

Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Mestrado em Ciências Sociais

Luiz Carlos de Oliveira Lopes

Economia Mbya: Formas Econômicas Na Experiência Nativa.

JUIZ DE FORA

2013

Luiz Carlos de Oliveira Lopes

Economia Mbya: Formas Econômicas Na Experiência Nativa.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, área de concentração: Cultura, Poder e Instituições, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Elizabeth de Paula Pissolato

Juiz de Fora
2013

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração
Automática da Biblioteca Universitária da UFJF,
Com os dados fornecidos pelo (a) autor (a)

Oliveira Lopes, Luiz Carlos de.
Economia Mbya: Formas Econômicas Na Experiência Nativa /
Luiz Carlos de Oliveira Lopes. - - 2013.
131 f.

Orientadora: Elizabeth de Paula Pissolato.
Dissertação (mestrado acadêmico) – Universidade Federal de
Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-
Graduação em Ciências Sociais, 2013.

1. Guarani. 2. Economia Mbya. 3. Agricultura. 4. Caça. I.
Pissolato, Elizabeth de Paula, orientadora. II. Título.

Luiz Carlos de Oliveira Lopes

Economia Mbya: Formas Econômicas Na Experiência Nativa.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, área de concentração: Cultura, Poder e Instituições da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em 14 de outubro de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Professora Doutora Elizabeth de Paula Pissolato (Orientadora)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Professor Doutor João Dal Poz Neto
Universidade Federal de Juiz de Fora

Professor Doutor Martín César Tempass
Universidade Federal de Pelotas

Dedico esse trabalho a meus “filhos”, Ana Júlia, Vitória, Rafael, Elaine, Eliza e Miguel, amores da minha vida, um dos motivos das minhas lutas, aos quais dedico mais essa vitória.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que contribuíram para essa pesquisa e à CAPES pelo financiamento. Gostaria de agradecer, também, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF, na pessoa do professor João Dal Poz, pelo incentivo à docência ao longo do período do curso, acompanhando os professores em suas aulas na graduação, esse momento de aprendizagem e prática muito contribuiu para minha caminhada docente.

Agradeço à meus pais, Alcinéia Lopes e Luiz Cláudio Lopes, pelo apoio, investimento e confiança ao longo desses anos, sem vocês nada disso seria possível.

Sou grato à minha orientadora Elizabeth Pissolato, pelos diálogos, ensinamentos, apoio e a apresentação à etnologia indígena. Sua orientação, colocando questões para minha reflexão, muito contribuiu para que eu fosse capaz de olhar os dados e minha experiência a partir de perspectivas variadas. Seu incentivo e sua confiança foram fundamentais.

À meus amigos tão presentes em me ouvir a qualquer hora do dia e da noite, meu muito obrigado. A Diego Martins pelo companheirismo em momentos-chave dessa caminhada que, muito contribui com sua atenção e ouvido atento, meu muito obrigado.

Aos meus afilhados e amigos Wagna Regiane e Bruno Pimentel, por me escutarem sempre atentos, compartilhando angústias, alegrias e desafios. Sem o incentivo de vocês nesse primeiro momento, nada disso teria sido possível.

Minha amiga Andréa Horta, amiga para qualquer momento, peito largo, braço aberto, palavra carinhosa, sempre muito atenciosa e cuidadosa nos comentários. Nossos longos cafés, risadas, passeios, um laço que foi crescendo e solidificando com o tempo. À Rosaura, que sempre com seu bom humor, dissipava qualquer momento ruim, aos nossos bons e marcantes cafés. Ao meu amigo Ronaldo, companheiro de caminhada, demandas e conversas, nossos papos, comentários, sugestões e discussões, das quais sinto saudades, meu muito obrigado.

Às minhas amigas Alessandra Koenigkan, Cátia Fernandes, Elaine Coelho, Eliza Sarubi, Luciana Gomes, Maria Wilma Mynssen e Viviane Cyrne, pelo carinho, compreensão e cuidado incondicionais e fundamentais. Ao amigo Jordane Trindade que

acompanhou de perto todo o processo, sempre com uma palavra carinhosa e na maior das atenções. À João Raphael Maia, pela longa amizade, cumplicidade que ajudou a amenizar a solidão da vida acadêmica.

Ao professor Carlos Reyna pelos ensinamentos no campo da Antropologia Visual. Aos professores João Dal Poz e Cristina Dias pelas contribuições no projeto de qualificação, bem como a atenção e carinho nos ensinamentos, meu muito obrigado. Ao Francisco Filho (Chico) pela disposição em ouvir e orientar. Àqueles que aqui não estão, mas participaram dessa caminhada, o meu obrigado.

Gostaria de agradecer, em especial, ao Nírio, Nino, Agostinho, Marciana, Vilmar, Marina, Ilda por me permitirem participar um pouco de suas vidas, desejos e tristezas. Permitir-me viver um pouco de suas vidas abriu muito os horizontes, tanto pessoais, quanto intelectuais.

TEMPO PARA TUDO

Tudo neste mundo tem seu tempo; cada coisa tem sua ocasião.

Há um tempo de nascer e tempo de morrer; tempo de plantar e tempo de arrancar;

Tempo de matar e tempo de curar; tempo de derrubar e tempo de construir;

Há tempo de ficar triste e tempo de se alegrar: tempo de chorar e tempo de dançar;

Tempo de espalhar pedras e tempo de ajuntá-las; tempo de abraçar e tempo de afastar;

Há tempo de procurar e tempo de perder; tempo de economizar e tempo de desperdiçar; tempo de rasgar e tempo de remendar; tempo de ficar calado e tempo de falar.

Há tempo de amar e tempo de odiar tempo de guerra e tempo de paz.

Ecl3, 1-8

Resumo

Esta dissertação tem por objetivo investigar as formas econômicas Mbya, com base na literatura sobre coletivos Guarani. Partindo do comentário sobre práticas de produção e consumo, conforme abordadas na etnografia Guarani, pretende-se demonstrar como as “formas econômicas” são maneiras de criar e manter laços sociais, tanto entre humanos, quanto com certas categorias de não-humanos, relações expressas em uma ampla rede social da qual os Mbya e outras subjetividades participam. Metodologicamente, a pesquisa foi baseada em várias etnografias, que abrangem uma vasta área geográfica, desde o estado do Espírito Santo até o Rio Grande do Sul, retratando conjunturas locais singulares. Ao longo da dissertação buscamos problematizar as ‘imagens’ dos Guarani “agricultores” e o forte simbolismo da “caça”, destacando que ambos têm grande importância na orientação das práticas Mbya. Tal abordagem leva-nos, por fim, à sugestão de que os Guarani são, ao mesmo tempo, ‘agricultores’ e ‘caçadores’, ideologicamente articulando dádiva e predação.

Palavras-Chave: Guarani. Economia Mbya. Agricultura. Caça

Abstract

This thesis has the objective of investigating the economic forms Mbya based on the literature about Guarani collective. Beginning with the comment about “production” and “consume” practices like mentioned in the Guarani ethnography, it'll demonstrate how the “economic forms” are ways to create and keep the social relations not only between humans but also with some categories of non-humans, relations expressed in a vast social network in which Mbya and other subjects take part. Methodologically the research was based on many ethnographies, that include a vast geographical area from Espírito Santo state to Rio Grande do Sul, indicating singular local conjunctures. Throughout the thesis we tried to show the “agricultural” Guarani's ‘images’ and the strong “hunt” symbolism, expressing that both have great importance on the Mbya practices orientation. This issue, finally, makes us believe in the suggestion that Guarani people are, at the same time, ‘agricultural labourers’ and ‘hunters’, ideologically articulating gift and predation.

Keywords: Guarani. Mbya Economic. Agricultural. Hunt.

Sumário

Introdução.....	13
Os Guarani Mbya.....	13
Apresentando as condições da pesquisa.....	13
Organização dos Capítulos.....	15
Capítulo 1 - Imagens de escassez e abundância	17
A apropriação de certa ‘ciência econômica’	18
Sahlins e a primeira sociedade da afluência	21
Imagens da Amazônia	23
Economia Mbya: achar no caminho.....	26
As Festas Mbya.....	30
Tempo mítico e imagens de Yvy Mara’ eý	34
O estilo da economia mbya- A ‘ética da reciprocidade’	36
Sentidos da partilha de alimentos	39
O Tema da ‘Pobreza’	44
Capítulo 2- “Agricultura: Produção de Parentes e Relações com Nhanderukuéry”.....	51
Etnologia Sulamericana.....	51
A concepção e gestação.....	52
A noção de produção de parentes	54
A Roça na experiência ameríndia.	56
Economia de Plantio	60
A Valorização da Agricultura.....	60
As mudanças na alimentação e o “tempo dos antigos”	62
Problemas acerca da ingestão de comida de jurua.....	64
Restrições alimentares.....	67
As roças	70
O trabalhar para alguém: a Roça Coletiva.....	77
Questão do modelo imaginado pelas agências	82
Da centralidade do milho.....	84
O ritual do Nimongarai.....	88
Capítulo3 – “O simbolismo da caça e o que se pode pensar a partir dela”	91
A caça.....	91
A caça e seus perigos: o caso Mbya.....	92
Tecnologia da caça.....	93
O ‘lado sociológico’ da caça.....	94
A produção de parentes pelo consumo de caça	98
A relação com os mestres donos.....	100

A dádiva – “pôr no caminho”	105
O lugar do jaguar	106
O tema do –jepota	110
A caça e o –jepota	114
As Transformações no Canibalismo	118
Considerações Finais.....	121
Referências	125
Glossário.....	131

Introdução

Os Guarani Mbya

Os Guarani, no Brasil, se dividem em três parcialidades – Mbya, Nhandeva e Kayová, mantendo singularidades dialetais, assim como em termos da cultura material e ritual. Os Guarani também habitam outros países da América do Sul: Argentina, Paraguai e Uruguai, cobrindo um amplo espaço. No Brasil, os Guarani estão localizados na área de mais antiga ocupação do país, onde a urbanização e industrialização são mais intensas. Assim, atualmente, ocupam apenas pequenas ‘ilhas’ de um território historicamente ocupado e que hoje se encontra esquadrihado por vários estados e suas fronteiras nacionais. No Brasil, estão espalhados por estados do Sul e Sudeste (exceto Minas Gerais), no Centro-Oeste (em Mato Grosso do Sul) e na região Norte, em Tocantins e uma aldeia no Estado do Pará.

Os Mbya, parcialidade que têm uma abordagem privilegiada nesta dissertação, estão localizados nessas ‘ilhas’ espalhadas ao longo da Mata Atlântica formando um complexo de aldeias que possibilita a mobilidade, em busca de casamentos, visitas a parentes ou busca de satisfação pessoal. Segundo estimativas do Instituto Socioambiental presente no site da Instituição, os Mbya em território brasileiro contariam com cerca de 7.000 pessoas. Ao todo, os Guarani no Brasil somam cerca de 35 mil pessoas (Instituto Socioambiental, 2013).

Apresentando as condições da pesquisa

Esta dissertação dedicou-se a investigar as formas econômicas como ‘tema Guarani’ a partir de uma variada e ampla produção etnográfica que, de antemão revelou como os Mbya são capazes de se adaptar a várias situações. Do Espírito Santo ao Rio Grande do Sul, os Mbya distribuem-se ao longo do litoral ou do interior, em várias Terras Indígenas, nem sempre reconhecidas, o que permite um intenso fluxo de pessoas e bens. As etnografias nas quais pesquisamos versam sobre os mais variados temas e apresentam perspectivas autorais particulares, fruto do trabalho de campo e de orientações teóricas que as embasaram.

Na escolha das fontes bibliográficas, o entendimento foi o de que quanto mais amplo em termos de ‘perspectivas’ fossem as etnografias, possivelmente teríamos um panorama mais geral acerca das questões que tomamos como centrais. As etnografias

versavam sobre temas diferentes, por exemplo: a mobilidade e gênero (CICCARONE, 2001); relações econômicas entre homens e deuses com deuses (BONAMIGO, 2006); xamanismo e parentesco entre os Mbya e Chiripá (MELLO, 2006); mobilidade, constituição e duração da pessoa (PISSOLATO, 2007); a simbólica da caça na experiência Guarani Mbya (MENDES JR, 2009); a questão da cultura e as afecções que a relação com os brancos podem provocar nos Guarani (MACEDO, 2009); as práticas alimentares Mbya (TEMPASS, 2010); comida Guarani e transformações na contemporaneidade (SILVEIRA, 2011) e comportamento alimentar - ‘cultura alimentar’ (GIORDANI, 2012). Esse quadro, de etnografias diversas, visa uma abordagem abrangente e a tentativa de recolher dados que permitissem iluminar as questões que elencamos como centrais das quais falaremos adiante.

Pode-se dizer que a leitura das etnografias foi sempre posta em relação com a experiência de visitas que venho realizando ao longo de 2009 a 2011, à Araponga, aldeia Mbya localizada no litoral sul do Estado do Rio de Janeiro. Nos momentos de visitas à aldeia de Araponga tive a oportunidade de realizar pontuais visitas a outras aldeias da região, sempre em companhia de algum aldeão de Araponga. Assim, optei por não tratar sistematicamente em meu texto de aspectos da economia nesta aldeia, por não ter realizado trabalho de campo sistemático ainda lá, mas apresento impressões e observações aí feitas.

Assim, nas páginas que se seguem, o leitor perceberá que este trabalho, ainda que tenha se dedicado a estudar a “Economia” e as “práticas econômicas” numa dimensão mais ampliada, na verdade tentará esboçar uma unidade de análise em meio a uma diversidade de conjunturas e histórias locais, mais no esforço de ‘lançar’ perguntas e problematizar o material etnográfico, do que dar respostas conclusivas.

A imagem que tentaremos relativizar, primeiramente, é a que considera as práticas produtivas dos Guarani como regidas por motivos ligados exclusivamente a satisfação de necessidades materiais, envolvendo a utilização de meios limitados. Como veremos, a Economia Mbya está para além dessa perspectiva ocidental. A Economia Mbya é permeada por relações sociais com outras subjetividades, como os brancos e os seres que habitam a mata, todos pertencentes ao campo social dos nativos. Essa economia revela um delicado circuito de trocas, e foi justamente nesse sentido que

buscamos uma abordagem pelo lado da economia, das formas de consumo, de produção, de troca nas etnografias.

E, nas formas econômicas Mbya, a roça e a caça apresentam-se como importantes lócus de articulação da socialidade nativa, prestando-se à produção de parentesco, sendo valorizadas ideologicamente. A caça, como será possível perceber, revela uma rica construção nativa acerca das relações sociais entre humanos e outras subjetividades, mostrando a atualidade da figura do jaguar presente na economia simbólica da predação. Percebeu-se que nesse regime sociocosmológico, a caça encerra modos de relação com alteridades, representando risco para a condição humana da pessoa Mbya, bem como permite que em torno dela estabeleça-se um rico circuito de trocas e partilhas, também observado em relação aos gêneros cultivados e aos alimentos comprados na cidade. Assim, nosso intuito é apresentar uma economia que compreende tanto troca/partilha quanto predação.

Quando afirmamos no texto que “*a Economia Mbya não é como a ocidental*”, buscaremos discutir as implicações que a partir dela se estabelecem, qualificando-a e discutindo quais as possíveis e prováveis consequências dessa afirmação. A fim de matizar o tom de uma Economia Mbya, uma economia que se atualiza no cotidiano – na partilha e na reciprocidade –, a roça e a caça serão tomadas no esforço de perceber seus ‘lugares’, bem como as articulações e construções que se dão em torno destas, delineando uma forma econômica particular.

Organização dos Capítulos

A dissertação encontra-se organizada em três capítulos. O primeiro capítulo, “*Imagens de escassez e abundância*”, destina-se a uma discussão teórica em torno das noções de riqueza/pobreza e abundância/escassez na experiência Mbya, buscando relativizar a noção de ‘Economia’ e, realizando problematizações sobre o material Guarani. Neste capítulo também busco perseguir o ‘sentido’ das formas econômicas Mbya, onde sugiro que esta seja uma economia que se atualiza no cotidiano, onde *produção e consumo* ora assumem uma feição mais ‘doméstica’, ora mais ampliada.

No segundo capítulo, intitulado “*Agricultura: Produção de Parentes e Relações com Nhanderukuéry*”, o esforço é justamente no sentido de, a partir das várias etnografias, tentar apreender o sentido simbólico da roça e os desenvolvimentos que a

partir desta podem ser articulados à experiência Guarani, como por exemplo, a imagem destes como ‘agricultores’, signo emblemático de um vínculo privilegiado com a divindade, signo de alto valor simbólico. No capítulo, também articulo a produção de parentesco à dimensão da partilha, por meio das quais procuro demonstrar a ideia do ‘achar’, ‘pôr no caminho’ e as imbricações dessa noção para a organização da produção, do consumo, partilha, generosidade e reciprocidade.

No capítulo 3, proponho-me a discutir “*O simbolismo da caça e o que se pode pensar a partir dela*”. Este capítulo aborda a ideia forte de que a caça estaria presente no imaginário e práticas mbya, também carregada de forte simbolismo. Comento a questão das transformações estruturais que os Guarani sofreram, ao terem negado o polo canibal como fonte do poder xamânico e reprodução social. Contudo, os dados apontam que na simbólica da caça, a “*figura do jaguar*” está presente na perspectiva de *como não se deve ser/agir* ou, com *quem não se deseja assemelhar*. Sendo assim, se o polo animal foi abolido do xamanismo, o vínculo privilegiado passou a ser com a divindade, é preciso reconhecer, por outro lado, o lugar ainda ocupado pelo jaguar. Busco também dar tratamento à questão da transformação “*-jepota*” entre os Mbya a partir da caça. O que se percebe é que a caça e a economia simbólica, que em torno dela se efetiva, tem alta produtividade para a cosmologia Mbya, pois opera como modelo de relação entre humanos e, entre estes e os mestres donos das espécies animais.

Por fim, na conclusão, o esforço está direcionado a analisar a roça e a caça, como formas econômicas Mbya, tanto na perspectiva da dádiva, quanto na chave da economia simbólica da predação, atualizada a partir da caça, em que subjetividades ‘não-humanas’ desejam capturar humanos e produzir parentesco com estes. Desse modo, roça e caça permitem que em torno delas haja produção de parentesco, dado que este, na etnologia ameríndia não é dado e sim, construído.

Dar é tanto pôr outrem sob nossa dependência quanto nos pormos sob sua dependência ao aceitar a ideia de que devolverá o dom. Mas esta operação, esta iniciativa no dom supõe uma experiência primordial graças à qual cada um se sabe implicitamente vinculado ao outro; a ideia de que o dom deve ser restituído supõe que outrem é um outro eu que *deve* agir como eu; e este gesto em retorno deve me confirmar a verdade de meu próprio gesto, isto é, minha subjetividade. O dom é, assim, ao mesmo tempo o estabelecimento da diferença e a descoberta da similitude. Separo-me do outro e o situo *defronte* a mim dando a ele algo, mas esta oposição não se torna real a não ser quando o outro age da mesma forma e, por conseguinte, em certo sentido a suprime. [...] *Não se dá para receber; dá-se para que o outro dê.* (LEFORT, 1979, p. 33)

Capítulo 1 - Imagens de escassez e abundância

A leitura das economias tradicionais, sob a perspectiva ocidental, conduziu-nos a equívocos etnológicos, como por exemplo, a concepção dessas economias como “pobres de tudo”, “privadas de racionalidade”, “economias de subsistência”¹ em suas práticas econômicas, graças a uma concepção ‘estreita’ e ‘ocidental’ que concebe tais formas de organização na chave da “falta”, sob domínio da escassez e/ou da insuficiência. Silva (1998) defende a perspectiva que:

Este tipo de juízo de valor esconde duas ideias: a de que o índio é preguiçoso por natureza e, outra, a de que é incapaz de produzir excedentes. E desdobrando essas ideias, por ser preguiçoso, é incapaz de produzir uma tecnologia eficiente e, por ter esta incapacidade, não consegue viver na *abundância*. (p. 341 *grifo nosso*)

Assim, tentaremos mapear como os autores abordam a questão da economia mbya e, buscar matizar o tom de um ‘modo econômico mbya’, de uma economia que se atualiza a cada dia, movida que é por vontades, por exemplo, na culinária, buscando uma abordagem que privilegia um enfoque mais próximo da reciprocidade: troca/partilha/abundância e moderação/produção/consumo; que penso permitir um comentário interessante da bibliografia, com discussão de dados, alguma articulação

¹ De acordo com Sandroni (1999), no verbete ‘subsistência’ esta corresponderia a “Produção agrícola de bens de consumo imediato e para o mercado local.” (p.190). Nesse sentido, a noção de ‘Economia de Subsistência’ repousa sobre a perspectiva de que a geração de recursos visa atender o ‘imediato’ sem a provisão de excedentes, isto é, a satisfação imediata das necessidades do sujeito e/ou coletivo, trazendo, implícito ao conceito de subsistência.

com outras etnografias e tomando como ponto de partida algumas referências importantes, na Antropologia, desenvolvidas por Marcel Mauss (2003 [1925]) e Marshall Sahlins ([1968] 1978; 1983).

A apropriação de certa 'ciência econômica'

O próprio termo Economia traz consigo uma ideia ocidental de eficiência², tendo a Antropologia, a fim de dar tratamento às questões postas pelos coletivos em que não opera tal lógica e, em aproximações com a Economia, qualifica-os em “*economias de reciprocidades*” as sociedades marcadas por princípios opostos ao da concentração de bens e riquezas.

João Dal Poz (2010), ao discutir a temática do dinheiro e da reciprocidade entre os Cinta Larga, povo indígena de língua Tupi-Mondé que habita o noroeste do Mato Grosso e sudeste de Rondônia, comenta logo de início a importância de se pensar os ‘lugares de análise’ do conceito de escassez, utilidade e reciprocidade, estas não sendo segundo o autor, reflexos ou medida direta e representativa de uma apropriação de meios técnicos, e nesse momento Dal Poz (2010) comentando Sahlins, observa que escassez e utilidade dizem respeito mais a uma “relação entre meios e fins” (p.5) do que a uma contabilidade estrita e estreitamente relacionada ou mensurada de acordo com a perspectiva econômica ocidental, que contraporía a razão utilitária ou prática à simbólica ou significativa³. Conforme Sahlins “[...] não há lógica material separada do interesse prático e o interesse prático do homem na produção é simbolicamente instaurado”. (SAHLINS, 1979, p. 228 *apud* DAL POZ p.12).

Os economistas, de maneira geral, consideram Economia como o “[...] *processo de prover o bem-estar material da sociedade*” (HEILBRONER, 1980, p.19), desconsiderando, entretanto, as inúmeras relações que se perpetuam a partir dos bens, tomados enquanto mercadorias, muito próximo de uma fetichização, deixando de lado a

²De acordo com SANDRONI, no Novíssimo Dicionário de Economia, Economia é a “Ciência que estuda a atividade produtiva. Focaliza estritamente os problemas referentes ao uso mais eficiente de recursos materiais escassos para a produção de bens [...]” (p.189). A transposição sem mediação da noção de Economia da Ciência Econômica para os estudos antropológicos foi questionada não somente por antropólogos e sociólogos. Karl Polanyi ([1980] 2000), importante economista-historiador afirmou em sua obra, “*A Grande Transformação – As origens da nossa época*” que as economias arcaicas estão diretamente influenciadas por instituições econômicas e não-econômicas como o parentesco, a religião, política, social etc.

³A discussão nesse momento encontra-se circunscrita á obra de Sahlins “*Cultura e razão prática*” (1979).

dimensão relacional dos bens enquanto símbolos. Mais do que mero provimento, os bens proveem as pessoas de relações.

Uma leitura economicista da ‘imagem de escassez’ associaria esta ao *desejo e necessidade de posses*, e a transposição dessa concepção, que entre nós [sociedade ocidental] encontra ‘ressonância’, estaria diretamente relacionada à posse de bens, “[...] a ‘escassez’ é uma experiência psicológica, a qual se torna mais pronunciada, quanto mais ricos formos; nossos desejos de possuir os frutos da natureza ultrapassam com larga margem nossa crescente capacidade de produzir bens.” (HEILBRONER, 1980, p.23). O que Heilbroner (1980) nos alerta nessa passagem, é justamente que a imagem de escassez e abundância dependem da aplicação social da energia e habilidade humanas, nesse sentido, escassez não é somente atribuível à natureza, mas também à ‘natureza’ [humana].

Discutindo a ‘imagem’ da escassez presente em trabalhos sobre economias caçadoras coletoras, Sahlins argumenta a existência de “[...] duas formas possíveis de fluência. As necessidades podem ser ‘facilmente satisfeitas’, seja produzindo muito, seja desejando pouco” (1978, p.8). Assim, em uma leitura econômica da escassez, esta surge do pressuposto de que as necessidades humanas são infinitas, ao passo que os bens ou os meios de satisfazê-las são sempre finitos.

Em nossa sociedade [ocidental], abundância é assegurada pela existência de desníveis sociais entre os indivíduos, que produz diferença de riqueza dentro da sociedade; nesse sentido, se para as sociedades ocidentais a noção de abundância está relacionada à acumulação de bens, entre os mbya inverte-se a lógica, e a abundância é assegurada pela troca e pela generosidade, na pauta das relações está o “trocar”, ou seja, o importante são as relações e a possibilidade de atualizar o parentesco, desse modo, o *indivíduo* só terá *abundância* se pôr em movimento *bens/dons*, tomados como ‘*dádivas*’.

Polanyi ([1980] 2000), importante teórico que propunha um estreitamento epistemológico entre história econômica e antropologia social, como forma de dar tratamento a visões e imagens “estritas” concernentes as relações econômicas, argumenta de maneira incisiva o não reconhecimento pela história e etnografia de

nenhuma economia [antes da nossa] que tendo sido controlada ou regulada por mercados, argumenta que:

Nenhuma sociedade poderia sobreviver durante qualquer período de tempo, naturalmente, a menos que possuísse uma economia de alguma espécie. Acontece, porém que, anteriormente à nossa época, nenhuma economia existiu, mesmo em princípio, que fosse controlada por mercados. Apesar da quantidade de fórmulas cabalísticas acadêmicas, tão persistentes no século XIX, o ganho e o lucro feitos nas trocas jamais desempenharam um papel importante na economia humana. ([1980]2000, p.62).

Polanyi ([1980] 2000), em “*A grande transformação ...*”, afirma que o que entre nós chamamos de economia não pode ser utilizada como categoria de análise de sociedades pré-capitalistas. O que a teoria clássica entende como “economia” só é passível de ser aplicada a economias capitalistas, assevera o autor, os estudos em antropologia e história tendo contribuído para situar as relações econômicas, submersas nas relações sociais. Assim, os bens servem para atender propósitos, “Nem o processo de produção, nem o de distribuição estão ligados a interesses econômicos específicos relativos à posse de bens. [...] mas estariam atrelados a um certo número de interesses sociais[...]” ([1980] 2000), p. 65).

É daqui que partimos nossa análise. Trata-se de perceber as formas de produção e de consumo como maneiras de criar e manter laços sociais, em que a não observância desses ‘laços sociais’ enquanto ‘códigos’ (generosidade, calma, atenção, etc.) afastam o indivíduo da sociabilidade. Ao inserir-se num campo maior de relações, produção e consumo, permitem criar uma teia de relações onde, as obrigações sociais são recíprocas.

Essa situação deve exercer uma pressão contínua do indivíduo no sentido de eliminar do seu consciente o auto interesse econômico, a ponto de torná-lo incapaz, em muitos casos (mas certamente não em todos), de compreender até mesmo as implicações de suas próprias ações em termos de um tal interesse. Essa atitude é reforçada pela frequência das atividades comunais, tais como partilhar do alimento na caça [...] (POLANYI, [1980] 2000, p.66).

Desse modo, nesse primeiro capítulo, dedicar-nos-emos a dar tratamento e discutir as imagens de “abundância” e imagens da própria “escassez” conforme os temas guarani e *o que configura riqueza e valor para essa sociedade*, ou seja, como os indígenas articulam as imagens de riqueza (abundância) e pobreza (escassez) na sua práxis social atual e cotidiana.

A investigação da imagem da riqueza e pobreza será com base nos dados etnográficos de vários autores a fim de tentar lançar luz sobre essa dimensão da vida nativa, a partir dos modos de “circulação das coisas” dentro de uma aldeia, dentro de um grupo familiar, as formas de trocar, vender, dividir entre pessoas mbya.

Sahlins e a primeira sociedade da afluência

De acordo com a tese de Sahlins (1978) é preciso relativizar as imagens de escassez e abundância sob as quais estão assentadas as análises de alguns autores da antropologia econômica acerca de coletivos caçadores – coletores em que, de acordo com a perspectiva do autor, opera uma lógica diferenciada das sociedades ocidentais.

Quando chamamos atenção para essa “lógica diferenciada”, estamos nos referindo à concepção de que a economia capitalista ocidental representa a ordem, a divisão do trabalho, a competição e o lucro enquanto a economia dos caçadores-coletores experimentaria uma anarquia, como Sahlins ([1968] 1983) argumenta a partir de seus dados que, nas sociedades tribais, em relação à organização da produção, a economia social apresenta-se fracionada em grupos domésticos independentes [que agem de maneira paralela] e, as pessoas controlam seus próprios meios de produção. A análise suscitada pelo autor justifica-se quando o mesmo considera as relações de produção, dadas nessa ordem como anarquia.

Quando nos referimos à ‘lógica diferenciada’ nos termos de Sahlins ([1968] 1983) esta faz menção ao fato de que, ainda que os grupos domésticos possuam semelhanças derivadas de objetivos comuns, estes não estariam relacionados inerentemente pelo processo produtivo. Ao passo que a ‘anarquia’, de acordo com o autor é percebida por uma falta de organização maior, de centralização no estabelecimento da produção, ou seja, o controle da produção é difuso, local e familiar, e as decisões domésticas autocentradas. Quando o autor comenta essa ‘figura de anarquia’ primitiva, compara-a a empresa capitalista que assemelharia à ordem que, nas palavras do autor,

Organizando uma vasta divisão do trabalho, a economia competitiva do mercado corporifica, pelo menos, ação e reação contínuas, ajustamentos sistemáticos na produção causados pelas variações no preço. Nem na sociedade tribal existe um ‘empanturramento’ causado por uma corrida vertiginosa de empresários independentes para linhas lucrativas. A crise tribal, quando existe, é de subprodução – falta de bens para os diversos

estabelecimentos domésticos, para o seu próprio bem-estar ou para o bem da sociedade (p.120).

O esforço de Sahlins é justamente questionar essa ‘imagem’, inquirindo os dados de que dispõe tomados a partir de novas questões e de outras perspectivas. O interessante é que os dados que Sahlins toma em análise cobrem um amplo universo etnográfico, da Polinésia à América, passando pela África, dados produzidos por outros autores, que permitem a Sahlins refutar a ideia de que a sociedade de caça – coleta estaria erigida sob esforço contínuo, sem descanso, nem excedente, nem tempo para o ‘lazer’ e para construir ‘cultura’. A partir dessa crítica, Sahlins (1978) argumenta contra a teoria da escassez, afirmando que essa sociedade, se analisada mais profundamente, na verdade é a “primeira sociedade da afluência” (p.7).

Comentando acerca do conceito de sociedade de afluência, Silva (1998), argumenta que este [conceito]

[...] designa uma sociedade cujos membros conseguem satisfazer facilmente suas necessidades. É um conceito que também define, por oposição, aquelas sociedades em que existe maior privação de bens materiais onde a luta para obtenção de alimentos é muito grande. (p. 348).

Nossa sociedade mercantil, de maneira geral, percebe a abundância a partir da satisfação de todas as nossas necessidades materiais, vista desse modo como um ‘estado de fartura e riqueza’. Entretanto, a sociedade dos caçadores, opera em uma lógica diferenciada da economia moderna. Se nesta as necessidades são infinitas (cria-se novos desejos e necessidades), naquelas, as necessidades são finitas e poucas e os meios técnicos são suficientes, não significando necessariamente *pouco*, mas sim, *satisfação*,

[...] Outro aspecto em que uma sociedade oriental difere de uma ocidental é no fato de que as necessidades são muito limitadas. Isso está ligado ao desenvolvimento limitado da troca, ao fato de que a maioria das pessoas tem que produzir o que precisam, as famílias tem que ficar contentes como que possam produzir, fazendo que as necessidades forçosamente permaneçam modestas em qualidade e quantidade. Outra consequência disso é que a motivação econômica é também intermitente. A economia ocidental tende a uma direção diametralmente oposta; em seu ponto de partida é a ideia de necessidades ilimitadas; com isso o sujeito econômico deve sempre, quando satisfaz suas necessidades, optar e impor-se limites. (BOEKE, 1953, p.39 *apud* SAHLINS, [1968] 1983, p.122).

A proposição anterior é confirmada por uma série de exemplos que Sahlins nos apresenta, como a questão da alimentação, onde, a comida dos nativos é vista pelos exploradores mais antigos como um ‘retrato da miséria’, pois, em função de não terem o que comer, ingeririam comidas que encontravam próximas as suas cabanas, análise que

se mostrou equivocada, argumenta Sahlins, pois na maioria das vezes esses alimentos eram iguarias prestigiadas pelo grupo.

Ainda tomando a alimentação como exemplo, no que se refere ao tempo gasto na busca por alimentos, Sahlins ressalta a existência de análises que consideravam que esta busca era incessante, daí demandar muito tempo. No entanto, o texto nos apresenta outra perspectiva na qual, os caçadores-coletores, trabalhavam menos, possuindo momentos de descanso, sem trabalho contínuo. Desse modo, esse fato nos chama atenção justamente por dialogar com o material Guarani.

SAHLINS (1978, p.35) a partir dos dados de LeJeune (1925) ressalta que os aborígenes dos montagnais partilhavam suas provisões, comendo tudo de uma só vez, não havendo preocupação com o amanhã pois acreditavam na provisão que o meio lhes forneceria. Este dado nos interessa justamente por nos permitir uma aproximação com os Mbya, ainda que não seja possível perceber essa *propensão* em consumir tudo de uma só vez, pois é o comedimento que dá o tom no comportamento da pessoa, é possível afirmar a partir dos dados que inventariamos certa ‘crença’ no amanhã, uma ‘certeza’ de que a divindade irá ‘pôr’ no caminho da pessoa, os bens, saberes, capacidades e ajudas de que necessita.

Imagens da Amazônia

Viveiros de Castro (2011) observa que as três últimas décadas do século XX experimentaram um aumento sem precedentes nos estudos em Antropologia Amazônica. Para este autor, uma das principais contribuições desse aumento expressivo de etnografias repousa sobre o fato de que muitas sociedades foram, pela primeira vez, descritas sobre padrões técnicos aceitáveis.

Carlos Fausto, em sua tese de doutorado, ao comentar sobre o tema da economia nas sociedades sulamericanas, observa a predominância de dois elementos centrais ao imaginário ibérico:

O imaginário ocidental sobre a floresta amazônica parece oscilar entre dois polos opostos e irreconciliáveis: fartura e escassez. O primeiro faz parte de uma tradição ibérica sobre o paraíso terreal, [...]. O segundo polo, herdeiro das dificuldades do colonizador em se adaptar ao inferno verde, dominou a antropologia e a arqueologia nos últimos cinquenta anos. (FAUSTO, 2001, p.170).

Seguindo Sahlins (1978), Fausto (2001) argumenta que a associação frequente na literatura etnológica, entre mobilidade e escassez não abarca por completo a realidade, sendo preciso analisar cada contexto levando em consideração, que as constantes mudanças das aldeias, também sofrem inflexão pela política interna do grupo e pelo sistema de valores. No capítulo intitulado “*Figuras da Fartura e da Escassez*”, (ob. cit.) o autor busca compreender como são construídas as noções de fartura, escassez e economia pelos Parakanãs. Descrevendo as atividades de subsistência, tenta compreender o processo de diferenciação sociocultural entre os Parakanãs Ocidentais e os Orientais. Ao comentar os laços produtivos, observa ser a patrifiliação e não a afinidade o princípio que determina a composição dos grupos dedicados à produção, segundo o autor, “[...] o vínculo econômico não une indivíduos, mas famílias nucleares, que são a unidade mínima de produção e consumo.”. Em relação aos ocidentais,

A família nuclear é, portanto, o único ‘agente econômico’: é a cooperação entre marido e sua esposa que movimenta as atividades de subsistência. Isso não significa que inexista uma articulação dos esforços produtivos entre os fogos familiares, mas sim que ela conforma redes flexíveis de relações, e não grupos (p.132).

Em seguida, ao comparar os Parakanãs Ocidentais com os Orientais, Fausto (2001) propõe que, entre os ocidentais, a filiação e aliança direcionariam a distribuição e consumo de alimentos e não a organização da produção.

Sobre a alternância entre abundância e escassez na Amazônia, Lévi-Strauss (1996) já anunciava a discussão acerca da polarização entre os Nambikwaras, da ‘estabilidade e fartura’ e ‘insegurança e escassez’. Segundo o autor, a vida dos Nambikwara é marcada por dois polos, no período de sedentarização, na estação chuvosa, a lavoura fornece recursos alimentícios suficientes para uma vida sedentária; no polo oposto está o período da estiagem, quando a aldeia é abandonada e cada grupo se desfaz em bandos nômades, que saem em busca de fontes de alimentos,

[...] de um lado, a vida sedentária, agrícola [...], de outro, o período nômade durante o qual a sobrevivência é garantida principalmente pela coleta e forrageio femininos; um representando a segurança e a euforia alimentar, o outro a aventura e a penúria. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.273).

Interessante notar que, os períodos de chuva - ‘estival’- e de estiagem - ‘invernal’-, possuem, segundo os nativos, qualidades diferenciadas. O primeiro, período de atividades agrícolas, é visto com melancolia, ligado à “[...] aceitação consciente e resignada da condição humana [...]” (p.273) ao passo que o segundo, momento

(invernal) em que saem para caça, é descrito com excitação e no tom exaltado da descoberta, ou seja, o período invernal é o que merece maior investimento e interesse pelos Nambikwara.

Gilton Mendes dos Santos (2006), em sua tese sobre os Enawene-Nawe, aborda como tema central a interface natureza/cultura, na cosmologia e na mitologia do grupo. O autor realiza um amplo comentário sobre a relação entre homens e o ambiente tropical, apontando que este é a base das formulações empíricas que os homens constroem algo expresso em sua hipótese que versa sobre “[...] a indicação do ambiente tropical como referência privilegiada do pensamento selvagem ameríndio na sua capacidade de apreensão dos elementos da realidade concreta para a formulação de suas teorias da socialidade.” (p.21).

Ao longo da tese, o autor realiza uma ampla revisão bibliográfica que contempla o desenvolvimento de escolas teóricas clássicas sobre as relações entre o meio natural e os homens, da Ecologia Cultural, passando pela Antropologia Ecológica, Etnoecologia à Antropologia Simbólica, observando os principais desenvolvimentos dessas vertentes. Nesse sentido, o grande debate instaurado pela Antropologia Simbólica é justamente questionar certa imagem, produzida pela Ecologia Cultural, da região amazônica como limitante ao desenvolvimento de sociedades da região. Contra esta visão, volto a citar Fausto (2001).

Em vez de um deserto verde, a mata para os Parakanãs é um lugar de provimento seletivo da vida, cujos constrangimentos constituem um campo determinado de escolhas: escolhas do que comer e o que não comer, como viver e como não viver. (p.170)

Essa possibilidade de escolher ‘o que comer ou não comer’, de ‘como viver e como não viver’, apresenta um panorama que, se não contradiz, questiona as noções de escassez/miséria construídas e atribuídas aos caçadores – coletores habitantes das áreas tropicais, tomados como sujeitos à privação alimentar, “Nessa visão, caça e coleta são signos de insegurança e escassez enquanto a agricultura, de estabilidade e fartura” (FAUSTO, 2001, p.153). É temerário supor que tais ‘figuras de escassez’ possam justapor-se sem investigação etnográfica.

Economia Mbya: achar no caminho

Economia de reciprocidade, economia do dom, ética do comedimento, muito foi dito na bibliografia etnológica, na tentativa de tentar apreender o significado da Economia Mbya, num esforço analítico de aventurar-se na compreensão das categorias que dão sentido às práticas adotadas pelo grupo.

Levando em consideração a reflexão que vimos desenvolvendo até aqui, ao propor a leitura da Economia Mbya em seus próprios termos, uma pergunta vem de imediato: se a Economia Mbya não é como a ocidental, o que ela [a economia] é então? A resposta a essa pergunta nos abre um campo vasto que tentaremos percorrer a partir das etnografias que abordam particularidades locais.

Nossa primeira impressão é a de que os dados de que dispomos nos permitem sugerir, a existência de um ‘estilo de economia’, que faz referência à reciprocidade, a ideia do ‘pouco’ e ao parentesco, características fundamentais da economia nativa e, de um ‘modo de ser Guarani’ ligado a uma noção de “caminho” ou de se “estar a caminho”. Outro aspecto importante é a ‘ética do comedimento’ na qual, a parcimônia é tomada como um dos atributos da pessoa mbya, sobre esta, Giordani (2012) comenta a importância de “[se] fazer tudo certinho, comer pouquinho e rezar bastante para ir neste lugar [de plenitude desejado pelas pessoas mbya]”. (p.158). Aqui, a autora nos associa o sentido do comedimento e/ou da abstinência alimentar como comportamento a ser observado em momentos que antecedem a reza.

Para Elizabeth Pissolato (2007), a noção de moderação estaria associada à ideia de que as coisas são ‘*postas no caminho*’ da pessoa. Nesse esquema, acha-se apoio de vizinhos, acha-se algum bichinho, etc. Afirma Pissolato (2007), “[...] o achar aqui tem um sentido mais abrangente do que normalmente lhe daríamos.” (p.54). Dando sequência, tanto as expedições ao mato quanto as idas à cidade também representam a possibilidade de ‘achar’ recursos, sejam materiais ou até mesmo relacionais⁴. Esse sentido ampliado do ‘achar’ abrange, também, expedientes tidos como espirituais, dos deuses ou, ‘encontrar’ lugares apropriados à vivência do parentesco. Neste sentido, observe-se o comentário de um interlocutor de Macedo:

⁴ As investidas na cidade são tidas como possibilidade de efetuação e/ou atualização de relações, bem como estar aberto ao que lhe é posto no caminho.

A gente está vivendo mesmo com a civilização, [...] cada vez botando o índio numa rodelinha, [...], mesmo assim a gente tem aquela força, aquele pensamento que a gente um dia vai *encontrar* um local que a gente vai viver em paz. (MACEDO, 2009, p.154 *grifo nosso*).

Devo notar que Pissolato (2007), dá a esse ‘achar’ o tom de uma “atitude econômica” como a autora mesmo enfatiza na disposição de quem “sai” a fim de satisfazer um desejo ou expectativa própria ou de algum familiar. Nesse sentido, o sair para a mata, a cidade, a praia ou a roça, é revestido da expectativa de que algo seja posto em seu caminho e assim, traga para casa.

No comentário de Nádia Silveira com base na informação de um Guarani Kaiowa de Tey’ikue “Se a pessoa vai caçar, só atira e não mata, pra só machucar, toda vez que sai pra caçar vai só machucando, ai essa pessoa na próxima vez que vai pode se acidentar, não *achar* mais bicho [...]” (SILVEIRA, 2011, p.184 *grifo nosso*).

Como observa Rubia Giordani, “O próprio verbo, *jopy*, [...] sugere certa liberdade de pegar o que está disponível ou liberado. É costume exprimirem a caça como simplesmente *jopypira ï*, pegar peixinho, *jopykoxi*, pegar porco do mato.” (p.153). A mesma autora afirma, por outro lado, o caráter de doação divina destes itens: “[...] qualquer bichinho apreendido no monde é uma oferta divina que deve irremediavelmente ser aceita.” (2012, p.166).

Essa postura do ‘busca-e-espera o que poderá vir para si’, não significa, entretanto, que a pessoa Guarani mantenha-se em posição passiva, no que se refere ao desejo de algo, tem ressonância também ao fato de os mbya se considerarem como os ‘eleitos’ portanto *Nhanderu* olharia por eles, “*Nanderu* é o dono de tudo, é ele que dá”, ou ainda “*Ñanderu* põe no caminho, ele conversa com o dono, é amigo dele” (GIORDANI, 2012, p.157).

Dando prosseguimento, Fábio Silva (2008) em sua etnografia sobre a organização social, parentesco e liderança em Tekoá Ytu e Tekoá Pyaú, (ambas localizadas no Parque Estadual do Jaraguá), em São Paulo, ao se dedicar a compreender as relações que as lideranças Mbya estabeleciam, a nível interno do grupo indígena, entre as famílias extensas, entre aldeias diferentes e com os não índios, percebeu um constante ordenamento das identidades e das alteridades produzidas nessas relações. O autor explora esta noção do que é dado pelos deuses – e deve, portanto, ser objeto de

partilha, por exemplo, - no contexto da demarcação de uma terra “achada”: a ideia de ‘achar, pôr no caminho’ que, de acordo com o autor,

[...] é *Nhanderu* que está vendo, *Nhanderu* mandou pra mim. Então é que... é pra tudo [todos]’. Se é *Nhanderu* quem está fazendo com que essa nova área possa ser adquirida, da mesma forma é *Nhanderu* quem está conduzindo a garantia da área atual do Jaraguá (onde está o Tekoá Pyaú), já em processo de demarcação. Portanto, se a dádiva vem generosamente, generosamente deve ser redistribuída. (p. 86).

Quanto ao dinheiro, “achar dinheiro” (- *jou perata*) é uma importante maneira de permitir a vivência do parentesco, principalmente no que se refere ao consumo de alimentos, seja via recebimento de aposentadoria, bolsas de programas assistenciais, salário pago por agências como, por exemplo, o agente de saúde indígena e o agente de saneamento indígena e, em alguns contextos onde existem escolas, a existência de cargos remunerados de professores e merendeiras, trabalhos assalariados em pequenas empreitadas como a prestação de serviço para sítios locais e os trabalhos temporários no período do verão, como no caso de Araponga e Paraty-Mirim, também são importantes fontes para auferir renda. Em Itamarã, Giordani (2012) observou que

[...] as estratégias para adquirir recursos monetários passam desde a mobilização para ‘ir até a cidade fazer documento’ para acessar benefícios de programas governamentais, o fortalecimento da produção agrícola local para venda e troca, além do interesse particular que todos nutrem, mesmo que discretamente, de se enquadrar em algum cargo assalariado na escola da aldeia ou na assistência à saúde indígena. (p.121).

Continuando o comentário sobre a noção de caminho, observo como Chamorro (1998), ao referir-se às migrações, afirma que o estar ‘a caminho’ é um componente fundamental do modo de ser Guarani, o ‘caminho’ podendo significar um caminho real, aquele representado pelas migrações, ‘uma perspectiva espiritual’ (- celebrado ritualmente e asceticamente) ou o caminho enquanto perspectiva de auxílio da divindade aos seus filhos, contra as mazelas dessa *yvy vai* – ‘terra má [ruim]’.

É esta perspectiva que Giordani aponta para a caça, a coleta e a produção de vegetais:

Os bons frutos em verdade são aqueles colocados no caminho dos Guarani por *Nhanderu*; ao modo dos animaizinhos que são colocados no caminho do caçador. Assim como a caça é uma atividade comedida, os animais não devem ser abatidos excessivamente sob pena de represália do mestre da espécie, a reprodução vegetal requer da mesma forma a parcimônia, a economia da energia. (GIORDANI, 2012, p.233).

É o mestre dono de determinada espécie que ‘põe’ o bichinho no caminho do caçador, daí o caçador dizer ao ir à mata, que está indo ‘achar [um] bichinho’. Postura idêntica é aquela aonde a pessoa mbya vai à mata “achar alguma coisinha”. Nesse sentido, “pôr no caminho” e “achar alguma coisinha” são complementares uma a outra, e compreendem posturas adequadas do ponto de vista de cada pessoa e também da produção de parentes. Articulando algumas das dimensões anteriormente comentadas, esse andar por aí e achar alguma coisa, nas palavras de Pissolato, corresponderia a um “[...] modo de compreensão sobre o estar no mundo (na Terra) que engloba as práticas de deslocamento, uma atitude econômica e uma compreensão da existência humana como possibilidades no tempo-espaço a se realizarem.” (2007, p.167).

Chamorro (1998) ao dedicar-se a pensar uma ‘teologia guarani’, a partir de amplo enfoque da “espiritualidade” ao realizar analogias com o pensamento religioso cristão, reflete a partir da perspectiva da etno-história Guarani, dentre outros assuntos, a dedicação à agricultura apontando a ‘abundância’ dos cultivos

[...] incluir a escassez no calendário dos Guarani não nega a abundância experimentada por eles. Uma sociedade de abundância não pressupõe necessariamente uma racionalização do consumo. As grandes festas celebradas pelos Guarani, de janeiro a abril ou maio, são exemplos disso ainda hoje. Nessas ocasiões, muitas vezes é consumida boa parte da colheita e da economia de uma aldeia, sem que, por isso, alguém crie ressentimento mais tarde, nem mesmo em outubro, o mês da fome. A terra origina ciclos que não são simplesmente econômicos, mas sócio-políticos e religiosos. Ela é um lugar sempre ameaçado pelo desequilíbrio, entre a abundância e a carência. (p.44).

Contemporaneamente, não há mais essa fartura, se é que já houve algum dia. Atualmente não se faz festa (como veremos a seguir) com os produtos da roça, mas é interessante pensar as festas com recursos da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, das Organizações Não Governamentais – ONG’s, apoiadores diversos, ou seja, os mbya parecem estar alternando, ora na abundância, ora na carência.

Dentro da discussão que objetivamos realizar, faz-se presente a questão e a discussão da moral da moderação e a ideia do “pouquinho” como, por exemplo, ‘comer pouquinho’, ‘fazer comprinha’, ‘achar alguma coisinha no mato’, que de acordo com Pissolato (2007) expressa o comportamento daquele que em seu movimento diário espera, deseja ‘algo’ que poderá “vir” a ser posto em seu caminho a fim de atender a uma necessidade sua ou de um parente, não significa, contudo, ‘passividade’ de quem fica esperando, as incursões na mata e/ou na cidade são sempre ‘possibilidades’ de que

Nhanderu lhe ponha algo em seu caminho. De acordo com as impressões da autora, essa moral da moderação diz respeito a uma relação entre *Nhanderu* e os homens,

A ideia de achar alguma coisa seria correspondente a uma outra: aquela de que *Nhanderu* põe - no caminho - o que se acha. Plantar, capturar animais, assim como o próprio comer, devem implicar um grau moderado de atividade, conforme a ética mbya. Quando um homem refere-se ao plantio de sua roça costuma dizer que “planta alguma coisinha”; se caça, que “traz [um] bichinho do mato”. Quando se come, deve-se fazê-lo junto com parentes e com a moderação de quem “come pouquinho” a cada vez. (PISSOLATO, 2007, p.59)

Essa ideia de “pôr no caminho” também foi observada nos dados coletados por Giordani (2012), onde, de acordo com a autora, antes de uma caçada, os homens se dirigiam ao xamã que analisava, a partir de suas impressões obtidas por meio do sonho, se os homens deveriam partir ou não para a caça e, remetia orações que eram “[...] dirigidas à divindade solicitando que *Nhanderu* colocasse *no caminho* do caçador os *bichinhos* para serem pegos.” (p.142, *grifo nosso*).

As expressões como “plantar alguma coisinha” ou “trazer um bichinho do mato”, fazem referência a comportamentos nos quais mais do que o esforço da pessoa, as coisas seriam postas ou não, no caminho do sujeito, mas, a satisfação das necessidades do sujeito e dos parentes (que alimenta essas investidas, ‘em busca de algo’), devem ser compartilhadas, numa ética e estética definidas pelo “pouquinho”. Essa *ética do comedimento*, perspectiva do que pode ser *posto no caminho*, mais a partilha do que é conquistado dão o tom de uma economia que se faz e refaz a cada dia.

Por fim, esse ‘encontrar’ ou não algo, depende muito das impressões pessoais de cada um, tema que será aprofundado nos capítulos 2 e 3, dedicados à análise dos cultivos e da caça.

Como veremos ao longo da dissertação, se a ética do comedimento dá o tom de uma economia que se atualiza todo dia, existem momentos, como o das festas, no qual se observa um consumo mais ampliado e a parcimônia fica em suspensão.

As Festas Mbya

Se a economia do cotidiano mbya pode ser matizada como ‘comedida’, e de certa forma veremos essa ideia presente nos capítulos 2 e 3, quando trataremos respectivamente da roça – ‘cultivos’ e da caça, abordados na ótica dos desdobramentos

da relação dos mbya com as plantas e animais em que essa ‘imagem’ é corrente, por outro lado as festas são marcadas pelo consumo em maior escala. Para Silveira (2011), as festas são consideradas ‘coisa de branco’, nesses eventos, a comida predileta parece ser [nas palavras da autora] o churrasco com maionese e as bebidas cerveja, vinho e refrigerante (p.177). Aqui cabe ressaltar que esse esquema ‘coisa de branco’, ‘coisa de guarani’, não pode ser tomado como um esquema rígido, antes de tudo é preciso etnografar os eventos, os comentários das pessoas que estão em diferentes posições na relação, por exemplo, o cacique.

Segundo Sahlins (1978), comentando dados de LeJeune (1925, p.116) coletados, assim como de outros autores de diferentes províncias etnográficas, a prodigalidade, ou seja, a inclinação em consumir de uma só vez todo o abastecimento mesmo em momentos mais difíceis, trata-se de uma tendência da economia de alguns grupos caçadores coletores. Algo semelhante foi observado para os Guarani por Chamorro (1998)⁵ em relação a festas ligadas às colheitas.

Assim, ainda que a ‘prodigalidade’, a que Sahlins faz menção (1978, p.35), não seja observada cotidianamente entre os mbya, uma vez que entre estes prevalece a *ética do comedimento*, a crença no ‘*amanhã*’, na busca e expectativa do que será “*posto no caminho*” de alguém é uma ideia presente entre os mbya, como vimos. É possível, contudo, destacar momentos nas aldeias mbya, como nas festas, em que se observa um consumo maior e mais ampliado de comida, geralmente no pátio próximo à residência do cacique ou em algum lugar de reunião como a escola ou em uma cozinha feita para uso coletivo.

Os dados de que dispomos apontam na direção de que as festas, momentos especiais nos quais a presença de jurua é maior, como na cerimônia do *Nimongarai* ou nas festas em que há ‘forró’, na maioria das vezes acompanhadas de bebida alcoólica⁶, geralmente são momentos de abundância alimentar. Giordani (2012, p.58), observa certo ‘esbanjamento’ e que o comedimento fica de lado. Esses momentos de festas, em geral ‘fartos’, contam com a contribuição de uma ampla rede de apoiadores dos Guarani, p.ex. as Agências - FUNAI e FUNASA, as ONG’s, os Juruá, Prefeituras e, mais especificamente em Angra dos Reis e Parati, a Eletronuclear.

⁵ Vide referência realizada em forma de citação de Chamorro (1998, p.44).

⁶ Giordani (2012) comenta que durante as festas em que havia muitas bebidas alcólicas em geral disputas verbais e até físicas ocorriam (p.96).

Estas festas, além da contribuição na compra de itens para consumo, podem também envolver colaborações em trabalho pelos jurua:

[...] a preparação do churrasco, prática que acompanha festas feitas com certa frequência nesta aldeia [Araponga], em que se come carne em abundância - normalmente de um boi morto e preparado por homens brancos da vizinhança - com pão de farinha branca, feito pela esposa do cacique, e bebe-se muito 'guaraná'. (PISSOLATO, 2007, p.85).

Em comunicação pessoal, Pissolato afirma que essa coisa de jurua trabalhar na aldeia (na comida, construção de casa, na feitura de churrasco, etc.) pode ser uma idiossincrasia de Araponga, ao menos no grau em que acontece ali. Para além dos recursos que Augustinho consegue juntar para comprar boi de vizinhos e a política de vizinhança com estes, tem o marido da filha que faz muitos serviços para o cacique, etc. Nesse sentido, o trabalho do juruá na aldeia, [as relações 'guarani/juruá'] variam muito de lugar para lugar.

Giordani também comenta a questão levantada por Pissolato (2007). Em Itamarã, onde apesar de possuírem cabeças de gado para criação, em função do medo que tinham das vacas, estas eram mantidas isoladas do centro da aldeia, sendo cuidadas “[...] por um *jurua* pago pelos Guarani, e, quando desejavam fazer uma festa grande, contratavam alguém da cidade para matar e carnear o animal.” (GIORDANI, 2012, p.120).

Silveira (2011) comenta que os momentos de festas, quando se come muito e da mesma coisa, podem ser considerados ocasiões de comensalidade plena. Nos momentos festivos, nos quais agregariam pessoas diferentes ou distintas e nessa categoria estariam incluídos também os brancos, estes seriam espaços de ‘produção de semelhança’, ao passo que a comensalidade nos espaços domésticos assumiria a feição de ‘produtora de diferença’ entre pessoas assemelhadas, ou seja, os parentes, o que a autora chamou respectivamente de vetores centrífugo e centrípeto da comensalidade,

[...] as refeições familiares constituem o vetor centrípeto, que produz diferença entre pessoas assemelhadas, os parentes, em complementaridade com as refeições coletivas nas festas, que agregam pessoas diferentes ou distantes, inclusive os Brancos, e produzem semelhança, compondo o vetor centrífugo da comensalidade. (SILVEIRA, p.35)

Nossos dados de certa forma conduzem-nos a ‘questionar’ a proposição de Silveira (2011), expressa na ideia ora apresentada. Justifico-me. Conforme relata Pissolato (2007), entre os mbya, diferentemente de outros coletivos amazônicos, não

existe a cognatização de afins nem pelo compartilhamento de comida, nem por aproximação física, “Os Mbya não partilham de noções comuns a grupos amazônicos, como a da consubstancialização de afins a partir da convivência, nem usam outros métodos para *cognatizá-los*.” (p.182). Nesse sentido, que produção de semelhança seria essa a qual a autora se refere? Ainda em Silveira (2011),

[...] nas festas, percebe-se uma abertura para o exterior, que liga um núcleo familiar ou a parentela ao grupo local, amplia-se para o grupo multilocal e a alcança os Jurua. Neste caso, a comensalidade plena produz a supressão parcial das diferenças, necessária para a constituição das redes de relações sociais as quais os moradores de Marangatu fazem parte. A comida partilhada dessa maneira é um vetor primário de identidade (cf. Fausto, 2007) que aproxima pessoas de um circuito amplo de relações. (p.176).

Que as comidas preparadas na escola e nas festas sejam ao estilo jurua, os dados de que dispomos acenam em tal direção, mas, certamente o *sentido* e o *uso* que os mbya fazem desses espaços e momentos, bem como do consumo que realizam na cidade, não significa que seja a imagem do que eles pensam ser um modo jurua e sim diz respeito à capacidade de satisfazer desejos e necessidades.

Retomando as festas, como momento de um consumo mais expressivo, Silveira (2011), argumenta ser esse momento o único representativo de uma ‘comensalidade plena’, que segundo a autora, seria a ocasião na qual as pessoas comeriam juntas e da mesma coisa, diferentemente da alimentação cotidiana, visto que nas casas é comum que as pessoas se sirvam e escolham o que querem comer, acerca da alimentação a nível doméstico comenta a autora,

Estes não são propriamente momentos de comensalidade, em que todos os corresidentes comem juntos. Muitas vezes as pessoas que vivem na casa vão chegando aos poucos, em horários diferentes, e comem separadamente. Ao passo que nas refeições coletivas as pessoas são servidas juntas, em sequência. Cada participante recebe um prato pronto com, basicamente, as mesmas coisas que todos os outros comensais. Assim, todos comem da mesma comida e comem ao mesmo tempo. (p.174)

Mas, o que significa ‘todos comerem da mesma comida e ao mesmo tempo’? Desse modo, abre-se uma questão interessante, que permitirá futuras pesquisas, que relaciona a questão se comensalidade cria parentesco e, qual a condição do cônjuge, que participa da comensalidade, mas, em princípio, não se tornaria parente.

Assim, penso que as festas, mais do que momentos de prodigalidade, seriam ocasiões de captura sobre recursos dos brancos, seja de relações ou de bens [ideia que demandaria ser perseguida etnografando os processos].

Tempo mítico e imagens de Yvy Mara' eý

Para os Mbüia em migração, a Terra Prometida – segundo explicação do ñanderu Miguel do Itariri (que aí viveu na década de 1940 quando Schaden realizou sua pesquisa) – é um genuíno horto ou pomar, káguy mini, constituído de mata baixa ('mismo que capuera, pero no escapuera'), correspondente ao ideal da existência terrena: um país sem mosquitos e biriguis, sem cobras e feras, sem espinheiros e outras pragas, e rico em caça, árvores frutíferas de pouca altura e boa terra para lavoura; país, enfim, em que se poderá caçar e plantar à vontade. Há abundância de caça: jacu, kotý (porco-do-mato), tucano etc.; não há, porém, paca, nem veado, nem tatu. Há muita fruta: banana, narã (laranja), txandjáu (melancia), mandui (amendoim) e muitas outras – tudo nascido à vontade do deus. (SCHADEN, 1964, p.170).

A passagem de Schaden é um exemplo da perspectiva que o paraíso, a Terra Sem Mal, representa para a mentalidade Guarani da época. Esta terra, *Yvy Mara' eý*, em várias etnografias (SCHADEN, 1964; H. CLASTRES, 1978; LADEIRA, 2008 *et al*) é descrita como a terra da abundância, da indestrutibilidade, onde tudo é eterno e perene, como uma terra boa (tempo-espço perfeitos).

De acordo com Dooley (1982), *yvy mara'eý* é a “Terra sem males; paraíso [lit., ‘terra que não se corrompe’].” (p.100). Segundo Ladeira (2008, p. 126), a literatura etnológica Guarani interpretou a Terra Sem Mal como um [lugar] de divina abundância, tomando-a como ‘motor’ das migrações Guarani, sob perspectiva de uma ‘experiência religiosa’ (MELIÀ, 1990). Essa ‘imagem de abundância’ repousa sobre a concepção da *Yvy Mara'eý* como uma terra onde nada acaba, onde os elementos originais não exaurem.

Pissolato (2007) argumenta que a travessia a Terra Sem Mal representa um horizonte, nas palavras da autora, entre “[...] a brevidade da vida terrestre e a eternidade da vida celeste dos deuses [...]” (p.413). Para H. Clastres (1978) a Terra Sem Mal corresponde a uma recusa a esse mundo, representando, portanto, um horizonte divino, onde não existem regras e sujeições sociais, local onde abundância se faz sem prescindir de trabalho e enseja festas sem fim. A ideia forte de ‘abundância’ parece estar relacionada a não precisar trabalhar, pois na roça de *Nhanderu* tudo nasce e cresce rapidamente.

Ainda em H. Clastres (1978) há uma imagem da Terra Sem Mal, como um lugar onde as coisas abundam sozinhas e as flechas voam por conta própria, dispensando-se o gasto de tempo com trabalho, “A Terra Sem Mal é esse lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte” (H. Clastres, 1978, p.30).

Entretanto, como relatado no mito de origem guarani, *Nhanderuvucu* [o demiurgo], em função da descrença da sua esposa acerca da madurez dos alimentos que seu esposo acabara de plantar e que a solicitara colher, revela a seu marido que o filho que carregava no ventre era de outro, a partir de então os produtos da roça passaram a depender do trabalho humano, ainda que o que nasce na roça não seja visto exclusivamente como resultado do trabalho humano.

Segundo Ladeira (2008) a noção de ‘abundância’ que a *yvy mara’eÿ* representa está diretamente relacionada à possibilidade de [renovação] dos ciclos e não ao armazenamento, esta terra [*yvy mara’eÿ*] é um lugar abundante, onde não é necessário trabalhar e não existem nem doença, nem morte. Na verdade, o que a etnologia sobre os Guarani concebeu sobre a ‘Terra Sem Mal’ é a narrativa de existência de um tempo e um lugar específico, uma terra pródiga, que seja fértil e dê fartura. Como descreve Silveira (2011), “Se na comunicação com as divindades o que se compartilha são essas imagens de abundância, a comunicação com os Brancos é pautada por imagens de escassez.” (Silveira, 244).

Durante muito tempo a ‘migração’ foi interpretada como uma experiência religiosa (MELIÁ, 1989; LADEIRA, 2002). H. Clastres (1978) argumenta que a migração é uma das possibilidades de alcançar o paraíso, ao passo que, existe outro caminho, o espiritual que sendo praticado ritual e asceticamente [danças, cantos, jejuns etc], também pode conduzir a pessoa mbya ao estado de *aguyje* – plenitude, chegando à *Yvy Mara’eÿ* de corpo erguido sem passar pela prova da morte.

De acordo com Ladeira,

A noção de abundância entre os Mbya não está, [...] relacionada com a ideia de quantidade, mas, sim, com a da qualidade dos elementos existentes no tekoa. Quando referem-se à *yvy mara’eÿ*, a terra que não termina e onde não tem fim, a fartura que ela contém está na qualidade de perenidade e de renovação, características dos alimentos, das plantas, dos animais e da água. [...] Nesse sentido, a abundância para os mbya está associada à qualidade dos elementos criados por Nhanderu, que tem a marca da perenidade. Por isso

para os mbya, os *Mbya etei*, “os verdadeiros filhos de Nhanderu”, alcancem a eternidade, com o corpo e alma, significa confirmar suas autenticidade enquanto criatura original (2007, p.94)

Desse modo, sugiro que abundância seja percebida não na chave da quantidade, é sim da ‘qualidade’, antes de tudo daquilo que *vem de Nhanderu*, espelhando a natureza do eterno e perene, bem como possibilita que os vínculos com a divindade sejam atualizados, uma vez que, no caso da agricultura, conforme capítulo XIII, Cadogan ([1959] 1997), ao coletar as belas palavras – ‘*ne’eng porã*’ evidencia que as normas que lhes foram ditadas, estavam permeadas de religiosidade, por exemplo, em referência a doação dos frutos maduros, que devem ser doados a quem solicitar, somente assim, praticando o amor ao próximo, a divindade olhará por ele [o doador].

Giordani (2012) aponta que a abundância de animais e plantas tem alta produtividade simbólica para esse coletivo, principalmente em questão à construção do tekoa (aldeia),

[...] lugares em que há fartura de animais e diversidade de plantas foram características aventadas por Teodoro Alves e Onório para se referir aos espaços que denominaram sagrados justamente por terem sido criados por *Nhanderu* para que os Guarani vissem. (p.155)

Noto enfim, que uma investigação sobre o esquema geral de circulação de alimentos e riquezas de modo mais amplo entre os mbya é fundamental para visualizarmos a outra faceta da economia mbya, marcada, de um lado, pela dádiva divina, e, de outro, pela partilha entre humanos.

O estilo da economia mbya- A ‘ética da reciprocidade’

Se em um primeiro momento tomamos Sahlins ([1968] 1983; 1978) e os economistas Polanyi ([1980] 2000) e Heilbroner (1980) para abordarem o tema da escassez e abundância em economias não ocidentais, a partir de agora, as contribuições de Mauss, permitem tomar as práticas mbya a partir de outra perspectiva.

Do nosso ponto de vista, as imagens de riqueza e pobreza, abundância e escassez estão intimamente relacionadas na experiência dos coletivos Mbya ao esquema da dádiva proposto por Mauss ([1925] 2003). Os chamados “sistemas de prestações totais” entendidos por Mauss como “fenômeno social total” põem em circulação riquezas e outros bens simbólicos em sociedades que operam com lógica parecida à Guarani, o que

significa dizer que nesse sistema, a reciprocidade, a troca de bens e saberes/capacidades são próprias da economia política nativa.

E nesse sentido, ainda que a palavra Economia requeira certa ‘relativização’, aqui a utilizaremos para tentar lançar compreensão a esse campo da atividade humana (trocas, circulação etc.) concebendo-a como estreitamente vinculada ao parentesco, a partir do qual se dão as relações de produção e política.

Sugiro que a Economia Política Mbya pauta-se na lógica do Dom e está organizada em unidades domésticas de produção, mesmo que tais unidades possam variar. A esse respeito, Pissolato (2007) diz que,

[...] o que funciona como unidade de produção e consumo varia com um conjunto de fatores, que dizem respeito às situações concretas de subsistência em cada contexto, mas também ao *movimento* do parentesco, em sua redefinição [...] (p.72).

Retornando a Mauss ([1925] 2003), uma das suas contribuições mais notáveis é pensar que o *valor* das coisas deve ser buscado para além delas mesmas, nas relações que produzem. A dádiva em Mauss é estudada nos chamados “sistemas de prestações totais”. Nesse esquema “[...] não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam [...]”, nessas relações, as coletividades trocam “[...] amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, do quais o mercado é apenas um momento e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente.” (MAUSS, [1925]2003, p.190-191).

A obrigação do ‘*dar-receber-retribuir*’, como ele mesmo questionava, permite uma aproximação interessante com o caso mbya, em situações em que um animal cai em uma armadilha, este é visto como dom/dádiva do dono da espécie animal, “O contentamento coletivo que advém do abate de um animal grande não ofusca o reconhecimento de que qualquer bichinho apreendido no mondé é uma oferta divina que deve irremediavelmente ser aceita.” (GIORDANI, 2012, p.166). Portanto, não cabe ao caçador recusar o ‘bichinho’ que foi posto em sua armadilha ‘Só não pode jogar fora porque *Nãnderu* fica triste’ devendo caso não possa, não queira ou não saiba como prepará-lo [o bichinho], doá-lo a quem possa comê-lo, goste ou saiba como prepará-lo. (GIORDANI, 2012, p.166; MENDES JR, 2009, p.60).

Mauss chama atenção para a característica que ele considerou como fundamental da dádiva: “[...] o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e, no entanto obrigatório e interessado, dessas prestações.” (MAUSS, [1925] 2003, p.188).

Na Economia Guarani, o princípio da generosidade manifesta-se com uma obrigação moral de ajudar sempre que o outro necessite, de receber ajuda quando precisar e participar com alegria do trabalho sempre que o outro necessitar. Avareza e mesquinhez são altamente condenáveis, por exemplo, caso alguém solicite os cultivos da roça de alguém, este deve pôr-se a atender ao pedido, pois, como já citado, os produtos da roça ainda que dependam do trabalho humano, não resultam exclusivamente deste. Exemplo dessa situação é o relato de Mendes Jr (2009) “Em Parati-Mirim apenas Lourenço, Jango e seu Miguel se entregavam regularmente ao cultivo; [...] O produto de sua roça [a de Lourenço] era sempre distribuído às pessoas que a ele recorriam.” (p.49). Essa generosidade também era observada em relação à roça de Jango e à de Miguel, esta chamada de “roça do cacique”.

A generosidade é uma das virtudes mais prezadas na sociedade Guarani e uma pessoa egoísta, que acumule bens, por exemplo, não compartilhando aquilo que produz com as demais, é criticada e possivelmente marginalizada. A reciprocidade, desse modo, é vista como uma virtude a ser atualizada constantemente, fundamental para aquele que se esforça em conquistar grandeza de coração e deseja alcançar plenitude. A reciprocidade está inscrita não somente na ideia de troca e aliança, ela também faz menção a princípios religiosos,

Todo sistema social e religioso está estruturado nessa virtude [a da reciprocidade], que, por às vezes, trama o ideal de pessoa humana. As expressões linguísticas atuais que comunicam a busca e a realização desse ideal são *teko porã* (“bom modo de ser”), *tekojoja* (“justiça”), *ñe’ë porã* (“boas palavras”), *ñe’ë joja* (“palavras justas”), *joayhu* (“amor recíproco”), *kyre’y* (“diligência”), *py’aguapy* (“paz”), *tekoñembo’o’y* (“serenidade”), *py’apoti* (“coração puro”) (MELIÀ, 1990, p.69 *apud* CHAMORRO, 1998, p.152).

Entre os Guarani, segundo Melià (1989), existe uma estreita relação entre a reciprocidade e a Terra Sem Mal, isso significa afirmar a partir das proposições do autor, que onde a reciprocidade se estabelece e constantemente é vivenciada, as possibilidades de alcançar a terra perfeita e a perfeição pessoal são ampliadas, “[...] a busca de terra sem males ‘era uma meta bem real’, dinamizada por uma economia de reciprocidade sempre atuante e por um desejo sempre renovado, da perfeição da pessoa”

(MELIÀ, 1989, p.346 *apud* CHAMORRO, 1998, p.153). Portanto, a Terra Sem Mal longe de ser um ‘lugar específico’ é qualquer ‘lugar’ a ser conquistada/alcançada por meio de uma economia de reciprocidade, que concorra para a perfeição da pessoa.

Os estudos de Mauss têm contribuições particularmente importantes para a etnologia ameríndia. Por exemplo, para a abordagem da circulação de mantimentos e a partilha da caça através dos núcleos domésticos e também as visitas. A esse respeito, Giordani (2012) diz que o acesso aos bens monetários, não deve se concentrar em uma única pessoa, fato que a tornaria alvo de críticas (vulnerável a maus pensamentos e sentimentos), devendo então, colocá-lo rapidamente em circulação.

Sentidos da partilha de alimentos

Na etnologia sulamericana (VILAÇA, 2002; FAUSTO, 2002a; 2002b), a partilha de comida é vista como uma possibilidade de aparentamento e constituição de identidade, realizando um movimento de aproximação ou apartamento das pessoas em um circuito amplo de relações.

É dentro dessa perspectiva que Silveira (2011), a partir de seu campo, observa que “Em situações em que as relações se tornam ambíguas ou indefinidas (pois os conflitos abertos são incomuns), a partilha ou não de comida evidencia a continuidade ou ruptura dos laços sociais.” (p.176). Dando prosseguimento à análise, reitera a autora, a observância de um comportamento diferenciado, adotado em consonância com os espaços de consumo e a natureza do que é consumido, se há troca e partilha de alimentos dentro da parentela, que segundo a autora reafirmam relações, não se dá, por outro lado, no consumo fora da aldeia, onde a tendência é que não haja partilha,

Penso que esse modo de consumo que se afasta dos preceitos Mbya, além de ser uma imagem especular de como eles veem as condutas dos Brancos, indica que a partilha de comida funda-se num jogo de relações nuançado por outros níveis de troca que permeiam todo o processo de produção econômica na aldeia. (SILVEIRA, 2011, p.178).

Esse dado etnográfico contribui para tentarmos inicialmente lançar compreensão, acerca dos mecanismos que dão sentido a partilha dentro da parentela. Percebe-se entre os Guarani [e não somente para esse coletivo] que a liderança ou chefia deriva da capacidade de oferecer bens/coisas. Vale comentar a rotação que essa ‘capacidade’ experimentou, pois, se em um momento, passava pelos bens da roça, atualmente pode relacionar-se a ofertas de outros bens, do mundo do jurua, dentre eles:

as cestas básicas e os cargos. A posição de liderança repercute nas obrigações às quais estão atados os sujeitos, isso significa dizer que quanto maior o prestígio, maiores são as obrigações. Obrigações no sentido de atender a quem solicita ajuda, ser sempre solícito a toda situação e a liderança espiritual, por exemplo, daqueles que orientam e cuidam/tratam de seu grupo familiar, uma espécie de contrato entre o chefe e sua tribo, nos quais em troca de um fluxo de bens transmitidos à sociedade, esta o reconhece como líder dotando-lhe de prestígio.

Entre os Mbya existe uma relação de troca-generosidade, onde é possível partilhar o que se tem, ainda que seja “pouco”. Entretanto, essa ‘partilha’ nem sempre é investida de conotação positiva, podendo experimentar momentos de tensão, por exemplo, em relação à forma de obtenção/distribuição de alimentos, pois, incide diretamente em sua práxis, ora estabelecendo ou atualizando alianças, ora podendo suscitar acusações de avareza e, por exemplo, quando da distribuição das cestas básicas pelo chefe ou do controle da merenda escolar.

Nádia Silveira (2011), em sua tese sobre as transformações na alimentação na contemporaneidade, buscou visualizar as práticas alimentares, acompanhando os nativos em idas às cidades e no cotidiano da aldeia, o que lhe permitiu interessantes análises. Em sua análise a partilha de alimentos, exprime generosidade e ajuda mútua, assim como o trabalho coletivo, já sua versão pela negativa, ou seja, a negação da partilha levaria a ruptura dos laços sociais. Segundo Silveira (2011), na mesma direção do que foi desenvolvido anteriormente neste capítulo, não há produção em abundância de comida, o cotidiano é marcado pelo comedimento, a abundância em Marangatu, reflete a qualidade daquilo que vem de Nhanderu, principalmente as comidas de milho, “A imagem da abundância evocada pela diversificação das comidas de milho, de uso ritualístico, e retida na memória dos Mbya, que associam o milho à fartura mesmo quando ele só pode ser consumido em eventos rituais.” (p.244)

O que importa em todas essas situações são os laços sociais que são criados ou, reforçados. Por exemplo, como veremos no capítulo 3, quando um caçador retorna de suas investidas na mata, de maneira geral distribui os frutos de sua atividade dentro da parentela, de acordo com a natureza dos laços que mantém com os demais, influenciando diretamente na porção de carne a ser distribuída e/ou a parte do animal que cabe a outrem nessa relação. O êxito em uma caçada pode permitir a atualização das

relações/obrigações do parentesco; a garantia de distribuição de alimentos ao maior número de pessoas possível, para que se alimentem, sempre numa perspectiva onde os parentes mais próximos são primeiramente agraciados e, nesse movimento de ‘doar’ a caça, o polo ativo da relação ganha com seu ato ‘prestígio social’.

Rubia Giordani (2012), em sua tese, ao discutir a questão da partilha da caça em Itamarã, observa que os “[...] caçadores mais renomados podem igualmente gozar de prestígio que alcança várias aldeias, comum, sobretudo, entre os poderosos xamãs” (p.144), é uma atividade que segundo a autora qualquer homem pode executar desde que demonstre interesse, entretanto, “[...] nem todos os homens em uma aldeia precisam ser caçadores porque sempre haverá quem se dedique à caça com mais afinco e repartirá a carne com outros.” (p.145).

Buscando elementos para pensar o sentido que a partilha produz entre aqueles que participam de um contexto de comensalidade, voltamos a uma análise feita por Silveira (2011) já mencionada anteriormente. Para a autora, as refeições diárias realizadas pelos grupos de residência e as refeições produzidas coletivamente produzem efeitos distintos, esta que se configura como comensalidade plena, enquanto aquela não é vista como comensalidade plena.

Os mutirões e as festas também são considerados espaços de partilha, mas como constatou Silveira (2011), se “Para o trabalho coletivo, costumam se reunir somente os membros do grupo local, as festas invariavelmente atraem os Mbya que vivem em outros locais.” (p.174). As festas como já comentamos, em relação ao consumo mais ampliado, de maneira geral são realizadas pelos mais variados motivos, sejam aniversários, forrós, torneios de futebol ou visitas interaldeias, nesses momentos, a comensalidade apresenta-se expandida.

Por outro lado, nas refeições diárias, conforme Mendes Jr (2009), a comida seria boa para partilhar dentro de uma família nuclear, pois é também potencialmente veículo de feitiçaria:

A alimentação e o trabalho xamânico põem em evidência dois aspectos da socialidade Mbya: o primeiro é a generosidade: saber dividir o que se come é uma forma de demonstrar as boas disposições para com as demais pessoas. Aceitar o que é ofertado é a outra face dessa relação. Não é de bom tom recusar a comida que é ofertada quando se chega em visita a uma casa. [...] Se recusar a comida ofertada em uma casa não é de bom tom, por outro lado aceitá-la é se expor a riscos potenciais, principalmente aqueles

desencadeados por meio de feitiçaria, que podem ter como veículo tanto a comida quanto as ações emanadas de um feiticheiro. (p.91).

Essa dimensão ‘tensa’ a qual é revestida a comida, também está presente em Pissolato (2007), “Há sempre um grau de tensão diária produzida em torno da comida, que tende a ser mais ameno na medida em que o casal-cabeça torna mais ampla a participação às refeições em sua casa, o que na prática é muito variável.” (p.92).

Silveira (2011, p.176) também associa a comida a momentos de tensão, segundo a autora, partilhar ou não comida, evidencia a continuidade ou ruptura dos laços, em situações, de acordo com a pesquisadora, em que as relações são ambíguas ou indefinidas.

Entretanto, como observa Giordani (2012), sobre certos alimentos como os doados, ‘da roça de alguém e da caça’, frutos da atividade de uma pessoa, devem atingir o maior número possível de pessoas, “[...] nos contextos de divisão dos alimentos doados, ou na partilha da carne de caça, igualmente dizia Onório que a comida ‘deveria alcançar todo mundo’ porque ali todos eram parentes.” (p.78), desse modo, “A reciprocidade entre parentes mais chegados em um primeiro nível envolve processos amplos de produção e divisão de bens, alimentos, serviços e presentes ao longo de uma rede contínua de colaboração e partilha.” (p.79).

Silveira (2011), ainda que elabore suas construções teóricas a partir de dados etnográficos de um contexto particular, argumenta que o consumo na cidade tende a não se realizar sobre as mesmas regras de partilha, assim, “Quem compra um lanche pronto come sozinho, sem oferecer a ninguém.” (p.178). Minhas impressões acerca da questão, a partir da vivência de inúmeras viagens e situações de contato com os mbya de Araponga e Parati-Mirim, me permitem sugerir que, diferentemente da maneira como Silveira (2011) coloca a questão, as vezes que estive junto aos mbya em idas à cidade para fazer ‘comprinha’, buscar dinheiro ‘*pira-pire*’, ou esperando condução na rodoviária de Paraty, foram momentos de partilha da comida (lanches, guloseimas como doces, picolés, biscoitos etc.). Nos dados de Silveira (2011),

Um dia fomos a um bingo na Vargem do rio D’Una, promovido pela paróquia local, que era parte da festa de Nossa Sra. de Lourdes. Cheguei com Gerônimo e duas sobrinhas dele, e no galpão onde estava acontecendo a festa encontramos muita gente da aldeia. Ali passamos várias horas jogando bingo e conversando. A maioria dos moradores de Marangatu que foi para o bingo não almoçou no local, apenas beberam e beliscaram alguma coisa. Havia para

vender pratos feitos com churrasco, maionese, farofa e salada, se não me engano, e petiscos, tipo espetinho, batatas fritas e salgadinhos. A certa altura, chegou um casal mbya com suas crianças. Eles compraram um prato feito para cada um. Sentaram num banco junto com os demais, que estavam dividindo uma mesa grande, e comeram fartamente sem oferecer comida ou refrigerante nem mesmo aos parentes. As crianças em volta olhavam com vontade, mas não ousavam pedir. Era uma cena perturbadora. Penso que esse modo de consumo que se afasta dos preceitos mbya, além de ser uma imagem especular de como eles veem as condutas dos Brancos, indica que a partilha de comida funda-se num jogo de relações nuançado por outros níveis de troca que permeiam todo o processo de produção econômica na aldeia. (p.178)

Se Silveira (2011) afirma que, comparando o que os Mbya comem na aldeia e na cidade, existe a tendência de que não haja partilha, sugiro que para o contexto de Araponga e Parati-Mirim que o que se consome na cidade, seja guloseimas à espera do ônibus ou quentinha quando vão vender algo, é comum que ocorra partilha, como quando duas mulheres vão juntas vender artesanato no centro de Parati e dividem ‘nos panos’⁷ uma quentinha.

Em geral, as idas à cidade representam a possibilidade de um consumo mais liberado, onde biscoitos, doces, refrigerantes, ou seja, guloseimas são consumidas, ao passo que na aldeia, o consumo mais comum seja de alimentos, o que inclusive no caso de Araponga, contexto que tenho contato mais próximo, em virtude da distância física da aldeia (cerca de 35 km de distância, onde cerca de 9km é realizado por uma estrada de chão de terra batida, que certas épocas do ano apresentam tráfego mais difícil), as visitas à cidade, portanto, são em sua maioria para receber algum benefício e/ou fazer compras, abrindo a possibilidade de se consumir tais guloseimas, já em Parati-Mirim, dada a facilidade e cobertura de linha de ônibus, esse consumo e a facilidade de ‘fazer comprinha’ é mais flexibilizado. Acerca de uma liberdade do consumo nas cidades em contraste com as compras de mantimentos levados para as aldeias, Pissolato (2007), cita que

Além da discrição sobre o que se traz da cidade, o passeio até lá não deixa de ser em si mesmo uma oportunidade de consumo livre dos olhares vigilantes das chegadas do ônibus à aldeia. Certas famílias nucleares fazem-no com muita frequência, ou mesmo alguns homens ou mulheres sozinhos ou acompanhados por uma ou duas de suas crianças. (p.67).

⁷ “Dividir panos” é uma prática comum das mulheres mbya em Paraty. Quando vão à cidade, essas mulheres estendem seus panos com seus objetos e os vendem ‘juntas’, em companhia de suas crianças.

Pereira (2010) também comenta uma situação que o autor vivenciou em que os mbya comiam salgadinhos industrializados e todos partilhavam,

[...] mas ali outra coisa me chamou a atenção (além da péssima escolha, para os meus parâmetros, é claro, de salgadinho ‘elma chips’ como primeira refeição do dia): a distribuição do consumo do biscoito. Sem avareza, todos ofereciam e pediam, de acordo com suas vontades, mas também respeitando as vontades alheias. (p.58)

O Tema da ‘Pobreza’

Importa tocar na temática da pobreza, justamente por ser este um campo de relações econômicas e sociais, assim como um vigoroso campo de construções acerca do que é ser *rico* e ser *pobre* para determinado grupo social e, nesse sentido, é preciso a partir dos dados etnográficos explorar e tentar problematizar *os sentidos da pobreza para os mbya*, por exemplo, se esta só serviria para contrastes ou se valeria “para dentro” (comparados entre si, com outros índios e até mesmo com o jurua) sobre quais sentidos estão assentados a noção de ‘pobreza’ na perspectiva dos mbya? Eles se chamam de pobres? Se eles se chamam de pobres, o que estão querendo dizer com isso? Fariam eles uso de uma certa ‘imagem de pobreza’ cunhada pelo senso comum em alguns momentos (político, no trato com a alteridade, - brancos e outros índios)?

Macedo (2009) argumenta que de acordo com certo senso comum, os mbya são vistos como ‘pobres’ e ‘poucos’, o que nas palavras da autora desconsideraria “[...] seu vínculo privilegiado com *Nhanderu*, acessível aos que têm um nome enviado de *Nhe’e Ru Ete*, sonham e fumam *petyngua* e, maximizado entre aqueles que receberam um canto (*poraei*) e a capacidade de soprar/curar (*-moataxi*).” (p.272).

Ao que parece esse vínculo privilegiado com *Nhanderu*, que confere uma origem divina aos mbya, também os dota de proteção e reflete uma forma de distinção em relação aos jurua. Desse modo, ainda que para os jurua sejam vistos como pobres e poucos, a sua distinção mais forte ante os brancos, não se funda na ‘renda’, e sim, na sua origem, o poder do pajé e do *petyngua*.

O senso comum, em dada medida, associa a *pobreza* à *cultura material*, de modo que os mbya são tomados como *simples* em comparação a outros índios que são considerados representantes de certa ‘indianidade’, nas palavras de Macedo (2009),

O curioso é que no senso comum não-indígena é provável que sejam os Guaraní considerados como ‘mais avançados no meio dos brancos’ em razão

de sua ‘invisibilidade cultural’, em contraste com a suntuosa ‘cultura material’ de outros povos indígenas tomados como emblemas da indianidade no país, seja pela configuração de suas aldeias, pela riqueza de sua arte plumária, pela exuberância de seus rituais, pelas marcas que imprimem nos corpos, ou por habitarem a longínqua e supostamente intocada floresta amazônica, entre outros aspectos. (p.280)

Parece-nos, por exemplo, que entre os Mbya a “pobreza” seria uma escolha dos homens no tempo mítico (tema recorrente na etnologia ameríndia sulamericana). Valéria Macedo (2009), ao abordar as inflexões trazidas pelo código da cultura, tomada aqui como um marcador étnico, afirma que a cultura é concebida como um marcador a ser substantivado, patrimonializado, promovido e veiculado. Segundo a autora a cultura é vista como uma matriz de produção de sentidos e relações, um operador estratégico de interlocução interétnica, marca um “eu” em meio a um “nós”. E justamente em função dessa marcação diferencial entre um “eu” e “nós”, que a discursividade de uma pobreza ganha relevo, na relação com os brancos, fruto de uma escolha dos primeiros homens, observe:

Só sei que um *xeramõi* falou pra gente, faz uns seis anos, foi num encontro lá em *Pindoty* [aldeia no Vale do Ribeira/SP], teve encontro dos *xeramõi*, aonde eles falavam que o *Nhanderu* Tupã já tinha objetivo de colocar o filho dele na terra. Agora quem colocou *jurua kuéry* para ser gerado foi o próprio irmão de *Nhanderu*, o *Xaniã*. Aí *Nhanderu* e o irmão dele colocaram um *petyngua* e um saquinho de dinheiro, um do lado do outro. *Nhanderu* fez primeiro a pergunta pro primeiro *nhandeva* que foi gerado: ‘Qual desses você vai escolher para que possa usar lá [na terra]? Qual você acha que é boa pra você? Qual você acha que vai fazer lembrar de mim?’. Ele ficou um tempo, quase meia hora, pra poder decidir qual ele ia pegar. Ele queria pegar o saquinho de dinheiro, mas achava que não dava, que não iria levar a nenhum lugar, então ele pegou o *petyngua*. *Nhanderu* falou: ‘Já que você escolheu o *petyngua*, em qualquer lugar que você estiver andando, ou morando, ou de repente você vai se mudar pra outro lugar, todo lugar que você estiver, não esquece desse *petyngua*’. E *jurua* pegou o saquinho de dinheiro. Por que *Nhanderu* já tinha aquele objetivo de colocar *nhandeva* na terra, mas não teria muito *nhandeva*, queria pouco. Por isso *nhandeva* não pegou o saquinho de dinheiro, porque aonde os parentes fossem ficando, eles enriqueceriam e os *jurua kuéry* iriam aumentar muito. E, para roubar o dinheiro dos Guarani, eles teriam que exterminar com os Guarani. Então ele preferiu *petyngua* porque não tem nada a ver com dinheiro e porque ele sabia que era uma coisa que poderia ser usada pra curar, pra sonhar e pra conversar com *Nhanderu*. (MACEDO, 2009, p. 266)

O relato acima, coletado por Macedo, revela-nos alguns pontos importantes, que tocam diretamente na noção de riqueza entre os mbya, que de antemão, podemos situar diretamente à evitação de comportamentos individuais. Neste fragmento fica evidenciado que a situação de pobreza é fruto de uma escolha, mas como comenta Macedo (2009, p.267) “[...] se o *petyngua* foi uma escolha guarani, o fato de serem poucos já era uma decisão divina [...]” o ‘serem poucos’, opera como um marcador

diferenciante entre o Guarani e o juruá. Ao escolher o *petyngua* e não o saco de dinheiro, os Guarani, de acordo com o mito, teriam escolhido comunicar-se com a divindade por meio da fumaça - *tataxĩ*, produzida dentro da *opy*, uma maneira de lembrar *Nhanderu*.

Além disso, na citação de Macedo (2009), o tema do dinheiro aparece associado ao ser muito (numeroso)/ser pouco, é antes isso que está em questão, ‘ser pouco’, mas continuar junto de *Nhanderu* (os juruá são muitos, mas não são tão olhados, morrem muito), ainda que possamos relacionar dinheiro com reprodução física de pessoas e, observe, poder-se-ia ainda não ter dinheiro, mas não ser pobre por que sempre se acha meios de sustento etc. (por exemplo, a própria economia de subsistência).

Essa ideia é reforçada pelos dados de Giordani (2012), em que segundo seus informantes, os juruá também foram criados por *Nhanderu*, entretanto, existe um mundo diferencial para cada um, que concerne um pertencimento, de acordo com a autora, [...] *Nãnderu* criou objetos e animais específicos para cada um, e, segundo o xamã Onório, muitas coisas apropriadas pelos *jurua* foram, em um primeiro momento, oferecidas por *Nãnderu* aos Guarani que as recusaram.” (p.120).

O que nos chamou atenção em Giordani (2012) é justamente a ideia de que a posse de dinheiro pelos juruá, que segundo seus informantes ‘nunca acaba’ causando certo ‘espanto’, permitiu a pesquisadora perceber a ideia corrente entre os mbya de que os ‘juruá são ricos’, mas observe e sugiro, sem que isso signifique que os mbya sejam necessariamente ‘pobres’.

Conscientes são que, para ‘acessar’ os bens, principalmente eletrônicos e eletrodomésticos dos juruá, tomados aqui como habilidades dos brancos em sua capacidade de criar e reproduzir objetos, são considerados, e não restam dúvidas, como domínio exclusivo (de produção) dos brancos, algo parecido com a ideia de que o juruá, não teria capacidade xamânica ou de comunicação com a divindade por meio da fumaça de tabaco. Na perspectiva de Giordani (2012),

O dinheiro, ou *pira-pire*, como me definiram é atribuído ao *jurua*, assim como roupas, objetos eletrônicos e uma enorme variedade de coisas que inclui as comestíveis. A quantidade de dinheiro que os *jurua* sempre dispunham os impressionava e em geral percebi uma ideia generalizada de que ‘os *jurua* são ricos’ e que o seu dinheiro não acabara. (p.120)

Em relação às ‘imagens de pobreza’, Macedo (2009) afirma que, aos olhos de certo senso comum (entre os brancos), os Guarani são vistos como ‘mendicantes’, mais do que ‘pobres’, mas a primeira vista, essa imagem da ‘mendicância’ não incomodaria os mbya. Do ponto de vista dos Guarani, como observa Macedo (2009) a noção de ‘pobreza’ parece ser construída não obrigatoriamente a partir da relação somente com os brancos, por exemplo, é comum afirmarem que não são ricos como outros índios, que tem carros grandes, muito dinheiro etc.

Para vários coletivos indígenas da América do Sul a ‘pobreza’ em relação aos brancos, conforme vimos, encontra ressonância na escolha no tempo mítico, para os Guarani, possivelmente também remeta a um futuro divino. Entretanto, a escolha por serem poucos e pobres, a escolha primordial pelo chocalho para os Guarani e não o papel –‘*kuaxia*’, escolhidos pelos brancos, registrada por Montardo (2009), possivelmente remete a uma perspectiva dos Guarani de, em meio a esta existência ruim/precária, continuar buscando melhores condições de vida que permitam alcançar a leveza corporal e assumir a perspectiva dos deuses, o devir-deus. Assim, a questão da escolha feita pelo chocalho – que redundaria em pobreza.

Vicente Pereira (2010), ao investigar as relações entre os índios com os não-índios, em aldeias na região de Paraty – RJ, e também no aldeamento de Camboinhas em Niterói, em sua etnografia, coletou o relato de um informante sobre como o mbya ficou pobre e o jurua rico, na narrativa comenta o informante,

O caso foi que Nhanderu fez o carro e aí chamou o primeiro Mbya e disse: ‘toma a chave, se você conseguir ligar, pode levar que é seu’. Aí o Mbya pegou a chave, entrou no carro, mas não conseguiu nem achar o lugar da ignição. Depois, Nhanderu chamou o primeiro *jurua* e fez o mesmo. Na mesma hora o *jurua* ligou o carro, deu partida e saiu dirigindo. ‘*Por isso que o jurua ficou com toda a riqueza*’, disse então Amarildo.’ (p.107).

O que se observa nos dois relatos de como os Mbya ficaram pobres é que, enquanto em Macedo (2009) a pobreza é fruto de uma escolha primordial, em Pereira (2010) esta não é em função de uma escolha, e como comenta o próprio autor, “[...] embora o primeiro Mbya tenha tido a chance de ficar com toda a riqueza, ele não conseguiu exatamente porque não sabia nem por onde começar.” (PEREIRA, 2010, p. 107). A partir de suas percepções, o autor argumenta parecer estar implícita a ideia de que riqueza econômica é inerente ao branco, enquanto ao mbya, a riqueza não passa

pela riqueza material, mas sim pela reciprocidade que é vista de como uma das bases da sociabilidade e também a experiência ancestral.

Mas, quanto à autodesignação de ‘pobres’, presente no relato de Pereira (2010) o que ela nos deixaria pensar? Poderíamos pensar essa autodenominação ‘pobres’ como discursos que são relativos e contextuais, prestando a vários diálogos, tanto com outros índios, quanto com os brancos. Por exemplo, Macedo (2009), também faz menção a uma criação inicial,

Gerados respectivamente pelos irmãos e antagonistas Nhanderu (nesta versão, Tupã) e Xaniã, *nhandeva* e *jurua* se individualizaram em decorrência de suas escolhas. Em vez do saco de dino – cuja potência remete ao guardar, acumular e consumir coisas –, o primeiro *nhandeva* escolheu a fumaça do *petyngua*, meio quase intangível de comunicação com *Nhanderu*, que deve acompanhar o sujeito em todos os deslocamentos pelo mundo. Nesse sentido, afirma o narrador, recusar o dinheiro – escolher serem pobres e poucos – é também condição para amenizar a potência exterminadora dos *jurua*, ficando menos expostos à predação. Mas, se o *petyngua* foi uma escolha guarani, o fato de serem poucos já era uma decisão divina, ou uma decorrência dessa escolha, em contraste com ‘os muitos’, as onças e as lagartas, entre outros seres que se multiplicam nesta terra. (2009, p265-6)

Silveira (2011), oferece uma chave de compreensão para a questão da “imagem de escassez e abundância” em Marangatu, ao afirmar que na relação com a divindade, prevalece imagens de abundância, no polo oposto, na relação com os brancos, a retórica apresenta-se por imagens de escassez, ou seja, *a questão do uso político da afirmação da escassez para demandar recursos*, observe o que diz a autora:

‘Os artifícios adotados pelos Mbya para se mover na rede de relações multiétnicas e que fazem pender a capacidade de liderança para um vínculo mais forte com a economia, também porque seus discursos se expressam na linguagem da escassez, de terras e recursos, compartilhada com os Jurua.’(p.131)

Algo que também remete à questão, sob perspectiva de uma diferenciação ontológica é o expresso por Macedo (2009) quando a autora destaca os comentários dos agentes indigenistas acerca da ‘inferioridade’ e ‘provisoriedade’ a qual estão submetidos os indígenas, a resposta dos indígenas a esse comentário está expressa a seguir,

‘[...] a condição de inferioridade em relação aos brancos é que é provisória e diz respeito ao seu não pertencimento a essa terra, onde estão de passagem e onde os brancos ficarão. E mais, sua inadequação ao mundo dos brancos é índice de sua proximidade do mundo de *Nhanderukuéry*, constituindo um preceito divino e uma escolha primordial’ (2009, p.33).

Não quero dizer que os coletivos Guarani não experimentem situações de *pobreza econômica*, mas que é importante notar como podem interpretar *abundância e escassez, riqueza e pobreza*, de modo distinto do que prevalece entre nós, e, ainda como podem, em certos contextos, se apropriar das “imagens” que foram produzidas a seu respeito, sendo acionadas em seus discursos nos diversos espaços de mediação com a sociedade envolvente ao pleitearem direitos; concessões e inserções políticas; apoio econômico e, na proposição de projetos como os de revitalização cultural e processos de reivindicação de terras.

O esforço aqui foi o de tentar relativizar a imagem de ‘pobreza’ e conceber a ‘abundância’ a partir de uma dimensão que ultrapassaria a Economia, que encontra ressonância nas ‘imagens’ míticas e na maneira como os mbya lidam com os “Outros”. A imagem dos índios como ‘pobres de tudo’ não deve ser generalizada sem mediações e relativizações, pois, várias são as formas de ‘conseguir’ *pira-pire*, seja através de trabalho remunerado na aldeia, dos trabalhos temporários, dos programas de transferência de renda, da venda de artesanato, da venda de remédios - ‘garrafadas’- para os juruá etc.

Retomando a discussão acerca da Economia do Dom trata-se de um sistema social de relações entre pessoas, na qual a dimensão econômica não é a única. Nossa perspectiva é justamente salientar os riscos aos quais estamos expostos, de realizarmos comparações, de quaisquer dimensões da vida dos coletivos ameríndios, como uma mera solução adaptativa desses coletivos, ou tomá-los a partir de categorias conceituais ocidentais e que podem nos conduzir a erros de interpretação dos dados etnográficos.

Assim, a melhor solução é deixar que os fatos etnográficos falem por si sós, sem que sobre tais incidam amarras subordinando-os a teorias que a sociedade ocidental desenvolveu, como diz Sahlins: “[...] nossos problemas não são os problemas deles, dos povos caçadores e coletores.” (p.34).

Se as empresas mais "primitivas" restringem sua produção, é porque ao limitar eles sabem as suas necessidades. De um ponto de vista estritamente econômico, eles vivem em abundância, pois eles têm um monte de tempo livre ao não se dedicarem à agricultura, uma vez que a dedicação a esta representa um ônus. Esta demonstração tem invertido a visão pessimista que temos de sociedades tecnologicamente menos

desenvolvidas. Pierre Clastres ([1980] 2004), posiciona-se acerca da contribuição das ideias de Sahlins sobre a economia das sociedades primitivas, como uma grande contribuição à tendência dos economistas formalistas e antropólogos marxistas de produzirem uma *etnologia da miséria*, satirizando-os,

Mais preocupado em elaborar a teoria a partir dos fatos do que adaptar os fatos à teoria, Sahlins nos mostra que a pesquisa só pode ser viva e livre, pois um grande pensamento pode perecer ao degradar-se em teologia. Economistas formalistas e antropólogos marxistas mostram em comum o fato de serem incapazes de refletir sobre o homem das sociedades primitivas sem incluí-lo nos quadros éticos e conceituais oriundos do capitalismo ou da crítica do capitalismo. Seus irrisórios empreendimentos têm o mesmo lugar de nascimento, produzem os mesmos efeitos: ambos praticam uma *etnologia da miséria*. E grande é o mérito de Sahlins por nos ajudar a compreender a *miséria da etnologia* deles. (P. CLASTRES, [1980] 2004, p.136. grifo nosso).

Capítulo 2- “Agricultura: Produção de Parentes e Relações com Nhanderukuéry”

Etnologia Sulamericana

A partir da década de 70, a etnologia sulamericana passou a buscar novos aportes para dar tratamento às questões colocadas pelos coletivos ameríndios⁸. Significa dizer que estudos detalhados sobre as filosofias amazônicas demandavam uma ‘*reflexão rigorosa*’, a fim de elaborar paradigmas apropriados para tratar as questões que os regimes cosmológicos nativos colocavam, e aqui, podemos perceber a importância de se conceber o ‘corpo’ como idioma simbólico, um esforço em apreender as sociedades ameríndias a partir de seus próprios termos e, em suas próprias relações.

Aparecida Vilaça (2000), comentando Joanna Overing Kaplan (1977, pp. 9-10 *apud* VILAÇA, 2000, p.58), lembra a constatação da autora quanto à ineficiência dos modelos que dispúnhamos para analisar os coletivos ameríndios,

[...] a estrutura das sociedades ameríndias não se encontrava onde os etnólogos a procuravam, já que se tomava como referência modelos importados de outras regiões etnográficas, como a Ásia, a África e a Melanésia. Diante da ausência de clãs, linhagens e grupos corporados, postulava-se a fluidez e a falta de princípios integradores nessas sociedades. (p.58).

Etnografias realizadas na década de 70 anteciparam questões interessantes que somente mais tarde foram levantadas pela antropologia. O inspirador artigo de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) é exemplo dessa produção etnológica brasileira. Nesse artigo, os autores comentam que as sociedades indígenas da América do Sul estariam na posição de contribuir para uma renovação teórica da antropologia, e aqui se insere a noção de corpo e os processos que nele/ou a partir dele ocorrem como fundamentais para as sociedades ameríndias, nas palavras de Seeger *et al.* (1979),

[...] a originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo mais amplo, sul-americanas) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou, dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada

⁸De acordo com Seeger *et al.* (1979), o esforço de tomar as sociedades americanas a partir de seus próprios termos, obriga os estudiosos a “[...] construir modelos próprios às sociedades sul-americanas [...]” (p.9), o que significa dizer que a construção de pessoas e a fabricação de corpos, são a base em que se estruturam as sociedades do continente, não fazendo menção à definição de grupos ou transmissão de bens, tão comuns em outras províncias etnológicas.

da organização social e cosmologia destas sociedades. (DA MATTA; SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 3).

Desse modo, o corpo é lugar de processos intencionais de produção de parentesco e produção da pessoa, seja a partir da comensalidade ou de técnicas como o uso de ornamentos, da pintura corporal ou ainda através de processos como o de reclusão pubertária, etc.

Aparecida Vilaça, em artigo publicado em 2002, postula que os atos de partilha, especialmente de alimentos, são processos constantes de produção do corpo humano, de uma humanidade específica, remetendo assim comensalidade ao cuidado mútuo e o desejo de se fazer parentes (p.3). As noções nativas de corpo e de consubstancialidade, nesse sentido, passaram da ordem do *dado* e da *natureza* a produtos da *cultura* e da *sociedade*. Ainda em Vilaça (2002), diz a autora que o corpo é produto de determinados atos sociais que o transformam continuamente, assim, de acordo com a concepção nativa, o parentesco é algo que deve ser constantemente fabricado (p.5).

Essa ‘evidência social do parentesco’ é destacada, por exemplo, por Rival ao afirmar que “Comer da mesma comida e dormir junto produz uma corporalidade comum, que é bem mais real do que os laços genealógicos” (RIVAL, 1998, p.621 *apud* VILAÇA, 2002, p.12).

Entre os mbya há posicionamentos diferentes entre os diversos autores acerca da possibilidade de consubstancialização de afins, seja pela oferta ou consumo de alimentos, (de gêneros da roça, de caça, de alimentos comprados, crus ou cozidos). A esse respeito, Pissolato (2007, p.182) argumenta não perceber entre os Mbya de Araponga e Paraty-Mirim a possibilidade de cognatização de afins, ao passo que Mello (2006, p.70-71) argumenta que a consubstancialização age transformando afins em consanguíneos para que se mantenham ativos seus laços de parentesco.

A concepção e gestação

Observo inicialmente que as noções de corpo e de substância, fundamentais para compreendermos as sociedades ameríndias, não experimentam consenso entre os mbya, possivelmente em função de não serem percebidas técnicas elaboradas de fabricação dos corpos como aquelas observadas entre os xinguanos. Contudo, vale

chamar atenção para um ponto que atravessa todas as etnografias que compõem esse trabalho, se por um lado não se percebe um *investimento sobre a elaboração das substâncias e a própria concepção*, por outro, as *ideias sobre a alma divina* ganham expressão, (questão do envio da alma *nhe'ë* pela divindade, os verdadeiros pais das almas – '*Nhe'e Ru Ete*', expressão de um parentesco a nível cosmológico⁹). Vejamos o que dizem os autores sobre esta matéria.

A questão que vem com isso, em especial, coloca em reflexão como se articulam as noções sobre substância e concepção entre os Mbya. Aqui, não se trata de resolver essas questões; antes sim, lembrar que elas existem.

Pouco se diz sobre o processo de formação da criança estimulado por substâncias maternas e paternas, afirma Silveira (2011, p.201). De uma maneira geral, o que se nota nesses debates, é certa 'ausência' ou 'ponto cego' na literatura Guarani sobre a questão. E, sobre o que sabe, não há concordância entre os Guaraniólogos. Por exemplo, Silveira comentando a questão, a qual me parece não ter se dedicado com mais ênfase (é bem provável que o campo tenha lhe colocado 'outras questões') observa que “[...] Sei apenas que para a formação de uma criação são necessários intercursos sexuais regulares, pois não se faz filhos com somente uma relação social” (2011, p.201).

A matéria da concepção em Pissolato ganha contornos e densidade. Ao realizar um comentário acerca das 'evidências' que anunciam uma gravidez (seja pelo sonho ou, evidência física), chama atenção a autora para a ideia de que a divindade '*manda*', '*põe*' a criança no ventre da mãe, assim, “O ponto enfatizado é o da doação e posição do novo Mbya que vai nascer por Nhanderu”. (p.267). Assim como outros pesquisadores, Pissolato revela não ter conseguido informações que a permitissem identificar as substâncias que fabricam o feto, ao passo que conclui não ser bem definida as substâncias corporais envolvidas na produção e crescimento do feto.

Contam os informantes de Pissolato que, “[...] uma só cópula seria o bastante para que resultasse na posição de uma criança por Nhanderu” (p.269). A ideia de

⁹ Flávia de Mello (2006) ao comentar a cerimônia de nomeação, ressalta que entre os Guarani o nome que a pessoa Guarani recebe (revelado na cerimônia ao [a] xamã nominador [a] – *Karai* ou a *Kunhã Karai*) remete a um parentesco cosmológico “É um nome eminentemente 'canibal' [...] afirma a autora, pois, [...] captura seus nomes fora da sociedade humana, entre seus parentes divinos, os *nhanderukuéry* e *nhe'erukuery* (deuses)” (2006, p.141). Contudo, penso que ler a matéria do Nome entre os Guarani, ganhe mais densidade se for na chave da 'revelação' e não da captura. Ao inquerir os deuses quem enviou a *nhe'e* e qual o nome Guarani, o (a) xamã 'escuta' o nome do *Nhee Ru Ete*.

cópulas ao longo da gestação ganha muito importância, como evidencia a autora, em função dos resultados que podem provocar ao estado de saúde do futuro mbya, além da possibilidade de ocorrência de gêmeos¹⁰. Comentários acerca da gestação costumam evidenciar que ainda que dependam da cópula, é *Nhanderu* quem manda a *nhe'ë* no útero da mulher.

Para Mello (2006) a concepção é um presente dos *nhe'erukuery* (deuses protetores da mãe e do bebê), são eles que, segundo a autora, enviam durante o ato sexual a criança que irá morar no útero da mulher. Essas divindades também enviam o leite, *tchekamby* (leite que alimentará a criança), que, segundo Mello, contribui para a permanência da *nhe'ë* na terra e, extrapola a simples esfera nutricional ou fisiológica do corpo, estando ligado ao que a autora chama de “[...] formação da pessoa no sentido espiritual.” (p.145).

Em resumo, a cópula é importante, mas, a essência vital, “*nhe'ë*” quem envia aos pais são os deuses, ou seja, crianças resultam da relação entre um casal particular, condição favorável ao envio de uma nova alma para encarnar-se por *Nhanderu*. Os dados nos permitem afirmar a necessidade de que o casal adote determinados comportamentos que contribuam à conservação do bem estar da criança, sua permanência e satisfação na terra.

A noção de produção de parentes

Entre os Guarani, o termo “*etarã*” está associado diretamente à relação entre indivíduos ligados por relações de consanguinidade, em sentido ampliado também pode ser utilizado para designar um grupo étnico. De modo geral, o material Guarani não vislumbra a possibilidade de um afim tornar-se consanguíneo, seja pela oferta/consumo de alimentos ou por dormir junto etc. O que, ao menos em certo nível, estabelece a máxima de que quem descasa e ‘comeu junto’ não vira parente.

¹⁰ Dizem os informantes de Silveira (2011) que *Nhanderu* manda uma só alma para o casal. Quando ocorre o nascimento de gêmeos, uma dessas almas tem outra origem cosmológica, “Para os Mbya, o risco de intercursos com diferentes parceiros sexuais na gestação é o nascimento de gêmeos. Como as divindades não enviam duas almas para um casal ao mesmo tempo, um dos bebês será necessariamente formado por uma alma de outra origem cosmológica.” (p.202). Pissolato, a este respeito, acena na mesma direção de Silveira quanto às consequências relativas a casos de adultério, sendo a gemelaridade uma delas, algo ‘nefasto’ fruto da ação de espíritos malignos, percebida como uma “consequência desastrosa do comportamento adúltero”. A ideia de gemelaridade expressa a impropriedade de relações adúlteras e a participação de outros homens na concepção.

Isso fica claro quando, ainda que a relação entre afins assuma na vivência cotidiana as feições comportamentais indicadas entre parentes, essas relações não são permeadas por termos do parentesco, ao se falar dos parentes no local, não se diz ‘*etarã*’, na verdade, são parentes do marido ou da esposa, a respeito diz Pissolato que

Se a pergunta pede a alguém para dizer quem são seus parentes no local em que reside, afins não serão listados. O mesmo ocorre em relação ao cônjuge, ainda que se trate de um casamento duradouro. Ao listar seus parentes, um Mbya não incluirá imediatamente a esposa ou esposo. (p.181).

Ao longo do capítulo 2 e 3 buscarei dar ênfase aos processos de ‘produção’ e ‘transformação’ da pessoa mbya a partir dos cultivos e da caça. De maneira geral, na etnologia sulamericana estes eventos estão ligados ao corpo e, vários eventos/processos, atividades e práticas produzem e/ou afetam os corpos que, por exemplo, para os Guarani vão muito além do comer (trabalho, relações sexuais, estados de humor, saídas para o mato etc.).

O que buscamos realçar é que os cultivos e a caça estão estreitamente ligados ao tema do ‘corpo’ e este nos leva diretamente ao tema do parentesco entre os ameríndios (produção de corpos aparentados) enquanto produção de humanidade e permite-nos alguma reflexão acerca da relação entre cultivos e produção de corpos duráveis; bem como na transformação, presente no tema do *-jepota*. Contudo, devo salientar que ainda que nos dediquemos ao cultivo, o tema da leveza, no caso Guarani, extrapolaria em muito a mera associação a este, por exemplo, temos a questão da dança, o cair na reza (quando dizem que *Nhanderu* queima etc.).

Ao longo dos capítulos 2 e 3 tentarei, por meio dos dados de outros autores, demonstrar aos leitores como cultivo e caça são importantes vias para se pensar a socialidade e a produção de parentesco entre os mbya. A relação dos homens com os vegetais e animais está intimamente relacionada à fabricação de corpos duráveis e à construção de pessoas, importantes caminhos para compreensão de práticas e representações, uma vez que temas como ‘*pessoa*’ e ‘*corpo*’ são recorrentes nas cosmologias e práticas dos coletivos ameríndios.

Além disso, quando afirmamos que os cultivos e a caça revelam importantes aspectos da socialidade mbya, estamos nos referindo ao fato de que as sociedades dotam de significado seu ambiente, integrando-o a seu pensamento e revelando um rico conhecimento do mundo das plantas e dos bichos.

Nosso objetivo será tentar compreender os aspectos simbólicos da agricultura e da caça na produção/transformação de corpos e do parentesco Guarani, justamente por entender que estes, no pensamento mbya, são percebidas como estratégias que visam garantir uma produção adequada dos corpos e das relações sociais.

A Roça na experiência ameríndia.

Um bom começo para tentar lançar luz à questão da ‘*agricultura – roça*’ é tomá-la como uma experiência de ‘*produção*’, entendida num sentido amplo, explico-me. Quando nos referimos à roça frequentemente temos a ideia de que a mesma se prestaria ao abastecimento de alimentos, com fins à manutenção do corpo físico ou, à subsistência. Nesse sentido, tentaremos situar o campo e trazer alguns estudos que permitem demonstrar a importância da roça na experiência nativa, como dimensão simbólica. Estudos realizados na segunda metade do século XX tentaram compreender as interações e articulações sociocosmológicas entre humanos e vegetais, vejamos.

Nessa direção podemos situar os estudos de Philippe Descola (1986) entre os *Achuar*, de viés estruturalista levistraussiano¹¹, que evidenciou o regime de alteridade dos *Achuar*, matizando essa relação como tendo continuidade com a natureza. Para este coletivo a roça é vista como um lugar de *produção de relações*, lugar de interação entre *mulheres* e *plantas*, que se tratariam como consanguíneas ao passo que a floresta é concebida como um lugar onde os animais são tratados como cunhados, essa continuidade com a natureza suscitada por Descola, confere as relações um caráter social. As formulações teóricas de Descola estão além da discussão que nos dispusemos a realizar aqui, mas poderíamos preliminarmente situá-lo no grande debate, que ainda rende discussões acentuadas na Antropologia, a respeito da grande divisão Natureza/Cultura.

Lúcia Velthen (1996), em artigo abordando a produção e preparação de alimentos entre os Wayana, publicado na Revista Horizontes Antropológicos, comenta sobre as questões envolvidas na produção, comensalidade e evitação alimentar para este povo localizado no norte do Estado do Pará. Nesse coletivo, a produção de alimentos resulta da caça, da pesca, da coleta e principalmente da agricultura, destacando-se a mandioca brava.

¹¹Lévi-Strauss em Cru e o Cozido ([1964] 2010) já anunciava uma delicada relação, afirmada pelos mitos entre a vida breve e a origem das plantas cultivadas.

Ao longo do seu artigo, Velthen (1996) argumenta que o maior e mais complexo elemento fabricado pelos esposos é o roçado. O jovem marido, logo após o casamento, deve oferecer à sua esposa o instrumental necessário para o processamento da mandioca e da culinária em geral, que representam as bases produtivas do casamento, enquanto centro produtor e distribuidor de alimentos, “A produção de alimentos cultivados representa as bases econômicas do casamento wayana onde a conjunção dos esforços visa a excelência do resultado final, a saber, uma roça produtiva.” (1996, p.14). Nesse esquema, uma roça grande, viçosa e produtiva é o desejo daqueles que se dedicam a atividade,

Uma lavoura produtiva não representa apenas uma completa ‘socialização’ de um trecho de mata, mas preenche os requisitos de uma fabricação altamente valorizada. Contrariamente, uma roça improdutivo, assolada por pragas, inundada ou realizada numa terra imprópria é considerada sem beleza, sem ornamentação, algo que não se deseja admirar [...] (p.14-15).

Assim, o homem derruba, prepara o terreno e o entrega à esposa que passa a ser "dona da roça"; esta prepara bebidas fermentadas com tubérculos cultivados e, quando as repassa ao marido para distribuição coletiva, este se torna "dono do cachiri". Quando ela própria distribui a bebida, o que é raro, é sempre num contexto mais familiar, se torna a "produtora de cachiri". Outro dado interessante a que chegou Velthen foi que, se a comensalidade é importante na produção de corpo, o sistema de restrições alimentares são tão importantes quanto o ato de comer, visto que o ato fundamental é comer como ser humano, e não como animais e sobrenaturais.

Entre os Enawene-Nawe, estudados por Gilton Mendes (2006), a importância dos cultivos e da pesca superam a caça. Em seu doutorado, Mendes (2006), dedicou-se a investigar a interface natureza-cultura e, por meio da cosmologia e mitologia do grupo buscou apreender os princípios que regem os pressupostos de socialidade Enawene. Segundo Mendes, entre os Enawene existe uma complementaridade de gênero em que, as relações entre as mulheres e as plantas de mandioca são pautadas nos laços entre mãe e filha, enquanto os homens e peixes relacionam-se na chave na vingança. Comenta Mendes (2006) sobre subsistência e a relação com os gêneros agrícolas,

Sua base alimentar é garantida pelo cultivo da mandioca (*ketekwa*) e do milho (*Koretakwa*), em torno dos quais movimenta sua agricultura. Milho e mandioca, também mobilizam as relações sociais de afinidade e consanguinidade, respectivamente, fundadas no mito e desenvolvidas na prática agrícola. (p.48).

Dado interessante que é observado pelo autor é a predominância dos gêneros da roça, em especial a mandioca, que ocupa importante posição na mitologia agrícola desse coletivo. Nesse coletivo, a agricultura é organizada em torno das roças de mandioca, plantadas próximas às casas, no período da estiagem, quando quase todos os homens participam. Nesse esquema, tanto homens quanto mulheres participam do plantio, contudo, são as mulheres que se dedicam a colher as raízes de mandioca (p.180). Acrescenta o autor, que além da roça coletiva, existem também os cultivos familiares, onde cada família nuclear possui uma ou duas roças, onde planta o suficiente para um ano, tratando-se, portanto, de roças particulares onde, “Nenhuma família ou pessoa, contudo, se sente na obrigação de manter, doar ou permitir que alguma outra de fora do grupo se beneficie de sua roça” (p.198).

O interessante é notar que os dados de Mendes (2006), permitem algumas aproximações com o material Guarani. Em ambos os contextos existe uma valorização da agricultura (ainda que no caso Guarani, em alguns momentos, seja ideológica). Acerca do cultivo mais proeminente, enquanto no caso Enawene é a mandioca, para os mbya é o milho e, quanto à necessidade de trabalho na feitura das roças, nos dois coletivos.

Observo que entre os Enawene-Nawe no mito, a mandioca era uma adolescente púbere que foi enterrada a seu próprio mando por sua mãe, o que provocou sua transformação em mandioca, crescendo sem a necessidade de trabalho. Contudo, em função de sua tia tentar arrancá-la à força, o cultivo que até então se dava sem a dependência dos homens, passou a não mais sê-lo.

Para o caso mbya, os dados não permitem atribuir uma natureza humana ao milho. No que se refere à ‘necessidade de trabalho’, trata-se do mito no qual o demiurgo, ao roçar a terra, logo atrás os pés de milho cresciam (já comentado).

Assim, a transgressão de uma regra social (no caso Enawene é a tentativa da tia em arrancar a mandioca, para os Guarani é a desconfiança da esposa do demiurgo) faz com que, se antes os cultivos cresciam sozinhos, sem depender de trabalho humano, com a ‘transgressão’ passa a não mais sê-lo, observe

Certo dia, *Atolo*, uma menina adolescente, pediu à sua mãe *Kokotero* que a enterrasse. Diante da insistência e tomada de profunda tristeza, a mãe, por fim, atendeu ao pedido da filha, enterrando-a até a cintura numa terra fofa e

fria. Após seu enterro, a menina pediu à sua mãe que não olhasse para trás, devendo regressar para visitá-la somente depois das primeiras chuvas. Recomendou, por fim, que não esquecesse de lhe trazer peixe, e que mantivesse o terreno a sua volta sempre limpo e bem cuidado. *Kokotero* fez tudo conforme pediu a filha *Atolo*, e ao voltar ao local, encontrou uma roça de mandioca bonita e bem formada. De cada parte do corpo da menina havia brotado uma nova planta, dando origem às variedades de mandioca hoje cultivadas pelos Enawene-Nawe. A mãe visitava frequentemente a roça, limpava em volta das plantas e retirava com cuidado suas raízes levando-as para a aldeia, onde todos se alimentavam. Ao assistirem ao enterro de *Atolo*, e notando que tinha sido bom seu resultado, outras mães resolveram também enterrar suas filhas, e foi assim que surgiram a batata doce, o cará, a araruta e o inhame. Porém, tomada de inveja e percebendo que *Kokotero* desfrutava com alegria da colheita da menina-mandioca, sua irmã *Atanero* entrou desautorizadamente na roça e arrancou com brutalidade as raízes da planta. A menina mandioca gritou forte de dor, e todas as outras plantas também gritaram. Ao ouvi-la, *Kokotero* partiu correndo em direção à roça. Percebendo o que havia acontecido, nada mais pôde fazer. Desse dia em diante, a mandioca nunca mais se multiplicou por conta própria, caindo na dependência dos Enawene-Nawe de cultivá-la ano após ano. (2006, p.188).

Frederico Oliveira (2010), em seu doutorado realizado entre os Kaiabi, coletivo indígena localizado no Baixo Teles Pires, dedica-se a estudar as interações desse grupo com o meio envolvente, analisando as transformações que estes sofreram ao longo de décadas de contato. Nesse estudo, o autor explora a partir da etnografia os vínculos afetivos que os Kaiabi estabelecem com o meio em que vivem como estratégia de enfrentamento e defesa dos direitos territoriais.

Segundo Oliveira (2010), os Kaiabi não se pensam como caçadores ou pescadores, apresentando uma agricultura refinada que encontra ressonância em sua mitologia agrícola. Segundo a mitologia do grupo, em função da curiosidade de *Ja'y* [lua] filho de *Tuiararé* – o *Mait* [seres poderosos que no tempo primordial conviviam com os humanos], houve a passagem da '*não necessidade de trabalho*' agrícola para a '*necessidade de trabalho humano*' na atividade. Acerca disso comenta Oliveira,

Numa dessas histórias, *Ja'y* conhece um machado que faz a roça sozinho, sem precisar ser manuseado pelo homem. Contudo, para o machado funcionar corretamente os homens deveriam deixá-lo na roça e sair de perto, sem sequer fazer nenhum movimento com o instrumento. Devido à sua grande curiosidade, *Ja'y* resolveu, num certo dia, roçar com esse machado mágico, o que resultou na extinção dos poderes desse utensílio e na necessidade dos homens trabalharem intensamente para fazer suas roças. (p.46)

Economia de Plantio

A Valorização da Agricultura

Em se tratando do tema da ligação entre homens e cultivos nas sociedades sulamericanas, é lugar comum na literatura etnológica, a ideia dos Guarani enquanto povos agrícolas, conforme destaca Pissolato, ao afirmar que,

A imagem dos Guarani agricultores é bastante difundida na literatura, de modo que a ausência de uma maior dedicação à atividade nas aldeias contemporâneas tem sido muitas vezes interpretada como resultado das transformações sobre um modo entendido como tradicional de agricultura, baseado na família extensa como unidade econômica, que vigoraria entre os antigos grupos guarani [...] (2007,p.56).

Macedo (2009) ao refletir sobre a questão do vínculo com os vegetais, comenta que “É certo que sementes tradicionais e temas relativos à roça despertem interesse dos Guarani, mesmo que as práticas de plantio não sejam recorrentes em razão do regime de chuvas e mudanças de hábitos alimentares” (p.174). Sugiro que a relação entre plantio atual e condições ambientais explique apenas parcialmente a falta de investimento prático nos cultivos, o que não significa desinteresse, conforme observou a autora. É curioso que os Guarani se interessem pela agricultura (mesmo em termos de uma valorização ideológica) quando, em especial na Amazônia vários grupos não se interessem mais pela roça e, o esquema que rende nessas cosmologias é a predação, portanto, a caça. Assim, nosso esforço nesse momento da dissertação é tentar problematizar a partir da definição dos Guarani como “agricultores”, recorrendo às etnografias.

Na Amazônia, ser agricultor é tarefa para quem quer se chefe, a atividade agrícola é um ônus. Quem quer ser chefe é que se dedica à atividade. O poder político deriva da capacidade de oferecer bens/coisas, antigamente era a roça e a casa. Nesse sentido, os dados que traremos ao longo do capítulo nos permitirá perceber a estreita relação entre roça e política, sendo a roça (e aqui sugiro também a caça) fonte de prestígio social.

A ‘imagem da agricultura’ tendo uma dimensão religiosa passa fácil por alguns autores/leitores, de *religioso* para *sagrado*, em função justamente do vínculo com a divindade que o milho expressa. Tem a ver com o mito de origem (os deuses teriam deixado para os Guarani) um ‘*alimento próprio*’, é o que continua sendo cultivado, mas

às vezes em escala muito pequena, faltando em algumas ocasiões, é o que se vincula ao ritual de revelação dos nomes. Esse “*vínculo do milho*” com essa dimensão ‘*sagrada*’ e ‘*ritualística*’ na literatura está ligada a uma herança, a marca forte de uma humanidade específica Guarani.

Em autores como (MELIÀ, 1989; CHAMORRO, 1998; LADEIRA, 2007) a atividade agrícola aparece associada à imagem de uma “experiência religiosa” (nas palavras de MELIÀ, 1989), o que, entre outros aspectos, remete ao vínculo do milho chamado *avaxi ete* (“milho verdadeiro”) com a divindade. No mito de origem, *Nhanderu* teria deixado o milho como alimento próprio para os Guarani, alimento desta humanidade específica que o continua cultivando, mas em escala muito pequena, o que nos leva sugerir que talvez a *abundância* se expressa no sentido de *dispor de sementes de milho ou poder ganhá-la de alguém* (circulação de sementes), como forma de lembrar da divindade.

No trabalho de Adriana Felipim (2001), fica evidente esse vínculo entre ‘agricultura e religiosidade’, logo no início do trabalho a autora já demonstra o posicionamento que seguirá, ao tomar o milho como ‘sagrado’ sem questionar sob quais condicionantes essa dimensão ‘sagrada’ se institui bem como, o que vem a ser esse adjetivo remetido a esse cultivar. Ao discutir o sistema agrícola Guarani e as variedades de milhos que são cultivadas, realizando uma breve busca histórica, a autora afirma a importância central que a agricultura desempenha na vida dos mbya, argumentando que a mesma não é praticada em larga escala, nos termos da autora,

Longe de ser praticada em larga escala, a agricultura Mbya subsiste, pura e simplesmente, por estar imbricada na esfera mais íntima de sua cultura, a religiosidade. Muitos cultivos, secularmente manejados e denominados pelo próprio grupo de ‘verdadeiros’, ‘sagrados’, ainda podem ser encontrados nas aldeias da região Sudeste do país, sobretudo o milho Guarani (*avaxi ete*). (p.2).

Em relação à roça, possivelmente a dimensão ‘pequena’ é imagem disso, a garantia de comunicação com os deuses. Essa ‘comunicação’ se expressa no plantio e replantio do *avaxi ete*’i – ‘milho verdadeiro’, espécie vegetal que recebe tratamento diferenciado frente a outros cultivos. Pissolato chama atenção para o lugar que o ‘milho verdadeiro’ ocupa, nas aldeias fluminenses. Observa a autora que este milho é importante e se vincula ao ritual do *Nimongarai*, [opera, ao lado do tabaco, produzindo uma conexão entre os níveis cósmicos]. Trata-se de uma espécie vegetal que, como

veremos mais a frente, em função do seu vínculo com a divindade, tem proeminência sobre outros cultivos, que em Araponga é

[...] plantado a cada ano a partir de agosto e que começa a ser colhido entre dezembro e janeiro, outros itens não têm cultivo sistemático, ainda que frequentemente se ache na proximidade das casas algo plantado: mandioca, fumo, batata doce, amendoim, alguma abóbora etc. (PISSOLATO, 2007, p.85).

Retomando a questão, os relatos no direcionam a constatação de que, o que é produzido na roça de alguém [tema que nos dedicaremos mais à frente] deve ser alvo de generosidade de seu dono, distribuindo os frutos da roça sempre que solicitado, comportamento desejado pela divindade e que permitirá repetidas colheitas, ou seja, a generosidade a nível horizontal permite a atualização do vínculo e a possibilidade de recebimento de dádivas.

As mudanças na alimentação e o “tempo dos antigos”

A questão dos gêneros verdadeiros, das implicações de se comer comida dos brancos e a restrições alimentares, fazem parte de um conjunto de questões importantes [e aqui poderiam ser incluídas outras tantas], que há tempos chamam atenção dos Guaraniólogos, tornando-as parte componente importante na literatura Guarani.

Em relação ao sentido dos ‘verdadeiros’ alimentos, percebo haver posições diferentes entre os vários etnógrafos (as). Presentes em etnografias que atribuem proeminência desse tema no pensamento e cosmologia, quase sempre atribuem a esses “gêneros” sentido e uso religiosos. Não encontramos consenso acerca de quais são, sendo observada apenas uma concordância acerca da proeminência do milho frente aos outros. Tamanho é o dissenso que alguns autores atribuem, como veremos somente ao milho esse qualitativo, enquanto alguns o estendem a outros vegetais e até mesmo, à caça. Vejamos como a questão é abordada na etnografia Guarani, em especial a contemporânea.

Devo observar que o valor da categoria ‘ete’ – verdadeiro, na etnografia de Pissolato, limita-se ao milho. Por exemplo, na cerimônia do *Nimongarai* que coincide com o amadurecimento do milho, observa a autora que o milho está fortemente presente na cerimônia [ainda que esta possa ser feita com erva mate] como matéria-prima para fabricação do bolo de “milho verdadeiro” chamado de ‘mbojape’. Assim, reitera a autora que, dos cultivos ditos “verdadeiros”, “[...] permaneceria até hoje um único

exemplar, o *avaxi ete'i*, milho cultivado nas aldeias, usado para a preparação do *mbojape*, uma espécie de pão feito para as cerimônias de nomeação das crianças.” (p.59). O esforço de Pissolato em apreender as possíveis maneiras de comunicação com *Nhanderu* e a produção de efeitos necessários à vida Guarani, a leva a concluir que uma das maneiras de ‘conquistar’ força espiritual – *mbaraete*¹², é consumindo itens alimentícios que teriam sido deixados pela divindade exclusivamente aos Guarani, em especial de acordo com a autora, *o avaxi ete'i* (milho verdadeiro).

Giordani (2012) concebe a noção de “verdadeiro”, a partir de seus informantes como uma ‘categoria’ que englobaria todas as criações divinas, presentes na alimentação e, deixadas exclusivamente para os Guarani como o atributo *ete* ou verdadeiro, diz a autora,

Na visão de Onório e Teodoro Alves, em princípio, plantas e animais com esta origem divina são criações deixadas para os guarani em *Yvy Pyau* e oferecidos como dádiva por *Nhanderu*. Criações divinas que entram na categoria alimentar deixadas exclusivamente para os Guarani ganham o atributo *ete* ou verdadeiro, original. Tudo que é verdadeiro remete à originalidade e pode ser encontrado também no lugar onde vivem as divindades. Estas plantas e animais, por terem sido criados pelas divindades são belos e perfeitos, *porã*. (p.163-4).

A autora conclui a existência de um amplo sistema de classificações, no qual estão inseridas e organizadas em nível gradual plantas e alimentos como ‘alimentos legítimos’, o que a permite elencar quais podem contribuir positiva ou negativamente à elevação da condição humana Guarani, relacionado, portanto, ao tema da perfeição – ‘*aguyje*’.

Macedo (2009) chama atenção para o fato de, quando os Guarani falam do *nhandereko*, dentre outras coisas, enfatizam a importância de consumir alimentos plantados, “*coisas de Nhanderu*” e que devem ser rezados ou batizados (p.182). Assim, ao comentar a relação dos mbya com a roça, a autora observa que segundo seus interlocutores, eles são poucos por não serem dessa terra, são criações de *Nhanderu* e não estariam confinados a esta terra imperfeita, assim como os produtos verdadeiros.

¹² Quando me refiro a uma ‘possibilidade’ faço menção as considerações de Pissolato, onde, “A palavra *mbaraete* traduz, a propósito, uma noção central à definição da relação com os deuses, atualizada através da concepção de novas crianças, ou a cada dia na reza e outras formas de escuta daquilo que eles ‘contam’ (*-mombe'u*).” (p.252).

Isso fica explícito nos dados de Macedo quando em comunicação pessoal com Maria Inês Ladeira, esta realiza uma reflexão sobre a relação entre os mbya e a roça “[...] as roças nunca tiveram uma produtividade suficiente, espelhando a qualidade do que vem de *Nhanderu*, como os próprios Guarani: é o pouco que nunca acaba ou se corrompe, *marã’ey*.” (MACEDO, 2009, p.174).

Em Silveira (2011), a matéria dos produtos que recebem a alcunha ‘verdadeiros’, ganham uma dimensão ampliada, não contemplando a caça e, inserindo nessa categoria outros cultivos além do milho, “[...] feijão – *kumanda ete*; batata doce – *jety ete*; amendoim – *manduvi ete*; aipim – *mandi’o ete* e melancia – *xajau*.” (p.126). Já em Mendes Jr (2009), “O qualificativo *ete’i* atribuído a uma espécie de milho é extensiva a inúmeras outras espécies alimentares, entre elas o feijão, uma espécie de cana chamada *takuare’ë miri*, o amendoim etc.” (p.51).

Num certo sentido, a complexidade de posições diferentes nos levam a tentar, a partir dos dados, inferir qual o sentido dos ‘verdadeiros alimentos’ e o que se poderia pensar dos vínculos que através deles, os humanos mantêm com os deuses. Nessa ótica, seu valor se restringe ao fato de terem sido ‘originados’ pelos deuses? Comê-los é uma forma de ‘lembrar’ de *nhanderukuéry*?

Ao que parece, a importância desses cultivos está relacionado a lembrar da divindade. Com exceção do milho (como veremos mais a frente) que apresenta destaque tanto na culinária quanto na vida ritual, nos demais cultivos não se percebe elaborações mais ‘definidas’ ou presença no ritual. Sugiro então que, para lembrar é preciso dispor, mesmo que seja de sementes, não importando a quantidade e sim a garantia de que sementes sejam reservadas para que seja possível a perpetuação, troca e circulação entre os coletivos, em especial para aqueles que não mais as tenham.

Nesses termos, penso que “cultivo verdadeiro”, seja um qualificativo que abarca somente o ‘milho’, pois comê-lo no *Nimongarai* [não se come no cotidiano], faz lembrar e atualiza a relação com os deuses, na busca por condições que propiciem a duração da vida na terra.

Problemas acerca da ingestão de comida de jurua

Entre alguns autores, existe um consenso em dizer que a ingestão de comida de juruá na experiência Guarani está relacionada aos *prejuízos* e a *necessidade* de acessá-la

via cestas básicas, merenda, etc., o que aciona o tema da ‘comida Guarani’ e das ‘boas escolhas alimentares’.

Assim, se o ideal é a ingestão de alimentos plantados (deixar o corpo leve), o que se percebe é que a maioria da comida consumida nos vários coletivos estudados tem origem nas cestas básicas e na merenda oferecida pela escola (quando esta existe na aldeia). Desse modo, os itens mais comuns nas casas são macarrão, trigo, feijão, frango e outras carnes industrializadas.

Ao comentar sobre o que é consumido nas aldeias, Mendes Jr (2009) argumenta que mesmo em face de um consumo em que, o que vem do juruá é preponderante, o *valor* atribuído à caça e aos alimentos verdadeiros supera a comida do branco. Mesmo que haja esse valor ideológico, diz o autor, a complementação da dieta alimentar é realizada com produtos oriundos do mundo dos brancos. Os produtos mais comuns, constantes na alimentação dos mbya são, “[...] arroz, feijão, macarrão café, açúcar, trigo, fubá, erva mate, fumo, biscoitos refrigerantes e carne, principalmente de frango” (MENDES JR, 2009, p.47).

Na mesma chave estão os dados de Macedo (2009). Ao percorrer várias casas em Ribeirão Silveira, observa a autora que a comida nas casas em geral é feita com produtos da cesta básica. Outra possibilidade de alimentação para os moradores do Silveira é a comida feita/servida na escola [merenda], sobre essa matéria, comenta a autora que os moradores comem na escola mesmo sabendo que a comida causa-lhes peso no corpo, fato este que dificultaria a comunicação com os *nhanderukuery* (p.136). Ao mesmo tempo em que argumentam o ideal de comer ‘coisas plantadas’, comenta a autora, alegam que a comida juruá interfere no peso do corpo,

Esse peso não diz respeito à obesidade, mas a uma densidade da carne que impede o *aguyje*, a ida com o corpo à *yvyju mirĩ*, assim como dificulta a comunicação com *nhanderukuery* e a destreza na mata e na *jeroky* (dança). (MACEDO, 2009, p.263).

Tomemos o comentário de um informante de Macedo (2009), ao refletir o ‘peso no corpo’ que a comida de jurua causa na pessoa,

A maioria dos índios e as índias, tudo moreno, que nem a minha cor, assim. Que nem: você é branca e eu um pouquinho escurinho. Então, por quê? Quando o nenê vem na barriga tem que escolher alimento pra comer. Quando nascer, aquele alimento que está puxando a natureza dele. Então é por isso que lá no Jaraguá e Barragem é tudo cheio de criança que parece que é

branca, mas é Guarani. Só come comida *jurua*. Eu vi uma menina grávida comendo um pacote de bolacha inteiro, mas comeu tudo! Aí quando neném nasceu, mas veio branquinha! Parece que *nhanderu* mandou lá em cima a pele bem lisinha, bem branquinha. Mas foi bolacha. Não é lá de cima que vem. (p. 264).

Outro comentário interessante relata uma mudança na orientação [*em* vida da pessoa mbya], se antes a observância das regras era condição para que a divindade levasse o corpo, atualmente, a ideia é fazer a vida durar da melhor maneira possível,

Deus colocou o corpo do Guarani... vamos supor que eu comecei a rezar desde os dez anos, vou rezando, vou rezando, quem sabe daqui seis anos eu já posso estar pronto para *Nhanderu* levar embora. [...] hoje em dia não temos mais a comida típica, está sumindo. Então a comida comprada do *jurua* pega muito o corpo da gente. Agora hoje é mais complicado porque a gente tem que comprar açúcar, óleo, então isso acaba pesando muito no nosso corpo, atrapalha muito. Então hoje em dia a gente fala assim: eu estou rezando não é porque eu quero que deus me leve embora, estou rezando para que eu possa continuar, para que eu seja forte, saudável e passando meu conhecimento pra outra pessoa. Essa é a obrigação nossa agora. (MACEDO, 2009, p.259).

Em vista das observações e o tratamento que Macedo dá a matéria, conclui a autora, que mesmo em face de um diálogo que valorize a ingestão de gêneros plantados e que a comida de juruá cause um peso corporal, sugere a autora que,

[...] comer coisas plantadas torna o corpo leve e constitui um ideal enunciado como parte do *nhandereko*, mas o consumo de carne, doces e alimentos industrializados é uma prática cotidiana e nem sempre acompanhada de receio ou recriminação. (p.286).

Em Marangatu, observou Silveira que a maior parte dos produtos consumidos eram comprados no mercado local¹³, em função de uma produção agrícola insuficiente que, nas palavras da autora, “[...] leva a uma crescente monetarização da economia Mbya, com fins de complementar a produção de alimentos, mas também pelas demandas de produtos industrializados.” (p.29). Cabe aqui uma ressalva, que o próprio material coletado pela autora levantou, a agricultura [as roças] segundo dados da própria autora tem a função de atualizar a relação com a divindade e não reprodução social (p.122).

As roças como veremos abaixo, não possuem uma produtividade suficiente que atenda as necessidades dos moradores, se é que já teve algum dia. Desse modo, as demandas por alimentos e produtos industrializados existem, em função das escolhas

¹³ Relata Silveira (2011), “No que diz respeito a comida, em Tekoa Marangatu enuncia-se o ideal de consumir os produtos da roça, particularmente o milho, mas é do trigo e de outros produtos dos Brancos que são confeccionados os alimentos de uso diário”. (p.240).

que os Mbya fazem a todo instante, até mesmo o desejo de se relacionar com os brancos.

Em vista do exposto, ainda que não seja a temática da nossa pesquisa, lançaremos aqui as seguintes questões, na expectativa de que trabalhos futuros possam respondê-las, ou problematizá-las de ‘outros lugares’. Como é possível comer comida de juruá e continuar sendo Guarani? O que é fundamental no processo de produção de uma comida para produzir parentesco entre os mbya?

Em função dos Guarani conviverem há séculos com os brancos, circulando e intercambiando, é possível supor que haja sempre uma forma mbya de flexibilização ou abertura. As ‘regras’ podem ser flexibilizadas. Sabe-se que a comida de juruá ‘não é adequada’ para o Guarani, mas é possível comê-la e viver bem, uma vez que certamente as gerações passadas comiam comida dos brancos há tempos.

Realizar a leitura da aquisição dos alimentos no mundo do branco, como uma solução à reduzida produção da roça e/ou caça, ainda que haja alguma correlação, pode nos levar a cometer enganos, já que essa produtividade das roças é questionável (ainda que haja um vínculo privilegiado de uma humanidade específica), negando uma rica história do contato que se processa ao longo dos séculos, bem como atribuindo um modelo unicausal à questão, o que restringe análises mais refinadas.

Restrições alimentares.

Na matéria “Restrições Alimentares” saliento, de antemão, a necessidade de colocar algumas questões a fim de que o tema possa ser abarcada de um ‘lugar’ que demonstre sua importância para o debate, que terá desdobramentos no capítulo seguinte. Desse modo, o que é preciso evitar comer, quando e por quem? E nos resguardos, momentos especiais em que se está mais passível de ‘abandonar a perspectiva humana’, quais são os itens específicos que se deve ou não evitar?

Presente em vários estudos, o tema da aceitação/evitação de comida que em certo limite corresponde a aceitar/evitar parentesco é recorrente na etnologia sulamericana. O esforço aqui é justamente dar tratamento ao material Mbya a partir dos desdobramentos recentes da etnologia dos coletivos ameríndios. Como estamos analisando a produção de parentes, buscaremos tratar as restrições e os eventos os quais

estão atrelados, justamente por entender que, *o que comer* e tão importante quanto *o que não comer*, variando de acordo com os episódios que se quer propiciar ou evitar.

Digo isso, e logo de início explico-me, justamente por perceber, por exemplo, no material Guarani um ‘evento’, comentado pelos informantes de Mendes Jr (2009, p.59) no qual o coração da onça é comido cru¹⁴. Em outra ocorrência, ‘os resguardos’ são marcados por cuidados, em relação ao corpo, à comida, atividades diárias, sendo a principal restrição, conforme diz Pissolato, a “carne”, tanto a trazida do mato quanto a da cidade,

A principal restrição [no resguardo] é a do consumo de carne (*xo’o*). ‘*Onasce rire ndaevei ou xo’o*’ (‘depois que nasce [criança] não é apropriado comer carne’), dizem. A afirmativa inclui as espécies em geral de caça chamadas em conjunto *xo’o ka’aguy-* como quati, tatu ou qualquer carne trazida do mato -, e também as carnes bovinas e suínas compradas na cidade. (2007, p.284).

Na aldeia em que Macedo residiu, comentavam seus informantes ser costume as mulheres ao final da gestação, dirigirem-se ao hospital a fim de dar à luz. Nesse espaço ‘juruá’ comem comida de branco, prática que dizem alguns não ser o certo, deveria ao contrário, “[...] comer mais coisa de milho, canjica, palmito, caldo de coxa de *jerová* (frango).” (2009, p.139). A título de observação, o que aqui chamamos de “resguardo” em etnologia recebe o nome de “couvade”.

A couvade é um tema que segundo Pissolato (2007), refere-se a um conjunto de tabus que incidem sobre os pais da criança recém-nascida e, conforme sugere Vilaça (2000), tem a função de estabelecer uma *natureza humana*, mais específica do que a *socialidade universal* de onde ela provém. O sentido é, portanto, *produzir uma natureza humana* específica, e que porventura estabelece ‘tabus’ e o círculo sociológico (aos pais, às famílias e aos conterrâneos) sobre o qual *o tabu* se fará sentir.

Mas, se o resguardo incide sobre ‘os pais’, as interdições alimentares fazem sentir-se mais fortemente sobre as mães, muito em função do contato mãe/filho ser muito intenso nesse primeiro momento da vida da criança. Sobre a matéria, Silveira chama atenção para o fato de, no primeiro mês, os pais beberem somente chás ou água fervida ou amornada e, em relação aos alimentos, são interdidas algumas carnes (o franjo é o mais indicado), assim como comidas condimentadas (uso do sal e temperos). Não observa, entretanto, interdições aos vegetais, nas palavras da autora, “Quanto aos

¹⁴ Tema que será abordado mais especificamente no próximo capítulo.

vegetais, ninguém relatou técnicas específicas de preparo, as restrições se limitam a adição de sal e açúcar.” (SILVEIRA, 2011, p. 206).

As evitações alimentares, na leitura que Silveira (2011) tem a função de manter um corpo humano, negando assim a comunicação/atração com outros animais em fases nas quais a pessoa mbya estaria mais vulnerável, “Quando nasce um filho, na transição da fase de criança para adulto, homens e mulheres seguem dietas profiláticas, para manter a saúde e evitar a metamorfose em animal” (p.100). Nesse sentido, as dietas em momentos nas quais a ‘condição humana’ é instável¹⁵, são vistas como cuidados corporais,

É como se nos períodos em que a vitalidade se incrementa, explicitada no amadurecimento do corpo, no restabelecimento da saúde ou na geração de uma nova vida, se exacerbasse também a porção terrena da pessoa guarani. É preciso controlar a intensidade provocada por esses estados para impedir a conjunção com um animal. (SILVEIRA, 2011, p.211).

Pissolato lê as restrições na perspectiva da possibilidade de contato com o sangue. Para a autora, entre os mbya, o tema do contato com o sangue refere-se à matéria da conjunção com animal e perda da condição humana. A máxima é, “Não se deve ingerir sangue de modo algum, nem na carne, *xo’o* (homens e mulheres), nem, no caso dos homens, pela via sexual ou indiretamente pela cozinha da mulher que sangra.” (2007, p.286).

Quanto à menstruação, entre as meninas, a menarca representa um risco, pois, nesse momento, a menina pode ser *seduzida* por alguma espécie animal que, atraída pelo cheiro de sangue a deseja tomar como parente. No período em que se mantém em reclusão, sob cuidado de uma mulher mais velha, a dieta ministrada é a mesma da couvade. Sobre a questão, Pissolato lança mão de uma extensa nota, a qual reproduzo uma parte, na qual a autora comenta sobre a dieta indicada nessas condições,

[...] Além de restrições de dieta, como a do consumo de carnes (conforme alguns, também, de açúcar e óleo), não pode cozinhar, regra que se mantém por todas as vezes que voltar o fluxo menstrual ou nos períodos subsequentes ao nascimento de crianças. [...] (ob. cit. p.247).

Restrições também são vistas em relação aos xamãs. Segundo os dados, os xamãs não devem comer comida de branco, já que isto poderia lhes enfraquecer a

¹⁵Observa Pissolato que, as restrições alimentares no resguardo, tem a finalidade de afastar o risco de conjunção animal.

capacidade de comunicação com Nhanderu¹⁶, “O pajé tem várias regras que ele tem que seguir na parte de como agir, como falar e também na alimentação. Tem alimento forte que o pajé não pode comer.” (MACEDO, 2009, p. 119-120). A seguir, na mesma chave, continua a autora, “[...] ele é pajé e por isso não pode fazer muitas viagens nem comer ‘todos os tipos de coisas’ para não enfraquecer a comunicação com o *Nhanderukuéry*, o que dificulta sua atuação como cacique” (ob. cit, p.123).

As roças

Desde a década de 1940 Schaden, em suas viagens por várias aldeias pelo litoral de São Paulo já observava uma não dedicação dos indígenas à atividade agrícola, fruto segundo o autor, de um ‘processo de aculturação’ que afetava a vida nativa. Nessas viagens nas quais percorreu várias aldeias no litoral de São Paulo, Schaden argumenta que mesmo que exista um sentimento de posse de determinada roça cultivada [por uma família], de maneira geral o consumo assume dimensão comunitária assim não experimentam situações de fome.

[...] cada família planta para si e se considera dona de suas roças; não obstante, o consumo toma feição bastante comunitária, sobretudo em situações de penúria [...], quanto à caça, aquele que abateu os animais, o distribui e beneficia ‘todas as famílias-grandes da comunidade’. (p.61).

Muitos autores, (conforme já comentado), contribuíram com suas pesquisas, na coleta de informações sobre a atividade agrícola e a relação com as plantas, abordando dentro desse campo de estudo, dentre outros aspectos, a questão da baixa dedicação à atividade agrícola e, observando a não inclinação à feitura de uma roça grande. Tais construções nos direcionaram a questionar, o que estaria em questão quando se faz uma roça?

As dimensões prática e intelectual envolvidas na atividade da agricultura (e aqui, entre os Guarani, também podemos inserir a caça), revelam um rico sistema de percepções e conhecimentos acerca do mundo dos bichos e das plantas, expressão do pensamento e socialidade nativa. A roça requer logística, “quando plantar”, para poder colher e dispor de sementes à realização do ritual de nomeação.

¹⁶Acerca dessa matéria, diz Macedo que a ideia corrente entre seus informantes é que o pajé não deve se alimentar de comida do branco, a fim de manter aberta a comunicação espiritual com a divindade. Certa manhã, na hora do café em Araponga, quando as pessoas se reúnem para contar seus sonhos, impressões, definir as tarefas do dia, percebi que, diferentemente do que comíamos, Augustinho (cacique xamã de Araponga) comia uma ‘sopinha’ de arroz’ com um pedaço de frango que, segundo ele era feita com pouco sal e sem óleo, chamada por ele de “*comida de Guarani*”.

Os dados de que dispomos nos direcionam a pensar agricultura como uma atividade marcada por forte sentido simbólico, expresso nos comentários, como o que segue, quando um informante de Macedo (2009) argumenta a vinculação da posse de uma área com a possibilidade de feitura de roças, a fim de produzir gêneros de subsistência, nos moldes de um suposto ‘tempo antigo’,

Vamos formar nova aldeia onde vamos reunir os jovens, fazer a roça, o plantio tradicional, porque não queremos só comer a comida industrializada. Muitas vezes a gente quer plantar milho, mandioca, batata doce, amendoim, outras plantas comestíveis, árvores frutíferas, e não tem terra boa pra isso. A gente tem que comprar produto pra comer e isso prejudica muito. Às vezes a gente fica muito triste, principalmente os mais velhos ficam tristes de não ter onde plantar. (p.151).

De modo geral, as famílias nucleares possuem roçados particulares, feitas ao redor das residências, não assumindo feições muito extensas, já que uma roça muito grande poderia pôr em risco a ordem cosmológica, uma vez que o excesso não é bem visto (por exemplo, o comer pouco, caçar somente o que se vai consumir etc.).

Na questão alimentar conforme apontado por Silveira (2011), os perigos dos excessos se dão nas várias dimensões da vida dos mbya em Marangatu. Desse modo, o baixo investimento na roça, não deve ser analisado sob o viés da exiguidade das terras ocupadas e/ou condições ambientais, é preciso pensar a relação dos mbya com as plantas na chave da reprodução cosmológica e não apenas na chave da reprodução social,

Os Mbya se identificam profundamente com a prática da agricultura. A importância da relação com as plantas domesticadas é explícita quando se tem em conta que não há uma relação direta com a subsistência. Quero dizer, atualmente, o tamanho das suas roças não visa garantir a reprodução social, mas, acima de tudo, a reprodução cosmológica. (SILVEIRA, 2011, p.122).

Em Marangatu, a autora observou que grande maioria dos casais mantinham roças particulares, ainda que pequenas onde “Cada família planta o que gosta, o que faz variar os produtos cultivados, tanto quanto o tamanho dos pomares e roças familiares.” (p.126), e afirma a existência de uma roça coletiva (tema que será tratado a seguir) que envolve o trabalho conjunto dos moradores da aldeia, “Além das roças familiares, mantidas pelo casal e seus filhos, há a roça coletiva, [...] Esta roça é manejada com trabalho coletivo” (p.128) sendo ao final distribuído os lucros e/ou os produtos.

Quem se dedica a feitura da roça, o faz em função de vontade própria, ou seja, se trata de uma escolha pessoal, percebido como o gostar ou não de determinada atividade.

Dedicar-se a algo, remete à ideia de satisfação/bem-estar o que orientaria a vida entre parentes e, no limite a possibilidade de mudança/mobilidade em busca de contextos em que possa se sentir bem.

Em relação à ‘gostar’ ou não de determinada tarefa, Pissolato observa que, “Algumas destas tendências tornam-se reconhecíveis, por exemplo, em um homem que ‘gosta’ de plantar ou naqueles que ‘não gostam’ de (ou então ‘não sabem’) fazer artesanato.” (2007, p.55). Segundo relato coletado por Pissolato, seu interlocutor, afirma que cada pessoa tem um “dom”, desse modo,

Para uns, diz ele, Nhanderu envia o dom para remédio, para outros o de curar com as palavras, uns têm o dom da reza, mas não sabem falar-aconselhando, uns curam, mas não sabem cantar, enfim, alguns reúnem muitos dons, enquanto outros têm capacidades mais específicas. (2007, p.329).

Pissolato (2007) observou que entre os mbya, residentes no litoral sul fluminense, não há um investimento na feitura de roças, entretanto, os produtos da roça de alguém que resida na aldeia e que se disponha a dedicar a atividade, ou mesmo em outras aldeias, pode ser alvo do interesse de alguém:

Se muitos preferem não se dedicar sistematicamente a ele [cultivo de roças], o que nasce nas roças plantadas por co-residentes ou o que se sabe dos cultivos em aldeias vizinhas a cada época do ano é sempre assunto de interesse, às vezes declarado no desejo de consumo, por moradores de um dado local. (2007, p.56).

Em Araponga, conforme constatou Pissolato (2009) à época de sua pesquisa havia uma dedicação mais assídua de Augustinho¹⁷, cacique-xamã desta aldeia ao plantio especialmente de milho guarani, *avaxi ete* – ‘milho verdadeiro’, não sendo observada atenção aos demais cultivos, ainda que, segundo a autora, a mandioca, o fumo, a batata-doce, o amendoim e abóbora possam ser encontrados nas proximidades das casas.

Portanto, se não há obrigação, o que justifica a dedicação à determinada atividade, especificamente a roça, é o desejo de realizar o empreendimento. A roça permite a atualização da relação com a divindade e, a produção de parentesco. Devo

¹⁷Pissolato chama atenção para o fato de que em Araponga Augustinho dedicava-se a tarefa, tendo a ajuda de quem se dispusesse a ajudá-lo. A exceção do *avaxi ete*, plantado em agosto para ser colhido em novembro/dezembro, a autora não percebeu uma dedicação sistemática a outros itens, ainda que fosse possível achar alguma coisa plantada nas proximidades das casas.

chamar atenção que também é possível produzir parentesco com comida comprada do juruá.

Mendes Jr (2009) observou em Parati-Mirim durante a sua pesquisa, a dedicação à feitura da roça somente por um reduzido número de homens, no caso, Jango, Lourenço e Miguel, que se dedicavam regulamente a atividade. Ao tratar da roça, tema transversal a sua etnografia sobre a caça, Mendes Jr (2009) aponta a existência de uma ética da generosidade em relação às roças, *‘um homem que se dedica ao plantio deve atender a todos que requisitam os produtos de sua roça’* sempre que solicitado, o dono da roça, deve conceder o produto requisitado, já que a mesquinhez é altamente condenável. O autor realiza ainda um comentário interessante sobre essa questão, constatando que apesar de não haver uma dedicação sistemática dos demais moradores a feitura da roça, o que nasce na roça de uma pessoa pode ser objeto de desejo de alguém, cabendo ao dono então, distribuir o produto de sua roça a quem o solicita.

Assim, aquele que se dedica à roça (assim como aquele que caça) é um doador em potencial, nessa máxima (que orienta o bom viver) vê-se inculcada a ética da generosidade e também um ideal de ajuda mútua. Desse modo, a generosidade é tomada como uma ética que orientaria a vida entre parentes o que inclui não só os relacionados por consanguinidade, mas também os afins.

Essa ética da generosidade, da concessão de produtos sempre que requisitado na visão de Silveira (2011) não é observada em relação à comida consumida nas viagens a cidade. A dimensão da generosidade dentro do grupo de parentesco (onde os produtos são distribuídos num círculo maior) diferiria, por exemplo, da comida (refeição) realizada na cidade, sob esta, a aquisição e consumo indicam uma independência dos fogos (em torno da família mononuclear). Silveira (2011) aponta também uma distância entre o consumo na aldeia e na cidade:

Ambas as trocas, de comensais e de alimentos, reafirmam as relações no interior da parentela. Isso se evidencia também ao compararmos como os Mbya comem em Marangatu e na cidade, pois fora da aldeia a tendência é que não haja partilha. (2011, p.173).

De acordo com minhas impressões particulares (conforme já comentado no primeiro capítulo) das viagens que já realizei com os mbya de Araponga, era comum a partilha dos produtos que eram comprados nas idas à cidade, ou na espera do ônibus na

rodoviária de Paraty, ou seja, essa suposta ‘adoção do comportamento jurua quando estão na cidade’ não pode perceber.

Pissolato também comenta a existência de relações de companheirismo entre mulheres que, segundo a autora, podem tornar-se parceiras [no contexto de Parati-Mirim] na venda de produtos na cidade, onde é costume partilharem o que comem com suas crianças.

No que pese a diversidade de dados etnográficos, a feitura da roça conjuga esforços masculinos e femininos do casal, ora sincrônicos, ora não. Por exemplo, a limpeza do terreno para fazer as roças é função masculina, já a colheita compete às mulheres e crianças. Schaden coloca a questão nos seguintes termos, “[...] tudo o que se refere à caça é assunto do marido, ao passo que a lavoura se divide em atividades masculinas e femininas” (p.83). Abaixo trago um comentário de Mendes Jr (2009) que aborda as etapas de constituição de uma roça:

Uma roça é iniciada com a derrubada de uma parte do mato (*kaaguy're*); um homem por vezes auxiliado por filhos e genros dá início aos trabalhos. Com machados deitam a madeira ao chão e aguardam o passar de alguns dias para que seque e possa ser cortada e carregada. A segunda fase é a remoção da madeira que será aproveitada como lenha, a retirada de restos de galhos e pequenas árvores que restaram; e a queima do restante da área, processo que algumas pessoas chamavam de ‘coivarar’. Nesta fase utilizam principalmente a foice para a realização dos trabalhos. É ainda uma fase de trabalhos masculinos. A terceira fase, a ser realizada com enxadas, é a limpeza definitiva do terreno e o plantio, e pode envolver o trabalho de mulheres, entre elas a esposa, as filhas e as noras do ‘dono da roça’. (p.48).

Mendes Jr (2009) relata que roças costumam ser realizadas perto das casas, mas que a adesão à atividade não é geral, sugerindo o autor que uma dedicação mais sistemática é observada entre os homens casados e com filhos, possivelmente dada a necessidade de abastecimento da família e atendimento, em caso de desejo de consumo de alguém, por produto de sua roça, de determinado membro de seu núcleo residencial (extensivo a quem também o solicitar).

As roças plantadas representam um espaço feminino por excelência (ainda que homens solteiros se dediquem à atividade), os homens só acompanham as esposas para realizarem tarefas específicas como cortar ou roçar a área. Mendes Jr (2009), durante uma atividade que realizava junto com Jango em Parati-Mirim na qual limpavam uma área próxima à casa de seu anfitrião de onde, segundo o autor podia se retirar muitas batatas-doces foi alertado por seu informante, que a colheita seria a cargo de sua esposa

Tereza, concluindo que, “A colheita é via de regra, uma atividade feminina” (p.49), algo constatado também por Giordani (2012, p.229) a partir de suas impressões de campo.

Giordani (2012), ao comentar uma dada imagem na etnologia clássica que atribui importância sociológica à agricultura, reconhece que, dentre outras coisas, a atividade determinaria a organização de redes de colaboração entre as famílias nucleares. Para a autora, a roça é um problema feminino (p.228), e a abertura de novos espaços, dado a necessidade de utilização de força física, é realizada por redes de cooperação entre famílias (p.229). De certo, existe forte expressão de um *vínculo privilegiado das mulheres com o plantio*, ‘a coleta’, o que não descarta a possibilidade de homens se dedicarem à atividade¹⁸.

Tendo o exposto, Giordani oferece uma possível compreensão da importância dos vegetais para os mbya, ao entender que esses lugares [a roça] expressam o ‘sentido’ de uma relação entre a divindade e a produção de humanidade, uma “atualização das relações exteriores do *socius* e expressam a dependência da divindade” (p.233), para autora

Se a força de uma vegetação exuberante tem grande significado entre os Guarani é porque eles aguardam tacitamente o crescimento vegetativo sob a perspectiva de quem sabidamente acompanha a reprodução de réplicas divinas remanescentes da morada dos deuses. (p.232).

Assim, reitera Giordani, a especificidade da produção vegetal é justamente atualizar a condição Guarani em sua continuidade com a divindade, tanto aqui [na terra] quanto na morada divina de espécies sagradas, desse modo,

[...] creio que em suma o que se busca retomar dia após dia com estes belos cultivares de primeiro tipo que crescem quase espontaneamente sob os olhares contemplativos guarani é a continuidade da vida terrena, o prolongamento da existência da pessoa através da recriação de canais com a divindade. (p.233).

A produção de alimentos cultivados, ainda que não seja atividade rotineira e extensiva a muitos homens, àqueles que se dedicam a feitura de roças e, possuem uma roça vistosa a percebem como intervenção divina, como bem ilustra Giordani (2012),

¹⁸ De acordo com Mendes Jr (2009), em Parati-Mirim, havia um homem chamado Lourenço, solteiro e tinha 65 anos. Reconhecido caçador, Lourenço também se dedicava à roça, segundo o autor, este afirmava “[...] ter cerca de dois mil pés de mandioca plantados nos arredores de sua casa; possuía ainda outra roça onde plantava batata-doce; esta ficava um pouco mais afastada e era preciso adentrar a mata para alcançá-la. Plantava ainda amendoim (*manduvi*) feijão e milho. O produto de sua roça era sempre distribuído às pessoas que a ele recorriam.” (p.49).

“A sementeira cabe aos Guarani, mas a prosperidade não [...] O fazer levantar e fazer crescer das plantas decorre da atuação incisiva de *Ñanderu* sobre o jardim.” (p.234).

De acordo com Giordani (2012), em Itamarã

Os espaços para os roçados são frequentemente abertos entre uma área limítrofe da casa e do mato após a derrubada da vegetação com auxílio de ferramentas de metal como machados, facões e enxadas. A limpeza da vegetação é feita através da queima. A abertura de novos roçados são etapas consideradas pesadas e normalmente realizadas através de redes de cooperação entre famílias. [...] Aplicam-se, as mulheres, no cuidado destes espaços em todas as etapas de trabalho, aliás, as via passando algumas horas do dia, inclusive algumas vezes rodeadas de crianças, limpando a vegetação rasteira, fazendo buracos para depositar sementes e extraíndo vegetais para elaboração da comida. (p.230).

Silveira (2011) diz que em Marangatu, o que torna uma pessoa de fato moradora de um local é o início das atividades agrícolas. Observa a autora que a maioria dos casais tem roça, onde cada um planta o que gosta, o que faz variar os produtos cultivados. Afirma ainda a autora que, em um tempo passado, as atividades como a roça, a caça, pesca, busca por remédios e frutos silvestres ocupavam um tempo precioso em boa parte dos dias. Continua a autora, “Agora as roças são bem pequenas e há muito tempo disponível para outras atividades, contudo, não é sempre que surgem oportunidades para um trabalho sazonal” (p.63).

Macedo (2009), em um relato coletado entre seus informantes registrou certo discurso que vincula a posse da terra à roça enquanto atividade tradicional praticada pelos mais velhos e que, em função da escassez de terra e/ou qualidade desta, estariam impossibilitados de exercer a prática agrícola e condicionados a ingerirem comida industrializada.

Contudo, esta ‘tradição’ agrícola que os Guarani advogam, permite problematizações como será possível perceber ao longo da dissertação, uma menção inicial à discussão pode ser buscada ainda em Macedo (2009), quando a autora comenta que essa tradição tem menos a ver com o desejo em ter roças e viveiros e mais com o cultivo da relação, da proximidade física e descontinuidade ontológica com os juruá (p.174).

Para Ladeira (2008), “[...] a agricultura faz parte de um sistema mais amplo que envolve aspectos da organização social e princípios éticos e simbólicos, fundamentados

antes na dinâmica temporal de renovação dos ciclos do que na quantidade e disponibilidade de alimentos para consumo”. (p.176).

Em sua tese em Geografia (2008), Maria Inês Ladeira argumenta que a feitura das roças ocorre no período de *ara pyau* – ‘tempo novo’ – (verão), momento de temperaturas altas e precipitação ampliada (chuvas torrenciais) fundamentais para a atividade agrícola e restringida a atividade da caça, “[...] na sabedoria dos Guarani, não é pra matar mais nenhum bichinho. É o tempo de acasalar e ter filhotes” (2008, p.173). Quanto à *ara yma* – ‘tempo antigo’ – (inverno), tempo de pouca chuva, “[...] não é bom para plantio” (LADEIRA, 2008, p.173). As atividades mais indicadas para o período de *ara yma* são a caça e a pesca, “[...] é tempo de fazer armadilha. A melhor época para a atividade da caça para consumo alimentar vai da metade ao fim de *ara yma*.” (2008, p.173) nesse período a caça estaria mais gorda e forte.

Ao referir-se à agricultura, Ladeira (2008) concebe a atividade como estruturante da vida da sociedade Guarani, e engloba outras esferas da vida coletiva, a saber, do ponto de vista, social, simbólico e ritual. A autora afirma quanto à agricultura que “Seu significado se encontra na sua própria realização e no que isso implica: organização interna, reciprocidade, intercâmbios de espécies, experimentos, rituais, renovação de ciclos” (p. 176). Percebe-se pelos dados, que a feitura de roças, em geral, ocorre nas proximidades dos núcleos residenciais, podendo segundo a autora, influenciar na disposição das residências dos núcleos familiares.

Nas roças, de maneira geral, cultiva-se milho, mandioca, feijão, amendoim, batata-doce e outros cultivares. Como foi dito antes, se a roça, entre os mbya, presta-se a atualizar os vínculos com a divindade (conforme citado), de modo que uma roça mesmo pequena, mas viçosa e produtiva, é indício da presença da divindade. Nessas condições, a roça é apreciada esteticamente [viçosa] como um modelo [imagem] dos tempos primordiais, onde o crescimento das mudas deriva mais da força criadora da terra, que produz uma roça bonita.

O trabalhar para alguém: a Roça Coletiva

A diversidade de experiências de contato dos mbya com a sociedade nacional produziu uma variedade de formas de organização, que assumem feições particulares, variáveis de contextos de parentelas a parentelas. Não há nada surpreendente nesta

constatação. Isso implica na dificuldade de avaliar a bibliografia Guarani, em relação ao tema da “roça coletiva/roça do cacique” com o intuito de apontar uma unidade de análise. Tendo exposta a dificuldade, nosso esforço aqui, será com a intenção de mapear o que os autores contam, se há roças coletivas e ver suas variações.

Não há consenso entre os Guaraniólogos quanto ao tema da *roça coletiva* ou *comunitária*, que em alguns lugares pode ser chamada de “*roça do cacique*”. Por exemplo, existem autores como Diogo Oliveira (2001) e Rubia Giordani (2011) que pensam o trabalho coletivo na chave do amor – *mborayu*, para os autores, como veremos a dedicação ao cultivo de plantas e relações familiares estão baseadas no amor que, “nutre o poder xamânico e amenizam ‘tensões’” (OLIVEIRA, 2011). Outros autores, a partir dos comentários de seus informantes, percebem a questão do ‘trabalho coletivo no plantio’ como espaço de críticas e tensões. Nesse sentido, o esforço será o de dialogar com o material, apontando os pontos de vista e discutindo as diferenças.

Diogo Oliveira (2011), afirma ser a agricultura uma das principais formas de afecção – *mborayu*¹⁹. Na perspectiva do autor, em torno dessa prática, estabelecem-se noções nativas de reciprocidade, generosidade e solidariedade. Aqui aparece a ideia de que

O mborayu - amor pelas coisas - é a afecção fundamentalmente necessária para o sucesso nas atividades agrícolas, o que também constitui um ideal de personalidade e comportamento social do Guarani para com os seus familiares. Este sentimento está profundamente associado ao fortalecimento da potência xamânica – py’a guatchu -, além de sua ausência estar ligada ao aparecimento de doenças de ordem espiritual, cujo processo de cura vem acompanhado de aconselhamentos e reparações no campo afetivo do sujeito. (p.150).

A aldeia de Mbiguaçu, onde Diogo Oliveira realizou sua etnografia, tem uma particularidade que a aproxima de Araponga, ambas estão estruturadas em torno de um casal cabeça, em torno do qual está a parentela, se em Mbiguaçu são Alcindo e Rosa, em Araponga são Augustinho e Marciana o casal-cabeça. Em ambos os contextos, a dedicação à atividade é realizada pelo casal-cabeça e por quem mais demonstre interesse na tarefa. Nesses locais, as roças constituem um importante calendário

¹⁹ Segundo Oliveira (2011), existe uma estreita relação entre xamanismo e agricultura, nos termos do autor, “A prática da agricultura possui um vínculo estreito com a atividade xamânica do casal, pois o amor – *mborayu* – é o sentimento necessário para fazer com que os cultivares se façam férteis e abundantes, sendo este sentimento considerado um dos meios principais para a obtenção e a expansão do poder xamânico – *nhembo py’a-guatchu*.” (p.179).

religioso, afirma o autor, que, exclusivamente para seu contexto etnográfico, também pode representar “*segurança*” e “*soberania alimentar*” da comunidade.

Em Mbiguaçu, afirma Oliveira ser tendência a constituição de pequenos mutirões compostos por jovens, que são divididos e se dedicam a roçar diversas áreas da aldeia. Nesse coletivo, é o casal-xamã que “[...] designam as atividades para os jovens e acompanham o andamento dos trabalhos, deliberando sobre a época adequada para cada uma delas.” (p.186). Além da dedicação à roça, o casal também cura, aconselha, orienta, protege e zela pelo bem-estar de seus protegidos, e aqui, um dado interessante é apresentado, a existência de uma feição mais ‘comunitária’ na produção e consumo em que, nas palavras do autor, o casal asseguraria a continuidade dos modos de produção e subsistência coletiva. (p.250).

Prossigo apresentando a perspectiva de Rubia Giordani. Segundo a autora, em Itamarã as pessoas se dividem no trabalho em uma roça coletiva [participando dos dividendos da atividade] e também possuem roças particulares. Na mesma chave que Oliveira (2011), a autora defende a proposição de que o princípio do *mborayu* – amor - rege as relações estabelecidas entre aqueles que trabalham na roça coletiva. O *mborayu* nesse esquema, diz Giordani, é um mecanismo de contenção das assimetrias que se estabelecem na relação indivíduo – líderes sociais e políticos da aldeia, [aqui se inclui também, a intensidade do trabalho dispendida, o acesso aos bens monetários advindos da venda da safra etc.]

Ainda em Giordani (2012), a ‘ajuda’ na roça do *xamoi* não implica percepção de lucro, oposição inversa observa-se quando, em função da necessidade de contratação, em geral na época de colheita de milho. Se o trabalho for realizado na roça particular de um ‘parente’, não há pagamento pela ajuda, mas, há remuneração, se o apoio for na roça de um não parente,

De outro lado, o trabalho nas roças individuais, costumeiramente contratado na época da colheita do milho, ‘não paga se for parente’ [...]. Assim também me afirmara César marcando a diferença entre o trabalho na roça do marido de sua mãe, Ismael, classificado como não-parente, ocasião em que recebeu determinada quantidade monetária em oposição à ajuda na roça do seu *xamoi* sem pagamento. (p.122).

Conforme ressalta Giordani, existem modalidades de relações entre parentes, nas quais a leitura é feita na chave da troca, como a colaboração na agricultura, trocas de

roçados e etc., não permeadas por dinheiro, relacionadas a uma visão, segundo a perspectiva de Giordani, de que relações entre parentes mediadas pelo dinheiro presumem uma semelhança indesejada com o juruá. Porém, se por um lado, entre parentes, não é de bom tom estabelecer vínculos baseados no dinheiro [deve-se manter uma relação baseada na troca ‘dádiva/contra-dádiva’, não remunerar um não-parente por auxílio/atividade prestado, é visto como um comportamento mesquinho, não-generoso por parte daquele que tem dinheiro.

Na minha perspectiva, o pagar ‘não-parente’, me parece resvalar num mecanismo que busca atenuar as tensões que se estabelecem, uma vez que nem todos são contemplados com cargos remunerados. Assim,

Mesmo que o dinheiro seja compreendido como de posse do indivíduo, ‘cada um tem que ganhar seu dinheirinho’ me disse o cacique certa vez; em contraposição, esta pessoalidade e possessão, não isenta o possuidor de uma ideia mais geral que remete à comunização e repartição dos bens e dons entre os seus: ‘o dinheiro é dela [de quem recebe], só que a alimentação que ela compra talvez ela dá pra mãe, pro irmão, tio, tia... para aquele que não tem salário’ explicou Onório. (GIORDINI, 2012, p.123).

A respeito de Marangatu, Nádia Silveira diz que, em especial na atividade agrícola, a participação coletiva acontece com regularidade. Nesse local, de acordo com os dados da autora, uma parte do espaço é reservada a roça coletiva, que depende da participação conjunta em atividades como, preparar, semear, limpar e colher os produtos. A participação nas atividades coletivas requer para sua execução a disponibilização de alimentos [para os integrantes e suas famílias], que participação do mutirão. Silveira (2011) citando Melià (1996) argumenta que aceitar convite para participar do mutirão, equivale a aceitar convite comida, nos termos da autora,

O convite para o trabalho coletivo equivale ao convite para comer, no sentido que a recusa a um ou a outro corresponde a uma negação do relacionamento (MELIÀ, 1996). O bom humor, as brincadeiras, o oferecimento da ajuda e a partilha de comida, propiciados pelo esforço conjunto, criam, por um lado, um clima de confraternização e proximidade entre os moradores da aldeia. (p.129).

Perspectivas como a de Pissolato (2007) - e de certa forma a de Mendes Jr (2009), apresentam uma visão diferente dos demais aqui comentados. Segundo os autores, a “roça coletiva”, modelo artificial que vem das agências, não faz sentido para os mbya, por ser contrária à forma de organização do parentesco. É possível, como observam os autores, que nas aldeias mbya em que haja uma “roça coletiva” que esta frequentemente seja chamada, pelos moradores, de “roça do cacique”. O trabalho nessa

roça, uma das formas ditas de ‘trabalho para o cacique’, costuma ser objeto de ‘*tensão*’ em que, alianças podem ser ratificadas e/ou rompidas.

Na perspectiva de Pissolato (2007), ao comentar a questão para o modo agrícola de economia, observa que, a participação coletiva nas roças pode se dar em diferentes níveis, o que engloba a possibilidade de participação na roça do próprio grupo doméstico, a cooperação na roça do cacique, etc. Nesse esquema, a observação de um processo de *autonomização econômica* opera muitas vezes no sentido de liberação da unidade doméstica da órbita de outro grupo, o que pode levar a constituição de um novo grupo.

Mendes Jr (2009) observa que a roça de Miguel em Parati-Mirim possui um status dúbio, ora coletiva quando ele falava e ora particular quando outras pessoas falavam. Sugere o autor que essa alcunha ‘comunitária’ seja a princípio, por se tratar de um projeto financiado por agências (discutiremos abaixo essa questão). Conforme salienta, a manutenção da roça é de responsabilidade do cacique que contaria com o apoio dos demais, convocando-os e, os produtos distribuídos a quem solicitasse. Contudo observa que,

Apesar de sempre ter ouvido de todas as pessoas que ‘se o cacique mandasse, elas deveriam trabalhar nessa roça’, não era bem assim que tudo se passava; dependia mais da disposição de cada um para fazê-lo; e quando muito o cacique apenas comunicava às pessoas a necessidade de realizar determinado trabalho, não caberia a ele impor a outrem a obrigação de trabalhar. (2009, p.50).

Sobre a questão da roça coletiva em Parati-Mirim chama atenção Pissolato para o fato de que, ao que lhe parece, essa roça *não atrai muito o interesse* das pessoas, talvez por não fazer sentido uma participação comunitária, “Os projetos desconsiderariam os princípios que orientam o parentesco e a subsistência entre as populações Mbya” (p.60), o que parece prevalecer entre alguns mbya de dadas localidades é a impropriedade de uma perspectiva comunitária.

Por fim, pensamos ser interessante, advertir a necessidade de considerar cada arranjo como particular, observando que uma comunidade pode ser composta por mais de uma parentela ou uma família extensa. Contudo, penso que a leitura da roça como coletiva, expressa-se mais numa visão, um tanto equivocada das agências e apoiadores

dos Guarani, quanto a uma suposta ‘dimensão coletivizante’ da produção e consumo ou mesmo, uma visão de ‘aculturação’ aos moldes de Schaden (1964).

Questão do modelo imaginado pelas agências

Explicações aparentemente divergentes revelam, então, a mesma lógica. O caso em questão relaciona-se à maneira como as agências pensam os projetos nas aldeias Guarani, por exemplo, pressupondo um modelo comunitário, que por vezes, pode intensificar como veremos a seguir, em alguns contextos, espaços de tensão interna nas aldeias.

Em um esforço em problematizar a questão dos projetos e o modelo imaginado pelas agências, Pissolato nota que esses projetos, fruto de uma leitura do mundo nativo pelos brancos e que recebem a alcunha ‘comunitário’ representa uma importante fonte de renda e relações, porém, tem vida curta,

Na prática, tais projetos representam atualmente importante fonte de recursos para as aldeias, mas frequentemente têm vida curta, o que parece estar diretamente relacionado à impropriedade de uma participação econômica ‘comunitária’. (p.61).

Assim, o fracasso dos ‘projetos’, possivelmente seja em função da dificuldade de se produzir uma ‘demanda comunitária’, por exemplo, o impasse que uma distribuição comunitária de serviços e recursos pode colocar.

Essa ‘participação econômica comunitária’, expressa na leitura que os brancos realizam do mundo dos Guarani, desconsidera as regras de parentesco e a subsistência²⁰. O que acontece é uma reapropriação dos objetivos e recursos iniciais, que nas palavras de Pissolato,

A tendência é frequentemente uma reapropriação, no âmbito da aldeia, dos recursos disponibilizados, e uma redefinição dos objetivos iniciais, o que implica em certa negociação interna, muitas vezes objeto de críticas aos que são capazes de tirar vantagens daí, seja por posições de liderança que ocupam ou por funções que assumam nestes contextos específicos favorecendo - lhes o acesso aos respectivos recursos. (p.62).

A questão do trabalhar para o cacique é um ponto de tensão, pois, em geral o trabalho está organizado a partir de unidades familiares menores, e não com feição comunitária. Porém, parece-me ser comum nas aldeias fluminenses as agências agrupá-

²⁰ Macedo (2009) aborda de maneira interessante a questão dos projetos com alcunha de ‘comunitários’ e as relações que por meio deles as partes pleiteiam.

las em inúmeras atividades/projetos, o que nem sempre é bem visto pelos moradores de Araponga e Parati-Mirim.

Para que os “projetos comunitários” aconteçam, relata Pissolato, são feitos mutirões, que conforme observou [e percebo ser comum em outros contextos etnográficos que pesquisamos] a oferta de comida, tanto na forma de refeições quanto em mantimentos [cestas básicas] fornecidas pelos envolvidos.

Desse modo, os ideais de ‘autonomia’ entre os moradores não parecem ser os mesmos dos financiadores de projetos. (MACEDO, 2009, p.171). A partir dessa perspectiva, Macedo apreende a matéria e conclui que o não prosseguimento dos projetos em Ribeirão Silveira funda-se numa visão diferenciada dos financiadores/apoiadores e dos indígenas, enquanto aqueles os veem como uma forma de dotar lhes de certa autonomia²¹ – “autossustentável”, estes o enxergam como maneira de estabelecer/cultivar vínculos. Os projetos não são então pensados na mesma lógica. Assim argumenta a autora, “[...] os projetos de manejo interessam aos Guarani menos por seus resultados do que pelo manejo de projetos, como fonte de recursos e distinções, tanto internas como em relação aos *jurua*.” (p.148). Trago a seguir um exemplo que a autora utiliza para ilustrar a questão,

Ainda, a prefeitura de Bertiooga havia adquirido um forno para a produção de pão na escola, e em 2008 a prefeitura de São Sebastião, por meio da Secretaria de Promoção Social, financiou a construção de uma ‘padaria artesanal’ e um curso de capacitação a vários moradores. A padaria foi instalada no Núcleo Rio Pequeno, mas, assim como a padaria da escola, só funcionou na semana de inauguração. Quando a farinha acabou, a prefeitura não se dispôs a pagar novo estoque, já que a ideia é que o projeto fosse *autossustentável*. Por sua vez, os moradores dizem não ter recursos para comprar mais farinha. (p.169).

Macedo sugere como um dos possíveis motivos que levam ao ‘fracasso dos projetos’, a noção de autonomia que entre os Guarani, “[...] parece estar associada ao provimento de recursos dos brancos via comércio ou doações, sem que isso implique sujeição a atividades programadas ou controladas pelos brancos.” (2009, p.175). O envolvimento nos projetos tem uma orientação mais no sentido de ‘envolver-se’ numa

²¹ Comenta Macedo (2009), a ‘insatisfação’ dos financiados quanto ao superficial envolvimento dos Guarani nos projetos, observe o que diz a respeito, “No desenvolvimento dos projetos, por sua vez, muitos parceiros *jurua* se vêem indignados pelos Guarani não raro se comportarem como se estivessem fazendo um favor ou obrigação em trabalhar nos projetos que visam sua auto-sustentabilidade, ou então exigirem cestas básicas e outras remunerações para realizar plantios e outras atividades que haviam sido acordadas e em benefício deles próprios. ‘Quando acaba o recurso, ficam esperando novo recurso, sem reinvestir em sua autonomia’”. (p.173).

rede de relações como os brancos, por isso que os projetos que visam à autonomia não prosperam, como já dito, causando frustração nos apoiadores.

Da centralidade do milho

De acordo com Schaden ([1954]1964), a base da alimentação entre os Guarani na década de 1940 era obtida a partir da lavoura, a qual tinha o milho como produto principal. Entre os Kayova, Schaden afirma que a produção do milho pode ser motivo para a realização de cerimônias fornecendo “[...] os marcos de um genuíno calendário econômico-religioso [...]” (1964, p.50), desse modo, afirmou que entre os Guarani, a “lavoura predomina sobre a caça” (ob.cit., p.15), ao passo que apontava a superioridade do cultivo do milho em relação a outras espécies vegetais, a ponto de classificar os Guarani como detentores de uma “Religião do milho” (p.50).

Schaden observa que outros produtos da roça, por exemplo, a mandioca, não merecem investimento ritual. Considera tratar-se de um alimento secundário à mesa guarani e que devido a sua ocorrência durante o ano todo, não origina nenhum ritmo social ou, de ordem cerimonial. Já o milho, considerado a ‘comida deixada pelo demiurgo aos eleitos’, alimento por excelência mbya, ajuda no *aguyje*, sendo investido de valor ritual, pois preparações a base de milho acompanham toda grande cerimônia.

No que se refere à alimentação, Silveira (2011) ao comentar as transformações sofridas pela dieta Mbya ao longo dos anos, observa, entre outras coisas, que o sentido da abundância para os Guarani, está relacionado à diversidade das receitas a base de milho, “A imagem da abundância é evocada pela diversificação das comidas de milho, de uso ritualístico, retida na memória dos mbya, que associam o milho à fartura mesmo quando ele só pode ser consumido em eventos rituais, como hoje.” (p.244).

Nesse sentido, Silveira afirma ser o milho o alimento de maior valor entre os mbya. Em Marangatu o plantio é anual, feito nas roças familiares, em pequenas quantidades destinadas a perpetuação das sementes. Chamo aqui atenção em Silveira para a possibilidade de se comer milho Guarani no cotidiano, o que, contudo segundo a autora, não é revestido do mesmo sentido, dos momentos em que é consumido na cerimônia.

Silveira comentando Landa e Noelli (1997, *apud*, SILVEIRA, 2011, p. 154) argumenta que estes perceberam que os vegetais estão presentes na dieta mbya de

maneira marcante, conferindo-lhes lugar especial. Por sua vez, Macedo (2009) afirma que “[...] não se alimentar de ‘coisas plantadas’ infere no peso do corpo e aumenta a vulnerabilidade aos espíritos patogênicos” (p. 265).

Em face de um entendimento tão abrangente, a partir dos dados, tento problematizar a imagem sagrada’ que o milho possui e afirmo a necessidade de se pensar o lugar da agricultura nessa cosmologia, que acredito não se referir exclusivamente a uma dimensão religiosa, ainda que nessa cosmologia, os cultivos tenham uma presença privilegiada em especial - o milho, alerto que, ‘*ter investimento*’ no milho, não indica necessariamente ‘*plantar*’.

De início, assumir que o milho é um alimento mítico, verdadeiro ‘*ete*’, dado por *Nhanderu* aos homens, nos leva a tentar pensar o lugar e a especificidade do milho nessa cosmologia²², num esforço de tentar iluminar o material Guarani, Silveira (2011) observa uma variedade de receitas à base de milho, relatando não existir somente uma receita de boa comida entre os Guarani, o que existe, como propõe a autora, é a uma variedade de receitas, onde o que está em relevo é a versatilidade dos preparos a base do milho.

Os dados dos autores acenam que o milho ocupa posição central na culinária *mbya*. No cotidiano, é comum a utilização do milho tupi como alimento; já o milho verdadeiro – *avaxi ete*, de função ritualística, é alvo de cuidados. De acordo com os dados de Giordani, comentando outros autores acerca da importância do milho, o seu papel estaria associado à “[...] prática da agricultura, sobretudo do cultivo do milho e sua permanência, possivelmente, associada ao uso ritual na cerimônia de nomeação das crianças, o *nhemongarai*.” (p.223).

De acordo com Silveira (2011), propõe a autora ser o milho verdadeiro comparável às pessoas, por crescer na posição vertical, por possuir sangue e *nhe’ë* divina, além de ser batizado na festa das primícias da roça (assim como as crianças), entretanto, destoante dos humanos, não possui a porção terrena da alma, impura – *aã*. Essa similaridade entre milho e gente, é lugar privilegiado, em suas palavras, “Desde que ouvi as primeiras comparações entre ‘fazer levantar’ as crianças e o milho que os

²²Silveira propõe que o cultivo e o consumo de milho verdadeiro (*avaxi ete*), por ser um tipo de milho compartilhado por homens e divindades, tem a função de manter a ordem cósmica. (p.171).

Kaiowa e Guarani expressavam como processos análogos e interdependentes [...]” (SILVEIRA, 2011, p.224).

Noto que Silveira (2011), ao aprofundar a discussão acerca da relação entre o milho e a pessoa mbya, destaca que, tanto o milho quanto a caça seriam consumos perigosos uma vez que possuem sangue, daí o milho ser batizado antes do consumo, revelando o medo do contato com o sangue verificado em outros contextos da vida mbya, no limite o medo de *Jepota* – (refere-se à passagem da [condição de humano] à de ser pertencente a alguma [espécie animal] tema do próximo capítulo), que não estaria afastado, mesmo em relação ao milho (cultivo). Diz a autora que,

[...] os Mbya afirmam que o milho tem sangue e que as comidas feitas do milho precisam ser tratadas com tabaco para serem consumidas sem apresentar riscos. Ou seja, pode-se considerar que a articulação entre xamanismo e sangue não se desfez completamente. (p.188).

Como observado anteriormente, a essa imagem dos Guarani como agricultores, associa-se uma dimensão religiosa em função justamente do vínculo do milho com a divindade, não foge à relação com o mito de origem. Essa conexão do milho com essa dimensão “sagrada” e “ritualística” está ligada a uma herança, a marca de uma humanidade específica Guarani e também ideia forte relacionada à adoção de certa dieta, de natureza vegetariana (MELLO, 2006, p.218) que contribua para alcançar ‘*aguyje*’- corpo leve, perfeição e, portanto a divinização (H. Clastres, 1978).

A centralidade do milho nesse sistema cosmológico, também é evidente nas dissertações de Adriana Felipim (2001) e de Zélia Bonamigo (2006) sendo que nesta, em um dos relatos coletados de seus informantes, observa a importância do milho no circuito de trocas e intercâmbio, e também ser apropriado à reza e ao canto,

Nosso milho é chamado Guarani. É um milho que a gente troca com outra aldeia. Esse milho dos guaranis é que traz o nome. É desse milho que vem o nome e quem escolhe o nome é o pajé. O milho é um poder. O milho dos Guaranis é um poder dos pajés porque traz o nome. Não só o milho, mas o mel do mato também, que é levado dentro da casa de reza na hora do trabalho dos pajés, traz o nome junto dos pajés. São eles que trazem os nomes das pessoas. Para nós é *nosso poder* essa planta. (BONAMIGO, 2006, p.81, *grifo nosso*).

Como já citado, esse “lugar de abundância”, presente nos mitos, lugar onde deseja ingressar o Senhor Incestuoso²³ no mito do dilúvio, é passível de ser acessada pelos vivos, graças à adoção de uma dieta vegetariana, a boa conduta moral e espiritual tornam possível atingir o estado de “perfeição”. Nesse lugar ‘tempo-espaço perfeitos’, as plantas e animais apresentam-se na sua forma verdadeira ‘*ete*’, indicando que o que temos na terra são– “*a’anga*” - ‘imagens’ da abundância que existe na Terra Sem Males, os animais e plantas que estão no mesmo plano que os mbya, são ‘puras imagens’, “Para os Guarani, os animais atuais são apenas ‘imagens percíveis dos animais eternos, cuja existência se inaugura no mito” (CADOGAN, 1968, p.80 *apud* CHAMORRO, 1998, p.123).

O que fica claro aqui e é debate que aflora com mais força, é a questão do milho como um acesso privilegiado a pensar a dimensão simbólica. Não é o fornecimento de sustento que está em jogo, e sim a reprodução cosmológica e, portanto, o foco são as relações entre homens e deuses, conforme já citado anteriormente (SILVEIRA, 2011, p.122) existe algo de fundamental na citação da autora, que é a de dissociar essa visão ‘utilitarista’ sobre a roça e o cultivo, justamente para tentar desconstruir essa oposição *simbólico x utilitário*. É esse milho que está presente [juntamente com outras sementes] na intensa rede de trocas de objetos e de pessoas em circulação.

Assim, mesmo que exista uma imagem dos Guarani, “agrícolas”, não percebeu-se nos dados analisados uma dedicação aplicada à roça, de modo que, o vínculo dos mbya com a agricultura, mais expressa-se na ideia de perpetuação e realização de intercâmbios de sementes entre as aldeias, nesse movimento de pessoas e coletivos que a mobilidade representa, fortalecendo uma rede de trocas de sementes tradicionais, das quais o milho é a mais expoente, circulando enquanto dádivas. Giordani (2012), tem um comentário interessante sobre a questão,

O caso do milho *avaxi ete’i* é um forte exemplo nas etnografias guarani da rede de trocas que se amalgama no interior de uma estrutura multilocal [...]. Após o plantio e colheita deste milho, algumas espigas são selecionadas e separadas para serem guardadas para o replantio. No entanto, observei que nem todas as famílias possuem estas sementes consideradas nativas para cultivo e que certas famílias podem nem mesmo produzir este tipo de milho

²³ No mito coletado por Cadogan (1959, p.97), no capítulo sobre o dilúvio, comentam os informantes do autor que o Senhor Incestuoso foi um homem que transgrediu a regra social ao casar-se com sua tia paterna e, na iminência do dilúvio ele, cantou, dançou e orou. Quando as águas vieram o Senhor Incestuoso ainda não tinha conseguido alcançar a perfeição. Ele e sua esposa, nadaram, oraram e cantaram até o fim dos meses quando obtiverem fortaleza e foram levados com corpo.

com regularidade. Outras famílias, entretanto, parecem funcionar de fato como banco de sementes, redistribuindo as espigas do milho *avaxi ete'i*. Como este vegetal forma a base de diversos alimentos cotidianos e rituais guarani, ele põe igualmente pessoas em circulação que carregam consigo sementes e espigas. Em geral, pareceu-me haver uma certa confiança no fato de que sempre existirá alguém para prover os próximos plantios. Mesmo após sucessivos deslocamentos, quando comumente os Guarani não costumam carregar muitos objetos pessoais, algumas famílias preocupam-se em preservar boas espigas para o replantio seguinte na nova moradia. Estas são cuidadosamente guardadas entre seus parques pertences pessoais e carregadas durante a mudança. Em *Itamarã*, havia uma índia *mbya*, casada com um *ñandéva* que mantinha consigo cuidadosamente um estoque de sementes de *avaxi ete'i*. Seus estoques eram continuamente abastecidos quando da visitação – *po'u* à casa de sua mãe na aldeia de Palmeirinha. Dele dependiam vários roçados em *Itamarã* e uma produção mínima para rituais na *opy*. (p.59).

O ritual do Nimongarai

O ritual do *Nimongarai* – ‘ritual de nomeação guarani’ é um tema importante dentro da etnologia Guarani, já tendo sido abordado por vários autores em etnografias clássicas como ‘*As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*’ de Curt Nimuendaju (1914), e por etnografias mais atuais como as de Pissolato (2007); Mendes Jr (2009) e outras.

O *Nimongarai* é um ritual que ocorre uma vez por ano, entre janeiro e março, período em que os frutos da lavoura em especial o *avaxi ete* ‘milho verdadeiro’ (plantado especialmente para a cerimônia) é colhido. O ritual que ocorre na *opy* ‘casa de reza’ envolve a comunidade²⁴, parentes de outras aldeias e brancos desejosos em conhecer o ritual, nesta ocasião é reconhecida a origem da alma da criança e lhe é revelado um Nome Guarani.

O cerimonial do ritual pode ser realizado duas vezes ao ano: um em janeiro (mais indicado a revelação do ‘nome-alma’ das crianças) momento da colheita do milho batizado em julho e plantado nas primeiras chuvas do início de agosto; e outro em julho, o *Nimongarai* da semente (*avaxi ete*) quando se dá a colheita do milho plantado no final de janeiro e início de fevereiro e colhido em junho e julho para ser rebatizado, nessa ocasião pode ocorrer a nomeação dos brancos convidados para a cerimônia.

²⁴ Acerca desse envolvimento, minha experiência em algumas cerimônias em Araponga, não me permite afirmar [e os dados de Pissolato também a direcionam nessa mesma perspectiva] que todas as pessoas da aldeia participem do ritual, não se observando uma adesão geral.

Assim, a revelação do nome das crianças coincide com o amadurecimento do milho ocorrendo geralmente em janeiro no período chamado de *ara pyau* ‘tempo novo’, período em que é colhido o ‘milho mole’, o indicado para o ritual. A festa ou ritual pode ser decomposta em duas partes que ocorrem simultaneamente: trata-se de um momento de nomear as crianças, proteger os homens, plantas e animais contra doenças e, outro momento, onde se apresenta como um evento social significativo, que envolve a vinda de parentes e a mobilização de pessoas e recursos.

O milho no ritual

Como já colocado, dentre todas as culturas agrícolas o *avaxi* ‘milho’ é a única tratada ritualmente e é, sem dúvida, quem domina a cena religiosa e ritual dos Guarani. Quanto ao seu plantio, este é realizado em separado do *avaxi tupi* “milho jurua”²⁵ a fim de que não ocorra hibridização.

Mendes Junior (2009) comenta que o *avaxi ete* pode ser distinguido em quatro tipos diferentes, “[...] *avaxi mitai* - cujas espigas são pequenas; *avaxi xi* - os grãos são brancos; *avaxi pitã* - os grãos são vermelhos; *avaxi para para’i* - as espigas contêm grãos de diversas cores.” (MENDES JR, 2009, p.50). Do *avaxi ete* alguns alimentos são preparados, por exemplo, o *mbojape* e o *kaguijy*.

O *mbojape* é um pequeno bolo feito com o *avaxi ete* duro que, após ser triturado é misturado com água e assado entre as cinzas, depois, o *mbojape* produzido pelas *kunha* “mulheres” sofrerá tratamento ritual na *opy*. A comida mais indicada para esse período é o *mbojape*, o *ei* (servidos ao final da cerimônia do *Nimongarai*) e o *kaguyjy* “bebida não fermentada a base de milho”.

O *kaguyjy* não se trata de uma bebida ritual. É uma bebida de baixa fermentação, e o seu fabrico é tarefa exclusivamente feminina e destinada aos homens. Pissolato (2007) comenta como a bebida é feita

[...] algumas mulheres ensinaram-me o modo de preparo: porções do milho socado seriam amassadas com as mãos e postas para ferver na água, mais tarde sendo retiradas e mastigadas por moças (idealmente jovens ainda não iniciadas na vida sexual), sendo misturadas, então, com água fria e adoçada a bebida. (p.371).

²⁵É preciso aqui estabelecer a distinção: o milho jurua é um “milho duro” e destinado a comercialização, sua obtenção se deu no contato com outros povos; quanto ao milho Guarani, trata-se do milho branco, mais mole e por ser considerado sagrado não é comercializável, é tratado ritualmente e surge em vários contextos cotidianos e não cotidianos dos mbya de Araponga.

Entre os mbya, o *kaguyjy* é servido dentro da casa de reza, e de maneira geral é servido somente durante o ritual do *Nimongarai*. A etiqueta que rege seu consumo é simples: cada homem, do mais velho ao mais novo, levanta-se, vai até a panela e se serve com a quantidade que desejar, bebendo todo o conteúdo do copo de uma vez só e passando-o para o seu sucessor. O consumo da bebida é exclusivo do homem, sendo interdito às mulheres, comenta Mendes Jr (2009), “[...] nunca observei mulheres, mesmo aquelas que não mastigaram o milho bebendo; essas quando questionadas diziam que mulheres não deviam fazê-lo, outras diziam que somente quando velhas poderiam fazê-lo.” (p.83).

Observando a importância do milho para os Guarani, podemos afirmar que esse símbolo está envolvido no processo social. É comum que as famílias tenham guardado em casa um punhado de *avaxi ete* que podem lançar mão caso seja necessário em decorrência da realização de uma cerimônia de nomeação (faz-se com ele o *mbojape*) fora do período de colheita dos produtos da roça (no caso do milho sagrado) bastando apenas que haja o ‘milho verdadeiro’ para que o rito aconteça.

Capítulo 3 – “O simbolismo da caça e o que se pode pensar a partir dela”

A caça

“Factualmente recorrente, simbolicamente prenhe e sociologicamente estruturante, a caça é um dado fundamental na Amazônia”. Nesses termos Bechelany (2013) refere-se à caça ao discuti-la, como central na Amazônia. Aqui interessa-nos demonstrar, a partir do material Guarani, que a caça ‘também’ permite a elaboração de um rico conhecimento dos bichos e da socialidade na qual estão inseridos humanos, animais e mestres-donos. Ainda que haja certa leitura dos Guarani como ideologicamente agricultores e não caçadores, nossa aposta aqui é a da existência de uma simbólica da agricultura e da caça, em que os dois modelos funcionam, justamente por estarem relacionados à produção de parentesco.

Como viemos discutindo, existe uma estreita relação entre roça e produção de parentesco humano, expresso na ideia de um comportamento alimentar a ser perseguido por parte dos Guarani (comer vegetais), que encontra fundamento no desejo em assumir a perspectiva dos deuses, o ‘*devir-deus*’.

Assim, constatamos a existência de uma valorização ideológica da agricultura, com forte presença do milho e a eventual exclusão da caça no ritual. Contudo, essa ausência da caça no ritual não eclipsa sua importância, como veremos, no pensamento sendo constantemente atualizada na *práxis* e na cosmologia. Essa imagem requer relativizações e, ao longo do capítulo lançaremos questões que permitirão colocar maiores complexificações, mas nosso foco será explorar a dimensão simbólica da caça em duas direções: em sua capacidade de produzir parentesco e em relação aos perigos que ela representa, isto é, levando à perda do estatuto humano da pessoa na “transformação” – *jepota*.

O tema do – *jepota* traz a questão da corporalidade entre os Guarani, no que se refere à possibilidade de transformação dos corpos, o que demonstra o lugar da noção de corporalidade na constituição da pessoa mbya. Assim, o objetivo do capítulo é demonstrar a importância ideológica da caça para os mbya, bem como as interações sociais e simbólicas com subjetividades animais e o que está aí implicado. Nos termos de Mendes Jr (2011),

[...] a caça encerra de um lado um aspecto sociológico, pois situa um homem numa rede de relações de troca; de outro, um aspecto cosmológico, pois paralelamente à comensalidade, situa as relações entre humanos e animais num campo relacional que envolve disputa de pontos de vista. (p.5).

A caça e seus perigos: o caso Mbya

Para além de apenas fonte proteica, podemos afirmar que em torno da caça estabelecem-se e atualizam-se relações de alta produtividade na cosmologia mbya, exemplo disso é o lugar da figura do jaguar. Entre os mbya, a caça é vista como uma forma de relação com uma alteridade perigosa. Como entre outros ameríndios, os mbya sabem da possibilidade de assumir o ponto de vista de um animal que, a certo momento, é visto como gente.

Assim, como veremos, os mbya não realizam caçadas coletivas, e afastaram-se aparentemente do tema da guerra, mas o contato com ‘certos’ animais (e aqui arriscaria incluir outra potência, *os mortos*) em ‘certos’ momentos, pode representar o risco de desencadeamento de processos de predação e subsequente aparentamento.

As etnografias mais recentes, ao comentarem a questão da caça, afirmam que esta não é mais praticada em função da restrição de área que levaria diretamente à escassez de caça. Contudo, autores como Pissolato (2007), Tempass (2010) e mais especificamente Mendes Jr (2009) apontam a riqueza presente na simbólica da caça. Observa Tempass entre seus interlocutores, “[...] discursos riquíssimos, que possibilitaram uma boa análise, pois a caça é destacadamente um dos assuntos preferidos dos homens Mbyá-Guarani” (2010, p.137).

Os dados nos permitem afirmar que a mata é um lugar que requer cuidados, pois, é onde estão os espíritos animais, que podem lançar objetos que penetram no corpo das pessoas produzindo doenças ou ainda “seduzindo” homens e mulheres mbya, dando início a um processo de transformação no qual o ‘seduzido’ passa a se alimentar de outro jeito, comendo carne crua e sozinho, por exemplo. A ideia é *não manter relações próximas com os animais*, posto que o polo animal foi afastado e a relação privilegiada é com deuses.

Minha hipótese é de que, na Economia Mbya – no sentido material e simbólico da palavra - os animais representam uma dádiva dos deuses e dos mestres donos, mas

mesmo sendo ‘dádiva’ é preciso cautela ao lidar com eles, pois os animais possuem capacidade agentiva e também desejam capturar indivíduos mbya.

Todo esforço dos mbya orbita no sentido de afastar a animalidade. Isto porque, enquanto seres sociais, tal quais outros humanos - entendendo aqui a humanidade justamente como condição de produzir coletivos e viver conforme a cultura -, os animais são desejosos de capturar e aparentar gente mbya.

Assim, a ideia que exploraremos ao longo do capítulo é justamente a de que caça, mesmo não sendo uma atividade que concentra esforços significativos no fornecimento de carne, continua valorizada, simbolicamente e dita à maneira como se dão as relações entre humanos, ligados por vínculos de parentesco e, entre humanos e os seres que habitam a mata.

Tecnologia da caça

A técnica de caça mais usual são as armadilhas. Tidas como ‘a forma mais comum de capturar animais’ as armadilhas, mais usuais entre os mbya são o mundéu pequeno (*mondepi*), mundéu (*monde*), laço (*nhu’ã*) e espingarda (*mboka*). A utilização de ‘armadilhas’ está expressa na ideia já comentada, de que o dono ‘põe’, ‘dá’ o bichinho que cai na armadilha do caçador. Essas ‘técnicas de caçar’ são aprendidas desde cedo por garotos que se interessam pela atividade e, podem perdurar por toda vida, como acontece, por exemplo, com Lourenço, homem de 65 que se dedicava a captura de animais em Parati-Mirim conforme dados de Mendes Jr.

Afirma Mendes Jr (2009) que em Parati-Mirim os tipos mais comuns de armadilhas, são o *mondepi*, o *mundéu*, *nhu’ã* (laço) e a espingarda (*mboka*). Segundo o autor, a partir dos seus informantes, as armadilhas são feitas de acordo com o tipo de animal que identificam estar rondando a área e/ou espera-se que ‘caia na armadilha’. Nesse sentido, o *mondepi* – é um tipo de armadilha destinado à captura de animais pequenos, como o gambá, “[...] trata-se de um pequeno cercado semicircular construído de galhos cortados e envolvidos por folhagens” (p.54.). Já o *mundéu* – consiste na suspensão de troncos, unidos um ao outro paralelamente, preso por um mecanismo que é acionado quando o animal pisa e ele é desarmado, lançando um golpe sobre o animal, prendendo-o ao chão com seu peso. O *nhu’ã* é um tipo de armadilha dedicada à animais

maiores. Trata-se de um laço que é desarmado quando o animal pisa nele, suspendendo-o.

Quanto à espingarda, diz o autor, para a sua utilização uma armadilha é feita, depositando no chão algum tipo de alimento, do gosto do animal que costuma ‘passar por ali’, depois é preciso verificar se ele está comendo, diz o autor,

[...] primeiro constrói-se uma ceva onde a presa virá comer, em algum ponto do caminho do animal; com o passar dos dias verifica-se o quanto está sendo consumido dela; em seguida limpa-se um local próximo para fazer uma ‘espera’, onde o caçador aguardará sua presa. Utiliza-se também para abater certos animais capturados nos laços. (p.55).

Acerca do assunto, Tempass (2010) revela a existência de elaborada técnica de confecção de armadilhas entre os mbya com que conviveu. Para o autor, os tipos de armadilhas mais comuns são o “*mundepí, mundéu e ñuá*” (p.141). Estes são armados próximos às casas, em função da necessidade constante de inspecionar se algum bicho caiu na armadilha, diz o autor,

As armadilhas desenvolvidas pelos Mbyá-Guarani – todos os três tipos – necessitam de freqüente inspeção, no mínimo uma vez ao dia, caso contrário corre-se o risco de a caça ser consumida anteriormente por um outro animal. Este requisito faz com que as armadilhas não sejam localizadas muito distantes das casas dos caçadores, facilitando a sua inspeção. (2010, p.144).

Em Itamarã, Giordani também ressalta ao longo de sua tese o discurso dos aldeões, ao qual a prática da caça seria de maneira privilegiada por meio de armadilhas, que seriam visitadas ao longo do dia por quem as montou na mata, não sendo usual a utilização de arco-e-flecha (GIORDANI, 2012, p.142). Observa a autora que seus informantes consideravam o *monde* e o *ñuã* como armadilhas autênticas. Nesse coletivo, meninos de 12 anos aprendem a fazer armadilhas, atividades normalmente realizadas próxima às casas e com certo divertimento pelos garotos.

O ‘lado sociológico’ da caça

O que se observa nos dados, é que em nenhuma circunstância o animal abatido deve ser consumido na mata. Este deve sempre ser partilhado com o maior número de pessoas/famílias possíveis, e penso que além de colocar em evidência certa “ética nativa de generosidade e reciprocidade”, comer na mata e sozinho não é comportamento humano (mesquinhez e egoísmo é coisa de jaguar), ideia que desenvolveremos mais a frente.

As considerações que ora apresento, são um esforço em tentar captar o ‘lado sociológico da caça’, ou seja, a dimensão da partilha.

A caça indica a existência de relações cosmológicas entre os mbya e outras subjetividades, como foi dito, e, por outro lado, promove o estabelecimento ou rompimento de relações com parentes mbya. Nesse sentido, os dados permitem afirmar que a atividade venatória indica um importante articulador da sociabilidade mbya, nas palavras de Mendes Jr (2009)

O entusiasmo é visível quando alguma presa é trazida do mato; e apesar de não haver um investimento regular nessa atividade, ela se reveste de grande importância por constituir um código de condutas entre as pessoas; das pessoas para com os animais abatidos e também com ‘seus donos’. (p.53).

Entre os mbya a caça em uma chave, presta-se à produção de parentes via partilha, e na outra perspectiva implica relações cosmológicas com outras subjetividades o que abre a possibilidade de ocorrência de uma *guerra cosmológica por aparentar indivíduos*. A predação [desejo de produzir parentes] entre os mbya resvala-se no tema do – *jepota* [que veremos a seguir]. Somente com o intuito de introduzir a ‘questão da partilha’, a seguir trago um comentário de Giordani acerca dos *efeitos* da partilha de caça em Itamarã,

[...] diferentes tipos de arranjos criados em favor da divisão da carne de caça cumpririam em princípio dois papéis, a saber, o trabalho do aparentamento e da produção de iguais através da partilha dos diversos pedaços, e, a circulação dissipativa da energia da presa. Por um lado, esta distribuição da carne e a absorção pelos iguais de parcelas de energia física garantiria a reprodução do grupo. (p.143)

Para o contexto de Pissolato, a caça apresenta importância acentuada, sendo os dias nos quais se consomem carne de caça – ‘*xo’o*’, os de melhores refeições. O momento de retorno de alguém de investidas na mata (tendo saído na expectativa de quem ‘procura algo’ e, espera que algum bichinho seja ‘posto em seu caminho’) é sempre alvo de olhares atentos e curiosos acerca de qual presa foi abatida e quem será agraciado. Essa carne, segundo Pissolato “[...] deve ser sempre distribuída de maneira mais ampla do que outras comidas, deve-se comer tudo.” (p.73). Mas, ressalta a autora, essa ‘empolgação’ em comer carne do mato, não é acompanhada de investimento na prática.

Dando prosseguimento, percebemos que o produto das investidas dos homens, quando vão verificar o que “caiu” em suas nas armadilhas, de modo geral é entregue às

mulheres para que o preparem, e quando possível compartilham dos consanguíneos aos afins. De todos os alimentos, a carne de caça é aquela que deve ser mais amplamente partilhada e, estar presente na mesa do maior número de pessoas possível. Em Ribeirão Silveira, Macedo (2009), afirma a existência de partilha, é comum segundo a autora, que em função da conquista de animais de grande porte, este seja distribuído em várias casas, como chama atenção, “Uma vez encontrei pedaços de uma mesma capivara em panelas de várias casas de diferentes núcleos da TI.” (p.80).

Comenta Giordani, a ocorrência de certa mobilização da aldeia, quando alguém chega com alguma caça abatida, em função da dúvida de quem será beneficiado, qual a parte da caça cada um receberá, o tamanho e se será beneficiado, isso expressa a ideia de que a presa será distribuída de acordo com o seu tamanho e os vínculos que se tem e/ou quer estabelecer, ou seja, presas menores costumam-se limitar a alimentação do grupo doméstico, levando em consideração algumas observações, como por exemplo, o desejo de comê-lo e o conhecimento de como cozinhá-lo.

Acerca da distribuição da caça em Itamarã, nota Giordani que as presas maiores [ainda que não seja comum conquistá-las] assumem notável importância,

[...] o significado de abater uma boa presa, que equivaleria em boa medida a dispor de um grande animal que por sua vez suprisse o desejo coletivo de comer carne (GOW, 1991) e que fosse, outrossim, adequado em dar resposta eficaz ao problema da divisão proteica. [...] Também Onório se lamentava que as vezes o caçador conseguia pegar somente animais pequenos e não conseguia repartir: ‘se ele pega só pra ele e pra família dele é pouquinha, se a caça é grande vai, vai até que alcança todo mundo’ (2012, p.141).

Em sua análise, Giordani comenta o perigo que é o consumo de carne de caça sem partilhar, assim, “É perceptível que as presas que rendem maiores quantidades de carne não podem, entretanto, simplesmente serem devoradas exclusivamente pela família do caçador.” (2012, p.148). A autora narra um episódio no qual um cervídeo – ‘veado’ foi abatido, e depois de limpo, buscou-se reparti-lo de modo que chegasse a várias residências:

[...] Completamente limpo fez-se o corte dos pedaços de carne. O corpo foi partido ao meio e as costelas separadas da coluna. As costelas foram repartidas em duas partes e a coluna em três pedaços. Os pernis foram destrinchados. No entanto, antes de prosseguir o corte, admoestados por Basília, interromperam para discutir a quantidade de pedaços que seria necessário cortar já que o veado deveria alcançar o máximo de pessoas possível. Um pernil inteiro foi separado e enviado para o caçador Anselmo [...] e outro pernil enviado ao seu sogro Teodoro Alves [...] Marcelo, um dos caçadores, voluntariamente pegou seu pedaço, assim como Márcio Vera que

também levou para sua casa e para a casa do sogro. César foi orientado a separar as partes de sua mãe Cristina, de Ernesto e Gerson. Vidal ficou com o pulmão, coração e um pedaço de costela, apesar dos comentários de que ele e Olga não consumiriam, pois faziam resguardo pelo nascimento do filho. O restante ficou com Basília que redistribuiria para outros filhos ausentes. Depois na casa de Teodoro Alves pude experimentar da carne cozida com pedaços de mandioca. [...] (p.241).

Em Itamarã qualquer um pode ser caçador, afirmam os interlocutores de Giordani, contudo “[...] nem todos os homens em uma aldeia precisam ser caçadores porque sempre haverá quem se dedique à caça com mais afinco e repartirá a carne com outros.” (GIORDANI, 2012, p.145), ao passo que “[...] caçadores mais renomados podem igualmente gozar de prestígio que alcança várias aldeias, comum, sobretudo, entre os poderosos xamãs” (ob. cit. p.144). Mendes Jr também percebeu que qualquer um pode se dedicar à atividade, desde que aprenda a técnica.

No tocante a esses circuitos de troca/circulação, as mulheres assumem posição central. Essa distribuição atualiza laços entre consanguíneos e afins ou, constrói laços onde não existiam por meio de prestações e contraprestações, já que “[...] aceitar carne ofertada é colocar-se favoravelmente ao estabelecimento de uma aliança” (MENDES JR, 2009, p.73). Contudo, isso não implica em total desconhecimento e/ou dedicação masculina à limpeza, separação e distribuição de carne de caça. Exemplo disso é comentando por Mendes Jr, quando Lourenço, reconhecido caçador de Parati-Mirim limpou e distribuiu partes de um animal caçado.

Tempass (2010) comentando, o que aqui chamamos de lado sociológico da caça, observa que ainda que a caça seja uma atividade masculina, esta também conjuga esforços de mulheres e crianças que fazem parte, do que chamou o autor de ‘unidade de comida’, que participam dessa prática, por exemplo, diz Tempass (2010) que a preparação da marmita do caçador e, quando este retorna com algum ‘bichinho’ o mesmo é preparado pela mulher, o que indica que a existência de que chamou de “papéis femininos na caçada” (p.140).

Os dados de Giordani (2012) apontam que em Itamarã somente três homens se dedicavam com frequência à caça, permanecendo aí várias horas do dia na mata e, distribuindo sempre o produto de suas investidas. A regra em Itamarã segundo a autora é: presas de grande porte não podem ser consumidas somente pela família do caçador, o ato de distribuí-las ao maior número possível de residências, assim como o tamanho das

presas abatidas é um fato que confere prestígio social aos que são exímios caçadores. Diz a autora,

Os bons caçadores mantêm algum padrão na quantidade de presas e uma regularidade na provisão de carne. Mantém diversas armadilhas de tamanhos variados, destacando-se especialmente os grandes *monde* e *ñu'ã* capazes de capturar animais maiores como capivara e veado. Conhecem e dominam outras técnicas de abate de animais e empregam frequentemente a espingarda e o arco e flecha para a caça. Assim conjugam diferentes procedimentos, capazes de capturar pequenas e grandes presas além de se manterem vigilantes aos intervalos de tempo para verificação em suas armadilhas. (p.148).

A produção de parentes pelo consumo de caça

Fausto (2002b) diz que a alimentação entre os coletivos ameríndios opera no sentido de produzir corpos aparentados, mais do que uma atividade que visa à produção de um corpo físico determinado. A caça, comenta o autor para a Amazônia, coloca duas questões, a moral relacionada à 'predação' e ontológica que se refere ao 'canibalismo', nestes termos,

[...] a ideia de fabricação do parentesco converge [...] para o universo da cozinha e da partilha alimentar, nossa questão passa ser o encadeamento de dois processos de transformação: um que resulta do comer alguém (o canibalismo), outro que decorre de se comer como e com alguém (a comensalidade). (p.8)

Se de um lado a partilha da caça e a comensalidade produzem parentes e marcam a relação entre parentes, por outro lado isso implica em um ato canibal, e exige medidas de dessubjetivação dos animais consumidos. Como observa Fausto (2002b) “Comer *como* alguém e *com* alguém é um forte vetor de identidade, assim como se abster por ou com alguém. A partilha do alimento e do código culinário fabrica, portanto, pessoas da mesma espécie. (p.15 *grifo do autor*). Do outro lado, a predação realizada pelos animais está expressa no desejo de produzir parentes, já que “[...] a oposição fundamental não é entre ser ou não ser humano, mas sim entre ser ou não ser parente (e entre ter ou não ter parente).” (FAUSTO, 2002b, p.14).

A questão clássica na etnologia ameríndia, da relação entre a caça e canibalismo aqui também ganha ressonância. Se aos animais [não-humanos] atribui-se subjetividade, ou seja, capacidade de produzir cultura, comer um animal coloca a questão de se estar comendo gente, uma pessoa, o que equivaleria a uma forma de canibalismo, nos termos de Fausto (2002b),

[...] nas ontologias ameríndias, a intencionalidade e a consciência reflexiva não são atributos exclusivos da humanidade, mas, potencialmente, de todos os seres do cosmos. Em outras palavras, animais, vegetais, deuses e monstros podem também ser ‘pessoas’ e ocupar a posição de sujeito na relação com os seres humanos. [...] Se pregar animais equivale a matar pessoas, a caça resvala imediatamente na guerra; se ambos os fenômenos inscrevem-se no campo das relações sociais entre sujeitos dotados de intenção, o consumo alimentar resvala imediatamente no canibalismo. (p.9).

A partilha da caça abrangendo o maior número possível de pessoas e o tratamento que esta recebe no fogo culinário permite a produção de parentesco, ou seja, a produção de corpos aparentados. Nesse esquema, o parentesco produzido a partir da carne de caça – ‘na forma de um consumo humano’, permite fechar toda e qualquer possibilidade de comunicação e produção de parentesco com a subjetividade não-humana, neste caso, o animal.

O tema do *-jepota*, [que será desenvolvido mais a frente] traz, por outro lado, a consciência da possibilidade de se ser seduzido e feito parente pelos animais. E nesse sentido, existem alguns momentos pontuais nos quais comer carne do mato é um risco, por exemplo, no resguardo, onde a possibilidade de abrir um veículo de comunicação com o animal através do sangue é mais forte.

No período de resguardo, a alimentação está *aquém* do cotidiano, momento no qual ambos [pai e mãe] não devem comer carne do mato, e outros produtos, como feijão e amendoim, que podem significar riscos tanto para a criança quanto para os pais. Em situações como esta o consumo mais indicado é de frango, por ser considerado não prejudicial, servido na forma de sopa.

A carne de frango, de modo geral, isto é, não apenas nos resguardos, é apreciada entre os mbya, como pude observar na aldeia de Araponga. Das repetidas vezes que participei das cerimônias de *Nimongarai* nesta aldeia, na condição de convidado, várias foram as ocasiões em que pedidos de compra de frango foram realizadas, imagino que essa “predileção” pela carne de frango, possivelmente justifique-se em razão do seu preço, ‘mais barato’, em relação a outros tipos de carne. Mendes Jr (2009) também notou que a carne de frango era a indicada, tanto para o pai, quanto para a mãe que estão no período de resguardo pós-natal.

Vemos em Giordani, certa continuidade e ampliação dos dados acerca do consumo de frango. Em Itamarã a carne de frango é apreciada por ser considerada *leve*,

indicada para o período de couvade. Os frangos ‘*uru*’ criados no quintal das casas são revestidos da garantia de seu consumo por não causar mal aos corpos dos mbya, proposição apoiada na ideia de que esses animais, ‘criados no pátio das casas’, sob vigilância dos que ingerem, [no caso milho plantado na própria aldeia] permaneceriam ‘limpos’. Essa ‘*limpeza*’ refere-se as ‘incertezas do que se alimentariam os animais do mato’, o que causaria uma poluição de suas carnes e eventualmente a transporia para os humanos que o irão ingerir, no limite, podendo causar afetações que desconheceriam. (2012, p.189-190).

Isso nos permite então arriscar a proposição de que bicho que se caça, é ‘tratado’ de modo bastante distinto de bicho que se compra morto na cidade, ou daquele que, como no caso relatado por Giordani, é criado no pátio da aldeia. Os primeiros parecem ser perigosos por serem dotados de ‘subjetividade’, já um frango congelado não parece tanto [ou por não possuírem um dono - ‘*ja*’ como argumentaram os informantes de Giordani]. Por outro lado, há um tema objeto de constantes comentários que trata dos riscos, como vimos da ingestão da comida de juruá e o que ela causa no corpo da pessoa.

A relação com os mestres donos

Segundo os Mbya, o universo é povoado por uma série de subjetividades, com as quais se relacionam, como os brancos; os donos espirituais de plantas e animais; animais; mortos e divindades. E assim como em outros coletivos na Amazônia entre os mbya a noção de ‘donos’ tem implicações cosmológicas e sociológicas importantes.

“Tudo tem um dono” argumentam os mbya. De acordo com os dados, essa ideia de dono ‘*ja*’ não se limita aos animais, estendendo-se a outros domínios, conforme comenta Cadogan, onde rios, matas e pedras possuiriam seus *mestres donos*, os quais o autor chama de “duendes”, existiriam [entre outros tantos] o “[...] *Guachu Ja Ete* – ‘verdadeiro dono dos veados’, *Iñakangua Ja* ‘dueños de los barreros’, *Yakavyv’ã Ja* ‘dueño de los barrancos precipitosos de los rios, que habita los precipicios que bordean los cursos de água” (CADOGAN, 1997, p.173).

Carlos Fausto (2008) discute a noção de donos recorrendo aos dados de outros autores, num esforço de comprovar a produtividade dessa categoria para a Amazônia. Afirma o autor que na Amazônia essa matéria tem desdobramentos importantes e revela

o modo como se processam as relações entre humanos e não-humanos, ou seja, a socialidade amazônica (caça/predação/aparentamento). Pretendo aqui lançar mão do esquema proposto por Fausto para algumas aproximações analíticas com o material Guarani.

Para Fausto (2008), a ideia expressa em torno da categoria nativa “dono” é mais do que simplesmente posse, indica *relação*, o que envolve controle e/ou proteção, entre pessoas (humanas e/ou não-humanas) e entre pessoas e coisas, revelando uma relação entre um recurso e uma pessoa, esta que aqui ele chama de “*magnificada*”. No esforço de estabelecer os traços gerais da categoria dono-mestre, o autor observa que essa matéria é tão central quanto a afinidade para a compreensão da sociocosmologia indígena.

Esses mestres donos, afirma o autor, se ligam a elementos da natureza e espécies animais, controlando-os e protegendo-os, como um chefe que tem sob sua responsabilidade outros que chama de filhos ou xerimbabos. Fausto comenta que “O dono é, pois, uma figura biface: aos olhos de seus filhos-xerimbabos, ele é um pai protetor; aos olhos de outras espécies (em especial os humanos), ele é um afim predador.” (2008, p.335). Isso nos permite pensar os donos como predadores, especialmente para aqueles que caçam, sem moderação, ou extraem espécies vegetais em demasia e/ou sem permissão. A esses donos, atribui-se a imagem de potência superior (representa a parte-jaguar) de seus xerimbabos (a parte-caça) e, são eles que enviam seus ‘bichos de estimação’ para o caçador. Assim comenta o autor,

Se a categoria supõe uma relação, ela pede uma categoria recíproca, a qual parece oscilar entre ‘filho’ e ‘animal familiar’, ambas tendo como traço subjacente a ideia de adoção. A relação modelar de maestria-domínio seria, pois, a *filiação adotiva*, relação que não é dada, mas constituída freqüentemente pela dinâmica que denominei predação familiarizante. (ob. cit., p.5).

Em um esforço de tentar aproximar a temática do material Guarani, em todas as etnografias nas quais embasamos nossa análise, a categoria nativa “dono” esteve presente. Segundo Macedo, dizem os Guarani de Ribeirão Silveira que, “[...] o dono e suas criaturas compartilham a mesma modalidade de *nhe’e*, ou princípio vital. E chamam de *nhandejara*, ‘nossos donos’, os ancestrais que lhes enviam *nhe’e*.” (2009, p.239). Essa subjetividade “dono” – ‘*jara*’ também aparece como “pessoa magnificada”, como atestam seus dados, os donos espirituais de animais, plantas ou

minerais, ao mesmo tempo em que são dadivosos, também podem não sê-lo, promovendo ‘retaliações’ aos Guarani, na forma de doenças – *mbae’axy*, e, o extremo – *jepota*, transformação animal:

Animais (*koxi ja*, dono dos porcos-do-mato; *tapi’i ja*, dono das antas; *gyra ja*, dono das aves etc.), plantas (*ka’aguy ja*, dono da mata; *yvyraja*, dono das árvores), águas (*yakã ja*, dono dos rios e cachoeiras), pedras (*itaja*) e outros têm seus donos (*-ja*, ou *-jara*), e conseqüentemente *nhe’e*. Boa parte destes seres tem potencial patogênico, mas são também provedores de recursos de que os Guarani precisam para viver. (2009, p.247 grifo nosso).

O que quero enfatizar aqui é justamente a possibilidade dos mestres donos agirem como ‘predadores’ no sentido de produzirem ‘agressões’ a pessoa mbya, o que a caracterizaria como carregada de ‘intencionalidade’, por uma subjetividade não humana interessada em tomar a pessoa como parente ou, matá-la. É certo que a possibilidade de ser agredido por ‘doença de índio’ não se limita a agressões intencionais por subjetividades não humanas. Humanos também podem ser geradores de agressão, o que nos faz concluir que o que está em jogo é a amplitude das relações sociais em que uma pessoa está inserida, que no caso em tela incluiria humanos e não humanos, é o que diz Gonçalves (2011),

Para os Mbyá muitos elementos da natureza e espécies animais são protegidos por estas subjetividades, que dominam determinados habitats, controlando e protegendo os recursos. Os pajés ensinam as crianças que, além dos animais, as árvores também têm seus donos. Por isso não se deve cortar todas as arvores de um lugar, nem cortar arvores muito novas, ou mesmo derrubar árvores sem necessidades. [...] Para Irineu, que é exímio caçador, a falta de moderação na caça ou na extração de algumas espécies vegetais pode resultar, cedo ou tarde, em problemas para o caçador. (p.117).

Silveira (2011) afirma que em Marangatu, os mbya mantêm relações como essas subjetividades (animais, plantas, donos e divindade), pautadas no comedimento, já que uma postura diferente remeteria a eventos de infortúnio para o transgressor:

Entre os donos que os Mbya mais comentaram estão os que cuidam das águas do rio e os que cuidam dos animais de caça, mas os moradores de Marangatu citaram também os *yvyja*, donos da terra, e *ka’aguy ja*, donos do mato. Estes últimos não tem aparência humana, são como arvores. Um dono do mato permanece onde existem arvores de grande porte por isso, afirmaram, não há desses donos perto de Tekoa Marangatu. Quando a floresta é desmatada eles vão embora e só retornam se certas árvores crescerem novamente. Os Mbya dizem que o dono do rio (*yakanja*) é como gente, porém invisível, e mora num lugar bonito que tenha pedras grandes. Ele não gosta que os Mbya permaneçam muito tempo em seu espaço, é agressivo, atira pedrinhas ou areia na pessoa quando está tomando banho no rio, provocando com isso alguma dor no corpo, doença ou quedas. Somente a terapia xamânica pode curar as doenças assim provocadas, porque é a única maneira de remover os objetos patogênicos que esses seres atiram nos Mbya. Este dono que mora

nas pedras da cachoeira está sempre perto d'água, anda a cavalo e cuida dos animais que vivem na água, como ariranhas, certas cobras, jacarés etc. *Yakanja* só não cuida dos peixes, cuja dona é a sereia (*piragui*), quem os comanda e ensina. Mesmo para tomar um pouco de água ao caminhar no mato é bom pedir para o dono do rio, dizem. (2011, p.182).

Assim, sugerem os dados que certos comportamentos de um 'caçador desatento' podem lhe cessar a concessão de animais pelo dono, tais como, não aproveitar a caça de um animal que foi abatido e/ou não retirado da armadilha ou, ferir o animal, sem matá-lo ou capturá-lo. 'Ferir e não matar', é sempre um ônus para o *dono* que coloca o animal no 'caminho' ou na armadilha do caçador, pois quando o animal não é abatido, apenas atingido, o dono tem que cuidar de seu xerimbabo (SILVEIRA, 2011, p.184). Tempass observou também que, "Fazer um animal sofrer significa zangar o seu '*ja*'." (2010, p.320).

Na análise de Silveira, a matéria dos donos é importante, pois articula dois princípios, *proteção e punição*, "O modo de relação com os donos não incita a pensar em reciprocidade a priori, mas torna saliente o código moral que regula o amplo espectro da socialidade mbya." (2011, p.187).

A categoria de dono-mestre também está presente na etnografia de Giordani, ao argumentar a existência de uma relação que coloca as pessoas guarani na condição de receptoras dos animais e as divindades ora como doadoras, ora como intermediadoras dos humanos, para com os donos espirituais. Diz a autora

É um circuito complexo em que as pessoas guarani ocupam a posição de receptoras, as divindades são doadoras generosas, os animais são os dons distribuídos e os donos espirituais (*-ja*) podem ser também doadores, espontâneos e generosos como *Nanderu*, ou serem interpelados pela divindade maior que tudo dá aos Guarani a disponibilizar o animal. (2012, p.157)

A esse respeito comenta Giordani um evento que ocorreu em torno de uma caçada, onde o animal foi ferido, mas não abatido, o que provocou certo 'receio' dos moradores de Itamarã. Diz a autora,

O despautério do caçador que exagera como eles dizem 'pegando muito bichinho' é comumente citado como motivo que teria deixado zangado o dono dos animais. Nesta relação às vezes tumultuada entre o caçador e dono espiritual situa-se a caça obstinada a um animal ferido que se precipitou em fuga. [...] a paca ferida com a flecha de Márcio conseguira escapar atravessando o rio que separava a aldeia da fazenda vizinha. Alertado, Viviano se lançou no rio para alcançar Márcio e seu sogro que estavam no encalço do animal com a ajuda dos cachorros. Mesmo após tantos esforços na perseguição da presa, acabaram frustrados e os caçadores retornaram

nervosos com a fuga da paca. Imperou certo desassossego no *teko'a* durante alguns dias, e me explicaram que o problema reside no fato do animal ter sido machucado e não ter sido abatido corretamente. (2012, p.168).

Observa-se também que a afirmação de uma concessão/permissão da divindade para a retirada de algo, também está presente em Giordani (2012), quando a autora observa que colher na mata

[...] envolve uma permissão da divindade e os cuidados rituais com os donos dos elementos na mata, quais sejam pedras, água, terra e vegetais. Este perigo é inteiramente considerado quando se trata de entrar na mata: há donos espirituais das árvores e de plantas [...] perigosos e que precisam ser consultados antes de retirar a planta ou partes dela do lugar onde seu *-ja* a fez crescer. [...] De qualquer maneira assim como a caça, o cultivo de plantas e a coleta não se encerra estritamente no campo nutricional [...] (p.238).

Nos termos de Giordani, esses donos – '*ja*' podem se tornar um risco à saúde e condição humana da pessoa mbya. Assim diz Giordani, ao citar o comentário de um informante de que esses donos, ora dadivosos, ora hostis, podem pôr o animal na armadilha do caçador, ou causar-lhes doenças ou mesmo predá-los e tomá-los como parentes, “[...] tudo tem seu dono, *guaxuja ete, mboreja, itaja*, mas alguns podem conter certa ambigüidade e serem responsáveis por agressões espirituais e manifestações físicas.” (p.161). Acerca dessas manifestações físicas – ‘transformações’, observa a autora o esquema no qual, “Os donos controlam o acesso aos animais e vegetais, e podem agir como espíritos que prejudicam os Guarani e usam o corpo do animal para ‘enganar a pessoa’”.(p.161).

Pissolato (2007) chama atenção para a importância simbólica dos espíritos-donos dos animais que, desejosos em ter os mbya como parentes, prendam-nos. Esses “donos” são potências que podem produzir algum tipo de aflição nos humanos. De acordo com a autora, houve pouca definição entre aqueles com quem viveu acerca dessas subjetividades, estando esta ‘categoria’ particularmente vinculada a um habitat:

[...] há menos valor posto no conhecimento detalhado destas potências capazes de agir contra os humanos que na atenção generalizada que resultaria de um pensamento conforme o qual tais forças, mais ou menos determinadas, estão sempre por agir, e deve-se cuidar de evitá-las, e intervir, quando for o caso, para remover o que possam produzir como dor ou mal-estar nas pessoas. (2007, p. 239).

Outro aspecto levantado por Pissolato e que será abordado nos tópicos seguintes, é o tema da transformação onde o dono da espécie deseja tomar humanos como parentes. As histórias de encontro do espírito-dono com um caçador na mata marcam

eventos de comunicação de um humano com tal sujeito animal, que nesse caso quer tomá-lo como parente levando-o até sua aldeia e oferecendo-lhe a filha em casamento. Mas, como veremos a frente, a possibilidade de – *jepota* abarca outras variáveis.

A dádiva – “pôr no caminho”

A noção corrente é de que o que cai na armadilha de um caçador é fruto de uma ‘concessão’, ‘generosidade’, ‘dádiva’ do dono da espécie, “[...] os mbya só capturam algum bichinho por que os donos lhe permitem” (MENDES JR, 2009, p.68). Nessa mesma chave de compreensão, argumenta Giordani (2009), que em Itamarã, o xamã avaliava as investidas na mata a partir de seus sonhos, momento no qual por meio de orações, solicitava à *Nhanderu* que “colocasse no caminho do caçador [animais] a serem pegos” (p.142). Ainda que entre os Mbya, em geral, fale-se da própria pessoa ‘pedir em pensamento’ à *Nhanderu* que ‘dê bichinho’ e não pedir em sonho. O pedir em sonho do xamã diz mais respeito ao sair ou não para o mato e outros lugares.

Em Parati-Mirim, uma moradora comentou à Mendes Jr (2009) que cada espécie tem um dono, e é este dono que *dá* o bicho e não é o caçador que pega, esses mestres donos, em algumas situações conforme comenta Mendes Jr “[...] tornam-se seres dadivosos, são eles que dão aos mbya os bichos que caem em suas armadilhas” (p.64). É possível sugerir de antemão que em torno dessa imagem-chave dos mestres-donos [protetores/predadores] institua-se a ética do ‘caçador-comedido’,

[...] o importante era não ser displicente com a caça obtida, pois toda caça só pode ser capturada porque seu dono permite, não adianta eu querer matar simplesmente por matar. Deve-se matar quando alguém quer comer, então em pensamento ele pede ao seu dono para capturá-la, ‘que lhe dê um bichinho’. (ob. cit., p.65).

Quando das investidas na mata, conforme ressalta Mendes Jr, é preciso andar devagar, com atenção e em silêncio para que se possa ver o que *Nhanderu* está dando. Um caçador desprevenido que esteja caçando em demasia, somente causando ferimento ou caçando por caçar, pode ser alvo da raiva do dono da espécie [que pôs o bichinho no caminho do caçador], que age como um predador protegendo seus xerimbabos.

Partindo do princípio que, o que cai na armadilha é fruto de uma concessão da divindade e, não se pode escolher o que caçar (ainda que se possa monitorar os passos dos animais que circulam nas redondezas e assim, montar armadilhas específicas), o que cai na armadilha do caçador não pode ser tratado de qualquer maneira, assim, “[...] se

cai em uma armadilha algo que não será comido pelo caçador, deve-se dar a quem o faça, ou, saiba fazê-lo.” (MENDES JR, 2009, p.61).

Postura semelhante percebe-se em Itamarã, onde “Em hipótese alguma se recusa o ‘dom/bichinho’ caso o animal apreendido no *mondé* não fosse apreciado, recorriam sempre a alguém que estivesse disposto a consumi-lo.” (GIORDANI, 2012, p. 166).

Das carnes de caça mais comuns, em todas as etnografias, percebemos uma ‘apreciação acentuada’ pela carne do *koxi* – porco do mato, considerado animal de estimação – *xerimbabo* -, de *Nhanderu*, que afirmam ser a carne preferida. (PISSOLATO, 2007, p. 387; MENDES JR, 2009, p.116; GIORDANI, 2012, p.164). Um animal cujo consumo demanda cuidados especiais é a paca– *jaixa*, presente nas narrativas míticas. Dizem os informantes de Mendes Jr, que este animal foi criado por *Kuaray* (um dos irmãos da mitologia), a partir dos ossos de sua mãe, contudo, devido às investidas de seu irmão *Jaxy* contra a mãe na ânsia de ‘mamar’, o corpo não se reconstituía. Para que se torne ‘própria’ ao consumo por humanos, uma série de regras devem ser seguidas, por exemplo, quando abatida, não se deve olhar para sol, pois o sol estaria chorando, devendo antes de ser consumida, passar por esfumaçamento na casa de reza.

Pissolato (2007, p.387) em uma longa nota comenta sobre esses animais que possuem um estatuto diferenciado frente ao demais, como se pode apreender de narrativas míticas: o *koxi* por ser ‘bichinho de Nhanderu’ tem o poder atravessar a água, indo e voltando da morada de *Nhanderu* a terra. E a paca, por ter sido formada a partir dos ossos da mãe dos irmãos *Kuaray* e *Jaxy* no mito.

O lugar do jaguar

A mata é um lugar que, ao mesmo tempo em que fornece bens fundamentais à vida dos Guarani, como por exemplo, matéria-prima para o artesanato, remédios e fonte de carne de caça, também propicia encontros com subjetividades que podem causar riscos à saúde, estados de aflição em função do ‘*ja*’ do animal zangar-se por ter o caçador somente ferido ou causado sofrimento ao seu *xerimbabo* ou, o desejo de capturar “humanos” Guarani.

Aqui a figura do jaguar é paradigmática. De um lado, ela serve de contraste ao comportamento adequado dos humanos. Isto é, para dizer que não se deve agir como jaguar, por exemplo, na captura de animais. O modo apropriado de caça para os Mbya como vimos, é com armadilhas, e não através do enfrentamento direto com a presa, modo por excelência de caçar do jaguar ‘onça’, modo o qual fazem questão de distanciar-se, opondo-se (PISSOLATO, 2012, p.44).

Mas o tema da ‘caça’ e do ‘modo jaguar’ não deixam de estar presentes. Como diz Flávia de Mello, “[...] quando se come cru, quando se é predado por espíritos que ‘comem cru’ ou ‘comem a si mesmos’, estamos sujeitos a uma regressão monstruosa, um tipo de *odjipotá* que leva a uma animalidade rude.” (2006, p.211).

Em Mendes Jr (2011) a questão também é percebida, por exemplo, nos eventos nos quais “O homem que sai para o mato e consome [aí] sua presa atualiza o comportamento do jaguar.” (p.12), chamando atenção para o fato do ‘comer cru ser comportamento de jaguar’.

Pissolato (2007) também observou aspectos do modo jaguar de consumo em sua etnografia:

Conversando com Lourenço, em Parati Mirim, sobre os cuidados relacionados à caça, ele não deixou de mencionar os perigos de se comer no mato e de não cozinhar suficientemente a carne. Nunca se deve consumir a caça no mato, dizem os Mbya, ainda que se tenha que dormir aí com fome. Deve-se trazer para a aldeia a caça e, sendo tarde, deixá-la para ser consumida no dia seguinte, ou seja, não se deve comer carne à noite. *Comer à noite e crua a carne são modos da dieta do jaguar, note-se, opostos ao consumo da carne bem cozida em água e pouco sal e partilhada entre os que moram junto numa aldeia.* (p.248 grifo nosso).

A figura da onça é ainda central para pensarmos o tema da transformação, nas histórias do *tupichua*²⁶ – ‘o espírito da carne e do sangue’. De acordo com H. Clastres (1978), o “*Tupichua* provém da carne crua e do sangue em geral, e é alguma coisa que pode encarnar-se na carne e no sangue humanos e provoca então um mal mortal, que pode acarretar a transformação em jaguar de quem for atingido por ele” (p.93-4).

²⁶Para Cadogan ([1959] 1997) o *tupichua* é considerado a alma do espírito da carne crua (p.174). Não deve o Guarani comer a carne senão muito bem cozida ou assada, o sal também pode ser utilizado a fim de matar a ‘alma’ da carne. Comenta Giordani (2012) que Itamarã, “Estimam que a carne de porco do mato, animal de estimação de *Ñanderu*, tão leve ao ponto de dispensar o sal para aplacar o espírito da carne crua, seja considerada uma carne doce.” (p.270).

Articula-se também como possibilidade, o ato de ‘comer carne na floresta – *sozinho*’, diz H. Clastres,

Tupichua, a transformação em jaguar, é, portanto, o castigo de quem não sabe se conduzir como eleito, isto é, segundo as normas culturais. O que traduz a equivalência entre ‘carne consumida crua/carne consumida cozida, mas na floresta’: é o jaguar que come crua e não o homem, mas assar sua caça na floresta é outra maneira de consumi-la, pois é querer comê-la sozinho, é recusar a divisão que precede a tarefa de cozinhar-la nos fogos das aldeias. (1978, p.94).

Mendes Jr (2009) chama atenção para a maneira como a carne de caça deve ser tratada, justamente no esforço de afastar a possibilidade de contato com o sangue e/ou comer como o jaguar. Afirma o autor, que, caso a presa seja abatida à noite, só será preparada no dia seguinte e, depois de cozida será frita,

É imprescindível que seja bem cozida (*mimōi*) ou bem assada (*mbixi*), por vezes após cozinhar é possível ainda que a fritem (*xiriri*). Mas não somente a carne crua (*ipyry*) é perigosa para desencadear essa potencialidade transformacional; outras práticas ligadas à dieta estão relacionadas a esse fenômeno, tais como o ato de comer no mato e, principalmente só. Da mesma forma, cozinhar carne à noite é seguir um código alimentar não humano, que no limite pode desencadear essas forças. (2009, p.23-24).

Ainda conforme Mendes Jr (2009), a restrição ao consumo de determinados animais, passa pela quantidade de sangue, pelo saber ou não como cozinhá-lo e pela condição corporal da pessoa no momento em questão: “O contato excessivo com a carne, principalmente com partes cruas ou mal cozidas pode desencadear o desenvolvimento de afetos animais, os quais se desejam evitar.” (p.63).

Prosseguindo a análise, Giordani (2012) observa, na mesma direção, que cozinhar a carne de caça tem a função de ‘expor a carne ao fogo culinário’ e, ‘apaciar o espírito da carne’:

O tratamento culinário da carne, por sua vez não serve a um simples propósito: evitar através do fogo a infiltração no corpo guarani do espírito que representa a subjetividade do ente. [...] para os Guarani também o consumo de carne só é permitido desde que o animal morto já não mais tenha espírito. Por isso, de saída há uma diferença crucial entre comer carne crua ou mal cozida e comer carne cozida. Uma das etapas, consideradas seguras para apaciar o espírito de carne crua decorre de sua exposição adequada ao fogo culinário. (p.186)

Toda essa exposição foi justamente em razão de percebermos a proximidade da questão com a Amazônia. Fausto (2002b) observa que na Amazônia a carne deve ser bem cozida e se possível frita, posto que o problema é o contato com o sangue, pois,

“[...] qualquer traço de sangue pode oferecer risco, e a comida na Amazônia costuma ser hipercozida” (FAUSTO, 2002b, p.18).

Desse modo, a ideia corrente é que, a passagem do cru ao cozido/frito trata-se de uma maneira de objetificar a “eventual possibilidade de interação da parte-sujeito da caça, reduzindo-a a parte-caça”, propõe Fausto que,

A oposição entre comer cru e comer cozido é fundamental, pois marca duas formas muito diversas de consumo: devorar cru define, de saída, tanto a intenção quanto o resultado do ato de consumo, enquanto comer (bem) cozido define a intenção, mas guarda sempre uma ambigüidade, pois não se sabe jamais se o alimento foi completamente objetificado. (2002b, p.18).

Nesse sentido, o que está em questão é a possibilidade de assumir o ponto de vista de outrem [comer cru, sozinho na mata etc.], ou, comer comida *cozida*, *acompanhado* e *compartilhando* os produtos da caça, *um modo de ser Mbya*. Diz Mendes Jr (2011)

Num universo povoado por seres que o apreendem de pontos-de-vista distintos, o *-Jepota* seria a afirmação da perspectiva do outro sobre a perspectiva do mesmo, o que resulta de um encontro fortuito em que a capacidade subjetiva desse outro se impõe. A vítima, lentamente, desenvolve suas afecções jaguar, pela alimentação, pela forma como caça, ou no modo como se relaciona com seus parentes. (p.13).

Retomando a questão do contato com o sangue, o problema a que está exposto alguém que come carne crua é o mesmo da menina na menarca, o de ser seduzido e sofrer transformação animal. Os animais sentem-se atraídos pelo cheiro de sangue e, o espírito da carne crua – *tupichua*, penetra no corpo do (a) jovem que passa a adotar um comportamento alimentar não humano, isto é, comer carne crua, sozinho, não querendo mais comer arroz e feijão, comenta um informante de Macedo, “O anjo dos Guarani não vai para o céu se morre com espírito da mata. Ele amarra o anjo”. (2009, p. 243-4). Nesses termos, comer carne crua pode ao mesmo tempo indicar a ocorrência do evento de *-jepota* ou desencadear o processo.

Uma forma bastante particular de relação com afecções da onça aparece ainda num comentário de Mendes Jr (2009). Aqui a onça não serve apenas para contraste, nem é o emblema da transformação animal, mas há um dado referente a capturar certa ‘afecção jaguar’, em uma forma especial de consumo por rapazes. Sobre esse consumo *além* do cotidiano, comenta Mendes Jr, um relato coletado entre seus interlocutores sobre um evento no qual comer o coração ‘*cru*’ de uma onça, denota *coragem* [nos

termos dos informantes] um esforço em captar certas afecções desejáveis do jaguar. Chama atenção o autor que, segundo seus dados, esta é a única maneira de se comer ‘*carne crua*’ sem que isso implique em transformação

Parece que mais que conferir coragem às pessoas, comer o coração cru discrimina entre aqueles que são corajosos e aqueles que não o são, pois como afirmou Osvaldo não basta comer, é preciso também não vomitar. (MENDES JR, 2009, p.59)

Assim, Fausto (2002b) propõe pensar a questão na seguinte chave: no resguardo a alimentação estaria *aquém* daquela praticada no cotidiano; contudo existem momentos especiais, nos quais ocorre o consumo do que é interdito, é uma alimentação praticada *além* da realizada no cotidiano [como vimos no evento no qual o coração ‘cru’ da onça foi consumido pelos meninos]. Trata-se de evidenciar dois eventos, a omofagia e o restringir-se a esta. No evento relatado por Mendes Jr, quando o coração da onça é cortado em pedados e serviço “cru”, comê-lo sem vomitar indica ‘coragem’ de quem se presta a fazê-lo, comportamento alimentar percebido como *além* do cotidiano, já no ‘resguardo’ quando a pessoa está interdita, o consumo é *aquém* do cotidiano. O que está em questão, mais do que a omofagia é o contato com o sangue e o que se vincula a ele, no caso, o *tupichua*. No cotidiano, o esforço é em não ter contato com o sangue, que abarca também a interrupção nos intercursos sexuais quando a mulher está menstruada. Quanto à carne, assim como na Amazônia deve ser hipercozida, a fim de afastar qualquer possível contato com o sangue.

O tema do –jepota

Um grande número de autores tem abordado em suas pesquisas o tema do –*jepota*. De Schaden (1964) a Giordani (2012) o tema do encantamento/transformação animal intriga os pesquisadores, mais especificamente dentro dos estudos sobre a produção de parentesco, da corporalidade, predação e a construção da pessoa. As histórias de –*jepota* como veremos marcam eventos nos quais a comensalidade (comer *como* e *com* alguém) e a sedução sexual (quando o animal seduz o caçador que caça em excesso ou, quebra a regra do resguardo), possuem o mesmo estatuto e marcam episódios de comunicação intersubjetivas, momentos nos quais a pessoa mbya está passível de perder sua condição humana e, passar a adotar o ponto de vista da espécie que esforça-se em tomá-lo como parente. A ideia é que os mbya estão imersos numa rede ampla de relações sociais com outras subjetividades, melhor dizendo, com diferentes tipos de gente, daí o estatuto da caça ser tão importante.

Macedo (2011) em artigo intitulado “*Jepota e aguyje* entre os Guarani. O desejo da carne e da palavra”, defende a proposição de que “A condição humana faz convergir carne e palavra (*nhe’e*), de modo que *-jepota* e *aguyje* implicam sua disjunção, num devir animal ou divino (imortal).” (2011, p.1). Assim, adotar uma dieta não-humana (comer cru, sozinho e na mata) impede acessar o devir-deus, ao passo que a transfiguração divina é possibilitada via dieta vegetariana, jejum, orações, cantos e danças. *Nhe’ë* de acordo com Cadogan (1959) pode ser traduzido como alma-palavra, expressa o princípio de compreensão e agentividade da pessoa Mbya. É essa alma-palavra (de origem divina) enviada pelos Verdadeiros Pais das Almas – ‘*Nhee Ru Ete*’ que é revelada ao *Karai* ou à *Kunhã Karai* no *Nimongarai*.

Nos termos de Macedo (2009), o movimento rumo à leveza corporal entre os Guarani é gerador de força e alegria, o êxito xamânico, assim,

Devir-deus, ou *aguyje*, implica passar por jejuns prolongados, danças e cantos exaustivos, consumo excessivo de tabaco, abstinência sexual etc. Tudo isso tem como horizonte despir-se da carne (ou do peso) do corpo, para vestir a roupa dos deuses, tomar sua perspectiva. (p. 235).

O tema da transformação como foi dito, não se limita à questão da caça. Schaden (1964) a partir dos dados coletados em suas viagens identifica a existência entre os Guarani de “situações de crise”, que na perspectiva do autor, são percebidas como objeto de ‘tratamento especial’ a partir das normas e ritos estabelecidos pela tradição. “Nem todas as situações de crise requerem idênticas precauções” (p.84), mas, em algumas situações nas quais a pessoa está *aku* – ‘quente’ revela-se uma possibilidade ampliada de sofrer encantamento sexual, o estar ‘*aku*’ segundo Schaden

[...] é o estado do pai (e entre os Mbuá também o da mãe) nos primeiros dias após o nascimento da criança, *akú* é a menina durante a primeira menstruação e, finalmente (entre os Kayová), o menino nos dias que se seguem à perfuração labial. (p.85).

Em sua etnografia, Pissolato afirma que o perigo da sedução para as meninas está associado à chegada da primeira menstruação, quando esta deve ser mantida em reclusão, sob risco de, caso não siga essa regra, entrar em comunicação com algum espírito da floresta que lhe apareça na forma humana, a seduza e ela sofra transformação. Em um longo comentário, observa a autora, a maneira como ocorre essa reclusão da menina e as medidas que são tomadas para que a sua condição humana seja assegurada,

É comum terem seus cabelos cortados neste período, os quais devem ser usados para a confecção do *tetymakua*, uma faixa larga de cabelos amarrada acima da panturrilha (possivelmente também nos braços), que, durante minha permanência no campo, vi sendo usada pelo xamã Augustinho umas poucas vezes. Teoricamente não devem ter contato com outras pessoas que não as que residem com ela. O maior perigo para as jovens é claramente o da sedução por espírito animal, daí o sério risco que correm se frequentarem lugares como o rio e caminhos na mata. Em casa, os pais costumam construir-lhes camas separadas e mais altas que as demais, o que parece estar ligado ao cheiro do sangue. [...] Além de restrições de dieta, como a do consumo de carnes (conforme alguns, também, de açúcar e óleo), não pode cozinhar, regra que se mantém por todas as vezes que voltar o fluxo menstrual ou nos períodos subsequentes ao nascimento de crianças. [...] A menina que se resguarda pelo primeiro mêstruo, conforme Marina, nas poucas vezes que sai de casa para as necessidades, deve manter um cobertor sobre a cabeça e não levantar os olhos, alcançando o mato (*ka'aguy*), pois corre sério risco de verem em forma de gente algum animal que poderá, então, atrai-la para que vá morar junto dele. (2007, p.247)

Entre os meninos também há a possibilidade de sedução. No período de transição para a fase adulta, quando começam a ocorrer as mudanças na voz – *Ñe'ënguxu* (transformações de voz na puberdade), os meninos encontram-se 'vulneráveis' a serem seduzidos por alguma espécie animal, entretanto, os dados em geral não apontam a adoção de reclusão como entre as meninas. Pissolato (2007) comenta que nesse período de mudança para a fase adulta, o perigo estaria associado à iniciação sexual, onde “[...] a cópula com animal é um tema-chave da transformação entre os Mbya”. (p.248).

Contudo, interessa-nos mais especificamente a situação comentada por Schaden quando, um homem não resiste à tentação em ir caçar, logo que sua esposa teve um bebê e, “O primeiro animal que encontra, afigura-se-lhe como gente, atrai-o e torna-o *odjepotá*” (p.89). Macedo diz que essa transformação não implica necessariamente uma transformação fenotípica, esta ocorre somente após a morte. A pessoa encantada morre primeiro, é enterrada, sofre transformação (vira bicho) e volta para atentar os vivos,

Nunca vira bicho se *nhe'e* está na pessoa. A pessoa tem que morrer para ele entrar. *Nhe'e porã* pode estar longe, mas ainda estava lá, brigando com espírito ruim. Se *nhe'e porã* perder, a pessoa vai morrer. *Nhe'e* larga ele e vai embora. (MACEDO, 2009, p.249).

Assim, a quebra de uma restrição (por exemplo, a de ir 'ver mundéu' ou, comer carne do mato durante a couvade) tem consequências diretas sobre o corpo do caçador. As restrições ao consumo de carne por certos indivíduos em dados momentos da sua vida, baseia-se em um problema: a possibilidade de regressão à animalidade

[afastamento do convívio social; transformação em comedor de cru] e o impedimento da transfiguração divina.

Percebe-se que ‘o contato’ com o sangue recebe grande atenção entre os Mbya, assim como entre os amazônicos. Comenta Flávia Mello que o sangue enquanto elemento poluidor e transformador encontra ressonância e exige cuidados inúmeros, diz a autora, “[...] sangue é ameaça poluidora para aquela pessoa e para os que a cercam.” (p.152). O que está em questão é o contato com sangue, seja o da carne crua ou o menstrual.

Outra possibilidade de transformação relaciona-se às restrições alimentares a qual estão submetidos os pais do recém-nascido no resguardo, Pissolato observa que este é um momento chave na vida mbya, em especial para o pai, que corre o risco de conjugação com animal. Mas, se a desconsideração das restrições alimentares e de não caçar afetam o pai, sobre as mães recaem também algumas restrições, onde o não cumprimento da regra, além de trazer prejuízos para os pais, também podem ser sentidos pela criança. Quanto às restrições alimentares, diz Pissolato incidir principalmente sobre a carne de caça, que “[...] inclui as espécies em geral de caça chamadas em conjunto *xo’o ka’aguy*- como quati, tatu ou qualquer carne trazida do mato -, e também as carnes bovinas e suínas compradas na cidade.” (2007, p.284).

Outra questão que o tema da transformação coloca é a possibilidade de *aparentamento pela oferta e aceitação de alimento*, assunto clássico entre os ameríndios, que encontra lugar na etnologia Guarani, Pissolato cita um mito presente entre os três subgrupos Guarani, em que um jovem é convidado por *Koxi* (porco selvagem) a ir junto com ele à sua aldeia:

Em suas andanças buscando o caminho de volta a casa, o jovem passa pelas ‘aldeias’ de vários animais, onde recusa sucessivamente a comida oferecida pelos anfitriões. Encontrando-se enfim em sua aldeia, acaba por morrer ao lembrar-se de *mandu’iku’i*, a farinha de amendoim que havia consumido na morada dos porcos. (2007, p.287).

Assim, aceitar comida equivaleria a aceitar parentesco, que no caso Guarani trata-se do *-jepota*, também desenvolvido enquanto sedução sexual já que a questão da comida e aparentamento surge nos dados Guarani com certa equivalência entre comer comida e ter relação sexual, como ocorre entre outros povos ameríndios. O material Guarani aponta que as dimensões da comida e aparentamento não se dão somente pela

comensalidade, ainda que esta se apresente como um importante valor identitário, o estabelecimento de relações sexuais também contribuem para a constituição do parentesco, por exemplo, quando ocorre a cópula com um animal que se apresenta como humano.

Os dados são muito ricos em relação às consequências incidentes sobre aqueles que adotam ‘hábitos’ não humanos ou, tomam outra subjetividade como comensal. A esse respeito, Flávia de Mello coletou entre os seus interlocutores uma passagem que ilustra bem a matéria. Refere-se ao comportamento de uma pessoa que, uma vez seduzido por alguma espécie animal, passa a adotar um código alimentar diferente dos parentes humanos, diz a autora,

Um menino andava adoentado. Ele não tinha energia como as outras crianças. Ficava deitado, sonolento, não queria brincar e nem comer. A mãe e o pai estavam muito preocupados e mandaram chamar o tio do menino, que era um *karai* em formação, um curador. Ele veio para ver o menino. O tio chegou, proferiu as *Ayvu porã* e olhou o menino. Conversou, conversou e fumou o seu *petyngúá*, defumando a criança. Ficou muito tempo em silêncio. Depois falou: Agora vamos comer e nos preparar para dormir, porque a noite já vai cair. Amanhã falamos mais. Todos foram deitar. O tio se deitou ao lado da porta. Deixou mais lenha no chão para o *tatá* (fogo de chão) dizendo que tinha frio. E fechou os olhos. Todos dormiram, menos o tio. Depois de algumas horas, o menino levantou silencioso. O tio viu que o menino andava dormindo. Com passos leves, ele tentou sair pela porta, mas a lenha que o tio deixou ali impediu a sua passagem. Ele então caminhou encurvado, meio que farejando até o cesto de caça de seu pai, onde estava um guaxinim que seu pai havia caçado e a sua mãe prepararia de manhã. O menino comeu o guaxinim cru, e ainda roeu os ossos. O tio, espantado, entendeu a doença do menino, e ficou imóvel para que ele não acordasse com o susto e perdesse seu *nhe'e* para sempre. No dia seguinte, o tio levou o menino até o *karai* e explicou o ocorrido. O *karai* iniciou as rezas contra o anhangá que tentava levar o espírito do menino para o mundo dos bichos. A tarde, o *karai* e o tio cantaram e dançaram as músicas sagradas, e por toda a noite o menino cantou e dançou junto com eles, sem dormir. E assim passaram todo o dia seguinte. Na noite seguinte, o *karai* velou o sono do menino, rezando. Depois disso tudo, o anhangá não conseguiu mais tomar o corpo do menino e ele se salvou. (MELLO, 2006, p.174).

A caça e o -jepota

As formulações acerca do *-jepota* revelam uma atitude dos Guarani em relação à caça e ao consumo de carne. Os dados de que dispomos acenam a possibilidade de ocorrência de *-jepota* para aqueles homens que caçam em excesso, quando seriam encantados pelo dono da espécie que o tomaria como parente, oferecendo-lhe a filha em casamento e/ou convidando à comensalidade. Esses eventos como comenta Pissolato, marcam a

[...] comunicação entre Mbya e esta subjetividade que lhe aparece em forma humana e lhe convence a acompanhá-lo. *Levar* consigo a pessoa mbya ou esta *ir com* o espírito animal é a forma deste processo em que se deixa os parentes humanos para viver com outra ‘gente’, aparentando-se com ela. (p.250).

Um certo ascetismo²⁷, vinculado a uma imagem presente na literatura sobre os Guarani que retrata-os como um povo ‘ético e místico’, pode nos induzir a eventuais enganos etnológicos, como o de contrapor aquilo que a literatura etnológica Guarani chamou de ‘valorização da dieta vegetariana’, tomada como fundante dessas sociedades, à importância da caça. Se os Mbya negam veementemente o canibalismo como estruturante da vida social, a caça atesta a presença atual da predação exterior de humanos como elemento de seu mundo social.

Entre os mbya, as histórias sobre *-jepota* significam uma ameaça a continuidade da vida. Como observa Gonçalves (2011), “A alteridade, [...] não serve à reprodução social do grupo, cabendo-lhe antes um caráter de ameaça a esta reprodução.” (p.102). No *aguyje* o desejo é de se despirmos do peso da carne, no *-jepota* a meta é assegurar a perspectiva humana, evitando assim a transformação em animal.

Os dados refletem a necessidade de manutenção da condição humana, como vimos, adotando um comportamento culinário apropriado à humanidade Guarani, o que significa agir diferentemente do jaguar, “predador, solitário e egoísta”, o *afim* que se deseja afastar. Conforme Giordani,

Assim, de início o consumo de carne parece estar relacionado a diferentes efeitos sobre a pessoa e ser compreendida a partir de três desdobramentos: a incorporação intencional de atributos [...], a transmissão indesejada de características, e a temível e sempre evitada afecção da pessoa por razão da atuação de subjetividades não-humanas e que implicam por consequência na transformação animal. (GIORDANI, 2012, p.182).

Desse modo, manter relações ou adotar práticas comuns aos animais abre a possibilidade de comunicação que pode levar pessoas mbya rumo à animalidade, ou seja, com a perda do estatuto humano transformando-se em parente do animal que o seduziu.

Tomemos a questão diretamente. Pode-se afirmar que o tema da transformação o *-jepota*, está diretamente relacionado à caça, ainda que não somente a esta como vimos.

²⁷ Ligado à transfiguração divina, compreendendo jejuns prolongados, danças, cantos e oração remetidos aos deuses, com consumo de tabaco e restrição ao consumo de carne.

Chamo atenção novamente. Quando digo ‘não somente’ é justamente em função da possibilidade de ocorrência de outros eventos [como vemos] que também podem desencadear o processo de transformação animal, por exemplo, a aceitação de um código alimentar não-humano (aceitar comida equivale a aceitar parentesco), os cuidados nos resguardos e na puberdade (momentos especiais em que se está mais passível de ‘abandonar a perspectiva’ humana, no qual alguns itens específicos como a carne, devem ser evitados). Mas, a unidade que atravessa essa pluralidade está expressa no *que* evitar e *por quem* evitar produzir parentesco.

A união com o afim cosmológico, entre os mbya, marca o episódio de regressão à animalidade, fechando a possibilidade de ‘assumir a perspectiva dos deuses’. Nesse esquema, como mencionamos, a figura da onça é central no modelo de transformação. Essa presença da *xivi* – ‘onça’ aparece nos comentários e práticas relacionadas à caça.

A matéria da transformação aqui está relacionada ‘*contra a produção de parentesco com humanos*’, e a ‘*produção de parentesco com bicho*’ (um desejo cósmico de *predar humanos* e, portanto, produzir o parentesco onde ele não existia). Assim, a predação de humanos por animais, ‘*-jepota*’, é uma forma de produção de parentes. Segundo Viveiros de Castro (2011) no texto em que trata do problema da afinidade na Amazônia, a morte e aliança devem ser vistas como formas de produção de indivíduos.

Para o caso Guarani, o *-jepota* tem um sentido sociocosmológico pensado dentro de uma economia simbólica. Se o vínculo privilegiado dos mbya é com a divindade, por meio do milho, portanto vegetal, a caça aciona o tema do *-jepota*, pensando articulado a momentos liminares na vida da pessoa, mas que também pode ser tematizado por meio da prática venatória e a troca de alimentos com outros seres (adquirir um hábito alimentar ‘não humano’). Nessa guerra cosmológica por aparentar indivíduos, o *-jepota* é uma possibilidade. Aqueles que compartilharam um código alimentar, mantêm relações sexuais com animais (Giordani, 2012, p.175), tendem a viver *como* e *com* animais, passando a vê-los como parentes, distanciando-se cada vez mais de seus parentes humanos.

Giordani (2012) comenta que a pessoa seduzida, encantada ou que foi pega por essa subjetividade que a deseja como parente, passa a adotar os parentes do esposo (a) como seus novos parentes, “[...] a pessoa pega o jeito daquilo, come igual o bicho e fica

lá, junto”. (p.175). A autora sugere pensar que essa relação se dá justamente quando a caça não decorre da dádiva ou de uma potência generosa. Mas, afirma a autora que essa “transformação” [assim como nas outras etnografias] até certo tempo pode ser revertida, por meio de tratamento xamânico via fumaça de tabaco.

Comenta um informante de Macedo um episódio no qual um rapaz é seduzido e passa a comer e manter relações sexuais com um animal, no caso uma onça,

Vou contar uma história de nossos antepassados. Na época existia um senhor que tinha uma filha e um filho. Ele fez armadilha de manhã e pegava tatu, outros bichos. O filhinho dele começou crescer e andava junto com o pai, ia para o mato, caçar. Chegou a época de mudar a voz. A mãe disse para ele não levar mais o filho. Mas um dia o pai disse que estava doente e pediu para o filho ir visitar o laço. Ele foi longe, quase duas horas andando no mato. Antigamente não fazia uma, mas um monte de armadilha. Numa armadilha tinha pego tatu, em outra quati. Pegou as caças, amarrou e trouxe. Aí na encruzilhada ele viu uma moça bem bonita, cabeluda, índia. Mas perto dali não tinha aldeia. Conversou com ela e voltou pra casa, mas não disse nada pro pai. Quando o pai ficou bom, disse que ia ele mesmo visitar o laço, mas o filho disse que podia deixar que ele ia. E toda vez o filho passou a ir e via a moça, bem bonita, cheia de colar. Foi indo, foi indo, começou se abraçar, namorar mesmo. Aí a moça falou que estava gostando dele e que iam casar. Só que não quis que ele contasse para o pai. O rapaz era forte e alegre e começou ficar triste, sem vontade de fazer nada, só queria deitar na cama, dormir. Ele só pensava na hora de visitar o laço. O pai quis saber o que estava acontecendo com o filho, ele voltava do laço sem caça e disse que não tinha encontrado nada, que a onça tinha comido tudo na armadilha. O pai resolveu ir vigiando para saber o que estava acontecendo. Chegou no laço e tinha pego um tatu. Vinha vindo o filho com o tatu, e quando chegou na encruzilhada ele viu uma onça bem grande, e ela ficou em pé e começou a abraçar o filho, os dois começaram a rolar, um tipo de namoro. O rapaz e a moça começaram a comer o tatu ali mesmo. O pai viu que o filho estava encantado. Mas, pensou como posso matar meu filho? Voltou e contou pra mãe. Eles tinham que matá-lo, porque se a gente não mata a pessoa que se encanta, ela vai e te mata, pode demorar um tempo, uns anos, aí ele retorna. A onça que ataca pessoa é essa que já foi gente. A onça de verdade não ataca gente, só se caçoar dele, não respeitar. Porque ele tem sabedoria muito forte. Aí quando ele chegava na casa, ficava diferente. Tinha uma irmãzinha dele, e ele falava ‘nossa, a criancinha já está gordinha, já dá pra comer’. Já estava querendo comer a irmã, a mãe. O pai resolveu ir em outra aldeia ver se alguém tinha coragem de matar porque ele não tinha. Aí pajé foi lá. Aí ficou três dias benzendo o rapaz. Como é um rapaz inocente que foi se entregar à onça porque sofreu perturbação, dá para matar só a onça. Se ele sobreviver, *nhanderu* que vai querer. Foram atrás dele na mata. Ele vinha trazendo o tatu e a onça vinha correndo para abraçar o rapaz. Mas antes disso jogaram a flecha e mataram a onça. O rapaz ficou louco, chorando com a morte da namorada ele. Mas o rapaz conseguiu sobreviver, foi melhorando e se salvou. (p.246-7).

Nesse fragmento, está expressa a possibilidade de ser encantado por animais, caso clássico que conjuga caça e sexo, expressa no jovem encantado pela onça, um *afim*. Esse evento revela o caráter ‘social’ das relações entre diferentes sujeitos no cosmo, onde o comer junto [o tatu cru] e namorar [cópula] são percebidas como formas

análogas que no fim conduzem ao aparentamento. E, entre os Guarani, a “agressão” produtora de doença ou captura de indivíduos podem significar, como diz Fausto, pontos de vista diferentes de um mesmo evento, “Guerra e doença podem prestar-se a significar diferentes perspectivas sobre um mesmo evento: o que é doença para os humanos pode ser guerra para os animais.” (2002, p.13). E o relato revela isso, a pessoa mbya passa a apresentar um quadro doentio para seus parentes humanos que o veem definhar, ao passo que, para a subjetividade que lhe agrediu, trata-se de um processo de transformação, nesses termos, diz Fausto (2002b), “A doença seria, enfim, a predação familiarizante dos animais.” (p.13).

A transformação que o – *jepota* representa, emerge como o lugar da afinidade, uma reflexão de como os humanos em seu mundo social mantém vínculos com subjetividades presentes na mata. Isso nos faz lembrar Mello (2006) que, enxerga o *aguyje* e o *jepota* como ‘potencialidades performáticas dos humanos’, uma espécie de “*antônimos simétricos*” (p.165), onde

Transcender verticalmente, ao plano divino, através da purificação, do ascetismo e de rituais xamânicos de comunicação com deuses ou transcender horizontalmente, ao plano e à perspectiva da corporalidade animal, através do contágio ou consubstancialização, acionada pela ingestão de alimentos, pela troca de substâncias corpóreas dadas pelo intercurso sexual, etc. e que se efetiva pelo compartilhamento da linguagem e da sociabilidade do animal ou do ser em que se transforma. (p.165).

As Transformações no Canibalismo

De certa maneira, a questão envolvendo comensalidade e canibalismo, sobre a qual se dedicou Carlos Fausto, a muito estava presente em várias etnografias sobre coletivos ameríndios amazônicos.

Fausto (2002b), buscou uma maneira de dar tratamento à questão e oferecer uma possível ‘solução’, que foi expressa na separação do animal em duas partes: uma parte-jaguar e uma parte-caça. Quanto à primeira, relaciona-se, nas palavras do autor àquilo “[...] que permite a um sujeito, em uma relação com outro sujeito, determinar a direção do movimento da predação familiarizante.” (p.29), ao passo que a segunda, é *objetivada* em um corpo, à carne, tomada enquanto comida. O modelo no qual Fausto opera em seu artigo, como argumento ‘*para a produção de comida*’ e ‘*evitação do canibalismo*’, vincula-se à necessidade de dessubjetivação da caça, como um esforço em transformá-la em comida.

Realizando uma aproximação com o material Guarani, um problema que articula caça/cultivos e outros temas na etnografia Guarani é o da transformação do canibalismo. Os Guarani faziam guerra, predavam inimigos conforme se lê nos textos históricos.

Uma transformação estrutural teria levado o xamanismo Guarani contemporâneo, a voltar-se exclusivamente a comunicação com as divindades, o que requer a passagem da *ética canibal* para a *ascese*, ou seja, a constituição de ‘valores’ de ética, moderação, controle de estados sentimentais que possam poluir a ‘porção anímica divina’, *nhe’ë* – “alma-palavra”. Por exemplo, entre os mbya o nome é revelado pelo xamã-nominador, após inquerir os *Nhee Ru Ete*, qual a procedência da alma divina enviada a terra.

Nessa cosmologia, podemos afirmar, nos termos de Fausto (2005), uma disjunção entre xamanismo e guerra. Segundo Sztutman (2005), os coletivos Guarani atuais, experimentaram transformações com relação aos grupos amazônicos, e nesse sentido, podemos inserir a caça e o xamanismo. Entre os mbya atuais, a caça se dá na chave da dádiva, da concessão, na esperança do que possa vir para o caçador, sem enfrentamento direto, sendo praticada em armadilhas, defendido como um modo tradicional de caça.

Sztutman (2005) insere essa rotação sangue/tabaco, guerreiro/xamã nas transformações que os Guarani sofreram e que intriga os etnólogos. Segundo esse autor, transformações importantes experimentadas pelos Guarani podem ser observadas por exemplo, no xamanismo contemporâneo em que, o xamã apenas vincula-se à perspectiva divina, um xamanismo orientado para o eixo vertical, com comunicação com os deuses, e assim percebe-se que entre os mbya os animais não mantêm relações próximas com os humanos [ainda que desejem], pelo contrário, o polo animal foi afastado e a relação privilegiada é com deuses.

Macedo (2009) comentando Sztutman ressalta que esse autor, situa os “[...] Guarani num grupo de transformações em que a predação ontológica tupi desdobra-se em um anticanibalismo (...).” (p.262). O que se tenta evidenciar é a disjunção xamanismo e guerra, onde a negação do canibalismo e a polarização na ascese é uma forma de atingir a perspectiva divina. É nesse sentido que os grandes xamãs da atualidade, não praticam e/ou incitam a guerra [nem enxergam a caça como guerra e sim

na chave da dádiva, ainda que exista a possibilidade de guerra cosmológica por aparentar indivíduos].

Fausto (2005) propõe no artigo “*Se Deus fosse Jaguar...*” que os Guarani teriam “desjaguarificado” sua cosmologia, ocultado as pegadas do Jaguar, nutrindo-se do “amai-vos uns aos outros” de modo que o “amor” ergueu-se sobre conceitos nativos de reciprocidade e generosidade, tendo, “[...]” impacto mais duradouro no pensamento Guarani do que o da punição e inferno [...]” (FAUSTO, 2005, p.405). Contudo, os dados apresentados acerca da caça, acenam na direção de que essa ‘figura do jaguar’ ainda está presente, na cosmologia, conforme ideia que perseguimos ao longo do capítulo.

E ainda, para além da guerra ter sido afastada, a predação ontológica continuaria, para os mbya, como um referencial fundamental da socialidade. Conforme Macedo,

[...] a negatividade do jaguar não corresponde à sua negação, tampouco a disjunção entre o xamã e o jaguar implica a ‘desjaguarificação’ do xamanismo guarani, dada a centralidade da predação ontológica nos agenciamentos que constituem o mundo, incluindo acusações de feitiçaria (*ipaje*) entre humanos, vingança dos mortos (*ãgue*) e represálias dos donos espirituais (*-jara*). (2009, p.285).

Considerações Finais

Os Guarani, como vimos ao longo desta dissertação, estão longe de não mais oferecer questões à etnologia, como disse Viveiros de Castro no prefácio à edição brasileira d' *“As Lendas da Criação e destruição...”*, onde observa o autor que “[...] as culturas indígenas em geral, a dos Guarani em particular estão longe de não mais oferecerem enigmas para uma etnologia digna desse nome – seja por que, vivas e não coisas, elas estão a revelar faces constantemente novas ao olhar, seja porque este mesmo olhar se desloca, inventando ou sofrendo novas perspectivas” (NIMUENDAJU, 1987, p.XXVII).

Assim, nosso esforço aqui foi justamente na direção de investigar os sentidos da economia (“com aspas”) entre os Guarani, tentando apreender como produção e consumo se articulam e quais os possíveis significados destes na experiência nativa, a partir da etnografia acessível em dissertações e teses, além dos trabalhos clássicos da bibliografia Guarani. A escolha dos autores/contextos etnográficos presente no trabalho tentou cobrir o maior número possível de conjunturas locais, do Espírito Santo – “Boa Esperança”, passando pelo Rio de Janeiro – “Parati-Mirim e Araponga”, São Paulo – “Ribeirão Silveira”, no Paraná – “Itamarã e Ilha de Cotinga”, em Santa Catarina – “Marangatu e Mbiguaçu” ao Rio Grande do Sul. Buscaram-se dados sobre tais conjunturas locais, ora compostas por uma família extensa, ora por várias famílias, que possibilitaram uma análise das variações e sugerindo aspectos gerais recorrentes.

Foi justamente essa variedade de realidades distintas, fruto de conjunturas e trajetórias particulares, que buscamos, na medida do possível, aproximar de nossa experiência de campo e da maneira como interpretamos os dados, sem a pretensão de colocar um ponto final em cada assunto. Chego ao final desse trabalho com a sensação de que muitas perguntas ainda merecem formulação em torno da Economia e muitos dos temas aqui tratados requerem maiores e melhores investimentos de pesquisas, o que permitiria outros questionamentos/desdobramentos.

De todo modo, este esforço em buscar apreender os sentidos e o lugar da “Economia” entre os Mbya a partir dos dados etnográficos disponíveis permitiu-nos elaborar um conjunto de problemas capazes de interrogar aspectos da experiência

nativa, buscando fugir de uma retórica fundada na continuidade de estudos clássicos que atribuem, por exemplo, à economia uma *experiência religiosa* (MELIÁ, 1989).

Refazendo brevemente o percurso da dissertação, partimos da proposição de que a Economia Mbya não é como a Ocidental, e, *se a Economia Mbya não é como a ocidental, então como ela é?* Muito da literatura etnológica, como vimos, atribui certo investimento dos Guarani na dedicação à agricultura, como um lócus privilegiado de comunicação com a divindade, mas as formulações em relação à caça afirmam que esta revela toda uma questão da ‘corporalidade’, negação da animalidade e afirmação da humanidade mbya. Nessa perspectiva, depois de explorarmos as etnografias e de tentarmos apreender suas lógicas, nos deparamos com um problema: *Mas então, seriam os Mbya ideologicamente agricultores ou caçadores? Como compreender esta cosmologia?*

Uma primeira conclusão a que chegamos é justamente que a Economia, entre os Mbya, está para além de uma ‘experiência religiosa’, é, antes de tudo, uma economia que se atualiza no cotidiano, na partilha, no desejo de produzir parentes, uma *economia da reciprocidade*, onde roça e caça operam na produção de parentesco, o que responderia, a princípio, a questão que levantamos. Simbolicamente os Mbya podem ser as duas coisas, ou seja, são agricultores e caçadores, visto que a presença do *milho* e a *figura do jaguar* são intensas. Essa foi uma das conclusões a que chegamos.

Entre os Mbya, a caça não perde seu lugar, ao apontar a possibilidade de *um outro* destino da pessoa, mesmo os guarani tendo colocado os cultivos – e propriamente o milho – no centro da definição de humanidade. Desse modo, conforme os desenvolvimentos pode-se reconhecer tanto uma economia da dádiva (divina) quanto da predação (animal) nas formas econômicas Mbya.

Por sua vez, ainda que se alimentar de gêneros cultivados seja a maneira indicada para a comunicação com os *nhanderukuéry*, isso não implica dedicação intensiva à roça. A lição mais rica que aprendemos é: a valorização da agricultura não implica dedicar-se “na prática” a ela. Tomemos a Economia. Arrisco a hipótese de que a Economia Mbya seja mais ‘particularizada’ em termos da unidade doméstica como núcleo de produção e consumo do que ‘comunitária’ como observada em alguns contextos. Isso não descarta, contudo, a partilha. A partilha é um importante articulador

de pessoas, elemento presente da socialidade Mbya. Nossa impressão é que a partilha é realizada tanto com, os produtos da roça e da caça quanto em relação aos produtos comprados/conquistados e/ou achados na cidade.

Como vimos anteriormente, muitas são as regras que a Pessoa Mbya deve seguir, a maior parte tomada como forma de evitação de um destino não desejável, conservação da humanidade e produção social. Foi justamente o que vimos no capítulo sobre a caça, ao abordar o caráter sociológico da caça, o da “partilha entre parentes” de quem receberá um pedaço da carne do mato.

Percebemos neste trabalho que, conforme a lógica do parentesco, que a noção de “economia comunitária” parece pouco sustentável entre os Mbya. Chegamos a essa conclusão, ao avaliar os dados referentes à Araponga e Parati-Mirim. Nesses locais a dimensão “comunitária” é um exemplo impresso pelas agências, por exemplo, a EMATER – “Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado do Rio de Janeiro”, que vem a delinear uma feição que não corresponderia aos contornos que o parentesco aí assume, criando espaços de ‘tensão’. O que se percebe, por exemplo, em Parati-Mirim é que a ‘roça coletiva’ e o ‘trabalhar para o cacique’ constituem-se em um modelo que não funciona, justamente por que a economia não é comunitária, talvez uma dimensão mais comunitária possa estar relacionada à reza, o que também não é garantia de participação de todo o coletivo.

Digo justamente por não ter percebido em Araponga, uma participação massiva de todos nas rezas diárias que ocorrem na casa de reza. Nem mesmo em torno da comida preparada percebe-se uma “partilha comunitária”, o que não descarta o momento de comensalidade mais ampliada, por exemplo, no pátio do cacique, já que é comum que os filhos casados possuam seus próprios fogos domésticos e também comam do fogo de seus pais.

Como tentei expor ao longo desta dissertação, o sentido da partilha destina-se a um desejo de aparentamento, aproximando pessoas em um ciclo mais amplo, ou, pela negativa, onde não partilhar equivale a não querer parentesco.

Os Mbya vivem em um mundo onde, de um lado está agricultura e do outro a caça, ambos permitindo a produção de parentesco, mas, enquanto um remete a um vínculo divino, o outro representa um destino indesejável, do qual não querem ser

vítimas. Mas o jaguar está aí, presente na caça, risco ao qual está sujeito a pessoa humana que come como bicho (cru e solitário na mata). Todo esse ‘esforço’ em cozinhar e compartilhar, mais do que uma ética da generosidade, está expresso em evitar/afastar o jaguar, figura onipresente, que poderia transformar a pessoa numa ‘alteridade perigosa’, isso significa que a figura do jaguar é algo que se quer evitar. O “comer *com* e *como*” ou, “copular” com esse afim cosmológico é um grave risco que espregueia a pessoa humana, eventos como estes marcam o – *jepota* – ‘transformação’.

Assim, quando nos referimos à Economia Simbólica da predação é justamente por que as etnografias relatam o desejo que os animais (e os donos dos animais) têm de tomar os humanos como parentes. A simbólica da caça, presente no pensamento e na cosmologia, atualizada na prática revela como os Guarani organizam o cosmos e que o estatuto de sujeito não é algo apenas de ‘humanos’, onde os ‘não-humanos’ anseiam manter relações com os humanos, predando-os e aparentando-os.

Referências Bibliográficas

- BECHELANY, Fabiano Campelo. **Ideologia Venatória na Amazônia:** Notas Sobre a Caça na Etnologia das Terras Baixas da América do Sul. Espaço Ameríndio, porto alegre, v. 7, n. 1, p. 310-344, jan./jun. 2013.
- BONAMIGO, Zélia Maria. **A economia dos mbya-guaranis:** troca entre homens e entre deuses e homens na ilha da Cotinga em Paranaguá-PR. Curitiba: 2006.
- CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaranídel Guairá.** São Paulo: Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959.
- CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade. Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani.** 2001. Tese de Doutorado. Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais. São Paulo.
- CHAMORRO, Graciela. **A Espiritualidade Guarani:** Uma Teologia Ameríndia da Palavra. São Leopoldo - RS, Sinodal, 1998.
- CLASTRES, Hélène (1978). **A terra sem mal:** o profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense.
- DAL POZ NETO, João. **Dinheiro e reciprocidade nos Cinta-Larga:** notas para uma economia política na Amazônia meridional. Soc. e Cult., Goiânia, v. 13, n. 2, p. 11-23, jan./jun. 2010.
- DESCOLA, Philippe. **La nature domestique :** Symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar. Paris: Maison des Sciences de L'Homme, 1986.
- DOOLEY, Robert A. **Vocabulário do Guarani.** Brasília: Summer Institut of Linguistics. 1982.
- FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis:** história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp. 2001.
- _____.2002a. **Se Deus fosse Jaguar:** Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani. *Seminário de Etnologia Indígena*, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.

_____.2002b. **Banquete de Gente**: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia. *Mana: Estudos de Antropologia Social* 8 (2): 7-44.

_____. 2008. **Donos Demais**: maestria e Domínio na Amazônia. *Mana: Estudos de Antropologia Social* 14 (2): 329-366.

FELIPIN, Adriana. **O sistema agrícola guarani Mbyá e seus cultivares de milho**: um estudo de caso na aldeia guarani da Ilha do Cardoso, município de Cananéia, SP. Dissertação de Mestrado. Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz. Universidade de São Paulo, 2001.

GIORDANI, Rubia Carla Formighieri. **Comportamento alimentar entre os Guarani**. Cultura e Alimentação. Curitiba, Tese (doutorado em Sociologia). Curitiba – Universidade Federal do Paraná, 2012.

GOW, P. **Of Mixed blood**: kinship and history in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press. 1991.

HEILBRONER, Robert L. **A formação da sociedade econômica**. Rio de Janeiro. Guanabara Koogan. 1980

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. <http://pib.socioambiental.org/pt>. Acessado em agosto de 2013.

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sobre a luz**: o território Mbya à beira do oceano.(Dissertação de mestrado) PUC: São Paulo. 2007.

_____. **Espaço geográfico Mbya-Guarani**: significado, construção e uso. (Tese de Doutorado) PPGAS – USP: São Paulo. 2008.

LEFORT, Claude. **A troca e a luta dos homens** (1951). In: As formas da história. São Paulo: Brasiliense, 1979.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Tradução Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, Tânia Stolze. **O que é um Corpo?** *Religião e Sociedade*, 22(1) 9-20. 2002.

MACEDO, Valéria Mendonça de. **Nexos da diferença**: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar. (Tese de Doutorado) PPGAS – USP: São Paulo. 2009.

_____. **Jepota entre os Guarani**. Estar outro e querer o outro. In: Anpocs, 2011, Caxambu. 35o Encontro Anual da Anpocs, 2011. v. 1.

MAUSS, Marcel. **Ensaio Sobre a Dádiva**: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, (1925)2003.

MELLO, Flávia Cristina de. **Aetchá Nhaderukuery karai retarã**: Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. (Tese de doutorado). PPGAS-UFSC, Florianópolis. 2006.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guarani: Experiencia Religiosa**. Asunción: CEADUC - CEPAG. (Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 12). 1989.

_____. **A terra sem mal dos Guarani**: economia e profecia. *Revista de Antropologia* 33: 33-46. 1990.

MENDES JÚNIOR, Rafael Fernandes. **Os animais são muito mais que algo somente bom para comer**. (Dissertação de mestrado) PPGA-UFF, Niterói. 2009.

_____. **O mesmo e o outro**: a caça e a comensalidade como regime de transformação entre os Mbya Guarani. 2011. Artigo apresentado na IIIª Reunião Equatorial de Antropologia/ XII Reunião de Antropólogos Norte e Nordeste.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do Mbaraka**: Música e Xamanismo Guarani. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo. 2002.

NIMUENDAJU, Curt [1914]. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Hucitec. 1987

OLIVEIRA, Diogo de. **Arandu Nhembo'ea**: Cosmologia, Agricultura e Xamanismo Entre os Guarani-Chiripá no Litoral de Santa Catarina. (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. 2011.

OLIVEIRA, Frederico César de. **Quando resistir é habitar:** lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no Baixo Teles Pires. (Tese de Doutorado) – Universidade de Brasília). DAN-UnB – Brasília 2010.

PEREIRA, Vicente Cretton. **Tekoa ha' e tetã:** lugar e modo de ser Guarani Mbya no Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2010. (Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A Duração da Pessoa:** mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

_____. **Tape Porã:** impressões e movimento – Os Guarani Mbya no Rio de Janeiro. Museu do Índio – FUNAI, 2012.

POLANYI, Karl. **A grande transformação:** as origens da nossa época (1980). 7. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

SAHLINS, Marshall. **A Primeira Sociedade da Afluência.** In: CARVALHO, Edgar A.(Org.) Antropologia Econômica. 1ª ed. São Paulo. Ed. Ciências Humanas LTDA. 1978.

_____. **Cultura e razão prática** (1976). Rio de Janeiro: Zahar, 1979

_____. **Sociedades Tribais** (1968). Rio de Janeiro. Ed. Zahar Editores S.A., 1983.

SANDRONI, Paulo (Org.). **Novíssimo Dicionário de Economia.** São Paulo: Editora Best Seller, 1999.

SANTOS, Gilton Mendes. **Da Cultura à Natureza:** um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe. (Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo). São Paulo, 2006.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani.** São Paulo: Difel. 1964.

SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras.** Rio de Janeiro, Marco Zero: 1979.

SILVA, Evaldo Mendes da. **Folhas ao vento:** a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira. (Tese de Doutorado) PPGAS, Museu Nacional, UFRJ. 2007.

SILVA, Fábio de Oliveira Nogueira da. **Elementos de etnografia Mbyá:** lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoá Pyaú (Jaraguá – São Paulo, SP). Universidade de São Paulo. 2008.

SILVA, Joana Aparecida Fernandes. **Economia de subsistência e projetos de desenvolvimento em áreas indígenas.** In: SILVA, A.; GRUPIONI, L. (Orgs). **A Temática Indígena na Escola: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus.** 2ª. ed. São Paulo. Ed. Global, 1998.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal:** a ação política ameríndia e seus personagens. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo. 2005.

SILVEIRA, Nádia Heusi. **Imagens de abundância e escassez:** comida guarani e transformações na contemporaneidade. (Tese de doutorado). PPGAS-UFSC, Florianópolis, 2011.

TEMPASS, Martín César. **Orerémbiú:** a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia *mbyá*-guarani. (Dissertação Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

TEMPASS, Martín César. **Quanto mais doce melhor.** Um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade *Mbyá*-Guarani. (Tese-Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

VELTHEN, Lúcia Hussak Van. **Comer verdadeiramente:** produção e preparação de alimentos entre os Waynas. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, Ano 1, n.4, p.10-26 jan./jun. 1996.

VILAÇA, Aparecida. **O Que Significa Tornar-se Outro?** Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 15 nº. 44 outubro/2000.

_____ **Making kin out of others in Amazonia.** Royal Anthropological Institute 2002. (N.S.) 8, 347-365.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **Imagens de natureza e sociedade.** In: A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosaf Naify, 2011.

Glossário

Aguyje- Ser transformado, sublimado; plenitude.

Avaxi ete - milho verdadeiro

Etarã - parente

Jepota - “se encantar em”, “se encantar por”, ou desejar (pota). Transformar-se em animal.

Jopy – Pegar.

Jou perata – achar dinheiro.

Juruá - Nome ao qual são referidos os não-índios.

Mbae’axy – doenças.

Mbaraete - fortalecimento

Mbojape - bolo de “milho verdadeiro”.

Ne’eng porã’ - belas palavras.

Nhandereko - nosso modo de ser.

Nhanderukuéry - Nhanderu [“Nosso Pai”: *nhande*, “nós [incl]”, *-ru*, “pai”) - *kuéry*: indica coletivo).

Nhe’ë - palavra-alma,

Nhe’e Ru Ete (Nhe’erukuery) – os verdadeiros pais das almas.

Nimongarai – ritual de revelação do nome da alma que veio à terra, enviando por um dos pais das almas, os Nhee Ru Ete.

Opy – casa de reza.

Petyngua – cachimbo.

Pira - pire - Pele de peixe. Dinheiro (em cédula).

Poraei – canto.

Tataxĩ - Fumaça.

Tchekamby – leite materno.

Tekoa – de maneira geral, tem significado de “lugar de realização do ‘modo de ser’.

Xo’o ka’aguy – carne do mato.

Yvy Mara’ eÿ - Terra sem males; paraíso [lit., ‘terra que não se corrompe’].

Yvy Vai – ‘terra má [ruim]’.