa maneira, estes elementos, no plano terrestre, configuram-se como a imitação do modelo celeste. Não se trata, porém, de uma réplica idêntica ao modelo original, visto que imitar, nesta perspectiva, significa transformar ou reinventar a partir de uma releitura realizada a partir de diversas referências.

De todo modo, faz-se necessário compreender a diferença intrínseca ao modo e aos objetos originários em relação às suas réplicas, respectivamente designados de *marã* e *mara e'y*, isto é, perecível e imperecível. Nesta perspectiva, toda a tecnologia dos brancos – cidades, carros, maquinários, etc.–, tem a sua forma originária imperecível entre os deuses. Nesta mesma linha de raciocínio, ainda que a alimentação dos deuses se assemelhe a dos indígenas – no caso dos Kaiowá, uma dieta destinada a eles por Pa'í Kuará, composta por frutas, mel, milho, etc. –, o alimento das divindades assume a sua forma original imperecível. Sendo assim, enquanto a tecnologia foi transferida aos brancos, do ponto de vista mbya, aos Guarani foi ofertado “*tudo aquilo que produz um corpo: sua alimentação, sua fala, seu comportamento, seus rituais, sua vestimenta*” (PIERRI, 2018, p. 154), por isso suas práticas corporais produzem corpos imperecíveis – como os corpos dos deuses.

Verifiquemos como cada modo de construir ou desconstruir um sujeito Guarani Kaiowá implica uma questão de sociabilidade. Para desenvolver esta reflexão, vale lembrar que os Kaiowá se consideram uma propriedade de Pa'í Kuará e se referem a esta entidade como *nhande jara*, isto é, “nosso dono”. Neste viés, as divindades gêmeas, o Sol e a Lua, não só inauguram a humanidade, como também o modo de ser e de se relacionar entre os Kaiowá. Conforme evidencia Pierri (2018), ao analisar os mitos mbya (p.54), estes deuses mitológicos não são iguais e deixam diferentes exemplos a serem seguidos: “*Da mesma forma que que nem tudo o que Kuaray faz foi bom para a*



*humanidade atual, nem tudo que Jaxy fez foi ruim*". De acordo com o estudioso:

Nesse sentido, se Kuaray constitui um modelo de comportamento em relação aos grandes feitos dos xamãs, Jaxy exprime o insucesso das tentativas, freqüentes entre os humanos. (...) Jaxy fica no pólo da humanidade-guarani, que podemos chamar de pólo *tekoaxy* – conceito nativo que exprime a condição precível da existência terrena –, enquanto Kuaray se situa no pólo das divindades, que podemos denominar *tekoporá* – expressão que designa o modo de vida das divindades, no qual os humanos devem se espelhar (PIERRI, 2018, p. 55).

No mito apapokúva, o personagem correspondente a Jacy/Jaxy faz renascer seu irmão e, tal como um xamã atual, tem o poder de cura. Conforme explana Pierri, até mesmo os desvios de comportamento de Jaxy, distantes do modo ideal *tekoporã*, servem de referência à humanidade atual, *tekoaxy*. Dessa maneira, Kuaray/Pa'í Kuará e Jaxy/Jacy ocupam o lugar de "ensinador" (ou de *mosarãbihara*, semeador de saber) neste imaginário indígena. O segundo irmão, por sua vez, ocupa nesta cultura o lugar de deceptor, configurando-se na diferença contínua entre humanidade e divindade.

Se, por um lado, o povo Guarani Kaiowá descende diretamente do Paí Kuará (o Sol), por outro, descende indiretamente do jaguar, sua *járy* (avó). Esta compreensão ancora-se à ideia de uma parentalidade estabelecida por meio do compartilhamento de substâncias. Uma vez que os irmãos Paí Kuará e Jacy foram criados por onças e compartilharam alimentos com as mesmas, acostumaram-se com aquela gente (afinal, as onças ainda eram gente), misturando-se aos jaguares. A mistura, por isso, é considerada perigosa, visto que os personagens se fazem parentes daqueles que mataram e comeram a sua verdadeira mãe.

É tentador afirmar que ora a humanidade kaiowá se aproxima ao Paí Kuara, ora a Jacy (as possibilidades são múltiplas!). De um modo geral, todos os animais, outrora humanos, sofreram modificações em seus corpos e tiveram de adequar suas perspectivas aos aspectos que lhes foram atribuídos: o Jaguar, devido ao seu caráter canibal, inóspito e pouco benevolente, tornou-se onça, teve seus olhos de fogo transformados em olhos d'água e passou a ser comedor de

carne crua. Conforme demonstra Cariaga (2019):

Na maior parte das vezes que o tema aparecia nas conversas com meus interlocutores, o que os motivava a falar sobre este episódio era como cada um daquelas pessoas-bicho foram se tornando animais e que, o traço mais certo de sua animalidade era a incapacidade de compreender a língua humana. De acordo com meus interlocutores de Panambizinho a *reza* entoada por *Paí Kwára* não foi o que ocasionou tal transformação, ela apenas potencializou algumas características físicas e morais já existente no tempo em que os animais ainda eram pessoas-bicho (2019, p.167).

Observa-se que, nesta perspectiva de mundo, as motivações morais do sujeito são atreladas aos seus desejos alimentares. Dessa maneira, qualquer comportamento moral ou alimentar pode indicar o devir-animal de uma pessoa. Sendo assim, qualquer sujeito pode ser transformado em animal, caso intensifique suas alianças com ex-humanos e se misture substancialmente com eles, seja pela comensalidade ou pela sexualidade.

Embora as possibilidades de relacionamento com ex-humanos ou gente-bicho sejam múltiplas<sup>4</sup>, nota-se que a ênfase concedida à possível relação entre o humano e o Jaguar evidencia como este é considerado um polo de extrema importância ao imaginário kaiowá, por concentrar em si qualidades avessas ao comportamento primordial esperado dos Ava. O esperado, vale notar, nem sempre é o almejado ou o planejado, uma vez que há neste imaginário a compreensão relacionada à suscetibilidade do sujeito a intercorrências morais. Diante desta suscetibilidade, a comunidade prescreve diversas recomendações voltadas à precaução do sujeito.

No outro polo, diante dos erros e acertos praticados pelos irmãos Sol e Lua, os Kaiowá expressam um forte desejo pelo reconhecimento de sua descendência divina. Vale observar, no entanto, que nem todos os rezadores kaiowá reivindicam esta sobrevida divina, alcançada através de muita reza e restrições alimentares. Em uma certa ocasião, Olímpio relatou-me que seu cunhado viajou vivo para o céu, depois de praticar *nhemboe* por alguns meses e

---

<sup>4</sup> Cariaga menciona Jaratyta, um tipo de gente-bicho que, apresentado como homem belo à jovens, é na verdade, uma espécie de lesma e vive buracos e tocas. Por não ter uma mulher, ele engravida as moças, e os seus filhos são, em geral, as crianças portadoras de necessidades especial, àquelas com comprometimento físico, sobretudo para andar (2019, p. 350).

seguir uma dieta restrita a *chicha*. De acordo com meu interlocutor, ao seguir esta “receita”, ele mesmo poderia chegar ao céu vivo, caso quisesse. No entanto, Olímpio gostava de caçar, assim como Paí Kuará aprendeu com sua *jary*. Por isso, ele insistia que cada sujeito deve usufruir da liberdade necessária para viver ao seu próprio modo. Nesta perspectiva, cada sujeito deve aproveitar o seu *teko porã* e respeitar os demais modos de vida. Não há, portanto, a necessidade de todo kaiowá vivenciar, em primeiro plano, o Devir-deus.

Este devir-Adornado, no entanto, é reivindicado coletivamente, em ocasiões de festas e lutas. Não à toa, os xamãs são alocados em linha de frente nas Retomadas Indígenas, visto que é preciso requerer – por meio de rezas, consumo de *chicha* e festas – o lugar de irmãos mais novos de Paí Kuará. Faz-se necessário, ainda, rememorar o tempo de abundância de Jakairá, por meio da retomada do *jerosy puku* e da obediência às regras para um bom cultivo de milho. Levanta-se, assim, não apenas a semente, mas também os parentes, a saúde, as crianças e o *tekoha*. Este devir-Adornado é frequentemente reivindicado durante as rezas entoadas com o intuito de amansar os brancos, reestabelecer a saúde de uma pessoa ou reconduzir uma alma ao seu respectivo corpo.

Para os Kaiowá, assim como uma pessoa não se *chama* “fulanode tal” – porque é “fulano de tal” –, seu devir-Adornado não é alcançado por meio de um *convencimento*, mas sim pelo seu devido *reconhecimento*, assim como ocorre com o desaninhador de pássaros, no momento em que o mesmo é reconhecido pelos seus parentes após vivenciar suas aventuras.

Este jogo de devires – semelhante a vetores que puxam a pessoa para cima e para baixo – não tem necessariamente um fim, a não ser que o sujeito deseje viajar vivo para o céu como um deus encarnado ou seja uma vítima fatal do *jepota* (encantamento de transfiguração em animal). Sendo assim, um xamã pode aceitar e gostar de viver como uma pessoa plenamente humana, desviando-se dos riscos de fraude advindos de outras humanidades – visto que este é um sujeito capaz de enxergar a humanidade do outro e não se identificar com ela.

Entre o devir-Adornado e o devir-Jaguar, é preciso inventar o devir-Ava. Esta parece ser, inclusive, a maior preocupação dos sujeitos plenamente

humanos, pois a sua descendência divina, advinda da substância criadora *jasuka*, precisa ser corporificada. Na perspectiva kaiowá, esta “essência” é mantida no sujeito, mas o seu destino só pode ser cumprido se este corpo for corretamente manejado. O manejo do corpo é, portanto, uma forma de criar “parentes” bem como “fazer-se um parente”. Sendo assim, o manejo corporal é compreendido como uma forma de invenção do devir-Ava Kaiowá. Vale observar, contudo, que há muitos *reko laja*, ou seja, diversas possibilidades de “aparentamento” praticadas pelas famílias kaiowá.

Quero dizer com isso que não há características morais específicas que determinem quem é ou deixa de ser legitimamente kaiowá. O devir-Ava configura-se nas características que cada parentela compreende como importantes, de acordo com os seus próprios requisitos. Sendo assim, há um leque de possibilidades para desenvolver este devir: as afecções corporais e a oralidade, por exemplo, podem potencializar determinadas características do sujeito e/ou cortar outras.

Estas práticas são necessárias porque não se nasce parente, faz-se parente. O *reko laja kuera* de uma família, no entanto, pode ser referenciado por outras por meio de termos pejorativos como “crentes”, “tradicionais”, “bêbados”, “invejosos”. Compreende-se, dessa maneira, que o sujeito assimila a estética moral de sua própria parentela e que há uma constante elaboração e manutenção familiar de seu *reko laja kuera*. Este, por sua vez, deve estar bem assentado no *reko laja* de cada pessoa.

Neste contexto, a prática de “dar de comer” não é trivial. De acordo com Pissolato (2018), uma criança que nasce não é parente, torna-se parente “*assumindo um modo de vida característico daqueles que a recebem*” (p.158). Ou seja, no âmbito da comensalidade, o hábito de comer junto, partilhar refeições e adotar a mesma dieta cria uma relação muito mais profunda que o simples ato de incorporar uma substância em comum.

Por tudo isso, é muito importante ao sujeito kaiowá respeitar as condutas de comensalidade de seu fogo doméstico. Nesta perspectiva, come-se apenas com quem é seu parente ou aliado. Não se come a comida de um rival, assim como a comida oferecida pelos mortos não deve ser aceita durante os sonhos. Neste sentido, até mesmo a comida do karaí é perigosa, pois esta pode transformar o *reko laja* de um sujeito em *reko vai* (modo ruim de ser).

Durante os meses em que estive em Pirakuá, Jorge evitou comer a comida que eu preparava, embora Darcy, minha mentora, não expressasse descontentamento diante desta refeição e a comesse sem medo. Houve apenas uma ocasião em que Jorge comeu o jantar que preparei, em um momento em que Darcy esteve doente e ele mesmo pediu para que eu fizesse a janta. Assim, sua esposa pôde descansar. Jorge mostrou-se grato, naquela circunstância, ao pequeno serviço que pude prestar. Evidencia-se, desta maneira, que a recusa a determinadas comidas não está relacionada ao produto alimentício (afinal a família Gomes consome tanto produtos advindos do mercado quanto alimentos cultivados na roça), mas às mãos do cozinheiro. Para os Kaiowá, a relação de parentesco é estabelecida pelo hábito de comer junto e compartilhar a mesma comida.

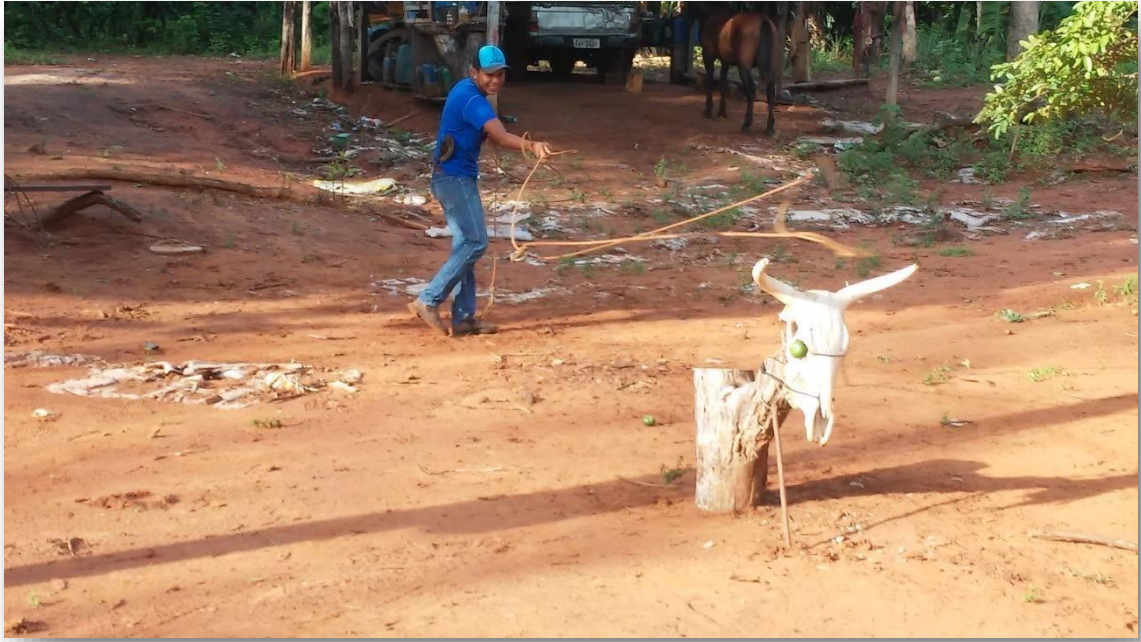
Depois do episódio relatado, Jorge convidou-me para um aniversário, demonstrando sincero contentamento. De acordo com o mesmo, no modo antigo de viver kaiowá, quando um parente envia um alimento ao outro em um recipiente, não espera a devolução de uma embalagem vazia. Os pratos vêm e vão preenchidos. Desta maneira, as alianças kaiowá são reforçadas e os parentes são mantidos enquanto parentes. Entre o devir-Adornado e o devir-Jaguar, o sujeito se configura como um Ava-Kaiowá por meio de gestos sutis, expressos em aceites e recusas. Trata-se, portanto, de um devir alcançado pelo cumprimento da conduta esperada de seu *reko laja kuera*, cotidianamente verbalizada (em rodas de chimarrão e tereré) e reiterada por meio do compartilhamento de alimentos e remédios.

Figura 3 Crianças Guarani da RID, que estavam à passeio na TI Pirakuá.



Figura 4 Cacique Jorge exibindo os seus coros de vaca.





*Figura 5 Sander treina dar laço em vaca.*



*Figura 6 Jorge e Érik fazem artesanato de fazenda, rabo-de-tatu. Foto por Mateus Zo*



*Figura 7 Nhanderu Roberto, nhandecy Martina e autora. Foto por Mateus Zotti.*



*Figura 8 Nhandecy Martina e Darcy colhem mandioca.*





*Figura 9 Dona Valentina (à rede) e uma de suas filhas, a autora junto de sua filha.*



*Figura 10 Nhandeu Roberto faz reza para Darcy*



Figura 11 Nhanderu Roberto exhibe miho saboró (avati jakairá) armazenado para plantio.



Figura 12 Mulheres fiam algodão para produzir rede.



*Figura 13 Darcy planta milho em meio ao mandiocal*



*Figura 14 Darcy, Jorge e autora, descascam mandioca para alimentar os porcos.*



Figura 15 Jorge exhibe borduna por ele fabricada.

## Capítulo 3

### *Mosarãbihara, o semeador do saber*

A discussão sobre a alimentação guarani kaiowá pode ser motivada por uma série de questões relacionadas ao modo de vida e ao pensamento guarani, muitas vezes abordadas por antropólogos por meio da análise de narrativas xamânicas. Se deslocarmos o foco de atenção comumente destinado às narrativas xamânicas para o cotidiano de pessoas comuns (compreendendo que algumas delas sabem entoar a reza tradicional), isto é, sujeitos que não sejam pajés, podemos encontrar uma pessoa autenticamente kaiowá? Afinal, como uma pessoa kaiowá é configurada?

Nesta perspectiva indígena, *semeiar* um conhecimento ou, mais que isso, *semeiar* uma conduta moral continua sendo um modo de construir pessoas, seja por meio do aconselhamento, seja por meio da prática de ensinar a caçar, pescar, cozinhar, plantar e confeccionar artesanatos. Uma pessoa que *semeia* (*mosarãbihara*<sup>5</sup>) é percebida como uma árvore frutífera produtiva. Partindo desta compreensão, a ação de *semeiar* é definida neste trabalho como uma forma de disseminar conhecimentos, professorar ou evangelizar.

Desde os primeiros dias na aldeia Pirakuá, percebi que toda fala kaiowá – seja uma história, um caso, uma piada ou um conselho – acolhe uma intenção a ser semeada. Às vezes, com uma piada, aconselha-se ou corrige-se algo discretamente; uma história costuma explicitar uma preocupação; um mito ou uma lembrança do passado, além de expressar um aconselhamento (que pode ser baseado em interpretações de sonhos ou citações bíblicas), semeia a boa conduta moral kaiowá. Essas diferentes formas narrativas são abordadas neste capítulo.

Ap princípio, vale refletir sobre quem ou o que é *mosarãbihara*. Durante o meu trabalho de campo, ouvi frequentemente essa palavra em ocasiões de visitas familiares. Houve uma circunstância em que um pastor visitou o cacique e esta palavra também foi mencionada.

Ainda nos meus primeiros dias de trabalho de campo, Jorge e Darcy receberam a visita do primo-irmão da anfitriã, acolhido para aproveitar o período de férias de seus respectivos netos em Pirakuá. Assim, as crianças poderiam tomar banho de rio, pescar e caçar na aldeia.

---

<sup>5</sup> Sarambi é como os Kaiowá chamam o “esparramo”, normalmente indicando o movimento de se espalharem no espaço fora de suas aldeias tradicionais, no momento de desterritorialização pelo processo compulsório de colonização. Mosarambi (o prefixo “mo” indica o verbo), pode ser traduzido por esparramar, propagar, espalhar. No Guarani Paraguaio, ñemosarambi traduz-se por propagar, difundir, espalhar. Hára, é o professor. Neste sentido, mosarambihara seria aquele que espalha ou difunde um conhecimento.

Roberto de Souza é o filho mais novo de Marçal de Souza, liderança guarani que, na década de 1980, impulsionou o movimento indígena em Mato Grosso do Sul, morreu na luta pela terra do Pirakuá e foi nacionalmente reconhecido pelo seu ativismo. Ao visitar sua prima, Roberto levou sua esposa (Mariete), seus netos, três de seus filhos e uma nora. Na semana em que estiveram em Pirakuá, houve diversas reuniões familiares, ora realizadas em grandes rodas, ora em pequenos grupos. Em algumas noites, a família contava piadas e causos engraçados, em outras, narrava histórias pessoais e proferia aconselhamentos.

Houve uma ocasião em que os homens saíram à pesca. Por ser o aniversário de Mariete, Darcy e Tita, sua sobrinha, prepararam uma galinhada, enquanto os homens assaram carnes de peixe e de boi para o jantar de comemoração. Entusiasmados, Jorge e Roberto tocaram moda de viola no violão. Antes de servirmos a refeição, Jorge fez uma oração especialmente dedicada à aniversariante. Em seguida, o anfitrião pediu para que cada parente cuidasse bem daquele casal (Marite e Roberto), lembrando como é bom ter uma mãe. O anfitrião defendeu, ainda, a ideia de que genro e nora devem agir como se fossem filho e filha de seus respectivos sogros. Por fim, Jorge encerrou a oração em guarani e abraçou a todos, enfatizando o pedido feito aos seus parentes.

Outro conselho que pude presenciar durante esta visita familiar foi dado à Tita, filha de Roberto e Mariete. Em uma roda de tereré, Tita narrou alguns de seus sonhos, inclusive uma situação em que sonhara com a imagem de uma cobra. Diante do que ouvira, Jorge aconselhou a moça a prestar atenção ao caminho que estava trilhando, bem como a voltar a frequentar uma igreja, para que houvesse uma transformação em sua vida.

Em diversas circunstâncias, tive a oportunidade de ouvir Jorge refletir sobre o mito de Adão e Eva: para o cacique, a origem da personagem feminina (que advém da costela de Adão) simboliza a mensagem de que todos devemos procurar a parte que nos falta em outra pessoa.

Nestas ocasiões, o cacique enfatizava a importância do casal se manter firme em uma religião. Além disso, Jorge defendia a necessidade do cônjuge confiar na voz<sup>6</sup> de seu respectivo parceiro, estruturando a sua relação amorosa no respeito mútuo e não no ciúmes entre as partes. Para o anfitrião, por fim, é necessário que haja o comprometimento de cada parceira/o com a família de seu respectivo consorte: a sogra deve ser compreendida como mãe, o sogro como pai, os cunhados como irmãos, etc. Diz

---

<sup>6</sup> Acreditar na voz é acreditar no que é dito mas também acreditar na “alma”. A mesma palavra que, do guarani, é traduzido por alma, ayvu, pode ser traduzido também a linguagem, a voz, a palavra, etc. Segundo Jorge, é a voz que, após a morte, viaja para outro planeta. Retornarei mais adiante sobre este assunto.

ele, “Roberto é meu irmão, posso usar ou emprestar uma roupa como se fossemos irmãos.

*Mosarābihara*, portanto, é aquele que semeia. Como uma árvore, *mosarābihara* cresce e frutifica (e cada um de seus frutos tem a sua semente). Além de gerar filhos e netos, *mosarābihara* é o sujeito que “evangeliza” semeando boas palavras e conhecimento. Sendo assim, um *mosarābihara* deve ser *jekoha*, isto é, uma pessoa de confiança. *Jekoha*, para os filhos, são os pais. Para um povo, *jekoha* é um cacique ou uma liderança, um sujeito com o qual todos podem contar, uma autoridade que luta pela sua comunidade.

Nesta perspectiva, uma criança depende daquilo que é semeado pelos seus pais – seus *mosarābihara* –, isto é, daquilo que lhe ensinam e lhe alimentam. Em uma certa ocasião, o cacique explicou-me que uma criança pode ter um dom, mas o desenvolvimento deste está condicionado àquilo que lhe for ensinado pelo seu respectivo “professor” (ou o seu *mosarābihara*).

A ideia de família associada à imagem simbólica de uma árvore frutífera pode ser compreendida ao pensarmos em episódios como a circunstância em que Jorge e Darcy receberam uma neta (criada como filha do casal) acompanhada pelo seu esposo e seu filho (o primeiro bisneto dos anfitriões). Nesta ocasião, os anfitriões semearam boas palavras ao lembrarem do tempo passado, das “vacinas” tradicionais que impedem o adoecimento de crianças e de outros bons remédios.

Neste caso, além de serem semeadores de boas palavras, os avós representam a figura daqueles com quem se pode contar, ou seja, *jekoha*: sabendo que poderia contar com esses parentes, a neta recorreu a este fogo doméstico para pedir a doação de algumas roupas.

A semeadura de conhecimento pode acontecer por meio de várias linguagens. Para tanto, escolhe-se a linguagem mais facilmente compreendida pelo interlocutor: tanto no que se refere ao idioma (guarani, castelhano ou português) quanto no que diz respeito a termos simbólicos.

No ambiente indígena em que estive hospedada, por exemplo, a família anfitriã era evangélica. Sendo assim, estes sujeitos semeavam boas palavras em termos cristãos aos seus respectivos parentes. Para nós, *karaí*, a semeadura também acontecia nestes termos. Ainda que eu perguntasse de modo mais direto questões relacionadas a entidades espirituais tradicionais, o cacique respondia que eu não poderia compreendê-las nestes termos, visto que estes dificilmente podem ser explicados.

Compreendo esta linguagem cristã como uma tradução cultural realizada por quem transita e sabe lidar com dois “mundos” diversos. Certa vez, inclusive, Jorge afirmou que sabe se portar tanto no mundo indígena como no *karaí*. A igreja

evangélica, neste sentido, parece ser um instrumento de mediação entre esses dois mundos. Por mais polêmica que possa parecer esta afirmação, devido a tudo o que envolve o contexto colonial, penso que a igreja é utilizada neste ambiente indígena enquanto um instrumento de linguagem. Por isso, vale observar que a linguagem cristã não oculta a linguagem xamânica tradicional desta comunidade: pude presenciar diversas conversas formais e informais em que o *nhande reko* (nosso modo de ser) foi enfatizado e o *Pai Kuará* foi lembrado pelo próprio cacique e pelos demais rezadores.

É importante lembrar que a reza tradicional (*nhembõe*) continua a ser praticada no cotidiano vivenciado em Pirakuá. As práticas tradicionais extraordinárias, no entanto, como o *jerosy puku* e o *kunumi pepy*, não são realizadas na aldeia. Além disso, na época em que estive desenvolvendo este trabalho de campo não havia casa de reza em Pirakuá.

Ainda assim, Pirakuá costuma ser lembrada pelas demais aldeias kaiowá como uma comunidade que mantém o seu modo de vida tradicional: além de sua história de luta e resistência ser percebida um exemplo pelas demais comunidades Kaiowá e Guarani, sua mata conservada viabiliza a prática de caça, a extração de madeira para edificação de casas e a colheita de materiais para a realização de artesanatos.

É importante notar que um *mosarãbihara* não semeia apenas práticas tradicionais. Há outras possibilidades de semeadura e a sua prática depende do conhecimento do semeador. Em diversas situações, presenciei o cacique lendo a Constituição Brasileira e replicando o seu saber em assuntos relacionados à política ou em discussões relacionadas aos problemas vivenciados na aldeia.

Neste contexto, situações privadas também são oportunidades para aprender e semear algum remédio diferente, um ditado novo, um dizer cômico, etc. Um semeador está sempre atualizando o seu conhecimento, sempre questionando e aprendendo, seja com os próprios parentes, seja com outros povos indígenas, seja com os *karaí*, seja em qualquer outra situação. Vale lembrar que aquele que semeia também é semeado.

As narrativas são fundamentais, mas a semeadura também pode acontecer por meio da demonstração e da prática. Neste sentido, vale observar que qualquer situação pode impulsionar o entusiasmo da aldeia. Em meio a este contexto, era comum que eu fosse convocada para registrar, em fotografias, diversos tipos de circunstâncias: a colheita e o tratamento de madeira; a roda de moda de viola; o manejo de carne de boi (estes episódios, comumente compreendidos como corriqueiros no mundo não-indígena, costumam ser percebidos como especiais no



mundo indígena). Houve momentos, por exemplo, em que a circunstância da colheita de remédios, direcionados a mim ou a minha família, foi aproveitada para a semeadura de conhecimento. Situações de preparo de pratos tradicionais, confecção de artesanatos, dança *guaxiré* e confecção de borduna também são aproveitadas dessa forma, isto é, todas estas práticas são oportunidades para semear e aprender.

### 3.1 Das linguagens religiosas - Mosarãbihara, o evangelizador

Conforme explana Jorge, o *mosarãbihara* também pode ser compreendido como um evangelizador. Jorge é evangélico, batizado na igreja Congregação Cristã do Brasil, instalada na TI Pirakuá. Darcy, batizada na mesma igreja que o marido, advém de uma família convertida e estudou na Missão Evangélica Caiuá, instalada na Reserva Indígena de Dourados (RID).

Ao saber da orientação religiosa do casal, um interlocutor não-indígena poderia esperar deste uma concepção espiritual exclusivamente estruturada na linguagem cristã. No entanto, o domínio de duas concepções religiosas, aparentemente opostas (cristã x kaiowá-guarani), pode surpreender as expectativas de qualquer possível interlocutor destes consortes.

Em 1929, as Igrejas Metodista, Presbiteriana Independente do Brasil e Presbiteriana do Brasil organizaram a Associação Evangélica de Catequese dos Índios. Atravessando as fronteiras do estado de São Paulo, a associação instalou a Missão Caiuá na RID, visando evangelizar e atender (ou tutelar) os “miseráveis” Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul.

Neste contexto, a Missão Caiuá, desde o início, dividiu com o SPI a função de realizar campanhas para doação de roupas; distribuir alimentos e remédios; e ofertar educação formal aos indígenas, por meio da edificação de escolas primárias e do desenvolvimento de cursos técnicos. Esta iniciativa evangélica pode ser compreendida como um complemento à ação secularmente praticada pelo Estado através do SPI. Sua ação ocorreu durante o esbulho territorial sofrido pelos indígenas, ocasionado pela expansão do agronegócio.

Naquele momento, o Estado visava ocupar seus espaços fronteiriços e reaver terras outrora utilizadas pela Cia Matte Laranjeira, localizadas na região sul do então Mato Grosso. Com intuito de conceder terras ao agronegócio, entre 1917 e 1928, criou-se o que passou a ser denominado de Reservas Indígenas. A criação destas reservas foi estratégica naquele período devido às doenças – como a gripe, a tuberculose e a malária – que assolavam os indígenas daquela região. A fim de

incentivar o deslocamento dos povos originários, as Reservas Indígenas passaram a oferecer assistência social e sanitária a essas comunidades. Quando a igreja e o Estado não os convenciam a deixar seus territórios tradicionais, a violência contra os povos originários era instaurada (Brand: 1997; Vietta: 2007).

Entre 1940 e 1950, durante o segundo governo de Vargas, a expansão do agronegócio, via “marcha para o oeste”, foi impulsionada pela Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND). Este projeto de expansão foi aparentemente concluído em torno de 1970, junto ao processo de confinamento sofrido pelos povos Kaiowá e Guarani. Em 1980, no entanto, iniciou-se a luta indígena pela retomada de seus respectivos territórios tradicionais.

Ao confiná-los em pequenas terras, muitas vezes aleatórias, o Estado pouco sustentou as demandas sociais dos indígenas “reservados”. Foram as missões evangélicas que, instalando-se nas aldeias, passaram a cumprir o papel de tutelar estes povos, construindo escolas e hospitais nestas áreas. Atendendo a estas demandas, a igreja passou a converter novos fiéis entre os indígenas. Diante deste contexto, a leitura da Bíblia e a troca de trabalho por benfeitorias (até mesmo por comida) passou a ser um hábito em diversas aldeias.

Estruturada em um viés etnocêntrico, a igreja evangélica promoveu campanhas em “prol” dos indígenas no Jornal *O Expositor Cristão*. Nestes discursos, os originários eram associados à imagem de sujeitos miseráveis e ociosos, enquanto os missionários eram representados como heróis responsáveis pela civilização e pela salvação daquelas almas. Pouco a pouco, a prática protestante, ao instaurar os seus próprios conceitos de “ética” e “trabalho” neste modo de vida indígena, mudou a organização do tempo neste contexto; introduziu, progressivamente, a utilização de determinadas vestimentas entre os originários; incentivou o consumo de certos medicamentos nas aldeias; induziu a adoção de determinados procedimentos médicos nestas comunidades; e incorporou diversos alimentos exógenos à dieta das comunidades Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul (Lourenço, 2010).

O projeto voltado à civilização destes indígenas relacionava-se à ideia de integração de novos trabalhadores ao cenário nacional (através do SPILT). Sendo assim, além do uso das letras, os missionários ensinavam uma nova prática de agricultura e incentivavam a incorporação de alimentos não-indígenas ao hábito alimentar destas comunidades. Neste contexto, todo trabalho prestado era recompensado, assim, o indígena trabalhador poderia ser enaltecido como um exemplo a ser seguido pelos demais sujeitos de sua comunidade. Pouco a pouco, estas práticas de evangelização e civilização desenvolvidas entre os indígenas Kaiowá e

Guarani, em Dourados, foram expandidas a todas as aldeias demarcadas.

Dona Darcy, por exemplo, nascida e criada na RID, cursou todo o ensino primário na Missão Caiuá, além de ter aprendido e exercido por alguns anos a função de enfermeira no Hospital da Missão, onde conheceu Jorge que, na época, sofria de tuberculose. Além deste ensino formal, Darcy aprendeu, durante a infância vivenciada em uma família convertida, diversos trabalhos domésticos – como limpar, varrer e cozinhar – com a sua mãe. As práticas tradicionais kaiowá (como os remédios e os pratos tradicionais), no entanto, consideradas primitivas e recriminadas pela igreja, foram aprendidas depois de casada, com o seu esposo Jorge. De acordo com o mesmo, Darcy, no início do casamento, estranhava a carne de caça, *“hoje ela é mestre em cozinhar a caça!”*.

É tentador ler este processo histórico como uma forma de aculturação indígena advinda do contato das comunidades originárias com os agentes civilizadores do SPI e da Missão Evangélica. Lígia Duque Platero (2015) parece defender tal compreensão ao citar o que chama de *“perda de carisma dos ñanderú ou rezadores [que] foi gerada devido à confluência de vários fatores que alteraram a presença da chefia indígena tradicional”* (p.47). Neste sentido, vale observar que a política indigenista praticada pelo SPI é marcada pela figura do “capitão”, cargo criado por este órgão para desenvolver a mediação desta relação interétnica, defendendo e representando, publicamente, “interesses” da população indígena junto a agentes como igrejas e ONGs.

Junto à implementação da figura de um capitão para representar a “totalidade” desta população, a política indigenista do SPI introduziu, neste imaginário indígena, outra ideia alheia aos Kaiowá: o conceito de aldeia. Segundo Barbosa da Silva (2007), o conceito de aldeia é uma criação colonialista. Conforme lembra o estudioso, as casas, tradicionalmente estruturadas nas comunidades Kaiowá e Guarani, são espalhadas em um espaço amplo, em clareiras no meio da mata. Dessa maneira, a tentativa de “nucleação” ou reorganização urbana deste ambiente (em ruas, quadras, etc.), praticada pelos funcionários do SPI, pode ser compreendida como uma estratégia colonial voltada para o estabelecimento de um controle destes habitantes.

Através da prestação de serviços nas áreas de saúde e educação, a Missão Evangélica Caiuá criou um *“campo privilegiado de conversão aos novos modos de produção que impõem o disciplinamento dos costumes e do trabalho das populações indígenas em questão”* (Lourenço, 2010). Evidentemente, toda esta conjuntura mudou a realidade vivenciada pela comunidade kaiowá aldeada, que passou a depender cada vez mais da assistência social oferecida pela igreja. A

expressiva conversão religiosa praticada neste ambiente comprova como a intervenção evangélica “ajudou” estes sujeitos indígenas. De acordo com Platero (2015):

Aos olhos dos pastores, a vida dos indígenas com poucos recursos materiais, com doenças e privações era a expressão da falta de Deus em suas vidas. Ainda que a assistência educacional e de saúde fossem pontos fortes do trabalho da Missão de mudança de costumes, o seu principal objetivo seguia sendo a catequização (PLATERO, 2015, p.50).

Lourenço (2010), por outro lado, nota que houve muita resistência indígena frente a estas intervenções colonialistas. Segundo a estudiosa, os próprios pastores reconheciam que o interesse dos indígenas centrava-se mais nos presentes e nos serviços que recebiam do que nos novos costumes que aprendiam. Para a autora:

De forma geral, fica evidente a capacidade dos índios em se apropriar das novas práticas impostas no que lhes convinha, por consciência ou por necessidade, sem abandonar os seus costumes tradicionais, evidenciando um processo permanente de reelaboração de seus referenciais simbólicos. (2010, p. 136).

Ainda assim, explana Kátia Vietta (2003), a presença da Igreja Evangélica promoveu inúmeras mudanças estruturais nas áreas indígenas. Nota-se, por exemplo, o declínio do prestígio tradicionalmente atribuído aos rezadores em detrimento da figura do capitão. Observa-se, além disso, o abandono de certas práticas ritualísticas, que

estão associados a uma série de problemas contemporâneos, na medida em que explicam a proliferação ou o surgimento de inúmeras doenças, entre as quais estão o feitiço, a violência e o suicídio como indicadores do desequilíbrio da sociedade (VIETTA, 2003, p. 116).

Na década de 1930, segundo Vietta (2003), a Missão Caiuá instalou-se em Amambai. Na década de 1950, iniciou seus trabalhos em Caarapó. Nos anos 1960, passou a atuar em Sassoró (Tacuru), Porto Lindo, (Jacareí) e Takuapery (Cel Sapucaia). Neste mesmo período, estendeu-se em áreas menores, como Panambizinho, Campestre (Antônio João), Limão Verde (Amambai), Jaguari (Aral

Moreira), Guimbé e Rancho Jacaré (Laguna Caarapã).

Em Panambi e na Reserva de Pirajuy (Paranhos), nos anos 1960, instalou-se a “*Deuscher Indianner Pionner Mission, conhecida como Missão Evangélica Unida ou Missão Alemã, com um trabalho integrado a Iglesia Evangelica Indigena Unida*”. (VIETTA, 2003, p.113). Assim como a Missão Caiuá, a Missão Alemã iniciou seu processo de intervenção no ambiente indígena por meio da prestação de serviços de saúde. Posteriormente, a entidade abriu espaço para a realização de escolas e cursos profissionalizantes, especializando a mão-de-obra desta comunidade – especialmente sua juventude – originária.

Entre as décadas de 1970 e 1990, diversas igrejas neopentecostais foram instaladas em áreas indígenas. Inicialmente, suas unidades foram assentadas na RID e, posteriormente, nas demais reservas. Diante desta movimentação, Katya Vietta promove o seguinte questionamento: como e por que a entrada (e a permanência) de igrejas evangélicas e neopentecostais tem sido facilitada pelos próprios indígenas (VIETTA, 2003)?

De acordo com Vietta (2003), atualmente as conversões são consideradas, pelos Kaiowá e Guarani, uma busca de alternativas para a resolução de problemas cotidianos, como o alcoolismo e a violência doméstica. Embora muitos rituais tradicionais tenham sido abandonados ou secundarizados (deixando de ser um evento público para se tornar um evento, familiar), “*o que permanece em aberto é se as concepções e as práticas das igrejas neopentecostais consistem em um novo modelo, ou representam uma releitura das práticas e crenças kaiowá e guarani*” (p.132).

Assim, conforme explana a estudiosa, a crença no mágico, no “inimigo” e na cura através da oração são aspectos que aproximam estas duas vertentes religiosas. Vale notar que a figura do *nhanderu*, compreendida como um sujeito curador, é mais bem aceita nas igrejas neopentecostais que nas evangélicas, embora a eficácia de seu trabalho seja questionada pelos próprios fiéis, devido ao consumo de álcool entre os rezadores.

É importante compreender que a conversão, por si mesma, não significa o fim da cosmovisão e do modo de ser kaiowá: expressa, sim, uma mudança abrupta no modo de cuidar do corpo (efetuado a partir de novas noções de higiene, saúde, alimentação e agricultura) e o domínio de um novo conhecimento, de uma outra linguagem espiritual (dos crentes, ou dos *karaí*) entre os indígenas, conforme procuro evidenciar mais adiante.

Não foram raros os rituais de cura que pude presenciar em Pirakuá. No contexto familiar de meus anfitriões (evangélicos), por exemplo, a procura

cotidiana por curandeiros e o interesse pelo conhecimento relacionado aos *jujos*, remédios fitoterápicos tradicionais, acontecia cotidianamente. Embora o rito de passagem masculino, *kunumi pepy* (perfuração de lábios com tembetá), seja dificilmente realizado na contemporaneidade (pois somente um xamã qualificado e que possua tembetá é autorizado praticá-lo), a realização do *jerosy puku* (batismo de alimentos agrícolas) tem sido cobrada nos Aty Guasu, especialmente nas áreas de retomada – o que vem fortalecendo a prática xamânica e a figura do *nhanderu*, que possui este conhecimento.

Em outros trabalhos (SANTOS ZOTTI, 2016; SANTOS ZOTTI E ACÇOLINI, 2019), tenho observado o fortalecimento dos *nhanderu*, das lideranças e das rezas tradicionais nas áreas de Retomadas Indígenas. Embora não haja uma casa de reza em Pirakuá, área indígena demarcada há mais de 30 anos, presenciei a todo momento diversas pessoas, batizadas pela igreja neopentecostal, procurarem a ajuda de xamãs e benzedeiros para curar seus respectivos males (inclusive, aqueles que acreditam ser oriundos de inveja).

É possível notar, dessa forma, o domínio comunitário de diversas linguagens religiosas: escutei, frequentemente, Jorge narrar mitos cristãos como o de Adão e Eva (embora tenha escutado pouco sobre Jesus), bem como presenciei este mesmo *mosarãbihara* praticar rezas e proferir “histórias dos antigos” originários.

Não há como negar, entretanto, o conflito ideológico comumente vivenciado entre os representantes de cada conhecimento. Quando, por exemplo, um pastor não indígena afirma que não é permitido ingerir carne de caça, o cacique refuta esta ideia argumentando que todos os animais são abençoados por Deus e, por isso, não há problema em comê-los. Nesta mesma linha de raciocínio, quando um pastor critica o consumo de *jujo* (medicina tradicional), o cacique responde que toda planta com poder de cura foi criada por Deus. De acordo com a liderança, não é apenas o atributo medicinal das plantas que promove a cura do paciente, mas o poder da fé empregado no tratamento de cada caso de doença.

Para Eliel Benites (2014), a espiritualidade kaiowá pode ser compreendida como uma estratégia de resistência indígena frente a um modelo sociocultural homogeneizador. Na perspectiva tradicional desta comunidade originária, toda forma de conhecimento é simultaneamente associada à espiritualidade e ao contexto de coletividade (o viver coletivo, *teko pave*). De acordo com o autor, é por meio do canto (*porohei*) que os sujeitos kaiowá e guarani estabelecem o trânsito entre os espaços físicos e espirituais de suas comunidades. Compreendendo o *teko pavê* como um meio (mas não como um fim) por meio do qual o sujeito é configurado como um Kaiowá Reko, essas lideranças indígenas

buscam viver o *teko marangatu* (modo sagrado de ser). Partindo destas reflexões, Benites propõe a seguinte afirmação:

resistir não é isolar-se ou distanciar-se, mas, a partir da identidade tradicional, é dialogar com outros saberes, constituir uma epistemologia onde possam tornar-se lógicos os diferentes saberes com suas características peculiares (2014, 63-64).

Para Benites, na cosmovisão kaiwá, “*todos os seres existentes, os animais, as plantas, a natureza são representações físicas da espiritualidade*”. A linguagem espiritual, nesta perspectiva, é compreendida como um instrumento que viabiliza a conexão entre os seres físicos e incorpóreos. Ao dominá-la, por meio da religiosidade tradicional e da educação kaiowá, o sujeito adquire saberes que o conduzem à perfeição.

### 3.2 A roça e a floresta– “a natureza é o professor”

Entre os povos Guarani, a agricultura é realizada por meio da prática “coivara”, isto é, por meio da queima do espaço a ser cultivado procedida pela semeadura. Além desta técnica, estes povos originários costumam realizar a rotação sucessiva de solos: após utilizar uma área para o cultivo por aproximadamente três anos, garante o seu repouso por aproximadamente dez anos. Para os Kaiowá, esta agricultura de subsistência é uma prática trazida por *Jakairá*, personagem mitológico compreendido como dono dos produtos agrícolas.

Conforme afirma Pereira (2004), “*o Kaiowá sempre concebeu a mata como uma espécie de recurso infinito, pois, até menos de meio século atrás, ela predominava em toda a extensão de seu território*” (p.248). Por isso, a relação da comunidade com o dono da floresta (*ka’aguy jara*) sempre foi distante e pouco elaborada, afinal a existência da mata nunca havia sido questionada ou compreendida como um motivo de preocupação. Com a destruição desenfreada das matas – outrora pouco alteradas pelas ações antrópicas voltadas a construção de casas, roças e caminhos –, compreende-se que *ka’aguy jara* se revolta e lança uma série de prejuízos aos humanos, como a proliferação de moléstias em grandes áreas de desmatamento.

De acordo com Pereira, quando a comunidade indígena escolhia um lugar para construir uma casa ou uma lavoura, o xamã do grupo convocava *ka’aguy jara* a fim de explicar à divindade “*que necessitavam de derrubar um pequeno pedaço da mata para plantar seu alimento. O pedido sempre era atendido e*

*poderiam plantar tranquilamente, pois não seriam atingidos por nenhuma moléstia*” (2004, p. 249). No pensamento Kaiowá, conforme explana Pereira (2004), os seres denominados de “donos” de alguma espécie, ou de grupos de espécies, mantêm uma boa relação com os seus animais e, por isso, podem estabelecer uma comunicação xamânica entre estes e os humanos. Compreende-se, assim, que diferentemente do modo de vida ocidental moderno, não há uma relação de posse entre o humano e a terra na sociedade kaiowá. Em meio a esta sociedade indígena, os humanos habitam e negociam o usufruto da terra com os demais seres:

A terra é o suporte sobre o qual se desenvolvem as práticas agrícolas. Para boa parte dos Kaiowá, o êxito na agricultura continua dependendo da boa convivência social com seres divinos, particularmente com aqueles mais diretamente responsáveis pelos cuidados com as plantas agrícolas. A invasão do território e o desaparecimento das matas também são entendidos como problemas religiosos (PEREIRA, 2004, p.251).

A prática agrícola kaiowá advém de um conhecimento xamânico que tem como cerne aquilo que se convencionou a chamar de “religião do milho” (Schaden: 1974; Fausto: 2005). Dentre os grupos guarani, sabe-se que os Kaiowá são os que mais se estendem nas cerimônias do *avatí mongaraí* (“batismo” do milho). A sequência cerimonial, iniciada com o preparo da terra, estende-se até o consumo de alimentos dela derivados. É importante que consumo da *chicha* (bebida derivada do milho verde) aconteça no decorrer de todo o ritual. Para os Kaiowá, “as rezas e bênçãos xamânicas tem poder profilático e fertilizante sobre as plantas cultivadas, garantindo seu crescimento rápido e livre do ataque de pragas e doenças” (Pereira, 2004, p.252). Conforme explana Pereira, na perspectiva destes indígenas, há uma relação entre práticas de reza, envenenamento e adubação:

O veneno e o adubo compõem os segredos religiosos responsáveis pela alta produtividade dos brancos, promovendo sua riqueza, enquanto os Kaiowá vivem na miséria, pois suas roças (no espaço atual) produzem pouco e são afetadas por pragas e insetos. (PEREIRA: 2004, p. 252).

Esta compreensão não significa que os Kaiowá não reconheçam os prejuízos ecológicos causados pela agricultura extensiva praticada na região (milho, soja e cana-de-açúcar) e o contexto histórico em que se encontram,



circunstanciado pelo desmatamento em larga escala, reclusão de inúmeras comunidades em reservas indígenas e indisponibilidade de áreas cultiváveis:

Nessas circunstâncias, as roças produzem pouco, e a modalidade de rezas, quando praticada, tende a demonstrar ineficácia e sua credibilidade entra em crise. Isto exige dos rezadores novas elaborações que deem conta de explicar as causas dos sucessivos fracassos” (PEREIRA, 2004, 253).

Em sua tese sobre a resistência e os saberes kaiowá guarani diante da destruição de matas e da degradação ambiental provocadas pela expansão colonial, Verônica Guimarães (2016) ressalta que a região sul de Mato Grosso do Sul – devido ao seu complexo bioma, caracterizado pela faixa de transição entre a mata atlântica, o cerrado e o pantanal – tem sido alvo de exploração de solo praticada tanto pela agropecuária (cujo plantio de *colonião* dificulta o cultivo de quaisquer outras espécies) quanto pelas monoculturas de milho, cana-de-açúcar e soja. Em meio a este contexto, nota-se, ainda, a problemática em torno da utilização de mão-de-obra indígena para a derrubada de matas e, conseqüentemente, a expulsão de comunidades originárias de seus próprios territórios (Brand, 1997).

Desde o início da colonização da região, passando pela vinda da Companhia Matte Larangeira (1882-1943), pela CAND (1943) até o avanço das fazendas e empresas agropecuárias (século XX e XXI) tem havido um contínuo processo de degradação ambiental dos territórios tradicionais indígenas no sul de Mato Grosso do Sul. Situação que tem resultado na transformação das paisagens, no desmatamento, na diminuição de espécies da fauna, no assoreamento e poluição de corpos d’água e na contaminação dos solos, dentre outras conseqüências ambientais danosas (GUIMARÃES: 2016, p. 52).

Guimarães chama à atenção o projeto de mecanização da agricultura iniciado na região por volta da década de 1970. Já na década de 1980, com o crescimento do setor sucroalcooleiro (plantio e usinas), a expansão colonial promoveu, além dos impactos ambientais, “*uma série de problemas às populações guarani-kaiowá através da ampla utilização da sua mão-de-obra e sobre sua organização social, saúde e relações de trabalho*” (2016, p. 53).

Em Pirakuá, a história não é diferente. Nos anos 1970, no início da disputa pelo território, a estratégia utilizada pelos fazendeiros para forçar a expulsão da comunidade originária foi atear fogo, derrubar mata e plantar *colonião* naquela área. De acordo com Machado (2011), professor kaiowá da Escola Indígena de

Pirakuá, diante desta investida, parte da estratégia de resistência indígena foi promover um plantio sobre as cinzas daquelas queimadas. Segundo o professor, esta contra investida se tornou uma vasta plantação de alimentos. Atualmente, algumas famílias kaiowá continuam produzindo por meio de um modelo agroecológico de plantação, ainda que nem todas possam manter uma roça sob seus respectivos cuidados. Diante do contexto aqui apresentado, passo a descrever, a seguir, um modelo de trabalho agroecológico outrora compreendido como eficiente, seja pela mata menos alterada, seja pela prática de reza kaiowá.

Ao chegarmos em Pirakuá, o cacique Jorge nos apresentou sua *agrofloresta* (assim chamada por ele): uma pequena área do terreiro constituída de mata típica do cerrado e de um vasto e diverso pomar de bananeiras (dos tipos nanica, prata, ouro e pão), abacateiro, limoeira, laranjeira, etc. O cacique falava com propriedade sobre o sistema agroflorestal estruturado no método consorciado de manutenção de cuidados dedicados às plantas, afinal, havia feito um curso sobre a temática, ocasião em que, por ser indígena, foi posto no lugar de mestre pelo próprio facilitador.

Semear sobre agrofloresta em uma aldeia indígena, como tem feito Jorge, é um recurso interessante tanto para promover a rememoração e a retomada de práticas tradicionais de plantio em meio à comunidade quanto para difundir a compreensão relacionada ao modo indígena de pensar a respeito de política e natureza, do impacto da colonização em suas terras, da transformação do modo de plantio e alimentação sofrida nestes ambientes.

De acordo com o viés agroflorestal, o pleno desenvolvimento das plantas, na agricultura, depende de um modo de produção organizado no consórcio natural de espécies. Nota-se, dessa maneira, que esta percepção vai ao encontro do modo de produção tradicional kaiowá, conforme evidencia Izaque João (2011):

Na concepção kaiowá, todos os produtos agrícolas possuem um princípio de hierarquia, segundo a qual o principal é o milho saboró, considerado um dos produtos agrícolas que necessita do processo de *jehovasa* para desenvolver-se de maneira desejada. A seguir vêm as outras espécies de milho, denominadas pelos Kaiowá como *avati tupi*, *avati tupitĩ* e *avati pytã*. Todas as espécies de grãos tradicionais, como os feijões, são dependentes do desenvolvimento do milho saboró e do seu espírito *jakaira*. Outras espécies fibrosas (que tem um “fio” ou bagaço central – *haviju* – como a mandioca, moranga, abóbora, batata-doce e cana-de-açúcar) são dependentes da banana, que é considerada uma planta que representa *itymbyry ruvixa* (p.29).

Segundo João, a hierarquia entre os produtos agrícolas é aplicada pelos

Kaiowá tanto em plantas cultiváveis quanto em alimentos consumidos. Nesta sociedade, o consumo do milho, por exemplo, encontra-se em uma posição espiritual superior ao consumo de mandioca, pois o milho é compreendido como uma iguaria dos deuses e sua produção deve obedecer o tempo certo de colheita. Contudo, a mandioca é um alimento adequado ao consumo cotidiano desta comunidade e sua produção viabiliza o estabelecimento de trocas diárias de produtos ou serviços pelo mesmo. O milho, sobretudo o saboró, é um dos símbolos da religiosidade e do *ethos* guarani kaiowá. A mandioca, por sua vez, simboliza a obrigação diária, a necessidade primeira, e sua ausência é compreendida como indício de miserabilidade na aldeia (Pereira, 2004, p. 257).

Se outrora a relação dos Kaiowá com a divindade *ka'aguy jara* foi menos elaborada porque não havia uma preocupação na comunidade relacionada ao possível fim do meio ambiente, os processos de colonização e de desmatamento desenfreado mudaram a percepção desta sociedade em relação à perenidade de suas respectivas matas.

Atualmente, visitantes de outras aldeias, ao falarem de Pirakuá, expressam respeito pela mata conservada desta comunidade, elemento que possibilita aos seus habitantes praticar corretamente o modo de vida kaiowá (*teko katu*). A floresta, além disso, configura-se como um símbolo de abundância: ao nos apresentar sua mata, o cacique evidenciou como aquela terra, outrora compreendida como improdutiva, está cada vez mais frutífera e, portanto, rica em alimentos e remédios. Segundo o mesmo, em relação ao seu espaço, “*aqui a gente tropeça em remédio!*”. De acordo com a liderança, até mesmo as árvores frutíferas contam com um aspecto medicinal: o “coração da bananeira” cura “sapinho” de bebê; a folha de laranjeira cura resfriado; e a folha degoiabeira cura disenteria.

Conforme adverte o cacique, *a natureza é o professor*. Por isso, explana a liderança, no sistema agroflorestral, as árvores grandes cuidam das plantas menores. Nesta perspectiva indígena, os vegetais se comunicam por meio do sussurrar dos ventos. De acordo com Jorge, o sistema de produção agroecológico sempre conhecido entre os povos originários, embora a prática não fosse batizada com este mesmo nome.

Em uma certa ocasião, Jorge narrou uma circunstância em que três engenheiros ambientais da UFMS, do Campus de Ponta Porã, foram a Pirakuá para ensinar o manejo e o plantio de sementes. Na situação narrada, o cacique contestou a norma técnica ensinada pelos engenheiros. Para a liderança, quando a semente cai sobre o chão em uma determinada posição, expressa a forma como

deseja ser plantada e este desejo deve ser respeitado, para que o vegetal tenha um bom desenvolvimento. Nesta perspectiva, a natureza ensina porque é um ser vivo constituído de pulmão, sangue e veias. As veias da terra, lembra o cacique, são os rios. Dessa maneira, explica Jorge, além de ensinar, a natureza cura e propicia a própria vida.

Pensar na natureza como entidade viva não significa, porém, ignorar as inovações que a tecnologia trouxe para a aldeia (como a energia elétrica, a *internet* e a abertura de estradas que há pouco tempo não passavam de trilhas). Esta estrutura contemporânea de pensamento indígena propõe, sim, uma mediação entre o saber tradicional – configurado em práticas que lhe conferem autonomia – e as melhorias oferecidas por um saber exógeno (alcançadas mediante um esforço político desempenhado desde a luta pela demarcação da TI) – como água gelada para beber tereré, armazenamento de carne (de caça ou não) no *freezer*, acesso a noticiários, etc.

O cacique adverte, no entanto, sobre a importância do estabelecimento de um posicionamento cauteloso diante do sistema *karaí*, pois é necessário evitar que sua comunidade se torne dependente deste modo de vida exógeno. Partindo deste princípio, a liderança defende a manutenção do cultivo de plantas e animais para a preservação desta autonomia coletiva. Diante da inflação do preço do feijão, em 2019, por exemplo, a plantação de vários tipos deste grão foi compreendida como uma garantia para a auto-suficiência desta aldeia.

Em Pirakuá, no entanto, há pouca iniciativa neste sentido. As mudanças dos hábitos alimentares na aldeia estimulam a dependência de cestas básicas e aposentadorias. Para o cacique, beneficiário destes direitos, essas formas de assistência social podem ser negadas a depender da conjuntura política nacional e/ou regional. Por isso, a liderança preocupa-se com o fato de haver sujeitos que abandonam o trabalho na roça quando alcançam a idade mínima para se aposentar, outro motivo de preocupação é a perda de interesse pelo cultivo de plantas e animais entre os jovens, atualmente acostumados a comer frango congelado junto a arroz e feijão empacotados.

O contexto na aldeia, no entanto, nem sempre foi assim. Benites, ao relatar sua formação como sujeito kaiowá, explica que durante a sua infância a brincadeira e o trabalho na roça eram percebidos como uma única ação:

Também acompanhava meus pais na roça. Naquela época, na aldeia ainda tinha matas e locais bem densos de vegetação

florestal. Lembro que havia dois tipos de roças, conforme meus avós falavam: a nossa roça – *kokue* - e a roça da FUNAI. (...) Quando clareava o dia, já arrumávamos a enxada e a água na garrafa para irmos à roça. Chegando lá, todos se dividiam. Uns colhiam milho, outros arrancavam mandioca, batata, cortavam cana e a minha avó fazia o fogo. Nós, que éramos crianças, já tínhamos o lugar escolhido para brincar nas árvores ou balançar no cipó, enquanto o meu avô verificava as armadilhas - *ñuhã* (armadilha para pegar perdiz e outros pássaros) ou *monde* (armadilha para pegar tatu, paca ou preá). Depois, cada um trabalhava cortando e limpando a roça ou replantando o que colhíamos. No lado da nossa roça tinha a roça da FUNAI. Naquele lado ninguém queria ir trabalhar, porque não tinha árvore para fazer sombra, era uma terra arada pelo trator, somente o meu avô fazia a limpeza, mas fazíamos esforço para ir nesta roça. Na nossa roça, onde a maioria ficava, não tinha hora para comer, beber e brincar. Estar na roça era estar em um espaço de convivência coletiva e harmoniosa e, ao mesmo tempo, seguir as regras tradicionais. Ali conversávamos na língua Guarani e ríamos muito, sempre aprendendo coisas novas da cultura, sobre o que era permitido fazer, o que não era permitido e o porquê das permissões e proibições. Sempre voltávamos para casa no início da tarde, cheios de produtos da roça. As pessoas que ficavam em casa cuidando de tudo já colocavam água para ferver, esperando para cozinhar os produtos que trazíamos e, no final da tarde, sempre tinha o canto da noite, até por volta de dez horas (BENITES, 2014, p. 60).

Para Pereira (2004), “o grau de interesse pelas práticas agrícolas e demais atividades produtivas em uma comunidade guarani é uma espécie de termômetro, capaz de indicar seu nível de estabilidade social” (p. 255). Isto porque, segundo ele, de um lado, “plantar e consumir milho significa explicitar para o grupo o desejo (ou direito e dever) de exercer importantes prerrogativas políticas e religiosas” (p.261). Sendo assim, a ação de cuidar de uma plantação de milho, nesta perspectiva, relaciona-se à ideia de cuidar de um grupo de parentes e o contrário desta prática costuma ser associado ao risco de escassez de alimentos, doença e morte. Schaden (1974) descreve da seguinte maneira o calendário agrícola dos povos Kaiowá e Nandeva, habitantes da região sul do então Mato Grosso:

Assim, entre os Kaiowá e os Nandeva do sul de Mato Grosso, a lavoura do milho segue, em linhas gerais, o seguinte calendário: em maio, a roçada, de maio a junho, a derrubada da mata virgem; em agosto, a queima; de agosto a outubro, o plantio; de março em diante, a quebra. Isto vale para o milho duro, destinado à venda. O milho mole, saboró, já se colhe desde o princípio do ano; esta é a época do “mantimento novo. Para o feijão (*kiumandá*) há duas épocas de plantio. Uma coincide com a do milho, plantando-se o feijão. Às vezes na mesma roça, “de mistura”, para ser colhido na primeira quinzena de novembro. (...) Mas também em dezembro se preparam roças de feijão, seguindo-se o plantio em janeiro, a limpeza em março e a colheita

em princípios de abril. Em abril, se colhe o arroz. O plantio da mandioca se dá em maio, a limpa em março do ano seguinte. A cana-de-açúcar é plantada em maio e colhida depois de um ano. Amendoim planta-se em janeiro e colhe-se em julho (SCHADEN, 1974, p. 46-47).

Schaden (1974) explica que devido ao tempo dispendido pelos Guarani em trabalhos remunerados (“*changa*”) desenvolvidos em fazendas vizinhas, “*muitos se atrasam nas próprias roças por changuearem nas fazendas próximas*” (p. 47). Para além desta questão observada pelo autor, pude notar que, em Pirakuá, a organização do plantio está condicionada à disponibilidade de sementes, ainda estas cheguem à aldeia por meio de pacotes adquiridos em mercados. Condicionado à disponibilidade de sementes, o cultivo agrícola na aldeia nem sempre obedece o seu calendário tradicional: enquanto estive entre os Kaiowá, por exemplo, presenciei uma colheita de amendoim realizada em janeiro, uma plantação de sementes de milho realizada em março, um cultivo de ramas de mandioca desenvolvido em abril, etc.

De acordo com diversos relatos compartilhados nos Fóruns Indígenas, promovidos em RI Te'ýikue, a escola indígena desempenha um importante papel social ao ensinar os modos tradicionais de plantio a suas crianças. Segundo Eliel Benites (2021), a preocupação relacionada à possibilidade de desnutrição infantil e a compreensão acerca da produção agrícola como um instrumento necessário para a garantia da auto-suficiência das comunidades originárias são fatores que impulsionaram o ensino e a prática de agricultura em projetos desenvolvidos nestes espaços escolares. De acordo com o autor, estes projetos educativos tiveram o seguinte efeito:

Hoje vivenciamos o modo de ser kaiowá e guarani junto com o modelo de produção não indígena mais alternativo, como a produção agroecológica. Esta mudança ocorreu graças à metodologia utilizada pelos professores indígenas no jeito de ensino e aprendizagem kaiowá e guarani. Com as experiências acumuladas, a partir de muitas oficinas e formação continuada que os professores participavam, bem como o ato de ouvir os mais velhos, aos poucos foi clareando outra forma de vivenciar com os alunos. Este espaço já não era mais visto como trabalho de produção de alimentos, mas como espaço de vivência. O trabalho começou a dar certo quando os próprios professores começaram, realmente, a acreditar e visualizar este espaço como ambiente agradável de vivência e trabalho, desconstruindo as concepções negativas sobre as atividades e finalidades da roça (BENITES, E. 2014: p; 116).

Em Pirakuá, toda família tem algumas bananeiras e abóboras em seu terreiro, além de um pequeno mandiocal, porém poucas mantêm uma roça sob cuidados intensivos – fato constatado por minha interlocutora que, ao nos conduzir às casas de outras pessoas, avaliava se as roças eram bem ou mal cuidadas, tecendo uma observação crítica aos que não cuidavam bem destes espaços.

Darcy e Jorge, ao chegarmos em Pirakuá, estavam desanimados em relação à manutenção da roça, pois suas criações (galinha e carneiro) impediam o crescimento das plantas. O casal, no entanto, pareceu animado quando trouxemos algumas sementes e mudas. Ao receberem estes itens, indiretamente solicitados pelos mesmos, Darcy e Jorge passaram a trabalhar intensamente no cuidado do plantio, desde a etapa de queima da terra. Posteriormente, o casal construiu uma cerca de taquara para a roça (uma das consequências advindas da domesticação de animais exógenos). Em seguida, os anfitriões se empenharam na tarefa diária de semear, regar e acompanhar o desenvolvimento de suas plantas.

Ainda que não houvesse uma lavoura propriamente dita, a casa do casal era cercada por árvores frutíferas, batata-doce, cará, abóbora e amendoim. Com o tempo, Darcy ganhou de Roberto algumas ramas de mandioca e sementes de milho. Ao recebê-las, minha anfitriã optou por plantá-las em uma área externa à roça cercada. Após o procedimento de queima da mata, perfuração da terra com saraquara e inserção de dois milhos nestes buracos, Darcy plantou seu milharal.

Roberto e Martina são outro casal que mantém uma roça bem manejada. Aparentemente, a dupla mantém o calendário agrícola tradicional com mais afinco. Em sua lavoura, destaca-se o mandiocal, o milharal e o bananal. Frequentemente, o casal é fornecedor destes alimentos em ocasião de trocas. Além disso, a dupla é fornecedora de sementes e ramas. Normalmente, o casal presenteia seus compadres com estas.

De um modo geral, a roça costuma pertencer a um casal. Entretanto, caso alguém deseje algum alimento cultivado pela dupla, deve solicitá-lo à mulher deste fogo doméstico. Logo pela manhã, o casal rega as plantas; separa as sementes; semeia e colhe os alimentos destinados às criações. Ao longo do dia, enquanto o homem se direciona às atividades realizadas fora de casa, como trabalhar no campo de suas próprias criações ou em fazendas vizinhas, a mulher continua a cuidar das plantas e das criações menores; confecciona artesanatos ou simplesmente toma tereré. O trabalho masculino desenvolvido no campo pode exigir um esforço maior do vaqueiro durante a fase inicial do cultivo (cerca de algumas semanas). Posteriormente, demanda-se apenas a conferência relacionada ao bem-estar do gado. Dessa maneira, há tempo livre para o

descanso e a confecção de artesanatos durante muitos dias. Esta rotina, evidentemente, não é aplicada aos indígenas que frequentam a escola, nem àqueles que trabalham em postos de saúde ou na área de saneamento básico, vistos que estes permanecem atarefados durante todo o dia e toda a semana.

Plantar e colher – de forma variada, respeitosa aos ciclos naturais da terra (em sistema *sucSSIONAL* das plantas) e cuidadosa com a mata – configura-se como uma resposta às políticas assistencialistas que mantiveram os indígenas como pupilos e transformaram a região em um imenso pasto intercalado com monoculturas de soja, milho e cana-de-açúcar. Por isso, quando essas famílias recebem visitas – seja de parentes, seja de *karaí* –, costumam apresentar a estas os pomares de seus respectivos terreiros, semeando palavras relacionadas à autonomia, à ecologia e ao modo tradicional de ser kaiowá.

A dedicação de tempo às criações e plantações é um requisito necessário para o bom desenvolvimento destas. Além de necessária, esta dedicação costuma ser um prazer àqueles que praticam a lida. É preciso conhecer a mata para saber onde encontrar determinado remédio. Em mãos, o remédio indica simbolicamente onde se encontra a doença da pessoa, como um pequeno nódulo em um caule ou em uma folha, por exemplo. Nesta perspectiva indígena, é preciso restringir ao máximo a circulação de pessoas em meio à plantação, pois estes vegetais, assim como as crianças, podem receber “quebranto” de sujeitos que os invejam. Vale notar, ainda, que o aspecto das plantas, bem como o comportamento dos animais, é objeto de observação entre os Kaiowá. Este exercício de análise praticado pelos indígenas possibilita o teste de remédios, a transformação de corpos e a alteração de certos aspectos da personalidade de uma pessoa. De acordo com Jorge Gomes, “se você quer saber o básico do índio kaiowá, aprende o que quer dizer a natureza”. Algumas análises kaiowá a respeito do funcionamento medicinal de determinadas plantas podem ser encontradas nesta tese.



Lista de alimentos cultivados na roça e no terreiro de Jorge Gomes e Darcy

	<b>NOME DO ALIMENTOEM PORTUGUÊS</b>	<b>NOME DO ALIMENTO</b>
01	Abacate	
02	Abacaxi	
03	Abóbora	<b>ANDAÍ</b>
04	Açafrão	
05	Alho	
06	Amendoim	
07	Azedinho	<b>NHANDU APUYSA</b>
08	Banana maçã	<b>PACOVÁ ...</b>
09	Banana nanica	<b>PACOVÁ CARAPÉ</b>
10	Banana ouro	<b>PACOVÁ...</b>
11	Batata-doce	<b>JETY REE</b>
12	Café	
13	Caju	
14	Cará	
15	Cebola (cabeça)	
16	Cebolinha	
17	Coloral	<b>URUCUM</b>
18	Couve	
19	Feijão-andu	
20	Feijão-arroz	
21	Feijão-catador	
22	Feijão-de-corda	
23	Feijão-preto	
24	Gengibre	
25	Goiaba branca	
26	Goiaba vermelha	
27	Guavira	<b>GUAVIRÁ</b>
28	Ingá	<b>INGÁ</b>
29	Inhame	
30	Jatobá	<b>JATOBÁ</b>
31	Laranja-azedo	<b>NARANJA RAY</b>
32	Laranja-doce	<b>NARANJA REE</b>
33	Lentilha	
34	Limão	
35	Mamão formosa	
36	Mamão goiaba	<b>(MAMÃO) POITÁ</b>
37	Mandioca	<b>MANDIO SAIJO</b>
	amarelinha	
38	Mandioca seda	<b>POROPYSO/ MANDIO SESA</b>
39	Mandioca vassorinha	
40	Manga espada	
41	Manga rosa	
42	Mangarita	
43	Maracujá	
44	Maricota	
45	Maxixe	
46	Melancia	<b>UYAPARÁ</b>

47	Mergamota	
48	Mexeriquinha ("fedidinha")	
49	Milho de pipoca	
50	Milho palha roxa	<b>JAKAIRA GUASU</b>
51	Milho saboró	<b>AVATI MONOTI</b>
52	Pimenta dedo de moça	
53	Pimenta malagueta	
54	Pimentão	
55	Pitanga do mato	
56	Repolho	
57	Tomate	
58	<b>UVA</b>	





### 3.3 O caçador e a domesticação de animais

A caça e a domesticação de animais, entre os Guarani Kaiowá, têm sido um tema um pouco negligenciado em meio às etnografias sobre este povo, talvez em virtude do amplo entusiasmo dos estudiosos diante dos rituais de agricultura que expressam as relações cosmológicas estabelecidas entre a comunidade indígena e seus “espíritos-donos”, cujas virtudes sublimes devem ser imitadas pelos humanos via *teko katu* ou *teko porã*, isto é, pelo jeito belo e correto de viver.

Vale notar que “o modo correto de viver” deste povo está expresso em seu cotidiano, em sua comensalidade. A observação da relação humano-animal estabelecida neste contexto potencializa a compreensão relacionada à sociabilidade que “fabrica” e modela corpos diariamente, seja pelas interdições e inclusões alimentares, seja pelas trocas ali desenvolvidas.

Conforme explana Pereira (2004), o interesse da comunidade pela agricultura serve como um termômetro que afere a estabilidade social do grupo. Nesta perspectiva, a caça também é compreendida como uma atividade associada ao modo de ser kaiowá. Em suas palavras:

A caça reúne aspectos de atividades que podem ser classificadas como econômicas, de lazer e mágico-rituais. Na mentalidade kaiowá, está associada ao próprio modo de ser - *teko katu* - e diz respeito diretamente a sua identidade enquanto povo da floresta. É uma fonte de prazer e prestígio para os homens e também para as mulheres dos caçadores que participam da distribuição da carne, presenteando parentes e aliados (Pereira, 2004, p. 274).

Embora haja poucas roças na TI Pirakuá, escutei diversos visitantes, advindos de outras aldeias guarani kaiowá, expressarem o quanto aquela TI é percebida como um exemplo de modo de vida tradicional, visto que a sua mata bem conservada viabiliza práticas de caça, pesca, coleta de remédios e matéria-prima para a confecção de artesanato.

Isso não significa, contudo, que a ausência de uma agricultura bem estabelecida e de uma casa de reza não seja compreendida pelos próprios moradores tradicionalistas como um problema a ser resolvido. A

espiritualidade atravessada nestas práticas religiosas endossa uma sociabilidade mais “elevada”, ancorada na defesa da autonomia e das relações de reciprocidade na aldeia. Ainda assim, a sociabilidade se encontra presente neste cotidiano, materializada nas trocas realizadas no mundo ameríndio contemporâneo.

A caça, no tempo dos primeiros humanos, configurava-se como uma espécie de excursão praticada por vários homens e mulheres, jovens e adultos, que percorriam caminhos longínquos para estabelecer laços com outros *Tekoha Guasu*. Dessa maneira, embora fossem motivados pela caça, homens e mulheres viajavam com o intuito de festejar com habitantes de outros *Tekoha*, distantes de seus territórios. Nestas viagens, levavam panela, machado, pratos, etc. Os homens matavam os animais e as mulheres os transformavam em alimento, limpando as carnes na beira do rio para cozinhá-las em seguida. Ao chegarem ao *Tekoha* de seus anfitriões, os hóspedes os presenteavam com parte da caça e estes retribuía com *chicha*. Dessa maneira, as comunidades passavam dias festejando e consolidando alguns casamentos. Este tempo antigo acabou devido à queimada da terra e, posteriormente, pela enchente que exterminou todos aqueles indígenas (dados do diário de campo).

Nelson, rezador que narrou esta história, contou-me que estas viagens motivadas pela caça eram realizadas em Pirakuá: organizados em uma fila, seus habitantes deslocavam-se, pela trilha próxima a rio Damakuê (rio da região), a Suvirandô, a Gua’ákua (*Tekoha* antigos) e ao Campestre. Ao chegarem a estes destinos, tomavam *chicha* e permaneciam cerca de uma semana com seus anfitriões. Este hábito era possível quando não havia aldeias (reservas e fronteiras), em um período que “era tudo livre”.

Hoje, além da caça ser limitada à mata de cada terra indígena, costuma ser dificultada pelas grandes fazendas de sua redondeza. Ainda assim, os habitantes de Pirakuá recebem visitas de familiares. A família de Dona Darcy, residente da RID, por exemplo, costuma visitá-la para pescar, caçar e tomar banho de rio em Pirakuá (atividades menos viáveis nas demais aldeias de Dourados). Eventualmente, os próprios moradores de Pirakuá saem para caçar e pescar em pequenos grupos (pai e filhos; avô e netos; irmãos; e primos). Comumente, estes grupos são formados por homens ou por casais, o

que pode ser vantajoso a este, pois *“há expectativa de saciedade sexual, ou seja, essas aventuras na mata estimulam a saciedade de todas as formas de apetites”* (PEREIRA, 2005, p. 274).

*So’o jara* é configurado como “dono da caça” na mitologia kaiowá. No período anterior à colonização e seu conseqüente desmatamento, esta divindade possuía um estoque infindável de animais de caça, tratados como seus animais de estimação. Pereira (2004) explica que *“a confiança na abundância da caça a partir de uma boa relação com seus donosse mantém, mesmo a população desses animais tendo chegado à beira de extinção em praticamente todas as reservas ocupadas pelos Kaiowá”* (p.268). Contemporaneamente, as comunidades kaiowá questionam a relação entre os xamãs e *so’o jara*: na aldeia, é comum escutarmos que os animais retornarão às matas que ainda lhe sobram quandoos rezadores voltarem a se comunicar com este *jara*.

Nesta perspectiva indígena, deve-se entrar na mata expressando respeito a *ka’aguy jara*, pedindo-lhe permissão para retirar madeira ou desmatar um espaço para a edificação de uma casa e/ou lavoura, pois este *jara* cuida de suas plantas e se vinga de qualquer atitude de desrespeito. É necessário, da mesma maneira, manter uma boa relação com *so’o jara*, *“não sendo permitido negligenciar a vistoria do laço, nem predar todos os animais de uma só vez quando se mostram ao caçador, deixando-os apodrecer”* (2004, p. 271), pois estes são animais de estimação da divindade.

De acordo com Darcy, quando há uma carne de caça, deve-se aproveitar tudo dela. Certa vez, minha anfitriã pediu para que um de seus netos caçasse uma arara, pois desejava utilizar suas penas para a confecção de artesanatos. Depois de totalmente depenada, Darcy cozinhou a arara em uma panela de pressão, para não deixar de utilizar o corpo da ave.

Neste contexto, faz parte da etiqueta do caçador conferir diariamente suas armadilhas, como laços e mondéus. Na aldeia, as crianças são advertidas de que a caça é autorizada apenas quando praticada para o consumo da carne do animal. É oportuno lembrar, portanto, das seguintes palavras de Olímpio, rezador de LaranjeiraÑanderú: “todo mundo quer viver”.

É interessante notar a seguinte classificação indígena, descrita por Pereira (2005), voltada para a divisão dos animais em duas categorias: os

*mymbá*, animais “selvagens”; e os *rymbá*, animais de estimação. Conforme explana o autor, esta classificação expressa um perspectivismo kaiowá:

Que coloca em campos diversos o caçador e o dono do animal caçado. Assim, do ponto de vista dos humanos, os animais que vivem fora do convívio humano são *mymbá*, pois estão fora do seu convívio, enquanto aqueles criados em suas casas são *rymbá*, mesmo que tenham sido filhotes de animais capturados na floresta durante as expedições de caça. Ao contrário, do ponto de vista do *so’o jara*, os animais que vivem na floresta são seus animais de estimação, aos quais dispensam todos os cuidados, pois são criados em seus pátios e curados quando escapam feridos do ataque de caçadores. O diferencial é dado pela convivialidade: quem vive junto desenvolve sentimento de identificação, enquanto quem vive separado desenvolve o potencial de hostilidade e predação.

Do ponto de vista dos animais de estimação – *rymbá* – do dono da caça – *so’o jara* – os humanos estão situados a distância, e a relação é marcada pelo signo de negatividade ou hostilidade. Os humanos, por seu turno, podem ser tratados com hostilidade e até como caça pelo *so’o jara* ou alguns de seus animais, como no caso dos felinos e cobras. Só o *xamã* dispõe da capacidade de transitar entre estes espaços, assumindo a identidade e a perspectiva do outro, estando por isso fora dos riscos a que se exporia um humano não-*xamã* (p. 276-277).

De modo sintético, *rymba* agrupa os animais domésticos, enquanto *mymbá* agrupa os animais selvagens. Nota-se que esta classificação varia de acordo com o ponto de vista de cada ego (assim, um animal considerado *rymbá* por um humano é percebido como *mymbá* por *so’o jara*, e vice-versa). Dessa maneira, se o aspecto que define cada categoria é a convivialidade na relação humano-animal, é possível transformar um animal *mymbá* em *rymbá* ao capturar-se um filhote na mata, por exemplo, e criá-lo de forma afetiva em seu terreiro. O mesmo pode ser desfeito quando o animal não se adapta ao comportamento compreendido como correto entre seus tutores.

Irene, professora kaiowá de Pirakuá, além de ter possuído uma avestruz, gostava de apresentar seu pequeno papagaio às visitas. A tutora dedicava muita atenção, afeto e carinho a estes animais “exóticos”. Quando chegou a morte destes, Irene ficou muito triste e doou a carne dos animais aos seus vizinhos. É importante observar que a adoção, neste contexto, não implica na



domesticação do animal, pois isso requereria que o tutor ocupasse o lugar de “dono de caça”, *so’o jara*, “e esta condição de alteridade radical não humana parece estar distante do conjunto de aspirações do Kaiowá” (2004, p. 280).

*So’o jara* pode aparecer sob a pele de um animal para um caçador leigo (ou um não-xamã). Por isso, o caçador deve saber se portar diante de animais que possam ser predadores. Conforme explica Jorge Gomes, caso o caçador encontre pegadas de onça durante uma caçada, deve expressar respeito e dizer: “*Onça, sou caçador como você, sei que você é melhor que eu. Por favor, mate uma caça para mim*”. Nesta perspectiva, o pedido destinado ao jaguar pode facilitar a captura da caça. Segundo Gomes, os anciões, ao se portarem dessa maneira, costumavam encontrar em seu caminho a caça capturada e disponibilizada pela onça.

Outra situação que deve ser observada é o eventual encontro com a onça. Ensinou-me Olímpio: qualquer sinal de desrespeito é fatal para o caçador. Em vez de garras, o xamã vê seu arco e flecha. Deve-se dizer a ela: “*Mbae chapa, nhande járy?*” (como vai, nossa avó?). Caso seja muito desafortunado, o caçador deve portar um *memby* (flauta tradicional) e tocá-lo para que seja protegido pelos Nhande Rykeys (deuses celestes, “nossos irmãos mais velhos”).

Para caçar, deve-se seguir certas técnicas corporais: andar bem devagar; parar a cada dez metros; observar em cada parada se há possíveis presas ou predadores; olhar de um lado para o outro; olhar para cima e para baixo; olhar para frente e para trás. Não se pode cortar nada durante a expedição, para não dispersar a caça. Alguns, quando localizam a caça, arrastam-se pelo chão para encontrar a melhor posição e disparar seu tiro (de flecha ou de espingarda).

Houve uma ocasião em que Jorge narrou como realizava suas caçadas durante a juventude: munia-se com estilingue oubodoque, além de utilizar arco e flecha. Quando acompanhado por Darcy, Jorge também levava panela, óleo e sal (às vezes, até mesmo arroz e mandioca). Nestas ocasiões, limpava e assava a carne da caça enquanto permanecia na mata. Quando caçava

---

<sup>7</sup> Interessante notar que, no mito do Sol e da Lua, Pai Kuara, irmão Sol, que é dono (jara) dos Kaiowá, e Jacy, irmã(o) Lua, são criados pelas onças, como parentes. É a avó onça quem come a mãe do Sol e da Lua, e mesmo assim, ou por isso mesmo, é preciso sinalizar este laço de parentesco com a onça, através da fala respeitosa, para que se veja protegido diante de uma emboscada.

queixada ou cateto, removia a pele do animal, limpava sua cabeça e tirava o bucho da presa na água do rio, assando a carne em seguida, deixando-a “bem molinha”. Quando era preciso levar a carne da caça para casa, a depender de seu peso, precisava buscar ajuda de algum parente para carregá-la. Há dois tipos de carne, no entanto, que não podem ser assados em casa: carne de paca e carne de cotia. Ao perguntar a razão desta restrição ao meu anfitrião, ouvi de Jorge a seguinte resposta: “porque Deus quis assim”.

A carne de caça pode ser distribuída entre todos os parentes. Nota-se que não há partes mais ou menos prestigiadas nestes produtos. Este compartilhamento pode ser compreendido, portanto, como uma lembrança do tempo em que toda a família saía em busca de caças.

“Bagualiar” o boi é um tratamento aplicado à carne de caça comumente utilizado nos tempos antigos, quando toda a família se reunia em torno do que se tornaria alimento. Pude acompanhar dois eventos como esse: o primeiro foi uma tentativa frustrada da comunidade em encontrar um touro foragido pela mata; o segundo foi um mutirão realizado para carnear uma vaca, ou seja, abatê-la e prepará-la para o consumo ao longo de um ano, cortando e desidratando suas partes, para então conservá-la no *freezer*.

“Bagualiar” é um termo comumente utilizado para se referir à atividade de domar um gado foragido. Houve uma ocasião em que ainda pela manhã, Jorge e seus netos, Érik e Sander, vestidos como peões (isto é, com calça *jeans*, camisa de manga comprida, fivela e chapéu de palha/boné), faziam seu desjejum com arroz carreteiro. Naquele dia, Jorge disse: “*tem que comer bem, pra passar o dia todo bagualiando*”. Nota-se, assim, a estética viril empregada pelo grupo masculino em seu modo de vestir, comer e até mesmo falar. “Bagualiar”, portanto, refere-se tanto ao ato de domar um animal selvagem quanto expressar a própria virilidade, em estilo *cowboy*, nas lidas do campo.

É certo que havia a necessidade de encontrar o touro perdido, pertencente a um fazendeiro da região. O cacique, em troca do serviço, poderia carnear o touro. Célio, filho homem de Jorge e Darcy, costumava oferecer carne de caça aos seus pais. Devido ao serviço que passou a prestar em uma fazenda, no entanto, teve dificuldade em dar continuidade à atividade de caça. Sendo assim, Darcy passou a consumir frango congelado advindo do mercado. Desmotivada a se deslocar à cidade com tamanha frequência, seu desejo de

carnear passou a ser cada vez mais intenso. Dizia a Darcy que “*a comida fica fraca sem carne*”.

Sem encontrar o touro perdido, a comunidade passou a organizar um mutirão, iniciado pelo casal (qualquer decisão é tomada em comum acordo entre eles). Negociou-se, na ocasião, a troca de um bezerro do cacique por uma vaca infértil de um fazendeiro. Cerca de dez dias antes do abate da vaca, organizava-se os instrumentos necessários ao tratamento da carne do animal: faca de corte, sacola plástica, corda, trator para puxar a vaca após o abate, etc.

No dia marcado para o abate, Jorge e seus netos – Érik, Sander e Lucas – foram a cavalo até o campo. Os demais homens permaneceram na aldeia para conduzir, posteriormente, o trator que puxaria a vaca: Mateus, como eu, antropólogo; Valdete, um homem solteiro com problemas de saúde (cegueira); e um menino de 8 anos.

Narraram-me que os netos de Jorge tentaram, sem sucesso, laçar a vaca. Em seguida, o cacique laçou e abateu o animal com faca de corte. Ao amarrarem o gado em uma carreta, puxaram-no até o pátio de Jorge, onde todo o restante da família os aguardava ansiosamente.

Depois de amarrarem o corpo do animal em um tronco, tiraram-lhe a pele e, em seguida, levaram-no para uma mesa grande de madeira. Pouco a pouco, peças grandes da carne foram levadas para esfriar na cozinha e algumas delas foram reservadas para os filhos de Jorge. Uma parte menor da carne foi reservada para ser consumida naquele mesmo dia, acompanhada de mandioca e arroz branco. Naquela ocasião, entre brincadeiras e risadas, todos colaboraram intensamente para a realização da carneada. Como diz Darcy, “*se todo mundo ajuda, não fica difícil para ninguém*”.

Apesar da ajuda de todos, o trabalho pareceu sobrecarregar os responsáveis pelo mutirão, que não pararam nem mesmo para se alimentar antes de finalizar todo o serviço. Na manhã seguinte, foi necessário cortar a carne que estava esfriando, pendurada na cozinha, para armazená-la no freezer. Valdete, um agregado familiar, lavou o bucho da vaca no rio. Esta parte da carne, muito prestigiada, foi consumida por Darcy, Jorge e Valdete durante três dias consecutivos. Todo o evento, embora trabalhoso, foi celebrado tanto pelos seus responsáveis quanto pelos demais participantes: aqueles que colaboraram de alguma forma com a carneada, puderam levar

parte da carne para casa.

Outra modalidade pouco comentada na literatura guaranióloga é a pesca, especialmente entre os Kaiowá. Schaden (1974), por exemplo, afirma que “entre os kayová a pesca é praticamente inexistente” (p.55). Em campo, no entanto, encontrei vários pescadores e ouvi diversas histórias sobre pesca. Em Laranjeira Nhanderú, um dos genros de Olímpio afirmou que este possuía uma reza direcionada para a prática de pesca, mas não a compartilhava com ninguém. Houve uma ocasião em que vi um cunhado de Olímpio compartilhar parte de sua pesca com a família. Olímpio, rezador, dizia que o peixe pode ser consumido em períodos de resguardo, afinal sua carne fria não representa risco a ninguém.

Em Pirakuá, a prática de pesca é recorrente, principalmente entre rapazes. Eventualmente, homens adultos praticam esta atividade e dividem seus peixes com familiares. Nota-se que homens adultos preferem a pesca de tarrafa. Os jovens, além da tarrafa, pescam com arco e flecha. As mulheres, por sua vez, costumam pescar com vara e anzol.

A pesca, como a caça, costuma ser compreendida como uma atividade de lazer. Além disso, sua prática incentiva a construção de relações sociais. É por meio de convites para atividades como pesca, caça e banho de rio que os jovens costumam se aproximar das pessoas, estabelecer amizades ou iniciar um namoro. Os adultos se preocupam em compartilhar peixes com familiares, sobretudo com aqueles mais próximos. Comumente, entregam a oferta às mulheres, que limpam e preparam o peixe com óleo e sal. Tive a oportunidade de pescar, algumas vezes, com Dona Darcy, acompanhada por Mateus e Rafaela. Na beira do rio Apa, pescávamos com anzol algumas espécies de peixes pequenos (lambaris e chorões). Na ocasião, alguns conselhos foram dados pela anfitriã: determinados bichos não devem ser chamados (ao menos pelos nomes dados pelos *karaí*). O Dourado, por exemplo, é compreendido pelos Kaiowá como “dono dos peixes”. Ao chamá-lo, este peixe come todos os outros e, por isso, a pesca se torna inviabilizada. Da mesma maneira, a capivara e a piranha não devem ser chamadas ou lembradas durante a pescaria.

No local em que pescávamos, Darcy apontou onde ela, há um tempo, costumava preparar ceva para peixes. Passado alguns dias, Mateus perguntou

se poderia limpar a trilha, preparar ceva e cuidar dos peixes. Além de autorizá-lo, Darcy o aconselhou a utilizar certas estratégias para amansar os peixes: oferecer restos de alimentos torrados e pilados, sempre no mesmo horário. Na ausência destes – pois os restos de comida costumam ser oferecidos aos cachorros – o milho e a casca de mandioca torrada podem ser ofertados. Sabe-se que o trabalho com a ceva foi bem sucedido quando os peixes grandes pulam sobre a água no horário programado para esta refeição.

Há uma ética explícita a ser seguida no tratamento e na pesca de peixes alimentados de ceva: apenas aqueles que participam da mesmocomunidade de substância, isto é, aqueles que moram juntos – ou, nas palavras de Pereira (2005), as pessoas do mesmo “fogo doméstico” – podem pescá-los ou cozinhá-los. Levar um visitante para pescar peixes alimentados de ceva, ou autorizá-lo a cozinhar estas carnes, pode implicar no desaparecimento dos peixes, fato que inviabilizaria a pesca neste local. De acordo com Darcy e Jorge, ao receber um tratamento diferente daquele que está habituado, o peixe não reconhece a pessoa que o alimenta.

Tal como há uma negociação com o “dono da caça”, faz-se necessário negociar com o “dono dos seres aquáticos”, *kaja'a*. Esta negociação acontece quando o sujeito passa a cuidar diariamente dos peixes: ao prestar este serviço, o sujeito é autorizado a consumi-los. Espera-se que este cuidador não seja ganancioso na pesca e retire apenas o necessário para uma refeição. Outro cuidado aconselhado pelos indígenas, nesta questão relacionada ao tratamento dos peixes, é a devolução de suas espinhas ao rio, afinal cada espinha pode se transformar em um novo peixe quando imersa na água. Nesta lógica, o rio devolve o animal multiplicado, garante novas pescas e faz o dono da ceva se tornar um bomcuidador de peixes. Para Pereira (2004):

A ceva no rio é uma inserção humana na natureza, espaço de comunicação entre os homens, os seres aquáticos e seus donos. Os Kaiowá afirmam que os peixes e demais animais aquáticos pertencem ao *Kaja'a*, espírito ou divindade de formato semelhante aos humanos, vivendo em formações sociais sob a água. As diversas espécies de animais aquáticos são os animais de estimação do *Kaja'a*. Oferecendo alimento aos peixes, os humanos parecem sugerir a transferência de sua posse, daí a ceva ser forma mais correta e segura de

pescaria, pois, como vimos anteriormente, oferecer ao *mymbá* (animal selvagem) equivale simbolicamente a transformá-lo em *rymbá* (animal doméstico). Em suma, o peixe pescado na ceva é uma espécie de animal semidoméstico, adotado a partir do momento em que o dono da ceva passou a alimentá-lo com regularidade. Assumindo a posição de prestador de cuidados com os os animais que frequentam a ceva, seu proprietário passa a ser em parte dono dos animais que ali comem. (...) Parece existir a crença de que o vínculo entre o dono da ceva e os peixes que a frequentam é construído e personalizado, através do oferecimento de alimentos e da execução de determinados cuidados rituais (p. 291).

Embora a pesca não seja considerada uma carne de primeira necessidade, ocupa o topo da hierarquia de alimentos de origem animal. De acordo com Pereira (2004, p. 290), o peixe é compreendido como um alimento saudável por ser a “*dieta dos deuses nas expedições xamânicas*”. Por isso, este é considerado um bom presente a ser ofertado dos esposos às suas respectivas mulheres. Com o aumento da demanda de trabalho realizado fora da aldeia, no entanto, este presente passa a ser cada vez menos comum. Dessa maneira, as mulheres têm “pescado” cada vez mais na peixaria.

Por fim, os animais trazidos pelos *karaí*, comumente dependentes da intervenção humana, são chamados pelos Kaiowá de “*karaí imba’e, literalmente, coisa de branco*” (Pereira, 2004, p. 278): cachorros, gatos, galinhas, porcos, vacas e cavalos. Uma vez inseridos na sociabilidade kaiowá, estes animais promoveram mudanças nos hábitos alimentares e na rotina da comunidade. Essas mudanças, vale observar, não são necessariamente consideradas negativas pelos nossos anfitriões.

Certa vez, conversei com o cacique a respeito da domesticação de animais. Na ocasião, ele apresentou um viés político ao assunto. De acordo com a liderança, quando os *karaí* tomaram as terras indígenas e diminuíram seu espaço de caça, tornaram esses povos dependentes de cestas básicas e alteraram seus hábitos alimentares. Dessa maneira, os indígenas foram obrigados a domesticar. Atualmente, os Kaiowá se alimentam de arroz branco, macarrão, farinha de trigo e carne. Para estes indígenas, a ausência de carne faz “*o corpo ficar fraco*”. Nas cestas básicas, este alimento de origem animal surge como um produto enlatado e não garante a nutrição destas famílias. Neste

contexto, os animais domésticos passam a preencher esta lacuna alimentar. Por isso, a prática de caça é percebida na contemporaneidade indígena mais como uma atividade de lazer que uma necessidade de subsistência.

Esta “semeadura” de Jorge Gomes não me deixou dúvidas. Na prática, entretanto, pouco se vê a criação servir de alimento. Conforme explana Darcy, os Kaiowá domesticam porque gostam de cuidar diariamente desses animais, “*tem pra bonito*”, ela afirma. “*Você vê, né? A gente quase não mata galinha, aqui*”. Suas galinhas costumam ser abatidas apenas em dias festivos ou quando a família recebe visita. No dia do abate da vaca, por exemplo, o cacique poderia ter escolhido uma criação sua, mas preferiu fazer uma troca e abater um animal que não fosse seu. Pode-se compreender, dessa maneira, que o consumo de carne não é percebido como uma prática apropriada quando esta advém de animais com quem a família mantém um convívio ou vínculo afetivo.

Darcy e Jorge possuem cachorros, gatos, galinhas, carneiro, porcos, vacas, cavalos e burros. Como seus filhos deixaram de ser crianças, a rotina do casal se volta aos cuidados dos animais: juntar goiabas, colher e descascar mandiocas para alimentar os porcos pela manhã; preparar angu para oferecer aos gatos e cachorros; macerar milho para nutrir as galinhas e o carneiro; disponibilizar água para os cavalos; dar sal para as vacas; etc. As galinhas que põem ovos para chocar são tratadas com muito carinho e o cuidado é ainda maior quando há um pintinho “*guacho*” no terreiro, abandonado pela mãe. Os ovos, quando disponíveis, são consumidos pela comunidade, embora haja uma disputa pelos mesmos com os gaviões (comumente expulsos do terreiro para que não comam os ovos).

O tratamento concedido aos cavalos é ainda mais cuidadoso. Enquanto estive na aldeia, ouvi pouquíssimas vezes a palavra “amor”. Uma das únicas vezes que a ouvi (talvez a única), foi em um contexto relacionado ao tratamento concedido a esses animais: “*deve-se cuidar com amor*”. Além da família manter em dia a sua vacinação e conferir diariamente a quantidade de água e suprimento disponibilizados ao cavalo, costuma mantê-lo belo cortando os seus pelos, aplicando remédio contra carrapatos, confeccionando seus trajes de couro, etc.

Para além desta relação de afeto, o cavalo simboliza rusticidade, masculinidade e brutalidade, em estilo *cowboy*, entre os Kaiowá. Na aldeia, há

mulheres que possuem cavalo, porém notei que os rapazes costumam dedicar um cuidado maior a este animal. A relação simbólica entre a imagem do cavalo e o conceito de virilidade pode ser observada, por exemplo, em ocasiões como o dia do abate da vaca, em que apenas Jorge e seus netos puderam se deslocar à fazenda a cavalo, enquanto um homem cego, uma criança e um antropólogo (normalmente excluído de tarefas “pesadas”) utilizaram um trator para percorrer este mesmo trajeto. Evidentemente, mulheres e crianças costumam andar a cavalo, há mulheres que levam seus filhos a cavalo para a escola. No entanto, em determinados contextos de aspecto rústico, o cavalo potencializa a expressão de virilidade masculina.

Entre os Kaiowá, a criação bovina não é diretamente consumida: a comunidade prefere realizar trocas que abater o próprio animal. Sendo assim, o gado costuma ser utilizado como uma “moeda” pelos indígenas: havendo necessidade financeira, estes animais podem ser trocados por algum outro bem. Em meio a este contexto, o leite da vaca não costuma ser vendido: o produto é colhido quando há demanda familiar para tanto, especialmente quando há criança na família.

Aos cachorros e gatos são dispensados cuidados menores: comem, predominantemente, restos de comida. Darcy, no entanto, prepara angu uma ou duas vezes por semana para oferecer a todos eles. Caso algum deles esteja ferido ou doente, Jorge e Darcy concedem um tratamento especial ao animal, preparando remédio e direcionando restos de comida a ele.

Outros animais, associados a mau agouro, são mortos ou espantados, ainda que não representem nenhum risco material para a comunidade. A cobra-cega, por exemplo, não possui veneno nem presas, porém deve ser queimada assim que avistada, pois sua imagem é associada a mau olhado. O gavião, quando canta ao redor de casa, é espantado, pois sua sonoridade anuncia notícias muito ruins à aldeia.

### 3.5 Redes Femininas: Economia, nutrição e reciprocidade

Entre os Guarani Kaiowá, costuma-se entender que a partir do exercício da atividade remunerada, sobretudo entre os homens que saem para trabalhar em plantações vizinhas dos *karaí* (em corte de cana, por exemplo), o dinheiro



recebido passou a ser utilizado “indevidamente”: inicia-se, neste contexto, a compra de bebidas alcoólicas, tênis, relógios e outros objetos de pequeno valor. Quando se trata de um jovem utilizando indevidamente seus recursos financeiros, seus familiares compreendem a atitude como uma expressão de egoísmo; se o homem for casado, sua mulher reivindica a compra de alimentos. Muitas vezes, a esposa guarda consigo este dinheiro, para garantir a aquisição de provimentos necessários à família. Caso a garantia de subsistência familiar seja frequentemente ameaçada pelo uso indevido de dinheiro, o casamento pode chegar ao fim.

Sendo este ou não o motivo da suposta concentração de renda familiar sob o domínio das mulheres – embora esta breve contextualização não apresente de modo exaustivo a complexidade desta questão – pretendo abordar, a seguir, a circulação de dinheiro, trabalho e trocas desenvolvida nesta comunidade, bem como a figura assertiva da mulher em meio a estas negociações, sem deixar de compreender que todas as deliberações de ordem econômica (como a decisão sobre o estabelecimento de trocas dentro ou fora da aldeia) sejam previamente discutidas entre cada casal *kaiowá*.

O diálogo entre o casal é o substrato de toda ação familiar. Nada é decidido às pressas na aldeia, nem mesmo uma escala de horários para se deslocar à cidade é preestabelecida. Foi custoso entender ou me acostumar com esta forma de lidar com o tempo. Acostumada a definir um roteiro organizado em um horário bem programado, tive de lidar com uma forma indefinida de gerenciamento de atividades: “amanhã bem cedo” (diante disso, eu me perguntava: “cedo, que horas?”). Neste contexto, tudo era resolvido como um desenovelar de lã, de modo bem diferente da pressa cronometrada habitualmente vivenciada entre os *karaí*.

Sendo assim, quando alguém se colocava à disposição para prestar um serviço a um casal, não recebia uma resposta imediata de seus possíveis empregadores: essas conversas se desenrolavam em outros assuntos e em rodas de *tereré*. Em algum momento oportuno, normalmente no dia seguinte, as tarefas eram apresentadas de forma mais determinada, prontas para serem iniciadas. Vale observar, no entanto, que nunca vi um pedido de trabalho ser recusado.

Estes serviços prestados, normalmente por parentes distantes ou

vizinhos, costumam ser configurados como trabalhos de curta duração. Quando os prestadores de serviço demonstram “trabalhar duro”, começando cedo e terminando tarde suas atividades, são elogiados por seus empregadores. Neste modelo social, o casal “contratante” serve o almoço, o jantar e o tereré, além de remunerar o “contratado” em dinheiro e/ou em alimentos, a depender da necessidade de quem trabalha. A mulher é a pessoa que costuma efetuar este pagamento e, geralmente, responsabilizar-se pelo saque do dinheiro do casal – advindo de benefícios como aposentadoria ou *bolsa família* – em agências bancárias.

A distribuição de cestas básicas é realizada mensalmente na aldeia. Na maioria das vezes, são as mulheres que desempenham a tarefa de buscá-las: algumas acompanhadas pelos seus respectivos maridos e muitas outras por suas crianças. Nestes momentos, as famílias trocam notícias relacionadas às novas gestantes e às mulheres que recentemente deram à luz aos seus bebês. Dessa maneira, descobre-se quem precisa de roupas, cobertas e/ou alimentos. Eventualmente, algumas senhoras aproveitam esta ocasião para distribuir doações – arrecadadas por mulheres mais velhas – às pessoas presentes na fila de aguardo do benefício, ou para pedir que as mesmas busquem o material doado em suas casas.

Na família Gomes, estas pequenas transações são realizadas por mulheres. Dona Darcy, além de fazer compras mensais na cidade, mantém uma “vendinha”, onde vende produtos de limpeza; artigos de higiene pessoal; e alimentos como arroz, feijão, massa de macarrão, biscoitos, erva de tereré, café, fubá, etc. Seus clientes costumam sentar-se em um banquinho debaixo da sombra e, às vezes, ficam para a roda de tereré. Depois de um tempo de conversa, Darcy busca os produtos encomendados, embala-os em uma sacola plástica e os entrega. O comprador tem a opção de pagar na hora ou comprar “fiado” – neste caso, a dona do estabelecimento anota os dados relacionados à venda em seu caderno. Há, no entanto, quem seja mau pagador: ao contrair dívidas, ser cobrado e se recusar a pagar, o sujeito passa a ser alvo de desconfiança e os laços outrora estabelecidos entre as pessoas envolvidas nesta situação são desfeitos.

Na mesma dispensa em que as mercadorias são armazenadas, há artigos como roupas, sapatos, cobertas, panelas e materiais escolares

reservados para doação. Quando uma pessoa próxima se interessa pelas doações, D. Darcy a recebe em casa para que a mesma possa escolher e receber seus novos pertences. Quando se trata de uma pessoa mais distante, Darcy encaminha, ao interessado, algumas dessas doações embaladas em sacolas plásticas. Eventualmente, D. Darcy recebe algo em troca deste serviço prestado à comunidade, como carne congelada de frango ou mandioca.

Há um tempo, Darcy mantinha uma criação de galinhas e vendia seus ovos. Entretanto, minha anfitriã contraiu uma doença que, segundo a mesma, advinha de feitiçaria e inveja. Nesta época, teve de parar de criar aves para cuidar de sua própria saúde. Desde então, Darcy não voltou a exercer esta atividade.

Além de vendidos, os produtos de seu mercadinho podem ser trocados por alimentos. Neste sistema, quase toda semana Darcy leva alguns de seus artigos de venda aos seus amigos em troca de milho, mandioca e banana. O contrário também acontece: seus amigos procuram um determinado produto e, posteriormente, Darcy busca seus alimentos. Neste contexto de amizade e aliança, é comum as famílias receberem presentes (sementes, ramas e carne bovina) daqueles com quem costumam estabelecer trocas.

As filhas de Darcy e Jorge também realizam este tipo de transação econômica. Essas filhas, no entanto, não são assíduas em suas vendas, visto que contam com pouco tempo para desenvolver negociações, pois são professoras em tempo integral. Ainda assim, Irene revende botijão de gás e aceita encomendas de bolo de festa. Anália é procurada por pessoas que lhe pedem doações. Diante desta demanda, Amália recorre, eventualmente, à sua mãe. Assalariadas, estas irmãs atendem às demandas de seus respectivos lares e filhos. Como diz Irene, “*nem parece que tem pai, tudo eles pedem para mim*”.

O circuito de trocas não para por aí: há transações de materiais para confecção de artesanatos; frutas; e remédios. Quando há viagens inter-aldeias, a comunidade prepara, com antecedência, alguns itens para presentear seus anfitriões: frutas; sementes de jatobá; e eventualmente, algum remédio fitoterápico. Houve uma ocasião em que, ao retornar de viagem, Darcy trouxe doações de toda sorte: barbante cru; frutas; e remédios tradicionais. Por não saber manusear o barbante cru, Darcy realizou uma troca de bem material por prestação de serviço: entregou todo o barbante a uma mulher

e pediu para que a mesma fizesse redes. Posteriormente, as redes seriam compartilhadas entre ambas. A mulher que prestaria este serviço, por sua vez, contava com um grupo de apoio para desenvolver a empreitada: algumas de suas filhas.

Em outra ocasião, Darcy efetuou este tipo de troca com outra senhora, que trabalhou em sua casa por um breve período. Estas mulheres haviam entrado em conflito, outrora, por questões de estilo de vida ou pelo jeito de se portar (*reko laja*) e, até então, não conversavam mais. Diante desta situação, Darcy pediu para um sobrinho adulto enviar um recado à mulher: um convite para que a mesma fosse à sua casa fazer crochê. Em troca, a convidada receberia outras linhas de crochê de cores variadas.

Depois do convite, esta senhora foi à casa dos Gomes e fez o crochê solicitado na sala de estar, conversando e assistindo televisão. Acompanhada pela sua filha mais nova, almoçaram e tomaram tereré na residência dos anfitriões, o que expressa a dissolução do conflito e a intimidade entre as famílias, afinal dificilmente uma pessoa sem qualquer grau de parentesco é recebida dentro de casa.

Darcy é comumente procurada para confeccionar roupas tradicionais e, em certa ocasião, procuraram-na para pedir o “aluguel” de um traje que a mulher outrora havia feito. Como de costume, Darcy não respondeu ao pedido imediatamente. Em contrapartida, concentrou-se na confecção de novos trajes e colares tradicionais, terceirizando a costura de crochê por meio do estabelecimento de trocas, para vendê-los em um encontro regional de jovens guarani kaiowá, que em breve ocorreria em Pirakuá.

Cheguei a perguntar se Dona Darcy tinha interesse em aprender costura de crochê. No entanto, notei que estas trocas dão forma a uma rede socioeconômica estabelecida entre aquelas mulheres indígenas, habituadas a trabalhar coletivamente, seja pela permuta, seja pela companhia. Neste contexto kaiowá, as mulheres visitam umas às outras; conferem, ainda que de longe, se a roça da vizinha está bem cuidada; se as famílias em seu entorno passam por situação de necessidade ou conflito; mantêm-se, enfim, em contato.

Pude notar, entre os homens, uma atenção dedicada à confecção de artesanatos “da fazenda” (como costumam chamar): rabo-de-tatu, ornamento

feito de linha encerada a partir do qual é possível confeccionar chaveiros; além de trajes e apetrechos de couro para cavalos. Em algumas ocasiões, tive a oportunidade de observar o cacique confeccionar chaveiros ornamentados com “rabo-de-tatu” em dias de chuva ou em situações em que esteve impossibilitado de desenvolver seu trabalho na roça ou no campo, devido às dores que sentia nas costas. O Cacique pedia para que seus netos vendessem estes chaveiros na escola, enquanto os trajes de couro eram confeccionados apenas sob encomenda.

Algumas trocas estabelecidas entre os homens envolvem os *karaí* da região: utilização de máquinas agrícolas, trocada por serviços como extração de madeira e/ou manejo de gado (como a caçada de um touro arreado); e troca de vacas para realização de carneadas. Na aldeia, é comum a organização de mutirões masculinos. Houve uma ocasião, por exemplo, em que os jovens, liderados por Érik, reuniram-se para fazer reparos em uma estrada interditada na aldeia, obstruída pelo desmoronamento de um morro.

Alguns mutirões são realizados entre homens e mulheres. Houve uma circunstância, por exemplo, em que acompanhamos o mutirão de limpeza da casa de um dos netos de Jorge, localizada em Campestre. Na ocasião, Mateus dirigiu uma caminhonete em que eu, Jorge, Darcy e Irene éramos conduzidos. Lucas, o neto, percorreu este trajeto de moto. Ao chegarmos, Élide, seu esposo e seu filho aguardavam-nos em uma roda de tereré. Entramos na roda e, em seguida, os homens se dispersaram para dar início aos seus respectivos afazeres: alguns trabalharam na limpeza do quintal; outros assaram carne; e as mulheres prepararam o restante do almoço. Quando o almoço ficou pronto, todos se reuniram para comer debaixo da sombra. Depois da refeição, descansaram naquele mesmo local. Em seguida, deram continuidade a mais uma hora de trabalho. Depois disso fizeram, novamente, uma roda de tereré.

Em uma outra situação, Valdete requisitou a ajuda de Mateus para limpar a estrada de acesso à escola das crianças. O serviço foi realizado com bom humor, gritaria, brincadeira jocosase o dia foi encerrado com moda de viola.

Outra forma de troca realizada entre os Kaiowá e os *karaí* acontece quando há vendedores que levam todo tipo de mercadoria à aldeia: alimentos (perecíveis e não perecíveis); produtos de limpeza e de higiene; pilhas; chinelos; etc. Estes mercadores (conheci um homem e uma mulher, sendo esta

casada com um guarani ñandéva) mantêm uma relação de amizade com os indígenas, prestam-lhes alguns favores e sua entrada na aldeia é autorizada pelo capitão. Enquanto estive em campo, no entanto, havia uma negociação relacionada à requisição de taxa de entrada destinada a estes vendedores.

Na aldeia, disseram-me que o serviço de frete (deslocamento realizado entre cidades próximas ou inter-aldeias) costuma ser prestado por alguns membros da aldeia, mas não tive a oportunidade de presenciar a execução de tal atividade. Este serviço é de suma importância para a comunidade, visto que há poucos automóveis e uma grande demanda por produtos industrializados na aldeia.

## Considerações Finais

Esta pesquisa configura-se como uma continuidade ao trabalho iniciado durante o meu curso de mestrado, defendido em 2016. Na época, investiguei os conceitos de saúde e doença entre os Guarani Kaiowá, bem como as práticas de cura em um contexto de retomada de território tradicional. Em Laranjeira Nhanderu, pude compreender que o alimento e a alegria são fontes de saúde entre os Kaiowá. Diante da complexidade desta questão, pareceu-me crucial investigá-la com mais profundidade. Uma das maiores queixas dessa comunidade em relação à saúde é sua limitação ao consumo de alimentos de origem *karaí*, hábito que inviabiliza a manutenção de uma vida saudável. No ambiente em que estes indígenas viviam, o cultivo de roça não poderia ser realizado até que a terra fosse demarcada.

Naquele momento, entretanto, como o eixo temático de minha pesquisa girava em torno da luta territorial, muitas questões relacionadas à alimentação ficaram em aberto: o alimento, nesta perspectiva indígena, não se limita aos seus valores nutricionais. A alimentação, neste viés, envolve questões como a construção de relações sociais, o agenciamento de corpos, a consubstancialidade e, principalmente, o afeto.

Partindo deste interesse, a proposta inicial desta tese foi compreender a alimentação Guarani Kaiowá por meio de um olhar fenomenológico. Para tanto, planejei desenvolver um acompanhamento do cotidiano de uma família que não tivesse, necessariamente, um nhanderu em seu núcleo. O intuito era compreender a ação diária desta família no que chamamos de “produção de parentes”. A princípio, eu retornaria à Laranjeira Nhanderu, no entanto, devido à intensificação da tensão vivenciada naquele contexto, marcado pela luta indígena por suas terras, redirecionei o lócus desta pesquisa para a TI Pirakuá. Esta mudança foi muito positiva, pois viabilizou minha concentração nas questões de comensalidade e sociabilidade no decorrer do meu trabalho de campo, em que pude acompanhar os afazeres diários da família Gomes.

Inspirando-me em Joanna Overing (1999) para nortear a pesquisa apresentada na presente tese, o objetivo da etnografia aqui realizada foi narrar

como o Kaiowá produz um parente, um humano “autêntico”, ao invés de seu contrário (isto é, de outrem). Em vez de colocar a transfiguração de um humano em um outro animal – *jepota* – no centro da arguição, pois a análise relacionada a este encantamento tem sido bastante privilegiada em meio à etnologia guarani, propus concentrar-me em aspectos que favorecem a construção da pessoa propriamente guarani kaiowá.

As ideias centrais da presente tese giram em torno das seguintes hipóteses: a pessoa kaiowá é construída ao longo de toda a sua vida, isto é, do nascimento à velhice; e sua construção (do corpo e da pessoa) é inventiva e dialética. Vale observar que a dialética é aqui compreendida pelo viés de Roy Wagner, isto é, não contempla a ideia hegeliana relacionada à síntese, pois a alteridade é um risco permanente ao sujeito e as afecções corporais propiciam uma rama de possibilidades de devires que agregam, através do corpo, elementos positivos essenciais para a configuração da estética moral da pessoa. Estes elementos positivos, no entanto, não anulam o risco de desumanização advindo dos possíveis encontros entre humanos e ex-humanos (animais que perderam a sua humanidade no tempo mítico).

Este trabalho foi desenvolvido a partir do compromisso de não descaracterizar os ritos de passagem; os processos de agenciamento de corpo e de parentes; e os saberes dos xamãs, principais *mosarãbihara* e semeadores do conhecimento tradicional nas comunidades.

Alguns dos principais ritos que fazem ou fizeram parte da vida social Kaiowá são narrados no Capítulo 1: *Jerosy Puku*, batismo do milho; *Kunumi Pepy*, iniciação masculina por meio da perfuração labial dos meninos; *Ikoty nhemondy’a*, iniciação e reclusão feminina durante a primeira menstruação; *Jasukaroy’sã*, banho de rio em madrugadas de frio intenso.

Ao descrevê-los, procurei evidenciar que a produção de semelhantes (um processo inacabável) envolve, além da prática de reza e dos ritos de passagem, as relações sociais e familiares diariamente construídas por meio do afeto ou da evitação, das palavras semeadas ao longo dos ritos, da consubstancialidade e das afecções corporais realizadas via alimentação (indicações e restrições) e/ou consumo de remédios (como *jujos*, chás e garrafadas).

Sendo assim, é importante compreender que o fogo doméstico (*che*



*ypykuera*) é construído e mantido por meio de uma relação de proximidade entre aqueles que se sentam lado a lado em torno do fogo (como demonstrou Pereira 2004, 2009). Para além de um núcleo familiar, o fogo doméstico configura-se como um espaço em que seus habitantes estabelecem uma relação de afeto por meio da consubstancialidade, do significativo ato de nutrir, que garante a manutenção da familiaridade entre estes parentes.

Nutrir uma pessoa, neste contexto, significa imbuí-la de carinho e afeto, atendendo suas necessidades e seus gostos, incentivando sua alegria e, necessariamente, sua vontade de viver. Assim, as mulheres donas de fogos domésticos, mães e avós, levantam e convencem suas crianças a permanecer na terra quando descobrem seus gostos alimentares e as mantêm alegres.

Longe de se limitar ao ato de comer, o conceito de nutrição entre os Kaiowá envolve questões como o modo de se alimentar e, principalmente, com quem se alimentar. Na parentela, primeira e principal rede de fogos familiares, a solidariedade e a reciprocidade configuram-se como uma instanciada economia doméstica, isto é, promove-se neste ambiente uma organização de produção e troca de bens e serviços. É provável que esta solidariedade não extrapole as fronteiras de cada parentela, exceto em contextos de ritos e/ou de política, pois há uma espécie de rivalidade entre elas. Neste contexto, comer junto significa misturar-se (*jopara*), por isso, comer com outra parentela é tornar-se parte dela, pois este ato (comensalidade) envolve a transmissão e a absorção de características familiares, o que é precisamente evitado.

“Dar de comer” significa, portanto, transformar uma pessoa em parente, e convencê-la a viver em seu fogo familiar, especialmente no caso da alimentação oferecida às crianças pequenas. Nutrir uma criança, neste contexto, costuma ser uma prática realizada com afeto e sem esforço, a não ser que a mesma não deseje comer. Neste caso, há um empenho familiar em descobrir sua preferência alimentar, pois entre os Kaiowá, quando uma criança não se satisfaz com suas refeições, compreende-se que esta não deseja viver entre seus familiares.

Neste viés indígena, sentimentos e alimentação são questões intimamente relacionadas em meio ao modo de vida dos adultos: a falta de apetite, por exemplo, costuma ser associada à tristeza e à saudade, condições atraentes ao *anguery* (ex-parente) que, ao ver o aspecto negativo de seu ex-

parente, deseja levá-lo para si. De acordo com o viés kaiowá, a afiliação parental em um tipo de família impossibilita a afiliação em outro: dessa maneira, quando um sujeito se torna parente de um *anguery*, deixa de ser parente em seu fogo doméstico.

Até o momento, discutimos sobre o fogo doméstico a partir da problematização relacionada à comensalidade, base do *che ypykuera*. A partir do Capítulo 2, proponho uma discussão relacionada ao fogo da cozinha, simbolicamente associado ao fogo originário do jaguar, personagem mitológica que expressa a dualidade da pessoa Guarani Kaiowá. Este capítulo foi desenvolvido a partir da hipótese relacionada à polaridade da relação estabelecida entre o jaguar e os deuses, bem como da relação entre o jaguar e o humano. Configurado como um entremeio destas extremidades, o Ava Kaiowá pode ser compreendido como um herdeiro de bens e de hábitos tanto da onça quanto dos Nhande Rykey. Para desenvolver este estudo, propus uma análise de mitos kaiowá, realizada a partir de um diálogo com dois volumes de *Mitológicas*, de Lévi-Strauss: *O Cru e o Cozido* (2004) e *Origem dos Modos a Mesa* (2006).

O mito *Gêmeos Desiguais*, bastante difundido entre os povos Guarani, narra a origem do Sol e da Lua e o roubo do fogo sofrido pela onça ou pelo veado, a depender da versão mitológica. Em outros mitos relacionados à origem dos animais, os irmãos desiguais também são representados como personagens protagonistas. Estas narrativas parecem dialogar com o mito *Desaninhador de Pássaros*, visto que a inauguração do fogo doméstico e da arte culinária são questões em comum entre essas histórias. Estes mitos, além disso, ensinam regras de civilidade (estética moral) baseadas na boa hospitalidade, na reciprocidade, no carisma e no bom humor; e problematizam aspectos considerados a-sociais – como a inospitalidade, o canibalismo e o egoísmo – que podem fazer com que os humanos se tornem animais (este foi o caso da onça, do tamanduá, do veado, etc.). Em meio a este universo mitológico, o episódio do roubo do fogo dá cor à transfiguração de ex-humanos em animais. É importante observar, contudo, que determinadas características do jaguar (ex-dono do fogo) são repassadas à pessoa kaiowá, uma vez que este personagem ensinou a arte da caça culinária às divindades gêmeas.

Os mitos que narram ou mencionam Jakairá, dono-guardião do milho

*avati jakairá*, dão cor ao surgimento e à regularização da agricultura kaiowá e parecem dialogar com o mito *Seda-de-Milho*. Em meio às variações desta narrativa mitológica, Jakairá é representado ora como um genro que se casa bêbado, ora como um cunhado, ora como um sogro. Além disso, o personagem é representado como o pai da dona das águas. Em meio a um dilúvio, Jakairá teve de desembarcar sua filha, pois esta menstruava pela primeira vez e a consubstancialidade familiar deve ser evitada durante a menarca. Podemos notar, dessa forma, que o mito expressa de modo simbólico a regra indígena relacionada à reclusão feminina durante a menarca. É possível compreender, dessa maneira, que a divindade regulariza leis naturais em normas sociais. Nota-se, ainda, que Jakairá cria regras relacionadas ao *Jerosy Puku*: para que o milho amadureça, os Kaiowá devem atingir o *aguyje*, isto é, sua maturidade espiritual no decorrer do ritual, além de almejar o *teko marangatu*, ou seja, um modo de ser elevado, ancorado em relações sociais recíprocas e solidárias.

Compreende-se, neste estudo, que a figura de Jakairá orienta o “devir-Adornado” da pessoa kaiowá, um devir religioso relacionado à elevação espiritual do sujeito. O “devir-Jaguar”, por sua vez, é compreendido como um vetor que orienta a descida espiritual deste mesmo sujeito. No plano do simbolismo, o “devir-Jaguar” é herdado pelas divindades gêmeas, personagens que passam a adotar as práticas de caça e culinária – além de bens, como o arco, a flecha e o fogo – da onça. Dessa maneira, o constructo da pessoa kaiowá acontece de forma inventiva: ora beira os deuses, ora as onças. Este pensamento dialético é atravessado tanto no cotidiano quanto nos ritos de reclusão e *teko aku* praticados pelo sujeito kaiowá, isto é, permeia as mais diversas circunstâncias voltadas ao agenciamento e à neutralização de riscos extremos ao corpo. Vale observar que este estudo não propõe a defesa de qualquer juízo de valor, mas sim uma análise do pensamento inventivo da pessoa kaiowá.

No terceiro e último capítulo, proponho um estudo sobre a figura do *mosarãbihara*, cerne do meu trabalho de campo. Desenvolvido de forma mais etnográfica que o segundo, este capítulo propõe uma compreensão relacionada às possíveis formas de semear conhecimento. De acordo com os Kaiowá de Pirakuá, *mosarãbihara* é aquele que “semeia conhecimento”, isto é, domina a arte de professorar, evangelizar e despertar a compreensão das pessoas –

principalmente de crianças, jovens e recém-casados – sobre os seus respectivos destinos e dons. Nesta perspectiva indígena, a família é vista como uma árvore frutífera: as sementes de seus frutos devem ser levantadas (*opuã*) por meio do incentivo ao despertar da potencialidade da criança, da roça, do *tekoha* e da parentela.

Em meio a este contexto, a religiosidade é compreendida como o domínio de uma linguagem ou de um “mundo”. Ao entrar em contato com indígenas evangélicos, um observador desatento pode pensar que estes não creem na cosmologia kaiowá e no *teko porã*. No entanto, meus anfitriões kaiowá, Jorge e Darcy, expressam o contrário deste pressuposto. Ao transitar pela religiosidade cristã e pela espiritualidade kaiowá, o casal expressa domínio em ambas as linguagens, frequentemente utilizado para semear orientações e aconselhamentos. Dessa maneira, se a religiosidade cristã favorece o estabelecimento de um diálogo horizontal com os *karaí*, a espiritualidade kaiowá mantém o *teko marangatu* da comunidade. Compreende-se, dessa maneira, que o domínio dos discursos tradicional e religioso não é desenvolvido de maneira ingênua: conforme explana Jorge, um bom *mosarãbihara* deve expressar domínio da habilidade argumentativa.

É o tempo dedicado à aprendizagem que forma um bom professor. Neste sentido, tive a oportunidade de presenciar, algumas vezes, o cacique estudando a Constituição Brasileira. Em outras situações, presenciei a liderança dedicando seu tempo à semeadura de ideias agroecológicas e práticas tradicionais: para Jorge, a prosperidade na terra impulsiona o prazer em encontrar e recomendar remédios; em trocar sementes; em plantar e colher frutos.

De acordo com o cacique, os elementos “básicos” para o modo de ser e para a subsistência do sujeito kaiowá se encontram no meio ambiente. Conforme lembra Jorge, a natureza é um ser vivo dotado de coração e veias. Por isso, as respostas relacionadas às demandas da comunidade originária podem ser encontradas na observação do ecossistema: na folha de um remédio encontrado na mata, na madeira envergada ou na cobra-cega que deve ser queimada. Nota-se, dessa maneira, que suas ideias semeiam um conhecimento relacionado à educação tradicional, bem como ao agenciamento do corpo e da terra kaiowá.

A Igreja Evangélica, no entanto, por meio da massificação do processo de conversão indígena, mudou diversos aspectos relacionados ao agenciamento destes corpos. Além de alterar a compreensão da comunidade no que se refere à ética de trabalho e ao conceito de agricultura, a igreja inseriu alimentos não tradicionais aos hábitos alimentares destes sujeitos. Esta interferência incentivou a dependência da aldeia em relação aos serviços prestados tanto pela igreja quanto pelo Estado. Iniciou-se, assim, o cerco que passou a limitar a liberdade destes sujeitos kaiowá.

Nota-se que a literatura guaranióloga costuma se empenhar na consagração da cultura do milho, devido à hierarquia deste alimento em meio à religiosidade Guarani Kaiowá. No entanto, é preciso lembrar que as práticas de caça e pesca, bem como a relação de afetividade estabelecida entre estes indígenas e seus animais domésticos, estão no cerne do cotidiano kaiowá. Vale observar, portanto, que a caça e a pesca favorecem o estabelecimento de relações sociais estruturadas na reciprocidade. Carnear uma vaca, por exemplo, demanda a realização de um mutirão familiar. O compartilhamento de peixes e carne de caça, por sua vez, potencializa a relação de intimidade e reciprocidade entre as parentelas, como no tempo em que a ausência de limites territoriais no *tekoha* potencializava uma sociabilidade indígena estruturada na formação de novas alianças. De acordo com o imaginário kaiowá, são as negociações estabelecidas entre humanos, deuses e animais que garantem a abundância de caça na aldeia.

Por fim, contemplei neste trabalho a questão da rede feminina de economia doméstica. Ao problematizar esta temática, busquei evidenciar determinadas estratégias relacionadas à tomada de decisões diante de situações que impactam seus respectivos fogos domésticos e suas parentelas. Comumente, qualquer decisão que envolva um assunto familiar costuma ser tomada pela esposa junto ao seu respectivo marido. No entanto, são as mulheres que costumam efetivar as transações econômicas em seus fogos domésticos: troca de bens por serviços; troca de serviços por matéria-prima; vendas; pagamentos; etc. Neste contexto, as relações de troca costumam manter as mulheres kaiowá conectadas umas às outras, ainda que estas advenham de parentelas distintas e que suas negociações variem de acordo com o grau de afinidade e confiança estabelecido entre cada uma delas.

Em meio às relações estabelecidas nestas redes, as mulheres procuram saber quem são as pessoas que precisam de auxílios como conselhos, serviços ou doações; quem são as novas grávidas; quem está se separando; etc. Sendo assim, embora a organização espacial e social da aldeia pareça isolar as mulheres em seus respectivos fogos familiares, estas senhoras permanecem continuamente em ação. Neste sentido, as desavenças, rivalidades e acusações mútuas evidenciam que há uma contínua circulação de informação entre estas mulheres (constantemente atualizadas umas das outras), ainda que algumas relações de evitação aconteçam entre as mesmas.

Espero, por fim, ter desenvolvido satisfatoriamente algumas das diversas questões relacionadas à configuração da pessoa kaiowá. Por meio de um estudo ancorado à etnografia e à análise de narrativas míticas, procurei consolidar a ideia de que o Ava Kaiowá não é um corpo fechado em si mesmo, mas aberto a experimentações de devires outros. Estas experimentações são desenvolvidas pelo agenciamento de seus corpos e pelo sentimento de pertencimento a uma comunidade, viabilizados pelas relações de afeto, consideração, confiança, consubstancialidade e comensalidade. Compreende-se, assim, que o manuseio do fogo e a transformação do produto em alimento praticados pelos Kaiowá, especialmente pelas mulheres, transformam um humano em parente.

## Referências

- Affonso, A. M. R. (2018). O que nos levanta sobre a terra. In: Gallois, D. & Macedo, V. (Org.): *Nas Redes Guarani*. São Paulo: Ed.Hedra.
- Barbosa Da Silva, A. (2007). *Mais além da “aldeia”: território e redes sociais entreos Guarani de Mato Grosso do Sul*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.
- Belaunde, E. (2006). *A força dos pensamentos, o fedor do sangue: Hematologia e gênero na Amazônia*. Revista De Antropologia, São Paulo, USP, V. 49 N° 1.
- Benites, E. (2014). *Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da Aldeia Te'Yikue*. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica Dom Bosco, Programa de Pós-Graduação em Educação, Campo Grande-MS.
- Benites, E. (2021). *A Busca Do Teko Araguayje (Jeito Sagrado De Ser) Nas Retomadas Territoriais Guarani E Kaiowá*. Tese de Doutorado. ProgramaDe Pós-Graduação Em Geografia/UFGD: Dourados.
- Benites, T. (2009). *A escola indígena na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Dissertação de Mestrado, UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social MUSEU NACIONAL, Rio de Janeiro.
- Brand, A. J. (1997). *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado, Programa de Pós- Graduação em História. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

- Cadogan, L. (1992). *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Fundación "León Cadogan".
- Cariaga, D. E. (2012). *As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'yikue (1950-2010)*. Dissertação de Mestrado, UFGD, PPGH, Dourados-MS.
- Cariaga, D. E. (2021). *Relações E Diferenças: A Ação Política Kaiowa E Suas Partes*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social/UFSC, Santa Catarina.
- Cavalcante, T. L. (2013). *Colonialismo, Território E Territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*. Tese de Doutorado, Unesp, Programa de Pós-Graduação em História, Assis - SP.
- Chamorro, C. G. (2008). *Terra Madura Yvy Araguayje: fundamento da palavra guarani*. Dourados: Editora da UFGD.
- Chamorro, G. J., & Pereira, L. M. (2016). *Kaiowa Mombe'upy Nhemohembypy Rehegwa - Relatos Da Cosmogonia Kaiowá: Implicações No Campo Linguístico E Na Produção Da Vida Social*. Espaço Ameríndio, v. 10, pp. 10-33.
- Clastres, H. (1978). *Terra sem mal*. São Paulo: Editora Brasiliense. Clastres, P. (1990). *A fala sagrada*. Papirus Editora.
- Clastres, P., & Bonatti, N. A. (1990). *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas SP: Papirus.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2012). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. V. 1. São Paulo, Editora 34.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2012). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. V. 4. São Paulo, Editora 34.



- Fausto, C. (2005). Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana*, 11 n.2, 385-418.
- GÖTSCH, E. (1996). *O renascer da agricultura*. AS-PTA-Assessoria e Serviços a Projetos em Agricultura Alternativa,.
- Gow, P. (1989). The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man*, 567-582.
- Guimarães, V. M. (2016). *Pertencer À Terra: Resistência De Saberes E Diversidade Da Vida Pelos Kaiowá-Guarani*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília UNB, Pós-Graduação Em Desenvolvimento Sustentável, Brasília-DF.
- João, I. (2011). *Jakaira reko nheypyrũ marangatu mborahéi: Origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados UFGD, Programa de Pós- Graduação em História, Dourados-MS.
- Leite, E. (2020). *Jerosy Puku, A Cerimônia Do Milho Branco Dos Kaiowá De Mato Grosso Do Sul: Ensino De História Indígena E Educação Patrimonial*. Dissertação de Mestrado, Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História - PROFHISTÓRIA/UEMES, Amambai.
- Lévi-Strauss, C., & Perrone-Moisés, B. (2004). *Mitológicas: O cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, C., & Perrone-Moisés, B. (2006). *Mitológicas: A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac Naify.

- Lévi-Strauss, C. (2012). *O Pensamento Selvagem*. 12ª edição, Campinas, SP: Editora Papirus.
- Lourenço, R. (2010). A Missão Evangélica Caiuá E A Educação Escolar Para Os Indígenas Da Reserva De Dourados E Aldeia Do Panambizinho – De 1928A 1968. *Fronteiras*, 12 n. 21, 125-150.
- Macedo, V. (2018). *Mundéu do mundo*. In: Gallois, D. & Macedo, V. (Org.): Nas Redes Guarani. São Paulo: Ed.Hedra.
- Machado, J. J. L. (2011) *História de Resistência da Comunidade da Adeia Pirakua*. Trabalho de Conclusão de Curso: Centro Estadual de Formação de Professores Indígenas - Curso Normal Médio Ará Verá: Bela Vista/MS.
- McCallum, C. (2001). *Gender and sociality in Amazonia: how real people are made*. Berg.
- Melià, B. (1990). A Terra sem mal dos Guarani- Economia e profecia. *Revista de Antropologia*, 33.
- Melià, B. (1992). *La lengua guaraní del Paraguay; historia, sociedad y literatura*. Madrid - España, Mapfre, (Lenguas y Literaturas indígenas, 6).
- Mello, F. C. (2006). *Aetchá Nhanderukuery karai Retarã: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyà Guarani*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis .
- Mura, F. (2006). *À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. Tese de Doutorado, UFRJ, PPGAS  
- Museu Nacional, Rio de Janeiro.

- Nimuendajú, C. (1987). *As lendas de criação e destruição do Mundo como Fundamentos da Religião Apapocuva-Guarani*. São Paulo: Editora HUCITEC, Editora da Universidade de São Paulo.
- Overing, J. (1999). Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, 5 n.1, 81-107.
- Pereira, L. M. (2004). *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado, USP, FFLCH, São Paulo.
- Pereira, L. M. (2008). *A socialidade na família Kaiowa: relações geracionais e gênero no microcosmo da vida social*. *Tematicas*, 16(31), 177-201.
- Pierri, D. C. (2018) *O perecível e o imperecível: Reflexões guarani Mbya sobre a existência*. São Paulo, Ed. Elefante.
- Pimentel, Spensy K. (2012) *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado, PPGAS/USP, São Paulo.
- Pissolato, E. (2007). *A duração da pessoa: parentesco, mobilidade e xamanismombya guarani*. São Paulo: Editora da Unesp: ISA.
- Pissolato, E. (2018). *Parentesco e emoções: algumas conexões no alegrar-se*. In: Dominique Tilkin Gallois e Valéria Macedo. (Org.). *Nas redes Guarani: saberes, traduções e transformações*. 1ed. São Paulo: Hedra, p. 155-170.
- Platero, L. (2015). *Chefia indígena, política indigenista e missões religiosas: a perda do carisma de xamãs Kaiowá e Guarani na reserva multiétnica de Dourados, MS (1917-1980)*. *Tellus*, 15 n 28, 43-63.
- Prado, J. H. (2013). *Através do Prestígio: atuação da chefia ameríndia entre os Kaiowá da Terra Indígena Pirakua*. Dissertação de Mestrado,

UFGD, Programa de Pós-Graduação em Antropologia PPGAnt, Dourados-MS.

Santos, G. B. (2016). *Saúde Indígena: Práticas De Cura Na Tradição De Conhecimento Entre Os Kaiowá E Guarani Em Situação De Acampamento No Cone Sul De Mato Grosso Do Sul*. Programa de Pós Graduação em Antropologia PPGAnt. Dourados-MS: UFGD.

Santos Zotti, G. B., & Acçolini, G. (2019). *Xamanismo e resistência Guarani e Kaiowá*. *Tellus*, 19 n. 38, 213-236. doi:10.20435/tellus.v0i0.533

Schaden, E. (1947). *Fragmentos da Mitologia Kayuá*. *Revista do Museu Paulista*, v. I, p. 107-23 São Paulo: Museu Paulista.

Schaden, E. (1974). *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Seeger, A., Da Matta, R., & Viveiros de Castro, E. B. (1979). *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional.

Seraguza, L. (2017). *Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani em MS*. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 17, n. 33, p. 139-162.

Silveira, N. H. (2011). *Imagens de abundância e escassez: Comida guarani e transformações na contemporaneidade*. Tese de Doutorado, UFSC, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis.

Strathern, M. (2012). *O Gênero da Dádiva*. Campinas: Editora Unicamp.

Strathern, M. (2014). *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

- Souza, A. M. (2009). *Ritual, identidade e metamorfose : representações do Kunumi Pepy entre os índios Kaiowá da aldeia Panambizinho*. Dissertação de Mestrado: PPGH/UFGD, Dourados.
- Testa, A. Q. (2018). *Tornar-se Adulto sem deixar de ser Gente*. In: Gallois, D. & Macedo, V. (Org.): *Nas Redes Guarani*. São Paulo: Ed.Hedra.
- Vietta, K. (2003). *"Pastor dá conselho bom": missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul*. *Tellus*, 3 n.4, 109-135.
- Vietta, K. (2007). *Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. Tese de Doutorado, USP.
- Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Viveiros de Castro, E. (2018). *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Ubu Editora.
- Wagner, R. (2012). *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.