

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

RAFAEL FERNANDES MENDES JÚNIOR

**OS ANIMAIS SÃO MUITO MAIS QUE ALGO SOMENTE BOM PARA
COMER**

Niterói
2009

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

RAFAEL FERNANDES MENDES JUNIOR

OS ANIMAIS SÃO MUITO MAIS QUE ALGO SOMENTE BOM PARA
COMER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Antropologia.

Vínculos temáticos

Linha de pesquisa do orientador: Etnologia Sulamericana

Niterói
2009

Banca Examinadora

Prof^ª. Dra. Tânia Stolze Lima – Orientadora
Universidade Federal Fluminense

Prof^ª. Dra. Aparecida Maria Neiva Vilaça
PPGAS-Museu Nacional Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof^ª. Dra. Joana Miller
Universidade Federal Fluminense

Prof^º. Dr. Ovídio de Abreu Filho
Universidade Federal Fluminense

M538 Mendes Júnior, Rafael Fernandes.

Os animais são muito mais que algo somente bom para comer /
Rafael Fernandes Mendes Júnior. – 2009.
129 f.

Orientador: Tânia Stolve Lima.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense,
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de
Antropologia, 2009.

Bibliografia: f. 120-122.

1. Índio Guarani Mbya - Rio de Janeiro (RJ). 2. Índios Guarani
Mbya - Usos e costumes. I. Lima, Tânia Stolve. II. Universidade
Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III.
Título.

CDD 980.3

Dedico este trabalho
aos Mbya Guarani de Parati-Mirim e Araponga,
por me permitirem entrar em suas vidas;
e aos meus irmãos Giovanni e Fabrício,
pelo apoio incondicional.

Agradecimentos:

Ao CNPq e à FAPERJ pelas bolsas concedidas.

Aos professores do PPGA-UFF.

A Érica Barbosa, Isabela Lacerda, Juliana Ribeiro, Kássio Motta, Maria de Paula Godoy, Marisa Dreys, Marisa Rodrigues, Marta Castilho, Martin Curi, Monique Aguiar e Pedro Santos, colegas da turma de mestrado que tornaram mais aprazível a realização do curso.

A Elizabeth Pissolato e Sylvia Schiavo pelas contribuições no projeto de qualificação.

À Banca examinadora dessa dissertação.

A meus pais, pela confiança.

A Daniela Pereira e Rafaela Pereira, minhas queridas, pelo carinho.

A Tatiana Cipiniuk pelo carinho, atenção e paciência. Mais que colega de mestrado, doce presença nestes últimos seis meses.

Aos amigos, que diante de alguns obstáculos estavam ao meu lado para incentivar-me.

Ao Cristiano Pelosi, do Museu do Índio, pela confecção do mapa.

Aos Funcionários da FUNASA e FUNAI pelo apoio diário nas aldeias.

Aos Mbya em Parati-Mirim, Araponga, Rio Pequeno, Mamanguá, e Palmeirinha.

E especialmente à minha orientadora Tânia Stolze Lima.

“Aqui está o busilis. Alinhar palavras é fácil; mais difícil é alinhar idéias.” (João Gaspar Simões, *Crítica*, I, p. 315).

Resumo

Esta dissertação foi realizada tomando por base a experiência etnográfica junto a duas populações Mbya-Guarani que desde o princípio dos anos 90 do século passado vivem no litoral sul fluminense. Neste trabalho, privilegiei como tema os significados simbólicos da caça para elaboração de um discurso acerca da socialidade. Apesar do valor conferido à capacidade de compartilhar alimentos e saberes, através da caça foi possível analisar algumas concepções mbya sobre os perigos que envolvem a comensalidade, seja em nível intra-aldeão, seja com outras categorias de seres: os animais e os mortos; tais perigos envolvem tanto a feitiçaria emanada por outras pessoas, quanto o risco de ser seduzido por essas categorias de seres e, em consequência passar por um processo de transformação humano-animal denominado: *-jepota*.

Palavras-chave:

Caça – comensalidade – *ojepota*

Abstract

The present master's thesis was developed based on the ethnographic experience with two Mbya-Guarani peoples which live since the early 1990s at the coastline of the southern Rio de Janeiro state. I highlighted in this work the symbolic meanings of the hunt for the elaboration of a discourse about sociality as the main theme. Considering the value credited to the capacity to share food and knowledge; during the hunt it was possible to analyze some Mbya concepts about the dangers around the commensality either within the tribe or associated with other categories of beings: animals and the dead; this dangers involve not only witchcraft cast out by other persons, and also the risk to be seduced by these categories of beings and, in consequence suffer a process of transformation from human to animal, called: *-jepota*.

Keywords:

Hunt – commensality – *Ojepota*

Sobre a grafia das palavras guarani

A maioria das palavras guarani é oxítona, por isso farei uso de um consenso no qual serão acentuadas apenas as palavras paroxítonas ou proparoxítonas, quando houver.

As vogais são: [a, e, i, o, u, y] que tanto podem ser orais quanto nasais [ã, ê, î, ô, ù, ÿ].

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

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

[J] soa como o J de John, em inglês.

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

[NH] soa como Ñ do espanhol.

[R] soa vibrante como em caro.

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

[X] soa como TCH em tchau.

As palavras que indicam nomes de outros grupos indígenas estarão grafadas sem grifos, bem como os nomes pessoais e de divindades.

Para as citações preservo a grafia de seus respectivos autores.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
O ENCONTRO COM OS MBYA.....	14
O TRABALHO DE CAMPO.....	18
O TEMA.....	20
OS GUARANI.....	24
Parati Mirim.....	26
Araponga.....	29
No universo com os <i>jurua</i>	36
1 CONVERSANDO E CAÇANDO	40
1.1 A CASA E A ROÇA.....	45
1.2 A MATA.....	52
1.3 À CAÇA.....	53
1.4 TUDO TEM SEU DONO.....	64
1.5 POSSÍVEIS RELAÇÕES ENTRE AS FASES DE VIDA E A CAÇA.....	70
1.6 O QUE NÃO DEVE SER PRONUNCIADO.....	74
1.7 CONCLUSÃO.....	77
2 – FORMAS ALIMENTARES	78
2.1 ENTRE SI.....	78
2.1.1 O milho e o mel.....	80
2.1.2 A erva mate.....	83
2.1.3 Comendo juntos.....	87
2.1.4 Gravidez, nascimento e os cuidados pós-parto.....	93
2.2 ENTRE OUTROS.....	98
2.2.1 A morte, os mortos e os animais.....	98
2.2.2 – <i>Jepota</i>	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
REFERÊNCIAS	120
ANEXOS	123

LISTA DE IUSTRAÇÕES

Mapa das aldeias Guarani no estado do Rio de Janeiro.....	13
Trajectoria solar durante <i>ara yma</i>	42
Trajectoria solar durante <i>ara pya 'u</i>	44
Mulheres colhendo batata doce.....	49
<i>Tambu</i> ou <i>ixo</i>	53
<i>Mondepi</i>	55
<i>Mondepi</i> com <i>guaki</i>	55
<i>Monde</i>	55

LISTA DE ABREVEATURAS:

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

FUNASA: Fundação Nacional de Saúde

T.I.: Terra Indígena

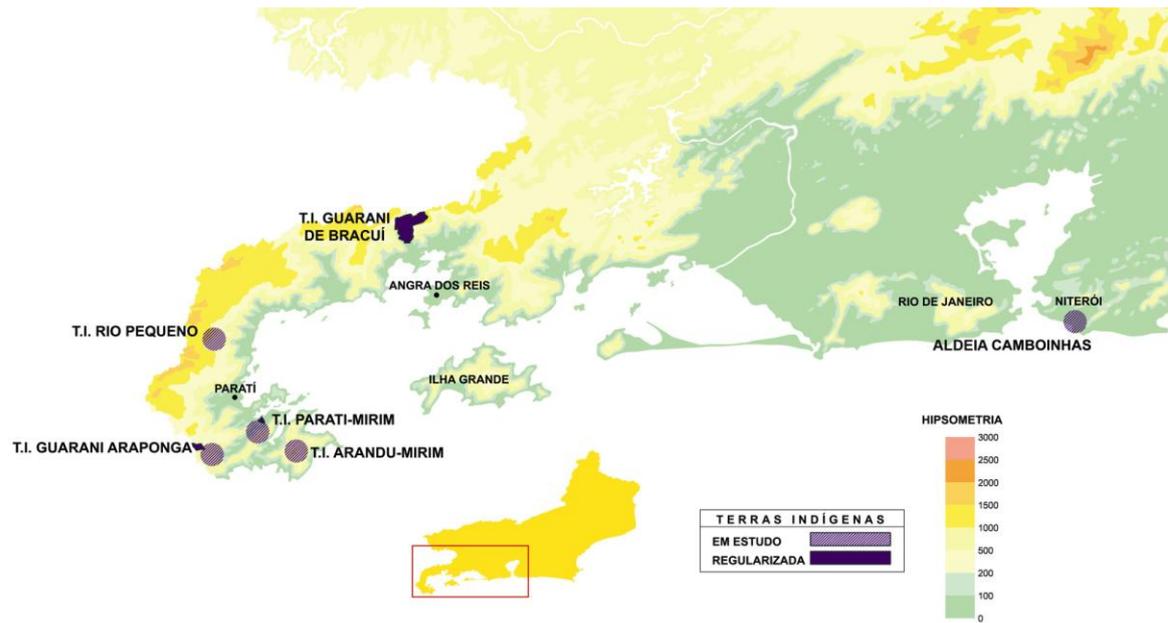
APA: Área de Proteção Ambiental

ISA: Instituto Sócio-Ambiental

REJ: Reserva ecológica da Joatinga

UFF: Universidade Federal Fluminense

Localização das terras indígenas e aldeias Guarani no Estado do Rio de Janeiro



INTRODUÇÃO

O ENCONTRO COM OS MBYA

Minha recepção nas aldeias Mbya, ainda no ano de 2004, foi marcada por um misto de hospitalidade e hostilidade. Por ocasião da chegada à aldeia Itaxĩ, em Parati-Mirim o então cacique era um homem conhecido como Casagrande, o João da Silva, ou Karai Poty: seu nome Mbya. Um homem de cerca de quarenta anos, que procurou esmiuçar minhas intenções: que forma de pesquisa queria eu fazer; quais os prejuízos que isso poderia trazer para eles, quais benefícios? “Houve outros *jurua* (brancos) que estiveram [lá] e depois sumiram, ganhavam muito dinheiro com pesquisa e nunca mais voltavam”, dizia ele.

Consegui explicar-lhe minhas intenções e com isso obter um “vou reunir as pessoas e conversar, depois eu lhe dou a resposta!” Dois dias se passaram e voltei até lá. Combinamos que eu ficaria na aldeia por alguns dias, voltaria para minha casa e novamente retornaria à aldeia. Sendo assim, acertamos que em quinze dias eu voltaria à aldeia para lá permanecer seis.

Por ocasião de meu retorno à aldeia, encontrei Casagrande preocupado em ir à Ubatuba, pois seu irmão falecera na noite anterior e ele precisava partir. Descobri também que ele deixara de ser cacique, devolvendo o posto ao seu sogro, Miguel Karai Tataxĩ.

Aparentemente não se opondo ao meu trabalho, o primeiro lugar que me arranjaram para ficar foi na escola da aldeia; lá eu poderia estender minha rede e guardar minhas coisas, porém não sabia como iria resolver com a alimentação, se deveria eu mesmo prepará-la ou se seria convidado a comer em alguma casa, se sim, como seria?

Minha primeira tarefa nessa fase foi fazer um censo populacional, pelo menos à medida que as pessoas se dispusessem a falar. Queria saber nomes, locais de nascimento e relações de parentesco entre as pessoas, o que não foi muito difícil, essa também acabou se tornando a estratégia que eu adotaria para conseguir ouvir algumas histórias.

Numa dessas entrevistas conversava com um rapaz que há pouco tempo viera da aldeia Palmeirinha, no oeste do Paraná, com sua esposa grávida e dois filhos, na expectativa de conseguir trabalho como motorista, pois havia em Parati-Mirim uma Kombi doada por uma instituição filantrópica italiana.

Ele me contava sobre seu nascimento e infância na aldeia Jacutinga, em Foz do Iguaçu, PR; de quando teve que se mudar de lá para Ocoí, próximo ao município de São

Miguel do Iguçu, uma terra cedida às pessoas que viviam naquela aldeia, que seria então inundada para a construção da Hidrelétrica de Itaipu; de seu casamento e deslocamentos com sua esposa, entre áreas Guarani e Kaingang; até que por fim viera parar em Parati-Mirim.

Não imaginava eu que este rapaz com quem conversava seria um dos melhores amigos que fiz em Parati-Mirim, seu nome, Osvaldo, Vera Mirĩ e depois Kuaray Rete Mirĩ. Osvaldo também se mostrou solícito e interessado em meu trabalho e sempre que me via chamava-me para que eu almoçasse, jantasse e tomasse café em sua casa. Foi ele uma das primeiras pessoas a percorrer comigo outras partes da aldeia, e a contar suas histórias.

Sentia-me seguro, pois então parecia que havia uma empatia entre mim e aquelas pessoas que também consentiam a minha presença lá.

Voltei para o Rio de Janeiro com a certeza de que, em algumas semanas, retornaria a Parati-Mirim, o que realmente fiz, levando presentes para algumas pessoas, principalmente para a família de Osvaldo. No entanto, foi nesta ocasião que começou a se evidenciar a hostilidade por parte de certas pessoas que evitavam falar comigo, até mesmo criando certos atritos em torno do fato de eu frequentar certas casas, como a do cacique Miguel, Osvaldo, Casagrande e Tereza Para, xamã da aldeia. Uma mulher disse-me certa vez que falaria comigo somente se eu lhe pagasse mil reais, pois acreditava que pesquisadores ganham muito dinheiro. Minha base ainda era a escola.

Em dezembro de 2004 quando voltei ao campo descobri que Osvaldo e sua esposa haviam se separado. Neste período, a seu convite, passei a hospedar-me em sua casa. Após este episódio retornei ao campo somente nos meses de junho e julho de 2005. As visitas de curta duração não apresentavam rendimento e após conversas e sugestões de minha orientadora decidimos que melhor seria fazer um campo mais longo, mas para isso precisava, novamente, consultar as pessoas.

Não é tarefa das mais fáceis um pesquisador se inserir na vida social dos Mbya, embora estejam tão próximos geograficamente mantêm-se muito distantes socialmente. A reserva que guardam sobre muitos assuntos, principalmente aqueles que dizem respeito à sua cosmologia, contrasta enormemente com o prazer em falar sobre seus deslocamentos, sobre seus parentes espalhados pelas inúmeras aldeias e sobre seus casamentos. Casar (*menda*) é um tema sempre recorrente em conversas entre pessoas que há tempo não se vêem. Uma das primeiras perguntas que eu passaria a escutar sempre que retornava à

aldeia era: “*remenda ma pa Vera*¹? Você se casou *Vera*?” Pergunta essa sempre feita por homens em sua maioria e algumas vezes por mulheres mais velhas. Poucas vezes ouvi essa pergunta de mulheres solteiras ou casáveis. Aliás, essa pergunta é em sua maioria feita entre pessoas do mesmo sexo. Certo era que os Mbya achavam no mínimo curioso, um homem com 29 anos solteiro e sem filhos. O entusiasmo com que as pessoas falavam de suas trajetórias contrastava profundamente com o silêncio que mantinham sobre outros temas, silêncio esse que só poderia ser rompido com o compartilhamento de uma confiança mútua. Cabia a mim conquistá-la.

Em julho de 2005 combinamos que em agosto eu retornaria a Parati-Mirim e permaneceria por dois meses. Como contraprestação eu também realizaria um trabalho para os Guarani: dirigir uma Kombi, já que Osvaldo havia sido contratado recentemente, pela FUNASA, como motorista.

Neste período, Osvaldo me contou que em janeiro de 2005 casou-se com outra mulher, e passou a residir com ela na casa de seu sogro, contudo este casamento teve curta duração, separaram-se quando sua esposa estava por volta do segundo mês de gestação.

Cheguei a Parati-Mirim em fins de agosto de 2005, onde permaneci até o fim de outubro, período em que a primeira esposa de Osvaldo voltou a viver com ele. A convivência diária possibilitou um estreitamento de relações com outras pessoas, inclusive em outras aldeias; a solidificação da amizade de uns e a atenuação da resistência de outros. Para o primeiro caso destacam-se Jango Karai Nhandu’a, cunhado de Osvaldo (ZH) e as pessoas de Araponga e Mamanguá; para o segundo Osvaldo, seu Miguel e Pedro Karai Mirĩ (filho de Miguel) e; no terceiro, outras pessoas que se juntaram à família de Miguel, por meio de casamento de seus consanguíneos com consanguíneos do primeiro.

Após terminar este trabalho e também a graduação em Ciências Sociais, mantive-me sempre junto aos Mbya; retornei por diversas vezes à aldeia, fosse para visitá-los ou para participar de algum evento para o qual me convidavam; e sempre permaneci junto à casa de meu antigo amigo e anfitrião. Osvaldo novamente se separou de sua esposa em janeiro de 2006, e após algum tempo casou-se com Juliana Jaxuka. Aos poucos fui me aproximando da família de Jango, que por ocasião do *nimongarai* (ritual de nomeação das crianças), em fins de janeiro de 2008, convidou-me para ficar em sua casa. Jango já fizera o convite em setembro de 2007 e eu recusara; no entanto, dessa vez aceitei.

¹ Vera Mirĩ, nome que uma xamã me deu alguns meses após eu iniciar a pesquisa.

Nesta última estadia expus a Jango meu desejo de voltar a Parati-Mirim e fazer um trabalho de campo de cinco meses. Ele assegurou-me, pois, um lugar em sua casa dizendo: “não vou nem desmanchar sua cama então!” Às vésperas de eu voltar ao Rio de Janeiro fizemos uma reunião para conhecer a opinião das outras pessoas sobre meu retorno. Obtido o consentimento delas voltei para casa com a certeza de que no final de março retornaria a Parati-Mirim. Bastava encaminhar a documentação à FUNAI.

Embora não seja uma prática entre os Mbya cognatizar estrangeiros, posso dizer que tudo se passou como se assim o fosse: e Jango me adotou como filho, o que parece não ser apenas uma impressão minha, pois muitas pessoas se referiam a ele quando falavam comigo como “meu pai” e a mim quando falavam com ele como *ndera’y* (seu filho), por diversas vezes ouvi Jango se referir a mim, na *opy’i*² (casa de rezas), como filho. Não quero dizer que essa relação implicasse algum rendimento sociológico, este se houve, pode se dizer que foi fraco. Mas posso dizer que houve um grande rendimento afetivo, que de certa forma se constituiu em um lugar para mim, me fez sentir ligado à sua família, e isso para além das relações que se estabeleceram em Parati-Mirim.

Foi na casa de Jango que comecei a matar gambás; e foi ele quem me ensinou a fazer armadilhas. Com sua família aprendi regras que governam as estações do ano e os ciclos de caça; aprendi lá que o que se mata deve-se comer. Jango e sua esposa, Tereza Yva Poty Ju, ainda levaram-me ao Paraná, onde passamos noites gélidas de junho em torno de uma fogueira comendo derivados de milho e contando histórias. Ambos, pacientemente, ensinavam-me os usos e utilidades dos remédios do mato, *poã ka’aguy*. Foi também com sua filha Elizéia Ara, exímia “professora”, que aperfeiçoava aos poucos o que aprendia sobre a língua guarani. Todavia, sobre essa pesquisa, se está longe de poder dizer que foi realizada em língua nativa.

Claro que muitas outras pessoas também foram importantes neste processo, mas *Jangokuery*³ foram as pessoas que sem que eu soubesse, me dariam muito mais do que eu esperava, abrindo para mim outras portas neste universo.

² Na literatura guarani aparece a expressão *opy* para a casa de rezas, expressão que também utilizei em outro trabalho (Mendes Júnior, 2006). Adoto a atual grafia por ter sido a forma predominante, durante meu trabalho de campo, das pessoas se referirem à *opy*. O *i* é diminutivo [e ao mesmo tempo refere-se a uma forma cuidadosa de se referir à *opy*, não que essa também não o seja.]

³ Termo que pode ser glosado por “o pessoal de Jango”. *Kuery* marca o plural, ou o englobamento de outras pessoas por um homem/ mulher, ou um grupo doméstico e até mesmo uma aldeia.

O TRABALHO DE CAMPO

Minha chegada à região de Parati, em março de 2008, tinha um duplo propósito: primeiro era fazer a pesquisa de campo para elaboração desta dissertação de mestrado; o segundo, e não menos importante era a participação em um grupo técnico, coordenado por Elizabeth de Paula Pissolato, com o objetivo de realizar estudos necessários à identificação e delimitação da T.I. Arandu Mirim, localizada no Saco de Mamanguá, fundada por um dos filhos de seu Miguel: Roque Karai Tataendy e seus afins; e para revisão de limites das T.I. Araponga e Parati-Mirim.

Morar junto a uma família não foi somente uma opção minha embora eu ansiasse por isso, concomitantemente algumas pessoas abriram, desde o início, as portas de suas casas. Mesmo que isso significasse, nessa fase, um lugar onde eu pudesse fazer as refeições; e isso não é pouco! Num primeiro momento eu não tinha consciência das implicações dessa opção; com o passar do tempo comecei a perceber que estar em uma determinada casa poderia implicar um fechamento para as demais.

Por diversas vezes ouvi de algumas pessoas comentários acerca de certo grupo familiar. Diziam, pois, para que eu não fosse até tal casa; lá eles me fariam trabalhar muito e eu não poderia fazer meu trabalho, outras vezes insinuavam que determinada pessoa era feiticeira e que não era bom que eu visitasse sua casa, algo poderia acontecer comigo. No entanto, quando às vezes meio constrangido, eu passava algum tempo sem visitar uma casa, acontecia de uma criança chegar até mim e dizer que seu pai ou sua mãe queriam falar comigo e que eu deveria ir até tal casa. Um dos filhos de seu Miguel certa vez me criticou dizendo que eu os esquecia, sempre estava com Jango e coisas do tipo. Eu argumentava que sempre ia às outras casas sim, mas como eu morava na casa de Jango era comum que eu passasse mais tempo lá. As pessoas concordavam, mas insistiam para que eu os visitasse mais, alguns perguntavam por que eu não morava em outras casas também.

Essas demandas que valiam ao nível intra-aldeão, não eram diferentes ao nível interaldeão. Durante o mês de setembro de 2005 fiz uma visita com as pessoas de Parati-Mirim, às pessoas de Pinhal, na T.I. Rio das Cobras, no Paraná. Nessa ocasião fui acometido, na primeira madrugada, por uma forte cólica renal que me levou às pressas ao hospital municipal de Quedas do Iguaçu, onde fiquei até amanhecer o dia, acompanhado por dois rapazes Mbya, um deles, Osvaldo. A forma como reagi aos sintomas da cólica, e o

quanto eu gritava, me fez conhecido pela aldeia toda na manhã seguinte, fato que até hoje algumas pessoas contam e riem da situação.

Em 2006, as pessoas da referida aldeia visitaram Parati-Mirim, ocasião em que Jango me convidou para retornar a Parati, pois “nossos” anfitriões do Paraná viriam e ele queria que eu estivesse junto novamente, agora para recepcioná-los. Novos convites para retornar ao Paraná inclusive com planejamentos de visitas ao Paraguai. O que até o momento não se concretizou.

Ainda em 2005, por ocasião do falecimento da mãe do cacique e xamã de Araponga, Augustinho, ouvi dele o seguinte: “se você ficar só lá em baixo [Parati-Mirim] você não vai aprender tudo, pois você tem que ter dois cadernos, um para lá e um para aqui [Araponga], se você ficou lá, agora, para aprender bem, vai ter que vir para cá e ficar dois meses”.

No entanto, o acirramento de alguns conflitos entre as pessoas das duas aldeias em 2005, me deixou inseguro quanto a passar algum tempo em Araponga. Era um período em que as minhas relações com os Mbya estavam em construção e achei prudente permanecer em Parati-Mirim; se ia à Araponga, era sempre em companhia das pessoas de Parati-Mirim.

Ao nível intra-aldeão optei, no período do 2008, por mudar de casa, a convite de meu novo anfitrião, porém mais consciente do que isso significava. Sabia que estar em uma ou outra casa mbya era também me colocar na condição de fornecedor de bens industrializados. Ainda neste período resolvi passar duas semanas em Araponga, convite que sempre recusei no primeiro campo; no entanto, agora aceitava de bom grado. Nesta fase havia uma relação mais consolidada entre mim e os Mbya, o que de certa forma deixava-me mais seguro para me lançar em outros terrenos. Aos poucos construí uma pequena história entre essas pessoas e desde então ela se tornara uma “carta de apresentação” nos locais aonde eu chegava.

Como se pode observar, adotei como método de trabalho o que se define como observação participante; procurei viver, ao longo de cinco meses o dia-a-dia das pessoas: pela manhã sentávamos em torno de um fogo, muitas vezes na casa de Jango, para tomar chimarrão (*ka'a*) e conversarmos horas a fio; contávamos sonhos e histórias, planejávamos atividades e visitas a outras casas; gentileza essa que os Mbya têm em mais alta estima. Não ter a quem visitar ou não ser visitado pode causar um descontentamento (*ndovy'ai*)

que muitas vezes tem como corolário a mudança de aldeia; para esse tema da busca de estados de contentamento veja Pissolato 2007.

Trabalhei com as pessoas em suas roças, plantando milho e mandioca; por inúmeras vezes íamos à mata para fazer *monde* e *mondepi*, dois tipos de armadilhas; nos dias subsequente percorríamos os mesmos caminhos a examinar o produto de nossos artefatos; em outras ocasiões nos deslocávamos até a mesma mata à procura de lenha ou madeira para construção de uma casa. O período da tarde era ocupado às vezes por jogos de futebol, outras, por visitas às casas. Diversas foram as ocasiões que as pessoas pediam-me para que as levasse à cidade, onde passávamos a tarde a resolver assuntos dos mais diversos tipos, problemas trabalhistas, bancário, empréstimos, compra de mercadorias. Em outras ocasiões o motivo era buscar as mulheres, principalmente no sábado à noite, que vendiam artesanato em Parati. No mais, o período da noite era destinado quase sempre às cerimônias na *opy'i*, muitas vezes em companhia de Jango e Tereza. Assim, aprendia fazendo junto e era dessa mesma forma que eu apresentava minhas questões, por diversas vezes discutindo situações as mais variadas.

Sabemos que o objeto da antropologia é construído a partir do encontro entre a nossa realidade (enquanto antropólogos) e realidades outras; sabemos também que “nossos” problemas não são os mesmos, e nem da mesma natureza, que os daquelas pessoas com quem passamos a conviver para fazer nossas etnografias. Se, optei por viver o seu dia-a-dia, se discutia com os Mbya as suas idéias foi para tentar compreender que mundo se exprimia através delas.

O TEMA

Durante o primeiro ano do curso de mestrado tentei dar ao tema dos sonhos uma atenção que permitisse tratá-lo como objeto de análise etnográfica, principalmente por ser este um tema que apesar de perpassar várias etnografias guarani, ainda é pouco explorado. No entanto, ambição muito além do estágio em que me encontrava, tanto da experiência de campo, quanto do domínio da língua guarani⁴. No entanto, se tratar os sonhos como objeto de análise etnográfica mostrou-se uma empresa inviável, uma vez que não dominando a língua Mbya, não poderia apreendê-los em sua significação maior: o contexto no qual são

⁴ Tânia Stolze Lima, enquanto orientadora chamou-me a atenção para a dificuldade acerca deste ponto. Agradeço-lhe contudo pela liberdade com que permitiu-me descobrir os limites desta empreitada.

contados⁵: de total intimidade familiar; ressalto que por fazer parte de um grupo doméstico, por diversas vezes, pude participar dessas narrativas, ainda assim era pouco para que eu pudesse elegê-las como objeto de análise.

Não demorou que eu percebesse que deveria estar aberto aos meus anfitriões ou, em outras palavras, deixar que o campo mostrasse-me o que eu poderia dizer sobre os Mbya a partir de minha experiência.

À medida que o mês de maio se esgotava, alguns homens, dentre eles Jango e Mariano Kuaray Papa Miri, falavam sobre algumas concepções que se tornariam temas recorrentes em nossas conversas; ambos falavam de “dias curtos e dias longos” quando “o sol vinha pelo lado e quando o sol vinha pelo meio” respectivamente. Todavia foi Mariano, que à época trabalhava comigo nas transcrições e traduções de entrevistas do guarani para o português, que formulou os primeiros pontos.

Certa noite após ouvirmos uma gravação ele me explicou o seguinte: “o inverno, também chamado *iroy ara* ou *ara yma*, é o período bom para a caça, pois os animais estão gordos (*ikyra*), período este em que o sol vem de lado” [se tomarmos a *opy'i* como referência, no sentido leste-oeste, o sol “faz um percurso” pelo lado esquerdo da *opy'i*]. “O verão, também chamado *ara pyau*, é o período em que os animais estão magros (*ipiru kue*), se reproduzindo, ou amamentando; não se deve caçar no verão [novamente se tomarmos a *opy'i* como referência, é o período em que o sol se alinha ao meio dela] também se diz *Kuaray Mbyte*” (*mbyte* = meio). Essas conversas se prolongariam até meados de agosto, período que as pessoas fizeram-me participar e aprender técnicas e estratégias de caça.

É fato que a caça, enquanto prática, não ocupe parte significativa da vida das pessoas, mais precisamente dos homens. Os Mbya, salvo exceção de um grupo que vive no Pará, vivem em regiões onde a caça é escassa e/ ou de pequeno porte; sejam elas as regiões próximo ao litoral: no bioma Mata Atlântica; ou em regiões cercadas por extensas fazendas de soja, aveia e centeio no oeste do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Não há entre os Mbya caçadas organizadas coletivamente, como acontece com os Yudjá, os Arara e os Wari’, para citar alguns exemplos. Aqui elas são praticadas individualmente.

Por outro lado, se enquanto atividade prática a caça talvez seja reduzida (os Mbya não tiram dela o seu sustento), não é essa aqui a questão; o que me chamou atenção foi a elaboração de um discurso em torno da atividade venatória que me pareceu rico. No

⁵ Somente mais tarde eu viria a perceber que em certos momentos o que estava em jogo eram interpretações de narrativas oníricas.

entanto gostaria de salientar que este trabalho não é uma etnografia sobre caça, por um lado meu material é insuficiente para tal empreitada e por outro, os Mbya não seriam melhores definidos como um povo caçador. De toda forma, muito mais que uma escolha pessoal, a caça impôs-se a mim, durante o trabalho de campo como um lugar de onde eu poderia discutir com as pessoas algumas idéias a cerca da socialidade Mbya.

Ainda assim ressalto que o tratamento etnográfico que a temática da caça tem recebido na etnografia guarani é marcado por um descompasso quando comparado a outras etnografias das terras baixas sul-americanas. É possível que se justifique esse fato argumentando em torno do pouco investimento realizado pelos Guarani na prática venatória quando comparados aos demais povos. No entanto essa justificativa apenas oculta ou esquiva-se do problema.

Há pelo menos dois dispositivos, na antropologia, para se tratar o significado da caça nas terras baixas sulamericanas e alhures. O primeiro, desde Julien Steward e mais recentemente Philippe Descola, relaciona prática venatória e dependência ecológica. O segundo, propõe que a caça ultrapassa em muito os limites das atividades de subsistência. Se tomássemos a caça apenas sob o aspecto da dependência ecológica, como poderíamos compreender que apesar de escassa, dela emerge um significado simbólico altamente elaborado? Viveiros de Castro ao discutir duas características associadas ao perspectivismo ameríndio: o xamanismo e a caça, faz notar que no que refere-se a segunda deve-se sublinhar

“Que se trata de uma ressonância simbólica, não de uma dependência ecológica: horticultores aplicados como os Tukano ou os Juruna – que além disso são pescadores – não diferem muito dos grandes caçadores do Canadá e Alasca, quanto ao peso cosmológico conferido à predação animal (venatória ou haliêutica), à subjetivação espiritual dos animais, e à teoria de que o universo é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias” (2002: 357).

Essa ressonância simbólica de que trata o autor é um instrumento fundamental para analisar algumas implicações que se depreendem da relação com o animal, e outras agências, entre inúmeros povos indígenas e, não menos entre os Mbya. Se, como apontei mais acima, enquanto atividade cotidiana a caça não ocupa grande parte da vida das pessoas, por outro lado isso não implica um abandono de um saber sobre o mundo dos bichos, que diretamente corresponde a um saber sobre o próprio mundo mbya. É possível, parafraseando Lévi-Strauss ([1962] 2004), dizer que antes de atender às exigências de ordem prática a caça corresponde a exigências intelectuais.

Logo, reitero que neste trabalho a caça é um meio para a elaboração de uma etnografia que tenha como foco de análise algumas formas alimentares Mbya e seus possíveis desdobramentos para processos de transformação que podem afetar as pessoas, referidos tanto na literatura (Schaden: [1954] 1962; Clastres, H. 1978 [1975]; Mello 2006, Pissolato 2007; Silva 2007, Albernaz 2009), quanto pelos próprios Mbya como *-jepota*.

É sabido que entre inúmeras sociedades ameríndias a qualidade de ser gente não é um atributo inalienável a cada homem ou mulher “*Homo sapiens sapiens*”. Ela é antes uma possibilidade comum a diversas classes de seres que povoam o universo, variável conforme a perspectiva de cada uma. Não se trata aqui de hipótese animista; a questão, esclareço, não é que para os povos indígenas todos os seres que habitam o universo sejam gente em extensão, ou compartilhem de uma essência humana. Diversos exemplos encontrados na etnografia das terras baixas sul-americanas e alhures demonstram que desde o nascimento – quando a criança precisa ter seu corpo modelado – as formas humanas devem ser construídas; veja por exemplo o caso dos Parakanã (Fausto, 2001). Em diversos períodos de vida essa condição humana pode vir a ser ameaçada, principalmente naqueles que marcam mudanças de fase de vida, nascimento e morte. Tem-se então que a condição humana é uma condição que a qualquer momento pode ser usurpada, ou melhor, deslocada.

Tratados na etnografia guarani como eventos que podem suprimir da pessoa a sua humanidade, o *-jepota* tem sido abordado a partir de distintas possibilidades. Sedução e conjunção sexual com seres de outras espécies, principalmente alguns animais que se travestiriam em gente, são as causas mais frequentemente apontadas pelos Guarani que, como consequência figura nas diversas etnografias sobre esse povo.

É possível também, dizem os Mbya, que essa transformação ocorra após à morte: que a pessoa sepultada, devido a alguns hábitos que tenha adquirido em vida, venha a sofrer esse tipo de metempsicose, o que suscita entre os vivos certos cuidados em relação aos cemitérios e observâncias para com pessoas recém enterradas. No entanto não é possível afirmar que os Guarani tenham um pendor especial para cuidar de seus cemitérios, muito pelo contrário, esses se localizam muito distantes dos núcleos habitacionais e quase nunca são frequentados.

Uma terceira possibilidade de ocorrência desse fenômeno está ligada à dieta alimentar, principalmente no que se refere à carne, seja ela de caça ou comprada nos mercados das cidades. É imprescindível que seja bem cozida (*mimōi*) ou bem assada

(*mbixi*), por vezes após cozinhar é possível ainda que fritem-na (*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.

Neste trabalho pretendo examinar a maneira como esses eventos vêm sendo tratados na etnografia dos povos Guarani e em seguida estabelecer um diálogo que leve em conta o desencadeamento dessas potencialidades principalmente a partir da dieta alimentar. A caça, embora não ocupe grande parte dos afazeres masculinos, ainda assim é regida por um código que traz inúmeras implicações sócio-cosmológicas. Foi enquanto aprendiz de caçador que pude discutir com as pessoas tais implicações e, desta forma, articular a prática venatória à dieta alimentar, dado que caçar implica, também, com quem se come e como-se come; isso por sua vez, pode ou não desencadear eventos que no limite ameaça(ria)m a “personitude” Mbya.

OS GUARANI

Como foi apontado mais acima, este trabalho trata-se de um estudo etnográfico sobre uma parcela de um povo que se autodenomina *nhande va'e* (os nossos); também conhecido na etnologia das terras baixas sul-americanas como Mbya e, mais popularizado como Guarani. Pertencente à família linguística tupi-guarani, família do tronco tupi, os Guarani ocupam uma área que compreende o leste do Paraguai, o nordeste da Argentina e o norte do Uruguai. No Brasil ocupam os estados do sul e sudeste, à exceção de Minas Gerais; o sul de Mato Grosso do Sul e há ainda uma aldeia localizada próximo ao município de Jacundá, no sul do Pará.

Há uma subdivisão dos Guarani em três subgrupos: Mbüa ou Mbya, Nhandéva e Kayova, que, proposta por Egon Schaden em seu *Aspectos fundamentais da cultura guarani* em 1954, ainda é referida pelos estudiosos atuais deste povo. Para tanto o autor apoiou-se em critérios linguísticos, apesar de também ter destacado que tais diferenciações se faziam sentir, porém em menor intensidade, na cultura material e não-material.

Das nove “hordas” citadas por Nimuendaju ([1914] 1987), Schaden reuniu os Oguaiuva, Tanÿngüá e Apapocuva sob o mesmo conjunto: *nhandeva*; os “Mbüa (gente) é a autodenominação mais usada pelos Guarani conhecidos na bibliografia como Kaingüá,

Kaiuá etc” (Schaden, 1962: 11). Quanto aos Kayova é o terceiro grupo, também conhecidos como Teüi e Tembekuá” (Idem: 11). Dos outros grupos apontados por Nimuendaju pouco se teve notícias. Há ainda diversas referências aos outros subgrupos Guarani, como Ava Chiripá, Chiripá, Ava Katu Ete; que contudo, são atualmente classificados como Nhandeva.

Ainda hoje, as aldeias Guarani são referenciadas pelos órgãos estatais, a uma ou outra das subdivisões acima referidas, havendo, de uma maneira geral, aldeias Mbya, Nhandeva e Kayova. Todavia, o caráter da ocupação atual dos territórios e a própria dinâmica da organização social Guarani reúnem, muitas vezes, num mesmo espaço representantes das três subdivisões e em alguns casos, de outros povos, como é o caso das Terras Indígenas (T.I.) Rio das Cobras e Mangueirinha, no Paraná que reúnem aldeias Guarani e Kaingang; ou Ibirama, em Santa Catarina onde convivem Xoklen, Guarani e Kaingang, para ficarmos com alguns exemplos, o que torna difícil precisar o número atual da população Guarani em território brasileiro.

Um censo da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de 2002, indica que cerca de 18000 pessoas vivem nas T.I. do sul, sudeste e centro-oeste do Brasil. Porém estes números são pouco precisos, pois se referem ao total da população em cada terra indígena, que engloba Guarani, Kaingang, Xoklen e Xetá. Segundo a ONG Instituto Sócio-Ambiental haveria cerca de trinta e seis mil guaranis divididos entre dez mil Nhandeva, vinte mil Kayova e seis mil Mbya, mas mesmo essa fonte está defasada (2003).

O trabalho de campo realizado para esta pesquisa foi desenvolvido, predominantemente, na aldeia Itaxi, em Parati-Mirim, município de Parati, sul do estado do Rio de Janeiro, que possuía à época uma população de 109 pessoas ocupando uma área de 79,19 ha; neste período permaneci também nas aldeias Araponga, localizada mais ao sul do estado, com uma população de 25 pessoas ocupando uma área de 213,20 ha; e Palmeirinha, localizada na T.I. Mangueirinha, no Paraná.

Além de Sapukai, a maior das aldeias da região sul fluminense, localizada próximo ao município de Angra dos Reis, há ainda três outras aldeias no estado do Rio de Janeiro, são elas Arandu Mirim, localizada dentro da Reserva Ecológica da Joatinga (REJ), no Saco do Mamanguá e Rio Pequeno, localizada entre Parati e Angra dos Reis. A terceira aldeia está localizada no município de Niterói, no bairro de Camboinhas. As pessoas que lá vivem pertencem à família extensa que deixou Parati-Mirim em fins de março de 2008, ocupando

em seguida essa área. Todas as três aldeias encontram-se em processo de estudos para identificação.

Não me parece a melhor forma de descrever as aldeias localizadas no sul fluminense, em seus mais diversos aspectos, se não partindo das trajetórias das pessoas que hoje vivem tanto em Araponga quanto em Parati-Mirim. Elejo aqui os casais-cabeça que conduziram suas famílias extensas até àqueles sítios como principais atores.

Com o objetivo de situar o leitor, apresentarei aqui essas trajetórias que ao mesmo tempo se entrelaçam com a história de cada aldeia, ou pelo menos, com a história recente que começa a se desenrolar em princípios dos anos 90. Apresentarei ainda algumas referências quanto às características físicas e sociais dessas aldeias, mais precisamente aquelas que apontam para uma abertura às relações com seu exterior, entenda-se este como a sociedade envolvente; seja por meio das instituições públicas: FUNAI, FUNASA, Secretarias de Educação, universidades; de instituições privadas, ONGS, e por fim a população do entorno.

Parati-Mirim

A três quilômetros da BR 101, cortada pela estrada que liga essa rodovia à praia de Parati-Mirim, e cravada entre o Rio Parati-Mirim e uma encosta chamada Cerro Grande, encontra-se uma pequena aldeia habitada por pouco mais de uma centena de representantes da população Mbya-Gurani.

Provenientes da T.I. Rio das Cobras, no oeste do Paraná, esse grupo chegou ao sul fluminense em princípios da década de 1990, instalando-se primeiro na aldeia Sapukai em Angra dos Reis, mais tarde em Araponga e por fim reocupando a área de Parati Mirim⁶, que teve sua demarcação homologada em 5 de janeiro de 1996. No entanto esse pequeno corte temporal pouco diz acerca das pessoas que hoje aí vivem, é preciso dar um passo um pouco mais atrás e retomar, através da memória de algumas pessoas os acontecimentos que se desenrolaram até que aí chegassem.

Miguel Karai Tataxĩ Benite, um senhor que se diz com seus noventa e quatro anos, é um dos protagonistas de uma história que começou a se desenrolar desde meados dos anos oitenta, quando deixou a aldeia Pinhal, na T.I. Rio das Cobras, próximo ao município

⁶ Já em sua dissertação de mestrado Maria Inês Ladeira chamou a atenção para o andamento do processo de reocupação de Parati-Mirim, que segundo ela, “na década de quarenta foi uma importante aldeia devido à força espiritual de seu líder” (Ladeira, 1992: 42).

de Nova Laranjeira no Paraná, e acompanhado pela esposa, filhos e filhas, solteiros e casados, netos, sogra e cunhados, chegou à região do Itariri, próximo ao litoral sul de São Paulo.

Suas narrativas são entrecortadas de memórias de sua juventude, onde descreve suas andanças pelas regiões de Foz do Iguaçu, Nordeste da Argentina e Leste do Paraguai, ambas banhadas pelos rios Paraná e Iguaçu. Suas caminhadas (-*guata*) são tratadas como sofrimentos: “*eu vou contar o meu sacrifício, que eu passei na estrada, quando eu era rapaz, eu andei muito né, caminhando assim longe, na Argentina, Paraguai, caminhando, sofrendo.*” Seu Miguel fala de uma época em que *jurua* (brancos) “quase não existiam”, eram bem poucos, e que se podia andar à vontade pelo “sertão ‘véio’ e fechado”; dos perigos e temores de se encontrar com onças, essas sim parece que existiam em grande quantidade. Em Porto Britenha no Paraná, onde chegou ainda rapazote, conseguiu um trabalho num vapor. Lá conheceu sua esposa Mariângela Jaxuka e, também de lá, algum tempo mais tarde seguiram acompanhados pelos seus sogros, para o Rio das Cobras, onde viveu por mais de vinte e cinco anos⁷.

Saiu do Rio das Cobras após um conflito deflagrado entre sua família e outros moradores; e após uma caminhada de cerca de quarenta e cinco dias chegou à região do Itariri. Sua fala deixa claro que à medida que caminhava em direção ao litoral era cada vez mais frequente o encontro com os *jurua*. Por cerca de dois anos viveu com sua parentela neste local, aonde chegou a plantar uma roça de arroz. Nessa aldeia nasceu um de seus netos Ramon Karai, hoje com vinte e um anos; ainda nesse mesmo local um de seus filhos casou-se com Ana Kerexu, essa partira da região de Jacundá no estado do Pará, acompanhada por um tio e duas filhas. Ana conheceu os filhos de Miguel em São Paulo, numa feira onde vendiam palmito e, a convite deles foram até o Itariri; casando-se pouco depois com Roque.

Apesar de afirmar que no Itariri não viviam com Guarani e sim com Chiripá e que estes embora pareçam guarani, não o são, pois são muito bravos e falam muito mal a língua guarani, duas outras razões motivariam a saída dele e de sua família de lá: em primeiro lugar um conflito irrompido envolvendo seus filhos e alguns parentes do cacique, que

⁷ Essa contagem não é precisa, indica antes, que se viveu muito tempo em um lugar.

literalmente os expulsara⁸; e em segundo, um sonho, no qual Nhanderu (nosso pai) lhe dissera para que seguisse até uma “terra boa”.

Seguiu para o Espírito Santo, onde nasceu Adilson Tupã, outro neto, hoje com dezenove anos. Nestas cercanias, após certa insatisfação com a dificuldade para plantar, “sua avó” teria lhe falado da área de Parati-Mirim, terra de onde ela partira há muitos anos em direção ao Espírito Santo. Novamente, após reunir sua família Miguel chegou à aldeia Sapukai, em Angra dos Reis no princípio dos anos noventa. Aí nasceu sua neta Elizabete Jera, hoje com dezessete anos. A permanência nessa aldeia não se prolongaria, estava apenas de passagem e não chegou sequer a fazer roça. Após pouco mais de um ano conduziu sua família até Araponga, a vinte e cinco quilômetros de Parati, e de onde aguardaria a finalização do processo de desocupação da área de Parati-Mirim que estava tomada por posseiros.

Em Araponga dividiu essa terra com o então cacique Alcebíades; Pissolato (2007) faz notar que esse encontro teria tido pouca duração devido a morte acidental deste cacique, alguns meses mais tarde, numa aldeia no estado de São Paulo. Ainda nesse período chegaria à aldeia de Araponga a família de Augustinho da Silva, que partira de Ibirama, em Santa Catarina. Nesta aldeia nasceu outra neta de seu Miguel, Juci Jera, atualmente com dezesseis anos. Alguns anos mais tarde seu Miguel conduziria sua família até Parati-Mirim, reconhecendo aí a “terra boa” que Nhanderu, ainda no Itariri, lhe anunciou em sonho.

Segundo me informou Pedro, filho de seu Miguel, que juntamente com seu pai chegou a Parati-Mirim em 1994, cinco famílias teriam ocupado a área nesse primeiro momento: seu Miguel, o líder da família extensa que ora se constituía; dois filhos casados: Roque e Pedro; e duas filhas: Eva Para e Deva Katu, ambas também casadas, todas com seus filhos; totalizavam vinte e uma pessoas. Num segundo momento chegaria Serafim Karai Mirim, também filho de seu Miguel com a sua família; depois, a filha Ivone também casada, com filhos. Com o passar do tempo todos se tornariam atratores de novos parentes ou cônjuges, estes por sua vez despertariam uma reação em cadeia.

Quando realizei o trabalho de campo em 2005 havia 137 pessoas em Parati-Mirim. Essa cifra deve, no entanto ser relativizada, dada a própria dinâmica da mobilidade guarani. Em 2008, a população totalizava 110 pessoas. Períodos de certo aumento

⁸ Segundo seu Miguel o cacique de Itariri não gostava deles, dizia que eram paraguaios e por isso não tinham direito de plantar lá, “o próprio cacique falou isso, pra nós mesmo: ‘vocês são paraguaio, vocês não têm direito de nada aqui’”.

populacional pode ser seguido de decréscimos subsequentes e vice-versa. Pissolato (2007) aponta uma saída de cerca de sessenta pessoas da aldeia Sapukai no ano de 2003. Durante o período desta pesquisa houve a saída, de Parati-Mirim, em fins de março, de uma família extensa composta por cerca de trinta pessoas em direção ao município de Niterói, onde ocuparam uma área próximo ao Parque Estadual da Tiririca, no bairro de Camboinhas.

Num censo realizado por mim entre o período de julho e agosto de 2008 a população de Parati-Mirim estava dividida da seguinte forma.

Faixa etária	Homens	Mulheres	Total
0 – 04	12	13	25
05 – 09	10	11	21
10 – 14	3	7	10
15 – 19	5	5	10
20 – 24	3	7	10
25 – 29	3	3	6
30 – 34	2	2	4
35 – 39	2	2	4
40 – 44	3	1	4
45 – 49	1	0	1
50 – 54	0	0	0
55 – 59	1	0	1
60 – 64	0	0	0
65 -	5	8	13
Total	50	59	109

Quadro populacional de Parati-Mirim

Araponga

A história de Augustinho Karai Miri Oka da Silva, que conta atualmente cerca de oitenta e sete anos, apresenta certas aproximações com a história de Seu Miguel. Da aldeia Palmeirinha partiu, quando ainda rapaz, dizendo que queria arranjar uma namorada. Andou pelas regiões de Foz do Iguaçu, Paraguai e Argentina, onde teria se casado com sua esposa Marciana Yva.

Durante muito tempo viveu junto com a família de sua esposa em diversos locais no sul do Brasil. A filha mais velha do casal nasceu, na Argentina; o segundo filho, Rodrigo, com quarenta e quatro anos, nasceu em Guarita, RS, uma terra, a época, ocupada por Kaingang e Guarani Mbya; dois outros filhos, Níria com trinta e seis e Nírio com trinta e cinco anos nasceram em Cacique Doble, outra T.I. ocupada predominantemente por Kaingang. O filho mais novo, Nino Vera Xunü, que hoje conta seus vinte e sete anos

nasceu em Palmeirinha, uma aldeia Mbya localizada dentro da T.I. Mangueirinha, novamente ocupada por representantes Mbya e Kaingang.

Segundo Silva (2007) as décadas de 30 e 40 são marcantes na história dos dois grupos (Guarani e Kaingang), pois é neste período que se inicia o processo de colonização por descendentes de imigrantes alemães e italianos, oriundos do Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Nas décadas de 40 e 50 são criados três postos indígenas no sudoeste do Paraná: Mangueirinha, Rio das Cobras e Marrecas. Estes foram criados para abrigar inicialmente populações Kaingang – mais tarde é que as populações Mbya que habitavam as margens do Rio Iguaçu são levadas para Mangueirinha e Rio das Cobras, “onde até hoje são tratados como hóspedes permanentes” pelos Kaingang (Pires, 1975 *apud* Silva, 2007: 63-4).

Schaden (1962 [1954]) destaca a presença guarani, em 1946, na “aldeia da Palmeirinha” localizada no Baixo Iguaçu, oeste paranaense, junto aos quais teria trabalhado nos anos 40.

No entanto, não é minha intenção tratar da anterioridade da ocupação guarani ou kaingang nestas terras. Muito pelo contrário. Mas antes de entrar na questão que trata do compartilhamento de terras por populações Mbya e Kaingang, gostaria de retomar a história de Augustinho.

A morte de seu pai teria feito com que ele retornasse a Palmeirinha, onde permaneceu por um tempo e de lá sairia novamente para Ibirama, SC, outra terra, que como disse mais acima era ocupada por Xoklen, Kaingang e Mbya. Um conflito com um cacique Xoklen, devido ao corte e venda de madeira foi o motor de uma nova saída.

Augustinho conta que foi um chefe de posto da FUNAI que lhe sugeriu ir para os estados de São Paulo ou Rio de Janeiro – onde haveria ainda muito mato – e em tais locais poderiam viver bem. Reuniu sua família e seguiu para Ubatuba, na aldeia Boa Vista encontrou o cacique Altino, velho conhecido da aldeia Palmeirinha. Ficou alguns anos neste sítio e mais tarde quando soube que havia um parente seu em Bracuí, seguiu para lá.

Apesar do parentesco com o então cacique João da Silva, a convivência se tornou difícil, e devido ao envolvimento de um de seus filhos com outras mulheres, sua família foi expulsa daí. Novamente Augustinho reuniu sua família e seguiu para Araponga, onde há pouco chegara a família de Miguel, que aguardava a finalização do processo de desocupação de Parati-Mirim; e também, era ocupada pela família do então cacique Alcides, ou como também dizem, Alcebíades.

A saída da família de Miguel de Araponga e a morte de Alcides, no estado de São Paulo – que resultou também na partida de sua família – são eventos muito próximos. Nessa mesma época estava em andamento o processo de demarcação das duas áreas: Parati-Mirim e Araponga⁹. Augustinho foi então indicado para cacique e segundo conta, a escolha foi ratificada por outros caciques da região.

Conforme um censo realizado por mim no mês de julho de 2008 a população de Araponga era composta por 25 pessoas, divididas da seguinte maneira:

Faixa etária	Homens	Mulheres	Total
0 – 04	3	4	7
05 – 09	1	0	1
10 – 14	1	3	4
15 – 19	2	0	2
20 – 24	0	2	2
25 – 29	3	1	4
30 – 34	1	0	1
35 – 39	0	1	1
40 – 44	1	0	1
45 – 49	0	0	0
50 – 54	0	0	0
55 – 59	0	0	0
60 – 64	0	0	0
65 -	1	1	2
Total	13	12	25

Quadro populacional de Araponga

É preciso retomar um ponto aqui, precisamente o que trata da ocupação das terras indígenas por populações representantes de dois ou três povos. Como disse mais acima, não é minha intenção discutir a anterioridade das ocupações de algumas T.I., mas antes, entender o caráter dessas ocupações a partir da trajetória dos dois caciques.

Como podemos observar, as andanças de Augustinho, e em menor grau as de Miguel, são caracterizadas pela coabitação em áreas ocupadas por duas ou mais etnias. Inimigas históricas, as duas populações – Guarani e Kaingang – não arrefeceram esses ânimos e ainda hoje são recorrentes os conflitos entre os dois povos, acresce-se a isso o fato de compartilharem terras que a *priori* foram instituídas para a ocupação Kaingang, e em

⁹ Os processos de demarcação dessas áreas foram encaminhados pela ONG Centro de Trabalho Indigenista. Araponga obteve seu decreto de homologação em 03 de julho de 1995 (CTI, 2001 *apud* Pissolato, 2007: 45).

algumas dessas, os chefes de posto da FUNAI serem Kaingang, como é o caso da T.I. Mangueirinha no Paraná.

Diferentemente dos combates outrora deflagrados principalmente por parte dos Kaingang e narrados por Nimuendaju ([1914] 1987, 1954), os conflitos atuais se dão num contexto onde o ator coadjuvante é a figura do Estado e o cenário as terras compartilhadas. Abro aqui um parênteses para destacar que essa questão se refere unicamente às terras que foram demarcadas para os Kaingang e que posteriormente tiveram as populações Guarani inseridas neste contexto. Não sou capaz de dimensionar o quanto os Guarani se pensam como “hospedes permanentes”, para empregar a expressão de Pires, em áreas Kaingang. No entanto nas três áreas supracitadas a população Guarani é significativamente inferior à população Kaingang¹⁰.

Durante uma viagem que fiz à aldeia Palmeirinha, em companhia da família de Jango, ocorreu uma situação que permite destacar um aspecto desse conflito ora velado, ora ostensivo entre os dois grupos. No dia seguinte à nossa chegada houve um fechamento da rodovia BR 373 que corta a T.I.. O motivo era a suspensão de alguns acordos entre a FUNASA e as prefeituras das três cidades do entorno: Mangueirinha, Chopinzinho e Coronel Vivida. Nessa empreitada aliaram-se as duas populações para cortar e transportar os troncos de árvores que seriam utilizados no bloqueio da estrada. Havia um trator, propriedade dos Mbya, que foi utilizado para transporte da madeira.

Enquanto caminhávamos pela rodovia, as pessoas que estavam no trator ofereceram-nos carona e em seguida nos convidaram para acompanhá-las até o local onde buscariam a madeira. No local Jango pediu às pessoas para que nos deixassem tirar algumas fotos que ele desejava levar. As pessoas concordaram e pediram para que fizéssemos cópias e mandássemos para elas. Quando eu me preparava para tirar as fotos chegou em um jipe, um grupo composto por cinco homens. Falavam mais alto que os Mbya e começaram a coordenar o que deveria ser feito. Imediatamente Jango pediu para que eu escondesse a câmera, pois poderíamos ter problemas, os cinco rapazes eram todos Kaingang e dessa forma não poderíamos mais tirar fotos. Da mesma forma tiraram os Mbya do trator e executaram todas as atividades necessárias. Em seguida partiram sem muita conversa.

¹⁰ Silva não fornece os dados para a população Kaingang em Marrecas, que em uma área de 16538 ha, abrigava à época 58 Nhandeva em uma pequena aldeia: Koendy Porã; em Mangueirinha, uma área de 17308 ha, que abriga a aldeia Palmeirinha há 220 Mbya e 1617 Kaingang; e Rio das Cobras com seus 18681 ha, possui três aldeias Mbya: Pinhal, Lebre e Taquara, com uma população total estimada em 320 Mbya e 2270 Kaingang (2007: 48-50)

Em outras regiões tais conflitos também são ora mais, ora menos ostensivos, podendo inclusive passar da agressão física à agressão xamânica e vice-versa. Mello (2006) nos apresenta o desenrolar de um conflito que explode em Cacique Doble, RS, onde os Guarani vivenciavam, segundo a autora, uma “situação insuportável devido a uma série de imposições arbitrárias, com relação à ocupação e uso da terra, por parte dos Kaingang. Neste contexto, eram recorrentes as brigas físicas, mortes e restrição cada vez maior do espaço agricultável¹¹”. Novamente o comportamento violento dos Kaingang é posto em evidência: saques às roças, restrição de recursos aos Guarani e proibição de visitas. Somam-se a isso as acusações de feitiçaria que culminaram na morte de uma pessoa e no incêndio de uma casa durante o funeral. Seguindo orientações de um xamã, que já velho se dizia enfraquecido para proteger seu grupo, argumento capaz de lhes persuadir da imperiosidade de se buscar um lugar melhor, teve início uma caminhada que deslocou a aldeia inteira¹².

Diversas razões foram apontadas pelos estudiosos para explicar o movimento migratório dos Guarani em direção ao litoral. As grandes migrações ocorridas no século XIX e outras mais espaçadas que ocorreram até a metade do século XX tinham como força motriz a busca da terra sem mal (*yvy marã eỹ*) localizada a leste, além do oceano, no aparente encontro do céu com o mar (Nimuendaju [1914] 1987, Schaden 1962). Este motivo foi retomado por outros autores (Clastres, 1978; Ladeira, 1992; Ladeira 2001). Por outro lado, alguns estudos mais recentes privilegiam para a análise de tais migrações temas relativos ao parentesco e ao xamanismo (Mello, 2006; Pissolato, 2007). Essas duas formas de abordagens no entanto, se distinguem quanto às unidades sociais a que se referem; no primeiro caso o foco são as migrações de aldeias inteiras conduzidas por xamãs que se propunham a guiá-las até alcançar as venturas da terra sem mal. No segundo, o foco se concentra nas mobilidades de unidades menores, sejam elas famílias ou indivíduos, que por razões as mais diversas se deslocam por este vasto território guarani que, como propôs Ladeira (2001), apesar de descontínuo é coeso.

¹¹ De acordo com a autora os Guarani ocupavam uma área de 10 ha, numa T.I. de quase 5000 ha (Mello, 2006: 56).

¹² Diversas são as formas que os Mbya usam para desdenhar os Kaingang: dizem que eles não sabem se expressar diante dos *jurua*, empregando muito mal a língua destes, assim os Kaingang dizem: “Pato piazardinho”: para se referir a filhotes de pato (piazardinho vem de piá, forma de se referir as crianças no Paraná); filhote de milho: para se referir ao milho quando esta brotando; pensamento de boi: é a maneira como os Kaingang se referiam o cérebro bovino quando iam ao açougue para comprá-lo; “pra traz da galinha”, para se referir à carcaça; esqueleto de peixe para se referir à espinha.

Não é possível reduzir os deslocamentos dos Guarani atuais a um único modelo; a sua complexidade exige uma análise muito acurada e mesmo nos dias atuais podemos encontrar aldeias inteiras sendo abandonadas; da mesma forma observamos outras aldeias se constituindo alhures; motivações, as mais diversas. Esses deslocamentos das pessoas não obedecem a um único sentido: elas tanto partem do interior para o litoral quanto o contrário também é verdadeiro, ainda há muito de um desejo de se encontrar uma terra boa para viver. É possível, no entanto que estes movimentos tenham uma tendência a obedecer a certas rotas. Vê-se por exemplo no caso de Araponga, que mantém um contato mais intenso com os estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. As pessoas de Parati-Mirim por sua vez percorrem o oeste e sudoeste do Paraná. O mesmo se dá em relação ao fluxo que essas aldeias estabelecem com diferentes aldeias no estado de São Paulo.

Os discursos dos caciques de Araponga e Parati-Mirim dão ênfase a dois momentos de convivência: o primeiro é entre outros, em que pesam serem tolerados nas “terras dos índios”, muito evidente na fala de Augustinho e em menor grau na de Miguel; o segundo momento é o entre si numa terra guarani, onde apesar de imperfeita se pode viver o *nhandereko*, o modo de vida guarani. Não é sem razão que Miguel começa sua fala evocando seu sofrimento quando jovem; o mesmo é válido para Augustinho “*eu me criei na terras dos índios. Ah, eu morei já nos Kaingang, vários, no Xoklen. Ixi, eu sofri muito já, nós sofremos muito com os índios.*” Sua fala deixa entender que morar com os índios não foi uma experiência boa, cabe aqui então uma questão, e morar com Guarani é bom?

A resposta a essa pergunta, a princípio parece óbvia, todavia ela assume várias matizes. Desenvolverei nos capítulos seguintes esse ponto, mas também remeto o leitor mais interessado ao trabalho de Pissolato (2007), em que a autora discute formas locais e supra-locais de vivência do parentesco, regidas por uma ética da consanguinidade: modelo cosmológico, que operacionaliza a relação entre afins: modelo sociológico.

Se observarmos as duas aldeias do sul fluminense abordadas neste trabalho, elas podem ser descritas como um conjunto de famílias associadas a um chefe de família extensa por laços de consanguinidade e afinidade. Pissolato bem definiu: “as localidades guaranis podem e são normalmente descritas como grupos de parentesco sob a liderança de um homem ou casal mais velho que os encabeça” (idem: 75).

Gostaria de finalizar esse ponto com uma impressão que ficou muito forte em mim. No que se refere às mesmas aldeias, elas seriam pontos de convergência da trajetória de homens que após muito caminharem acumularam experiência e prestígio para reunirem um

grupo maior em torno de si e constituírem-se ora como líderes políticos (Parati-Mirim), ora acumulando a liderança religiosa (Araponga). Tal impressão é que ao mesmo tempo essa liderança é uma resignação melancólica por “não poder” mais caminhar por não ter mais a quem visitar. Augustinho sugere isso em outra passagem quando diz que:

“o guarani não para! E é certo! Quantas aldeias o meu pai andou? Na terra dos índios. Depois que eu tô assim [parado], nós estamos assim porque nosso pai morreu tudo. A Marciana pensa, eu falo pra Marciana: e agora? Onde é que nós vamos ir? Nós não temos como falar assim: ah vamos visitar a minha mãe! Vamos visitar teu pai! Não tem mais! É, então vamos aguentar!”

Não é sem razão que disse mais acima que a troca de visitas é uma das gentilezas que os Mbya têm em mais alta estima. A busca por um cônjuge e o desejo de estabelecer relações amorosas são os primeiros motores a promover a mobilidade entre aldeias. A ocorrência de uma havaianização do parentesco na geração de ego (Mendes Júnior, 2006) impulsiona a circulação, em maior grau, de homens pelas demais aldeias. Outro evento capaz de acionar esse desejo de se mudar é a morte de um parente. Também foi observado por Pissolato (2007) que o desejo de estar entre parentes é uma das forças que impulsionam as pessoas, em suas caminhadas (-*guata*). Como os parentes estão em vários lugares é possível que se queira então buscá-los, desde que se queira viver novas experiências, ou que conflitos, mesmo entre parentes, tenham tornado desagradável a permanência numa determinada aldeia. Mas, ao mesmo tempo quem são esses parentes? Segundo a autora seriam todos aqueles com quem se pode identificar alguma relação de consanguinidade. Deveras. Diversas foram as pessoas que vi ao chegar às aldeias, buscarem aqueles com quem tinham algum elo para serem então recepcionados, alimentados e abrigados. Augustinho parece no entanto reduzi-los, ao citar os pais, que se tornam sogros. Todavia sua fala pode ser conjugada com algumas outras que no entanto, não tenho condições de desenvolver neste momento: por diversas vezes vi algumas pessoas dizerem que bom era morar com parente, mas que elas não os tinham na aldeia. Quando eu apontava filhos, sobrinhos e irmãos parecia que essas eram relações menos importantes, e estas mesmas pessoas se referiam então aos pais, por vezes falecidos, outras distantes. O que parece implícito é que mais importante são as relações que ligam uma pessoa a um consangüíneo de uma geração ascendente, principalmente os pais. Não pretendo encerrar essa seção emprestando aos Mbya uma dicotomia que não é deles. Encontrei alguns homens e mulheres que mesmo velhos ainda não cessavam de caminhar. Contudo me faltam dados para que possa aprofundar nesse ponto.

No universo com os *jurua*

Como último ponto dessa introdução gostaria de abordar o que chamei mais acima de relações com o exterior da aldeia, através de diversas instituições públicas ou privadas, e também com a população do entorno.

Vivendo entre os poucos pontos que restaram de mata atlântica e as cidades, espaços estes reduzidos e pouco agricultáveis devido ao grande desnivelamento do terreno, acresce-se a isso a alta incidência de rochas e a formação arenosa do solo. Este constitui o quadro geográfico dessas aldeias, principalmente Parati-Mirim; não muito diferente é a situação de Araponga, a despeito de ter uma densidade demográfica bem menor que sua vizinha.

De onde provêm então os recursos, ou melhor, que outros recursos possuem as pessoas que vivem nessas aldeias se a caça como foi dito anteriormente é reduzida? Soma-se a isso o fato de a agricultura ser limitada pelas condições do solo e a extensão da terra, quando não por legislações ambientais que impedem a derrubada de parte da mata. Ambas as aldeias se localizam em “áreas protegidas”: pela APA Cairuçu, no caso de Parati-Mirim e pelo Parque Nacional da Serra da Bocaina, no caso de Araponga.

Esses recursos são de natureza diversa e os apresentarei em ordem aleatória. Desde o momento que a FUNASA tornou-se o órgão oficial de assistência à saúde indígena, passou a haver uma demanda pela formação de agentes indígenas de saúde. Atualmente são três agentes em cada uma das aldeias estudadas: responsáveis pela parte médica, odontológica e de saneamento básico. Outras funções são desempenhadas por intermédio de terceirização de empresas prestadoras de serviços contratadas pela FUNASA, tais como auxiliares de serviços gerais. Os salários pagos por esses órgãos provêm de parcerias diversas com outros órgãos: prefeituras locais, Cruz Vermelha, Projeto Rondon. Algumas parcerias entre a FUNASA e a prefeitura de Parati garantiam o fornecimento de cestas básicas para as famílias nas quatro aldeias da região, todavia esse fornecimento se dava de maneira intermitente.

A implantação de uma escola diferenciada bilíngue, que em 2007 obteve reconhecimento oficial, inclui em seu projeto pedagógico a contratação de professores guarani, mediante a realização de um curso de formação de professores indígenas, que são remunerados por meio de bolsas. Com a criação da escola houve ainda a contratação de

uma merendeira e de uma pessoa responsável pela segurança patrimonial das instalações, um jovem Mbya contratado por uma firma de segurança.

Outros projetos são implantados por meio de instituições como a APA Cairuçu: a construção de um galinheiro, que à época distribuiu cerca de 240 quilos de aves, algo em torno de 110 galinhas para Parati-Mirim; não disponho dos números para Araponga. A construção do galinheiro e a manutenção das aves era feita até então por intermédio da mesma instituição. Outros projetos de roça comunitária, horta, criação de peixes, uma casa de farinha já foram implantados em outras ocasiões. Recentemente, oficinas de filmagem e fotografia, promovidas por uma instituição canadense, “La Boit Rouge Vif”, reuniu dois representantes de cada uma das aldeias da região.

Como visto nos quadros populacionais apresentados mais acima (páginas 28 e 30), cerca de dez por cento da população das aldeias possuem idade superior a sessenta e cinco anos e gozam do benefícios de aposentadoria por idade, do Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS). Com o aumento e a facilidade de crédito junto a diversas instituições financeiras, são estas as únicas pessoas que possuem acesso a essa modalidade de crédito. Os empréstimos são feitos para os mais diversos fins, desde a compra de artigos diversos ou mesmo para financiar viagens para visita a parentes em outros estados, em outras ocasiões a fim de possibilitar a vinda destes para junto de si.

O dinheiro está presente nas relações diárias das pessoas, seja por intermédio de órgãos públicos, seja por trabalhos realizados no âmbito familiar ou trabalhos coletivos, tais como a apresentação de corais em cerimônias festivas. Ambas as aldeias possuem grupos de corais composto por crianças e jovens que costumam apresentar-se em eventos diversos seja em Parati ou no Rio de Janeiro. A remuneração é dividida entre cada pessoa que compõe o coral.

A confecção de artesanato para venda envolve várias etapas de produção. Compete aos homens buscarem a matéria-prima na mata, onde encontram principalmente o Cipó Imbé (*vembepi*) usado na elaboração de motivos gráficos em arcos e cestos; a Embira, seja ela vermelha (*pytã*) ou branca (*xi*), é usada na confecção de cordas para arcos; a Embaúba usada na confecção de pau-de-chuva; uma espécie de taquara fina (*takua'i*) usada na confecção de cestos; uma madeira conhecida como Espinheira Santa (*nhandyta*) da qual fazem arcos e aros de cestos; e, a caixeta: madeira utilizada como matéria prima de pequenas esulturas de animais. É comum que o marido vá à mata para buscar o material que a esposa necessita, espera-se também que um parente o faça; caso contrário a mulher

deverá pagar a alguém para que vá até a mata e traga o material que necessita. Utilizam ainda sementes colhidas nos arredores e miçangas compradas no mercado local para a confecção de colares.

Nem todas as pessoas sabem fazer artesanato, outras sabem fazer apenas um determinado tipo de peça. Os cestos e os animais são de confecção mais elaborada e demandam maior conhecimento. Ainda assim não são todas as pessoas que se lançam nessa atividade, que envolve, muitas vezes, marido e mulher. É comum que mãe e filha ou sogra e nora sentem-se juntas para conversar horas a fio enquanto fazem seus trabalhos.

A venda do artesanato ocorre em três lugares distintos: às margens da estrada que corta a aldeia de Parati-Mirim, em pequenas tendas montadas para esse fim; nas ruas do centro histórico de Parati e exclusivamente pela população de Araponga, na praia de Trindade. Em ambos os locais a venda é feita pelas mulheres, os homens embora possam acompanhar as esposas até os locais de venda, permanecem distantes, num ir e vir pela cidade. Algumas poucas pessoas optam por vender parte do que produzem a algumas lojas na cidade. Nas aldeias do oeste do Paraná a venda de artesanato não é uma fonte muito lucrativa de renda. As peças expostas em pequenas tendas ao longo da rodovia que corta a aldeia Palmeirinha dificilmente eram vendidas por mais de cinco reais. No Rio das Cobras os Kaingang vendiam belas peças com motivos tecidos em algodão que dificilmente alcançavam a cifra de cinco reais. Situação muito diferente de Parati onde o valor das peças de artesanato é muito superior.

Frequentemente alguns homens são “contratados” para prestar algum tipo de serviço em propriedades da região. Muitas das vezes para trabalhar na limpeza de um terreno onde será iniciada uma plantação. É comum também que os homens se envolvam em trabalhos de mutirões, organizados pela associação de moradores de Parati-Mirim.

Como demonstrado, os Mbya vivem há tempos envolvidos pelas mais diversas situações num universo de alteridades múltiplas, ora sedutoras, ora repulsivas. É frequente a afirmação que ainda assim sabem manter o seu modo de vida, o *nhadereko*, que os diferencia não somente da população envolvente: os *jurua*, mas também de outros povos como os Kaingang, referidos pelos Mbya como *Pongue* ou *Nhandeagua*. Desconheço o significado dessas expressões, sempre que questionei as pessoas a respeito o máximo que diziam é que falavam dessa forma para que os *Kaingang* não soubessem que estavam falando a seu respeito.

Outras formas há de conviver com outras espécies de seres que habitam o universo, que a despeito de suas formas não humanas, também são capazes de seduzir. Será delas que tratarei nos próximos capítulos.

1 – CONVERSANDO E CAÇANDO

Reitero aqui que o lugar conferido à caça na etnografia das terras baixas sul-americanas, como já foi referido anteriormente, não é apenas o de uma dependência ecológica. Povos onde a caça é abundante e está estreitamente relacionada às atividades rituais conferem à predação animal um valor que ultrapassa em muito aquele conferido à subsistência. Pretendo demonstrar neste capítulo que o mesmo tratamento é válido para outros povos onde a caça, apesar de reduzida, é dotada de semelhante valor simbólico, neste caso os Guarani.

Consumir carne de caça muito apraz aos Mbya; a qualquer sinal de que um animal foi trazido do mato as demais pessoas especulam acerca do fato. A depender do tipo de presa há uma expectativa de que certas pessoas sejam contempladas com uma parte da carne; em outros casos, o consumo se restringirá à família da pessoa que matou o animal. No entanto como bem notou Pissolato (2007: 84), “o valor altamente positivo que se dá ao consumo de carne de caça não é acompanhado de investimento sobre essa atividade”. Diferentemente de outros povos das terras baixas sul-americanas, dentre os quais as caçadas são condição de produção de inúmeras atividades rituais (Viveiros de Castro, 1986; Vilaça, 1992; Teixeira-Pinto, 1997 e Lima 2005), entre os Mbya a caça, praticada individualmente, é atualmente condição de satisfação de um desejo de se comer carne do mato (*xo'okaaguy're*). Seja esse o desejo do próprio caçador, seja o desejo de sua esposa. No entanto, a redução de um animal à condição de carne a ser consumida e às vezes ofertada envolve um conjunto de códigos que regulam diversos aspectos da socialidade mbya.

Dessa forma examinarei aqui as condições de produção da caça e as relações mais estreitas que ela guarda com o *socius* mbya. Praticá-la durante os meses de maio a agosto permitiu construir um lugar privilegiado de onde eu pude discutir com os pessoas questões relativas à comensalidade e a transformação humano-animal – *jepota* –, essas duas últimas a serem tratadas no capítulo seguinte. Antes de entrar no tema da caça propriamente dito, pretendo fazer uma breve análise da constituição de outros espaços da aldeia; as formas de utilização das roças e os possíveis usos que se faz da mata, para além da caça.

Na introdução deste trabalho fiz uma referência resumida da forma como os Mbya dividem os períodos do ano. É pois hora de desenvolvê-la um pouco mais. Já sabemos que o ano é dividido em dois períodos: *ara yma* ou *ara iroy*, e *ara pyau*. *Ara yma* inicia-se por

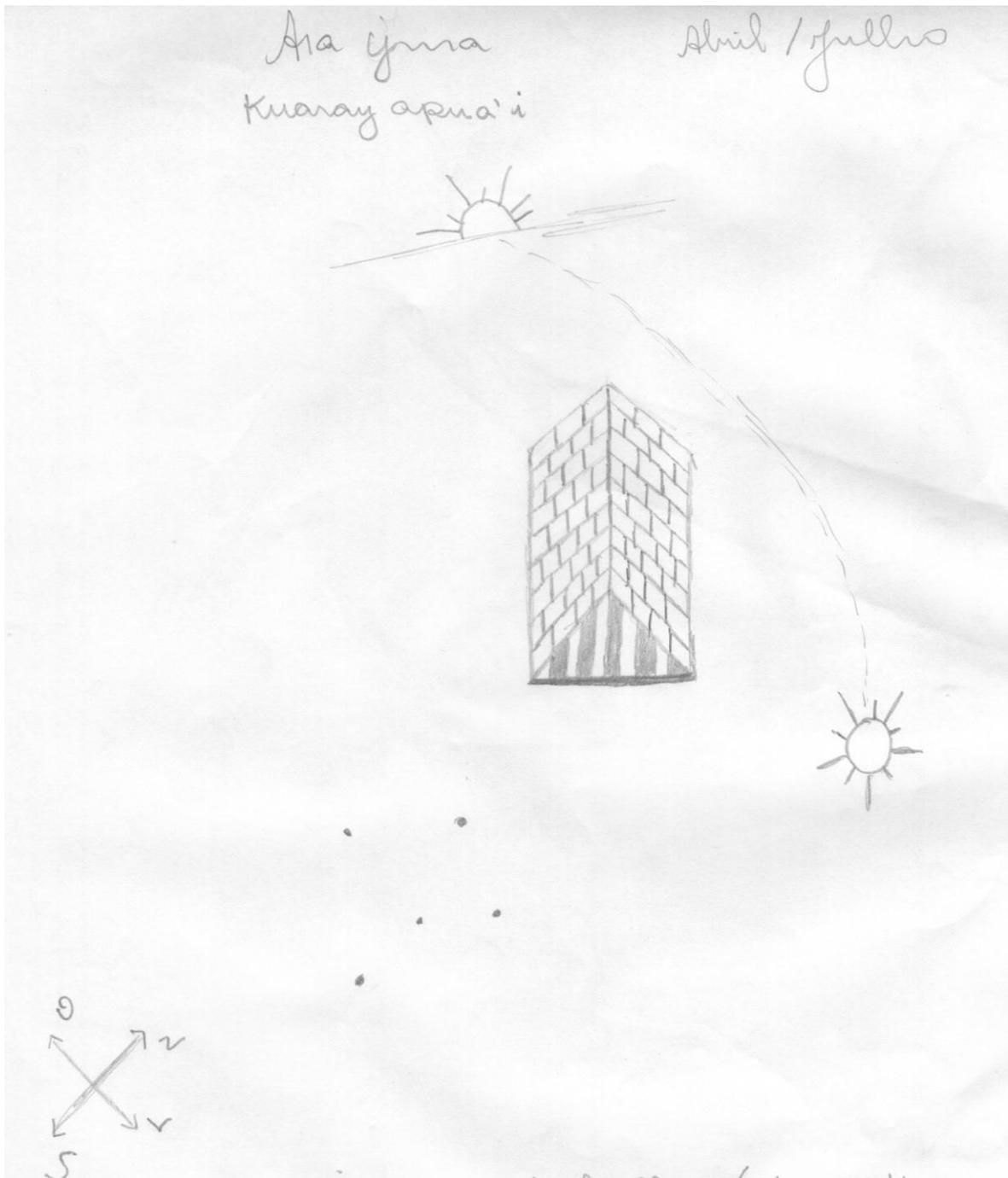
volta de abril, quando o sol, aparentemente, descreve uma trajetória lateral na esfera celeste. É também o período que as temperaturas começam a declinar e os índices pluviométricos baixam – por isso a denominação *ara iroy*, ou dias frios. Este período é destinado à caça, pois os animais estão gordos.

Há também outros eventos do calendário Mbya que são regidos por essa divisão do ano. Vejamos alguns: diziam as pessoas que este é um período em que há muitos *angue* (*Ara yma angue heta!*). Após a morte há um desmembramento da alma: de um lado o *nhe'ë*, ou *ayvu*, a mesma alma que os Apapokuva chamavam de *ayvucué*, de origem celeste (Nimuendaju: [1914] 1987), e que atualmente entre os Mbya é referida pela expressão *nhe'ë* (veja Pissolato 2007, Silva 2007, Mello 2006). *Angue* – alma telúrica – é uma transformação daquilo que foi a sombra (*ã*) de uma pessoa. A partícula *kue*, ou *gue* é traduzida para o português como ex-; todavia o *angue* parece não se tratar do mesmo espectro que Nimuendaju identificou como *acyiguá*, a alma animal. Não encontrei entre os Mbya nenhuma idéia que correspondesse a uma noção de alma animal que se desenvolvesse junto com a pessoa, fato esse observado também por Pissolato.

Segundo Augustinho Karai Oka, cacique e xamã na aldeia Araponga, *ara yma* é também um período de limpeza dos cemitérios. No entanto, parece que há pouco investimento sobre essa atividade; no próximo capítulo abordarei mais especificamente essa questão. Outro aspecto destacado deste período é o fato de haver pouca atividade xamânica, ou como colocou o mesmo xamã: *karai kuery nombaiapoi!* “Os xamãs não trabalham.” Conforme pude observar, este não trabalhar parece estar associado às atividades rituais, inexistentes neste período; apesar disso não é raro que os xamãs sejam procurados para tratar as pessoas, em suas próprias casas ou mesmo na *opy'i*.

No que diz respeito à agricultura, *ara yma* não é uma época de plantio, as pessoas estão terminando de colher a mandioca e a batata-doce que plantaram no último ano e preparando a terra para o plantio que se iniciará em agosto.

Por fim, durante *ara yma* os dias são menores que as noites, diz-se então *kuaray apua'i*, dia curto; e *jaxy ipuku* ou *pytü mbuku*, noite longa.



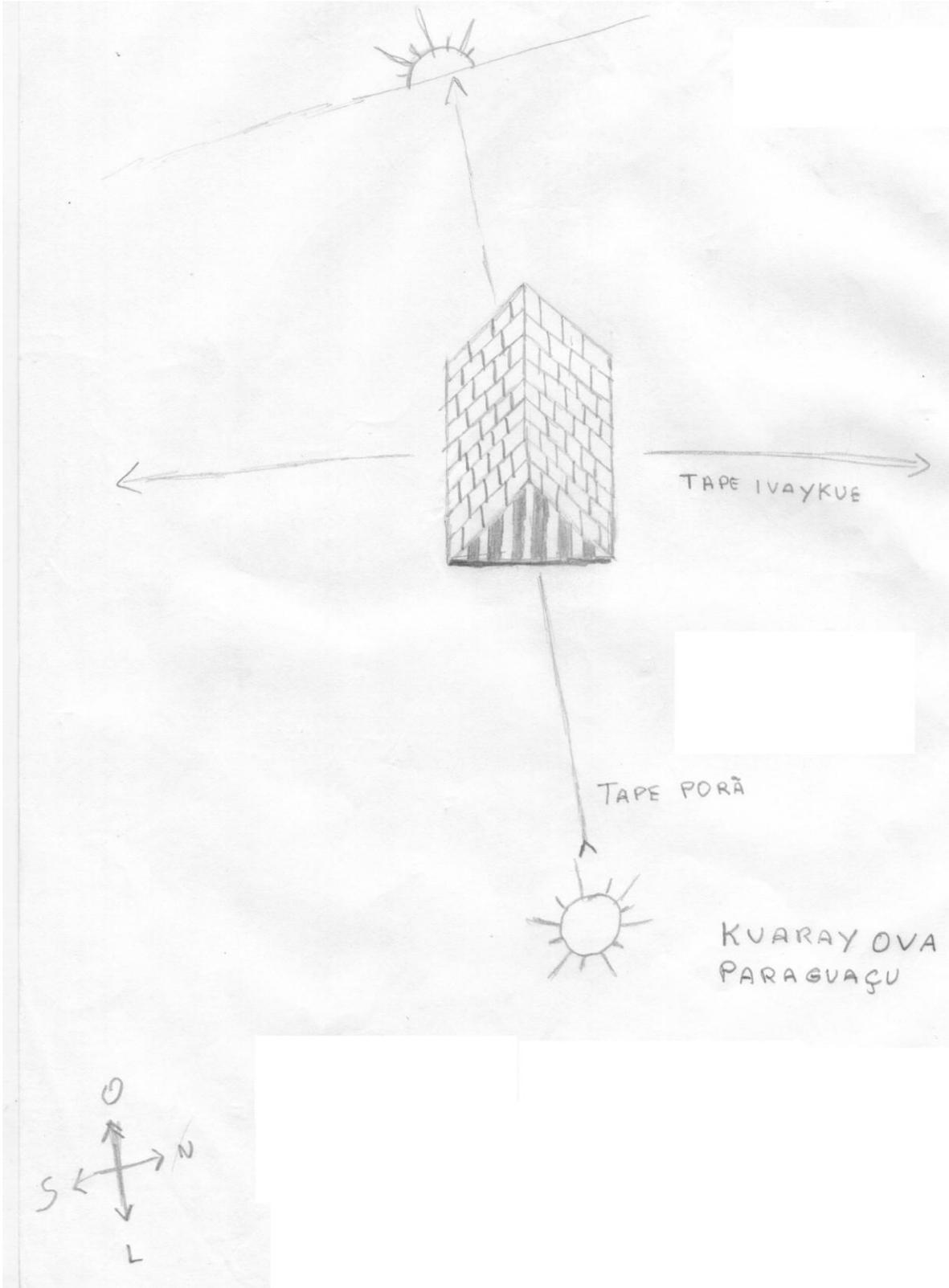
Trajetória solar durante ara yma

Ara pyau inicia-se por volta de agosto, período que o sol, aparentemente, descreve uma trajetória central na esfera celeste. As temperaturas começam a subir e em breve virão as águas. Diferente de *ara yma*, *ara pyau* é o período em que os animais, além de estarem magros, estão se reproduzindo ou amamentando, de modo que a atividade de caça deve ser suspensa. Em contrapartida, as pessoas estão nas roças; os principais cultivos são: a mandioca (*mandio*), plantada em agosto; o milho (*avaxi*), entre agosto e setembro; o feijão

(*kumanda*) e a batata-doce (*jety*) em setembro. As colheitas iniciam-se por volta de novembro e dezembro, no primeiro caso o feijão; no segundo, o milho. A batata doce e a mandioca serão colhidas ao longo do ano.

Quanto às atividades xamânicas, é um período de intensa atividade. Diziam as pessoas: *xeramõi karai ombaiapo vaipa: oendu, opita, omõe'ry kyringue* “os xamãs trabalham bastante, escutam, pitam no cachimbo (*petygua*), dão nomes às crianças.” Segundo Nimuendaju ([1914] 1987: 75), havia entre os Apapokuva quatro classes de pajés e, destes, “apenas aqueles pertencentes à quarta categoria – composta somente por homens – poderiam conduzir a festa do *ñemongarai*”, realizada sempre após a colheita do milho verde, entre os meses de janeiro e março. Atualmente, é no mês de janeiro que acontece o *nimongarai*, que deve ser conduzido por um xamã. Não é possível afirmar que haja uma razão exclusiva para realizá-la. Das vezes que participei dessa cerimônia pude verificar que três tipos de alimento estavam associados à sua celebração, os quais eram também destacados pelas pessoas: o milho verde é colhido e consumido no mês de dezembro. Do milho duro, uma parte será transformada em um pequeno bolo (*mbojape*), enquanto a outra será levada à *opy'i*, ou colocada sobre os fogos das caasas, aí permanecendo até que sejam replantadas novamente em agosto. O tratamento ritual na *opy'i* do *mbojape* produzido pelas mulheres é designado *avaximongarai*. Associado ao *avaximongarai* está o mel (*ei*), que coletado na mata também será tratado cerimonialmente na *opy'i*: *eimongarai*. O *ei* e *mbojape* são alimentos consumidos conjuntamente na *opy'i* e ambos desempenham duas funções importantes no ritual, que tratarei no próximo capítulo. A cerimônia ainda pode ter como motivo o batismo da erva mate, *kaakarai*. Apenas um destes motivos é suficiente para acionar outro tema forte desta cerimônia: a descoberta de nomes para as crianças que nasceram no último ano e ainda não foram nominadas: *nhe'eimongarai*. Dessa forma, se entre outros povos da América do Sul a caça proporciona o desencadeamento de atividades rituais, entre os Mbya, estas estão associadas à agricultura, principalmente ao milho (alimento guarani por excelência), e à coleta de mel e de erva mate. Ao contrário de outros povos, aqui a carne não é recomendada durante esse período e o alimento privilegiado é: *mbojape*, *ei* e *kaaguy'jy* (bebida não fermentada a base de milho).

Por fim, em *ara pyau*, os dias são maiores que as noites e diz-se *Kuaray puku*, dia longo; ou *jaxy apua'i*, noite curta.



Trajectoria solar durante ara pya'u

1.1 A CASA E A ROÇA

Conforme apontado no item anterior, duas atividades podem claramente ser associadas a cada período do ano: *ara yma* é época de caça; *ara pyau*, de roça. A roça conjuga esforços masculinos e femininos; a caça, masculinos apenas. Divisão também observada por Schaden (1962: 83): “tudo que se refere à caça é assunto do marido, ao passo que a lavoura se divide em atividades masculinas e femininas”. É de ambos que é preciso falar.

Três espaços constituem as aldeias: os núcleos habitacionais, as roças e a mata. A organização dos núcleos habitacionais parece seguir um modelo constante, pelo menos nas aldeias de Parati-Mirim, Araponga e Palmeirinha, que têm como centro da vida cerimonial a *opy'i*; esta, conforme destacado por inúmeros autores, é uma construção retangular, maior que as demais casas, construída com a frente voltada para o leste, ou como dizem os Mbya, *nhandero*.

Espalhadas ao longo do espaço, mais ou menos distantes uma das outras, encontram-se as moradias, ocupadas em sua maioria por famílias nucleares e que aparentemente não parecem seguir qualquer ordenamento. São construídas em sua maioria de pau-a-pique ou taquara, e cobertas com folha de palmeira, sapê ou telhas premoldadas (eternit). Há ainda um posto de saúde da FUNASA e uma “escola diferenciada”, administrada pelo Estado.

É comum, ao perguntar a uma pessoa mbya quantas pessoas vivem na aldeia, que recebamos como resposta o número de famílias nucleares que a compõem. Havia em Parati Mirim trinta casas e trinta famílias; em Araponga, seis casas e seis famílias; em Palmeirinha não cheguei a efetuar esse levantamento. Contudo, isso não quer dizer que a cada casa corresponda uma família, pois alguns rapazes ou moças podem resolver morar a sós durante um período de sua vida.

É notável que após o matrimônio jovens casais passem a viver durante certo tempo na casa de seus sogros, para mais tarde construírem sua casa nas proximidades da casa destes. Não há nenhum evento que marque essa separação, nem mesmo o nascimento de filhos. Espera-se que em ambos os contextos, tanto o genro quanto a nora participem de algumas atividades junto ao seu sogro ou sogra. Menos que uma obrigação do genro para com o sogro, ou da nora para com a sogra, essa configuração parece corresponder a um

cálculo estratégico de apoio mútuo entre aqueles que ora se acham ligados por relações de afinidade.

Como já foi salientado por outros autores, (Viveiros de Castro 1986, Pissolato 2007) não é possível falar entre os Tupi-Guarani de uma forma geral e os Mbya, especificamente em regras mecânicas de residência. O que há, entre os Mbya, principalmente no que se refere aos casais mais jovens, é uma alternância entre um desejo de ora residir junto à família dos pais da moça, ora, à dos pais do rapaz. Alternância essa marcada pela possibilidade de viver bem, seja próximo a uns ou a outros.

Inúmeras são as razões que contribuem para que os casais alternem o local de moradia entre as aldeias dos pais dos cônjuges, e isso em diversas fases da vida. O exemplo de Jango e Tereza que vieram a morar novamente com os pais desta somente após a morte do pai de Jango, ocorrida em 2003, em Palmeirinha no Paraná é ilustrativo e se conjuga com a fala de Augustinho apresentada no final da introdução deste trabalho (ver p. 43-44). Nos anos oitenta Jango viveu por certo tempo junto ao seu sogro, tanto no Itariri quanto no Espírito Santo, onde nasceu seu filho Geferson; ao longo dos anos essa convivência se alterou por várias vezes. O próprio grupo doméstico¹³ de Jango reunia, durante meu trabalho de campo, ele com sua esposa, a mãe e o irmão mais novo de Jango; sua filha, Elizéia, casada e os três filhos; e o filho Geferson, recém-casado, que trouxera sua esposa de Ribeirão Silveira, uma aldeia próxima a Bertiooga no estado de São Paulo.

Todavia, essa configuração é fluida e, ao longo de quatro anos de convivência com os Mbya, diversas vezes vi Luciano e Elizéia partirem para Jaraguá no estado de São Paulo, onde moram os pais de Luciano, ou de lá chegarem. Os motivos? Diversos... Possibilidade de trabalho, tratamento de crianças por um determinado xamã, desejo de estar perto de certos parentes, ou mesmo conflitos irrompidos...

Em certa ocasião uma mulher me dizia que não gostava de morar com sua sogra, pois essa maltratava os netos e a ela. Afirmava que sua sogra era uma pessoa brava, diferente de sua mãe, que nunca maltratou seu marido.

Outro exemplo ilustrará esse desejo de viver bem numa ou noutra aldeia. Certa noite estava na *opy'i* quando um rapaz sentou-se junto a mim para saber se seu tinha uma posição quanto ao retorno dele a Sapukai, aldeia localizada próximo do município de

¹³ Para o caso Mbya, em que não há regras mecânicas de residência, quiçá uma tendência à uxorilocalidade, é possível definir os grupos domésticos através da articulação de um homem e seus genros ou de uma mulher e suas noras. Mais que unidades criadas em função da ocupação do espaço, são unidades relacionais. Embora possam morar a certa distância um do outro, é a seus afins que um homem recorrerá para realizar certos trabalhos.

Angra dos Reis, onde participava de uma oficina de vídeo que estava sendo promovida por uma instituição canadense. Pela manhã ele havia pedido que quando eu telefonasse para Sapukai, perguntasse a respeito do seu retorno.

Respondi-lhe que essa pessoa (também Mbya e morador de Parati Mirim), para quem telefonei, havia dito que ele não retornasse, pois ele teria abandonado a oficina; por isso o cunhado do rapaz para quem eu telefonei acabou substituindo-o. Ele saiu, acompanhado da esposa e pouco depois voltou. Esta sugeriu que ele fosse até Sapukai, no dia seguinte, junto com o pessoal que iria a uma confraternização; porém ele respondeu: “deixa, se eles preferiram o fulano é porque ele é daqui. Eu não estou na minha aldeia, então eu não quero problema”. Em seguida completou que só estava em Parati Mirim por causa de sua esposa.

Esses exemplos lançam certa luz sobre a questão colocada na introdução deste trabalho: se viver com Mbya é bom. Antes de extrair qualquer resposta antecipada vejamos o que é possível observar sobre a forma como os Mbya vivem seu dia-a-dia.

Vamos então às roças.

Se *ara pya'u* (entre agosto e março) é considerado uma estação mais propícia à agricultura é por dois motivos básicos: as águas e a temperatura. Durante os meses de abril a julho (*ara yma*) os índices pluviométricos são mais baixos e o frio, principalmente no oeste paranaense, mais rigoroso, com as temperaturas constantemente descendo alguns graus abaixo de zero nas madrugadas. As geadas são constantes e o resultado é a morte da plantação.

No sul fluminense as áreas destinadas à plantação, pelos motivos expostos na introdução deste trabalho, não possibilitam muita autonomia. Tratando-se de áreas reduzidas e de solo pobre, é necessário que as pessoas complementem sua dieta alimentar com outros produtos comprados no comércio local: arroz, feijão, macarrão, café, açúcar, trigo, fubá, erva mate, fumo, biscoitos, refrigerantes e carne, principalmente de frango. O que é produzido nas roças assegura apenas uma parte da subsistência das famílias.

Uma roça é definida genericamente como *kokue*, no entanto esse termo se refere à roça que já foi colhida e que aguarda uma nova cultura. Para se referir a uma roça específica utiliza-se o nome da espécie a ser plantada mais o sufixo *-ty*, (que segundo Cadogan (1992: 182) refere-se a um lugar onde abundam as coisas) por exemplo: *avacity*, roça de milho. 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”. Durante o período de produção da roça caberá ao dono o cuidado e a limpeza destes locais. Uma vez formada, nos anos seguintes os trabalhos envolverão, no mais das vezes, os seus donos, que ocasionalmente serão auxiliados por filhos e genros.

O uso da expressão “dono da roça” me parece prestar muito bem neste contexto, pois a relação que se constrói entre o dono (-ja) e a coisa possuída exprime de diversas formas outro tipo de relação que será analisada mais pormenorizadamente um pouco mais à frente.

A referência ao fragmento de um mito a seguir ajudará ilustrar, através da cosmologia, relações observáveis no plano sociológico. Mais acima, disse que diferente da caça, a roça conjuga atividades masculinas e femininas. O fragmento a que me refiro tem como tema forte a partida de Nhandervuçu após sua mulher dizer-lhe que o filho que trazia no ventre era de *Mbaecuaá*. Mas é o segundo motivo que mais me interessa aqui, pois ele sugere uma divisão dos papéis masculinos e femininos no trabalho da roça.

“E *Nhandervuçu* fez roça. Enquanto ele ia e a fazia, realizava-se atrás dele a época do milho (verde). E ele veio para casa comer. E (ele disse) à sua mulher: ‘vá na nossa roça, traga milho verde que iremos comer.’ E a mulher de *Nhandervuçu* disse a seu marido: ‘agora mesmo estavas fazendo a roça e já me dizes: ‘vá traga milho!’ Não tenho o teu filho no ventre, tenho o filho de *Mbaecuaá*.’ E a mulher de *Nhandervuçu* pegou o cesto de carregar e foi na roça.” (Nimuendaju: [1914] 1987: 143)

É claro que o gesto das pessoas não replicam aquele dos personagens míticos, mas é possível que estes sirvam de parâmetros para os primeiros. Se como apontado mais acima as duas primeiras fases de início de uma roça são competências de um homem e a terceira conjuga esforços masculinos e femininos, a colheita, por sua vez, é idealmente uma fase feminina. Na roça plantada por Lourenço Karai Vare várias mulheres reuniam-se para colher batata-doce. Em outra ocasião, enquanto Jango e eu limpávamos um descampado próximo à sua casa, de onde ainda era possível arrancar grande quantidade de batatas-

doces, Jango sempre dizia: “deixa, depois a Tereza vem buscar”. A colheita é via de regra, uma atividade feminina.

Mulheres colhendo batata-doce



As roças são plantadas nas proximidades das casas de cada família, o que no entanto não é realizado por todas elas. Parece que homens casados e com filhos costumam fazê-la com maior ou menor regularidade. Em Parati-Mirim apenas Lourenço, Jango e seu Miguel se entregavam regularmente ao cultivo; o primeiro dizia 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 à 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. O mesmo se passava em relação a Jango, que

regularmente mantinha uma roça de mandioca e milho entre o pátio de sua casa e a mata. Por vezes plantava também batata-doce, que é muito apreciada pelas pessoas, principalmente quando assadas sob as cinzas de um fogo. É prática corrente o plantio da mandioca, do milho e da batata-doce concomitantemente num mesmo espaço.

A roça plantada por seu Miguel deve ser analisada de forma diferenciada, pois essa é a maior da aldeia, ocupa cerca de uma quarta (6050 m²) de terra, medida equivalente a um quarto de alqueire (24200 m²). É uma roça dita comunitária, pelo cacique, talvez por ter sido ela, a princípio, resultado de um projeto introduzido por uma parceria entre a APA-Cairuçu e a FUNASA para a construção de roças comunitárias nas aldeias do sul fluminense; no entanto, as demais pessoas se referem a ela como a “roça do cacique”. A manutenção dessa roça seria de responsabilidade do cacique, auxiliado pelas demais pessoas quando “convocadas”; e os produtos coletivizados. 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.

Os principais produtos dessa roça são o milho *avaxi ete'i*¹⁴ (milho verdadeiro guarani) e a mandioca. Há uma etiqueta que rege a colheita dos produtos dessa roça: as pessoas dirigem-se ao cacique e lhe dizem que desejam colher determinado produto, e ele por sua vez nunca parecia se opor. É possível, guardada as devidas proporções, ressaltar dessa relação uma daquelas qualidades destacadas por Pierre Clastres quanto aos atributos da chefia indígena: “[e]le deve ser generoso com seus bens, e não pode permitir, sem ser desacreditado, repelir os incessantes pedidos de seus ‘administrados’” ([1962] 2003). Em certa aldeia do litoral sudeste um cacique teria sido acusado de inúmeras condutas impróprias: poligamia; dificultar aos demais moradores acesso a benefícios que recebia para distribuir entre eles; venda de combustíveis. A frequência com que tais fatos ocorriam teve como consequência a perda de prestígio deste cacique, principalmente por parte daqueles que estavam relacionados a ele por laços de afinidade; não tardou que das seis famílias que lá viviam quatro se mudassem para outras aldeias. A incapacidade de distribuir bens ou benefícios e a possibilidade de ser acusado de “mesquinaria” (seu

¹⁴ Em relação ao milho guarani (*avaxi ete'i*) conheci quatro formas de diferenciação: *avaxi mitai*: cujas espigas são pequenas; *avaxi xi*: os grãos são brancos; *avaxi pitã*: os grãos são vermelhos; *avaxi para para'i*: as espigas contém grãos de diversas cores. Em oposição ao milho guarani há o *avaxi tupi*, milho *jurua* ou milho do branco.

Miguel sempre me dizia que nunca se devia ‘amesquinhar’ nada) acarretara insatisfação das partes envolvidas, o que no limite pode implicar um abandono da aldeia.

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'ê miri*, o amendoim etc.. No entanto é ao milho que farei referência aqui, pois afirmavam as pessoas que o *avaxi ete'i* não deve ser plantado misturado ou próximo ao milho que chamam de Tupi, para que não houvesse uma hibridização; não se deve deixar misturar o que Nhanderu deixou na terra, exclusivamente, para seus filhos, assim como não se deve misturar guarani e *jurua*. Essa preocupação em manter separado o milho, parece ter como consequência uma rede de circulação de sementes que envolve várias aldeias. No entanto não sou capaz, neste momento, de propor um mapeamento deste circuito. Apenas observei em Pinhal, Palmeirinha, Parati-Mirim e Rio Pequeno ocasiões em que as pessoas partiam ou chegavam levando ou trazendo consigo certa quantidade de sementes, as quais tinham a intenção de plantar naquele ano.

Em aldeias onde se plantam os dois tipos de milho, as roças de cada um se localizam a certa distância uma da outra, e muitas vezes essa segunda espécie é destinada ao comércio. Na aldeia Palmeirinha havia uma roça coletiva com onze alqueires, onde se plantava o milho tupi. Quantitativamente isso pode ser entendido da seguinte forma: de cada alqueire é possível colher de cem a cento e cinquenta sacas de milho, uma saca equivalendo a sessenta quilos; logo o produto final gira em torno de 1100 a 1650 sacas que são vendidas a uma cooperativa que escoar parte dessa produção para o porto de Paranaguá. O produto dessa roça, coletiva, é revertido na compra de certos insumos tais como tratores, equipamentos agrícolas e carros. Esses insumos são coletivizados, e estão sob a responsabilidade do cacique, que não deve se esquivar a atender as demandas das pessoas quanto ao seu uso.

Analisado o espaço das casas e das roças, que apenas por razões analíticas podem ser dissociados, é hora de adentrarmos à mata.

1.2 A MATA

Certa tarde, na cidade de Parati, eu e Nírio, filho de Augustinho, olhávamos algumas fotos na internet. Resolvi mostrar-lhe fotos de uma aldeia recém fundada em Camboinhas, no município de Niterói. Ao constatar que a aldeia ficava numa praia e que à

sua volta não havia nenhum tipo de mato, mas apenas areia, Nírio lamentou a sorte das pessoas que lá viviam e disse por fim: “não quero nem conhecer!”

Em junho, durante o percurso da viagem que fizemos ao Paraná, Jango mostrava-me a localização de outras aldeias como: Boa Vista, em Ubatuba; Rio Silveira, em Bertioxa; Capoeirão em Itanhaém, entre outras. Ressaltava a beleza e a exuberância da mata que circundava essas regiões, as quais dizia serem lugares bons de se viver.

Essa qualidade de “bom para se viver” atribuída a certos lugares, principalmente aqueles cercados por “matas boas” (*ka’aguy porã*) deve-se à conjugação de uma série de fatores: abundância de caça, coleta de mel, extração de material para artesanato e para a construção de casas e coleta de ervas para a preparação de remédios do mato (*poã ka’aguyre*), embora algumas dessas últimas também possam ser plantadas nas proximidades das casas.

Os remédios do mato são de dois tipos: de origem animal e de origem vegetal. Não é minha intenção tratar da farmacologia Mbya, assunto para o qual não disponho de dados nem conhecimento suficientes. Apresento nos anexos um quadro de algumas plantas de que pude registrar os nomes e os usos. Mais que aprofundar neste tema, minha intenção é destacar uma das muitas formas de utilização da mata pelos Mbya.

Embora faça referência a uma parte desses remédios como “de natureza animal” eles serão mais bem abordados um pouco mais a frente no que se refere a certas qualidades dos animais que se busca obter.

Quanto à extração de materiais para confecção de artesanato e construção de casas já foi tratado na introdução deste trabalho. As pessoas utilizam a mata para buscar lenhas e outros produtos comestíveis como o palmito (*jejy*) e a pupunha (*pindoro*). Nas aldeias do sudeste não é comum encontrarmos o *pindo ete* – árvore mítica criada por Tapari: o senhor incestuoso, Cadogan ([1959] 1980: 27), na qual teria descansado juntamente com sua esposa e tia paterna, após ter alcançado a plenitude (*aguyje*) e os ensinamentos para adentrar à terra perfeita. Desta árvore, abundante no oeste paranaense, extrai-se um tipo de palmito que se diferencia do palmito extraído do *pindoro* principalmente quanto sabor: aquele é doce, este, amargo. O período ideal para a derrubada da palmeira é quando se aproxima o final da estação fria – *ara yma*. É nesta época que uma espécie de vespa (não identificada) deposita seus ovos nos troncos caídos e, após um período de 45 a 60 dias, os *ixo* (também chamados *tambu*), um tipo de larva, estarão gordos e suculentos para serem

comidos fritos. Iguaria muito apreciada pelas pessoas que as recolhem em grandes quantidades do interior das palmeiras.



Tambu ou ixo

De todas as formas de uso que os Mbya fazem do mato, a caça é sem dúvida uma das que mais sobressai. 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”.

1.3 À CAÇA

Numa noite de maio Jango me chamou para que ajudasse a matar um gambá (*mbyku*) que há dias rondava sua casa. Mais que depressa me dispus a auxiliá-lo; até então seria mais uma atividade comum junto às pessoas que desde final de março me abrigavam no seio de sua família. Quando cheguei ao pátio da casa de Jango, estavam próximos à árvore onde o gambá havia subido: Luciano Karai Mirĩ, genro de Jango; o irmão mais novo de Jango, Leonardo Karai Jekupe (Tiro) e a filha de Jango, Elizéia com o filho no colo. De todos os homens da casa apenas Geferson Vera Mirĩ, filho de Jango, não quis fazer parte do cerco ao gambá, alegando que não gostava e por isso não mataria.

Tiro subiu na árvore para forçar o gambá a descer. Embaixo, eu e Luciano aguardávamos, cada um com um pedaço de pau à mão. À medida que o animal caminhava para as extremidades dos galhos, acertei-o. Luciano pegou-o e entregou à sua sogra, Tereza, que, junto com Jango ressaltou o fato de o gambá estar gordo.

Tereza pendurou-o numa parede da casa e disse que prepararia no dia seguinte. Mais tarde eu viria aprender que os Mbya não preparam carne do mato à noite. Pela manhã Tereza cozinhou e em seguida fritou o gambá para que comêssemos. Por se tratar de um animal de pequeno porte o seu consumo foi limitado aos membros da casa: dois casais e eu.

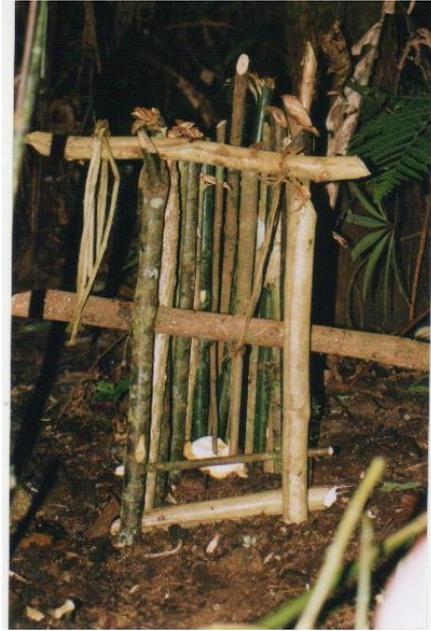
Este acontecimento, a princípio comum, seria o que, sem que eu soubesse, nortearia meu trabalho de campo desde então. Naqueles mesmos dias Mariano já havia formulado para mim alguns pontos a respeito dos períodos do ano. Estávamos em *ara yma*, período de caça, logo, nada mais oportuno do que falar sobre ela e por que não, praticá-la? Jango havia sinalizado neste sentido, dizendo-me naquela manhã que no dia seguinte ensinar-me-ia a fazer armadilhas.

A construção de armadilhas é o método privilegiado de captura de animais¹⁵. As pessoas me diziam que quem “caçava” era *xivi* (onça); ela é quem sai, principalmente à noite, e vai atrás de outros bichos. Mbya não, “a gente faz uma armadilha e espera cair (*ho’a*) um bichinho,” disse-me algumas vezes Augustinho. O mesmo procedimento era observável em Lourenço, um homem mais velho com cerca de 65 anos, que é reputado o melhor caçador de Parati-Mirim; dele, apesar de sair sempre com uma espingarda para o mato, se dizia que era “craque” mesmo em armadilhas, principalmente *monde e nhu’ã*.

As armadilhas que vi os Mbya construírem são as seguintes:

- a) O *mondepi*: trata-se de um pequeno cercado semicircular construído de galhos cortados e envolvidos por folhagens. Na entrada é montado um dispositivo por meio de uma vara que, envergada, desarma quando a presa tenta adentrar o cercado. Destina-se às presas pequenas como o gambá, *guaki* (não identificado), *anguja guaxu* (rato do mato), inhambu, jacu etc.

¹⁵ Schaden (1962: 54) destaca a importância da caça, principalmente entre os Mbüa do Rio Branco, onde todas as manhãs grande parte dos homens saíam de casa, embrenhando-se pelo mato “para ver mondéu. Cada homem tem no mato quatro, cinco ou mais mondéus de jiçara e laços”, estes últimos usados para porcos do mato, veados e antas. Na mesma página o autor comenta que quando aparecia nas proximidades da aldeia uma vara de porcos do mato (*tadjasú*) realizava-se uma caçada coletiva envolvendo de quatro a seis pessoas. “A distribuição dos animais abatidos, feita por quem os matou, beneficia[va] a todas as famílias grandes da comunidade. Repart[ia]-se tudo em porções iguais, inclusive para o caçador e não ha[via] partes especiais destinada a este ou aquele”.



Mondepi



Mondepi com guaki

- b) *Monde*: construído com duas fileiras paralelas de galhos, entre as quais coloca-se uma madeira pesada presa por um dispositivo que é desarmado quando o animal pisa dentro do *monde*. Esta madeira cai sobre a presa matando-a. Distingue-se do *mondepi* por sua estrutura e por destinar-se a animais de porte maior como: quati, tatu, cotia, lagarto.



Monde

- c) *Nhu'ã*: espécie de laço que desarma quando o animal pisa sobre ele prendendo-o pela pata; utiliza-se para paca, porco-do-mato e outros animais maiores.

- d) *Mboka* (espingarda): 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.

Todas as quatro formas acima descritas implicam um elevado grau de conhecimento dos hábitos dos animais e do meio circundante. Saber identificar os caminhos dos bichos (*vixo rape*)¹⁶ é a primeira condição para saber onde construir a armadilha ou preparar a espera. Após identificar os caminhos é preciso observar as pegadas e saber que tipo de bicho anda por ali e então que armadilha montar. Deve-se conhecer os períodos em que os animais andam, se à noite ou durante o dia. A paca (*jaixa*), o gambá (*mbyku*), o *guaki* e o tatu são animais de hábito noturno; a cotia (*akuxi*) é um animal que anda nos finais de tarde. Faltam-me dados para descrever os hábitos de outros animais. Jango e Lourenço foram meus principais instrutores; fizeram-me ver e conhecer os caminhos de bichos durante nossas inúmeras caminhadas pela mata.

Assim, sem que eu demandasse interesse prévio pelo tema da caça ele, aos poucos foi se revelando à mim. Nos dias que se seguiram à construção do primeiro *mondepi*, Jango sempre dizia para que, pela manhã, eu fosse verificar se havia “caído” algum bicho. A cada dia eu voltava com algo, que logo em seguida entregava a Tereza ou Elizéia. Eram sempre gambá, *guaki* ou *anguja guaxu*. A forma de preparo e consumo destes animais também seguia o mesmo padrão descrito anteriormente: os gambás eram cozidos e fritos; os *guaki* e *anguja guaxu* eram grelhados. O consumo limitava-se às pessoas da casa, em alguns casos apenas a uma ou duas pessoas.

É preciso retomar um ponto aqui. Disse acima que quando fizemos o cerco ao gambá, Geferson, filho de Jango, não quisera participar alegando que não comeria e por isso não participaria. Deste dia em diante, comecei a ouvir o seguinte comentário: só devemos matar quando temos vontade de comer, não se deve matar à toa, matar por matar, desperdiçar. Tudo que matarmos, deveremos comer.

Com o passar dos dias comecei a perceber que certos animais que trazia, algumas pessoas diziam que não comiam, era por exemplo o caso do *anguja guaxu* (rato), outras o

¹⁶ É provável que a expressão *vixo* seja uma apropriação pelos Mbya do português bicho.

apreciavam. O que se deveria fazer então se na armadilha caísse um animal que o caçador não comesse? Conforme disse mais acima, o modo privilegiado de caça é a armadilha e por isso, não é possível escolher dentro de um conjunto de animais o que pegar, se por um mesmo “caminho de bicho” (*vixorape*) caminham inúmeros outros. Entretanto, os ratos tinham um motivo a mais para não serem comidos, principalmente por mulheres e homens jovens; seu consumo era livre a pessoas mais velhas, fossem homens ou mulheres (*tuja'i* e *vaivi'i*).

Detenhamos um momento neste ponto. Dizem as pessoas que o *anguja guaxu*, ou *anguja xi* (uma espécie de rato branco), é o “restinho da paca”. Assim homens e mulheres jovens não deveriam comê-los, pois a pele deste pequeno roedor é muito fina e isso replicaria tanto na mulher – ao tornar sua pele fina e frailizada, ela não teria condições de manter uma gravidez – quanto no homem que, na teoria mbya da concepção, é quem é responsável pela “fabricação” do filho. Dessa forma, apenas às pessoas mais velhas, impossibilitadas de terem filhos, é próprio o consumo deste animal.

Dois outros animais também têm o seu consumo relacionado ao período de procriação, principalmente das mulheres. O primeiro é uma pequena ave chamada *jeruti* (*juriti*); o seu consumo é impróprio às mulheres desde a mais tenra idade até a entrada na menopausa, pois sendo ela uma ave que contém “muito sangue” isso faria com que tanto na primeira menstruação quanto no parto as mulheres tivessem um sangramento intenso. Novamente apenas às mulheres velhas, seu consumo é irrestrito.

O outro animal de que é preciso tratar aqui é a paca (*jaixa*). As mulheres não devem comê-la pois, segundo os Mbya, mesmo grávida a paca tem *teko* (menstruação), característica que se replicaria nas mulheres impedindo-as de terem filhos. Tal como os animais acima citados seu consumo é livre às mulheres mais velhas. No entanto a paca encerra relações mais complexas e não apenas com as mulheres.

No mito dos gêmeos, ela é o animal criado por Kuaray a partir dos ossos de sua mãe, após seguidas tentativas de reconstituí-la e a cada uma, vê-la frustrada pela imprudência de seu irmão Jaxy, que sempre se arremessava contra a mãe no intuito de saciar seu desejo pelo seio materno.

As pessoas se referem à paca como nossa avó, pois ela é a mãe de Kuaray. No entanto não observei nenhuma interdição mais forte que a apontada acima. A paca é um animal edível que reduzida à comida exige a observância de certas atitudes por parte das pessoas que irão consumi-la. Dessa forma, não se deve olhar para o sol após abatê-la, pois

o círculo amarelo em torno dele indica que está chorando. Segundo os Mbya quando se mata uma paca é possível observar um círculo amarelo a seu redor, do qual também dizem *Kuaray onheamã* (eclipsar). Segundo Cadogan ([1959] 1980: 36) seria essa a razão de até hoje “quando uma paca cai numa armadilha o sol não sair de imediato, por arrependimento”.

De uma forma geral o consumo de certos animais não é próprio à crianças ou jovens. Há outras razões além daquelas relacionadas aos ciclos reprodutivos das pessoas para que, em determinada fase da vida elas se abstenham de comer certas espécies animais. Uma delas diz respeito à possibilidade de se adquirir os hábitos da espécie em questão. Reputado um animal friorento e preguiçoso, o gambá figura entre aquelas que não devem ser consumidas por crianças (*kyringue*) e jovens rapazes (*kunumingue*).

Novamente me reportarei ao mito dos gêmeos. Ao gambá – que a princípio se escusou, alegando seu mal cheiro – coube a tarefa de amamentar Jaxy. Gambá foi então recompensada, por Kuaray, com o privilégio de ter o parto sem dor. Se há por um lado características que se deseja evitar absorver pela ingestão da carne de certos animais, há por certo, aquelas que se desejam adquirir. O uso da gordura do gambá (*nhandy mbyku*) é reputado um eficiente facilitador de parto, devendo as mulheres, ao longo da gravidez, aplicá-la no ventre e na região lombar.

Outros dois animais encontram-se entre aqueles que possuem características que se deseja adquirir. O primeiro é a coruja (*urukurea*), recomendada principalmente à dieta de uma mulher grávida, uma vez que a coruja é reputado um animal que não tem doença e que à noite enxerga longe; essas características seriam passadas à criança, tornando-a forte e saudável. O segundo é a onça (*xivi*), que tal como a coruja tem o atributo de ser um animal que não morre de doença, apenas quando está bem velha, ou é alvejada por um caçador. Ela é reconhecidamente um animal inteligente, que sabe das coisas e muitas vezes foi comparada a um pajé; sendo essas as qualidades que se deseja obter destes animais.

Embora a maioria das pessoas afirmem não comer carne de onça, as histórias parecem apontar o contrário, e não é difícil encontrar alguém que saiba ou presenciou um episódio em que uma onça, abatida nas proximidades da aldeia, teria sido levada até lá e consumida entre as pessoas. Apesar das qualidades desejáveis deste felino, uma parte merece atenção especial: o coração. Nunca tive o privilégio de ver uma onça, ou mesmo uma jaguatirica, ser trazida para a aldeia, deste modo descreverei a seguir um fato, ocorrido numa aldeia no Paraná, que me foi contado por algumas pessoas.

Em certa ocasião, uma onça foi levada à aldeia onde foi cortada e dividida entre as pessoas; o coração foi separado e entregue ao xamã que, do lado de fora da *opy'i*, dividiu em pequenos pedaços e o distribuiu cru às pessoas presentes. Essa é, até onde eu sei, a única forma de se comer “carne crua” que não implica a possibilidade de transformação humano-animal (*jepota*). À exceção dos mais velhos (*tuja'i* e *vaivi'i*), que já teriam comido quando jovens, todas as demais pessoas deveriam comer um pedaço, pois, “*comer o coração cru é remédio para que as pessoas sejam corajosas,*” disse Osvaldo, que completou: “*É nessa hora que a gente vê quem é que tem coragem, pois tem pessoas que falam que tem coragem, até comem o coração, mas em seguida vomitam tudo, esse a gente sabe que não tem coragem*”. 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. Mas que coragem seria essa que as pessoas afirmam encontrar na ingestão do coração cru?

Hélène Clastres (1978: 98) faz notar que três qualidades são essenciais para aqueles que desejassem alcançar a completude (*aguyje*): “perseverança obstinada (*mburu*), coragem (*py'aguachu*) e força espiritual (*mbaraete*).” Todavia enquanto Clastres define a coragem como uma qualidade que se obtém dos deuses, Mello (2006: 177) observa que essa é “uma faculdade inata que determina características de personalidades distintas e o nível de poder de cada *karai*” (xamã). Tais faculdades os Guaraní glosam como *py'aguaxu*¹⁷, termo polissêmico que pode significar fortalecimento espiritual, coragem e poder xamânico (Pissolato, 2007: 358).

O sentido empregado por Osvaldo parece oscilar entre esses dois pólos; de um lado descobre-se quem realmente tem coragem, de outro se adquire a coragem; essa segunda possibilidade é compartilhada por mais pessoas. Dessa forma é preciso ter coragem em vários momentos, ou como Osvaldo explicou: “*coragem para não chorar quando perde um parente, para andar sem ter medo de nada; para afrontar os perigos que se colocam no caminho;*” foram essas formas que usou para explicar o que chamou de “*ipyaguaxu haguã*” (para ter coragem). Afrontar os perigos que se colocam no caminho é também o que Nhamandu (o demiurgo) aconselha às *nhe'ë* que estão por tomar assento (nascer) nesta terra. “*Bien, irás tú, hijito de Ñamandu [de Karai, Jakaira, o Tupá], considera con fortaleza la morada terrenal; y aunque todas las cosas, en su gran diversidad, horrosas se irguieren, tú debes afrontarlas con valor*” (Cadogan, 1970: 66).

¹⁷ Numa tradução literal *py'aguaxu* significa: *py'a* – coração; *guaxu* – grande.

Até aqui respondi parcialmente a questão colocada mais acima, que, relembro, diz respeito ao que fazer quando cai na armadilha um animal que o caçador não come. É óbvio que nem todos os animais que não são comidos não o são pelas razões expostas acima. Os Mbya sempre diziam que certos animais eles não comiam porque não estavam acostumados a comer, seus pais não lhes permitiram em alguma fase da vida e por isso as pessoas não aprenderam a comer; há ainda um outro grupo de animais que, por razão outra, não são edíveis: sapos, cobras, urubus e uma espécie de tatu chamado *tatu'ai* (não identificado), este último por se tratar de um animal que frequenta os cemitérios; os urubus, por serem caracterizados como comedores de podre; quanto aos outros dois, me escapam as razões de não fazerem parte da dieta Mbya. Quanto às cobras, são os únicos animais que os Mbya não observam qualquer restrição em matar. Basta que encontrem uma pela frente que sem a menor cerimônia matam-na e atiram à distância. Em outras ocasiões, após matarem uma cobra ela é levada ao pátio de uma casa e queimada, o odor exalado afugentaria as demais.

Dos diversos animais que caíam nas armadilhas de Lourenço, muitos ele dava às outras pessoas. Leonardo fora uma das pessoas que contou ter recebido dele tatu (*tuguairatã*), quati (*xi'y*) e tamanduá (*kaguare*). Lourenço explicava que não comia desses bichos pois, no passado não aprendera. Viveiros de Castro (1986: 79) chama a atenção para a equivalência dos verbos saber-aprender (*koã*), no contexto do aprendizado xamânico, entre os Araweté. É provável que essa equivalência exprima uma diferença de grau no decorrer de um determinado processo, contudo não estou certo que entre os Mbya o verbo saber (*-kuua*) equivale a aprender. É de se notar que todas as respostas apontam para um mesmo tratamento quanto à questão.

Há um cuidado que se deve observar para com a presa recebida. No Paraná, quando numa tarde saí com Jango para tentarmos matar uma jaguatirica que rondava a casa do xamã ao qual havíamos levado uma criança para ser tratada, e após algumas horas voltarmos sem nada, aproveitei a ocasião para especular sobre o que deveríamos fazer com a jaguatirica caso a matássemos. A resposta que obtive de Tereza é “que não poderíamos jogá-la fora, talvez o *xamõ*i comesse, ou então deveria dar a alguém que soubesse comer. Pois [se] cada [espécie] tem um dono, é [este] que nos dá e não nós quem [as] pegamos.”

“Dar a quem come” ou a quem sabe fazê-lo é a resposta mais frequente que o antropólogo poderá ouvir diante dessa questão. O importante é não desperdiçar! “Também não se deve deixar estragar ou apodrecer”. Ouvi essa resposta de muitas pessoas e em

diferentes situações. Fosse diante da recusa em matar, porque não tinha vontade de comer, como foi o caso de Geferson e também em outra ocasião Miguel Vera Mirim, um jovem morador de Araponga, aldeia onde a fauna é mais abundante, que alegou como razão para não fazer armadilhas o não desejo de comer carne do mato (xo' o ka' aguy re). Ou como aconteceu em outra situação, quando junto com Lourenço e mais dois garotos de cerca de dez anos encontramos um graxaim (*aguara'i*) em um *nhu'ã*. Lourenço me chamou, entregou-me a espingarda e disse: “*ejukata!*” (mate!). Hesitei; ele repetiu “*ejukata!*” Atirei.

Até então eu havia ouvido por diversas vezes as pessoas dizerem que não comiam *aguara'i*. Por que então Lourenço mandou que eu o matasse? Quando chegamos próximo à casa de Lourenço uma mulher perguntou quem havia matado; Lourenço disse que havia sido eu, e a mulher comentou: “agora sim, você é um homem de verdade!”. Pouco adiante uma outra mulher fez a mesma pergunta a mim e em seguida perguntou se eu o comeria... Respondi que não sabia, e ela retrucou: “então por que matou?”

Uma pergunta como essa contém ao mesmo tempo sua resposta: mate somente se for comer. E é isso que recomenda um princípio sobre caça enunciado pelos Mbya: devemos matar um bicho somente quando temos o desejo de comê-lo; no entanto, se cai em uma armadilha algo que não será comido pelo caçador, deve-se dar a quem o faça, ou, saiba fazê-lo. Sugiro que este saber comer remete ao que foi tratado mais acima, isto é, sabe-se comer algo quando em algum momento anterior lhe foi ensinado a fazê-lo, quando uma determinada espécie fez parte da dieta de uma pessoa. É óbvio que desde que a pessoa manifeste um desejo, ela poderá aprender a fazê-lo em qualquer época de sua vida. Essa é porém uma experiência que se deve saber controlar.

Há pessoas, principalmente jovens, que dizem não comer carne de caça, consumindo apenas frango e carne de gado ou porco. Porém há algo mais aqui. Após chegarmos à sua casa, Lourenço tratou de iniciar o corte do animal (“carneamento”). Lenta e cuidadosamente tirou a pele, sob a qual havia uma espessa camada de gordura. Mandou que um dos garotos chamasse a mulher que questionou o meu ato. Essa mulher tivera um filho havia poucos meses e Lourenço perguntou-lhe se queria ficar com a gordura do animal. Em seguida explicou-me que a gordura do *aguara'i* é um bom remédio para passar nas crianças pequenas caso tivessem o sono perturbado durante a noite, não dormissem bem (*ndokei porã*). Em seguida, separou as vísceras, as patas, a coluna e o rabo, e colocou para cozinhar à parte, disse que era para os cachorros. As duas laterais do animal seriam dadas a uma outra mulher, muito amiga de Lourenço e a quem ele sempre visita.

O significado de não desperdiçar parece ultrapassar e muito a redução do animal abatido à comida. A etnografia amazônica é rica em exemplos do que se busca através do consumo de carne ou do uso de certas partes não consumíveis dos animais, a aquisição ou rejeição de certas qualidades. Ao percorrer parte dessa literatura, Rogalski (2003) examina quais são e como elas são transmitidas aos ou evitadas pelos humanos. Para tanto identificou quatro tipos de veículos de transmissão: a carne, os despojos (garras, ossos, vísceras, pele, patas e etc.), as plantas e a fala. Deter-me-ei em dois desses veículos: os despojos e a carne.

Schaden observou entre os Kayova e os Nhandeva, no Mato Grosso do Sul, que desde os primeiros dias de vida aplicava-se sobre as mãos das meninas a pata dianteira de uma cotia morta na caça; tal procedimento visava que a criança aprendesse bem a colher batata-doce, cará e outros produtos da roça. Relembro que a atividade de colheita é destinada às mulheres. O autor aponta ainda uma outra prática a que se submetem os adultos Nhandeva: “mata-se um gaturano (*guyratã nheÿ*), ave que arremeda o grito das demais, tritura-se o corpo e mistura-se com pó de fumo, que se mastiga, para com maior facilidade aprender a língua dos brancos”. (Schaden, 1962: 70)

Quanto aos Mbya, triturar e comer os ossos de uma espécie de esquilo (não identificado) ao qual chamam de *tuguaipe* propicia o fortalecimento das pernas, por ser este um animal saltador. Da mesma forma, comer seus olhos faz com que a pessoa desenvolva a acuidade visual.

No que se refere à fala recomenda-se, e por diversas vezes observei, que se deve deixar um filhote de cachorro lamber a boca de uma criança quando ainda é bem pequena. O cachorro, reputado um animal que “só diz” a verdade (através do latido conta somente o que vê), passaria essa qualidade para a pessoa, não deixando que ela se torne fofqueira.

Retomo aqui a abordagem proposta por Rogalski, que chama a atenção para duas possibilidades no que se refere aos despojos dos animais: de um lado o que o autor chama de transmissão metonímica das qualidades do animal; e de outro, o que os despojos transmitiriam aos humanos seriam suas próprias características, como por exemplo a dureza. “[...] il n’y a pas de transposition métonymique d’une qualité de l’animal vivant à ses os qui la transmettent, mais c’est l’os même qui véhicule sa propre qualité, a savoir la dureté, aux os des humains (idem: 2003: 8). Porém, esta é uma hipótese que o autor apenas enuncia, para em seguida deixá-la de lado, argumentando não poder demonstrá-la. Os despojos são portanto, veículos das qualidades dos animais. A carne, por sua vez, mantém

uma relação dúbia, pois sendo o veículo por excelência de tais qualidades é preciso saber controlar sua quantidade. 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.

Apontei um pouco mais acima (ver p. 58) o caso em que o consumo do coração cru da onça evidenciaria ou propiciaria o desenvolvimento de coragem (*py'aguaxu*) entre aqueles que o consumissem, homens ou mulheres. Fausto chama a atenção para uma disjunção entre sangue e tabaco, guerreiro e xamã na cosmologia Guarani contemporânea (Fausto, 2005); seu trabalho busca compreender as transformações que estas cosmologias operam sobre si mesmas; sangue e tabaco são polos opostos da atuação xamânica contemporânea, o primeiro situando-se a caminho da natureza; o segundo, da sobrenatureza.

Os Parakanã (tupi-guarani habitantes do interflúvio Xingu-Tocantins) figuram entre aqueles povos para quem o contato com o sangue é ora desejado, ora rejeitado; no primeiro caso por propiciar o desenvolvimento da capacidade onírica, no segundo por desencadear a compulsão canibal. Fausto nota que,

A hiperconjunção com o sangue exógeno afasta-nos do convívio social e transforma-nos em comedores de cru, como os jaguares. Por outro lado, sem predação condemna-nos à esterilidade: sem gosto de sangue não há sonhos, nem cura, nome, canto e ritual. Se a hiperconjunção pode conduzir a um comportamento predatório desmedido, a ausência total de contato com sangue é negativa para a capacidade de sonhar” (Fausto, 2001: 343).

Se de maneira semelhante, entre os Mbya, a hiperconjunção com o sangue é em muito dos casos rejeitada, ora o sangue da caça, ora o da mulher que quando menstruada, deve se abster de relações sexuais e de cozinhar – sexo e comida são duas possibilidades de desencadeamento de potencialidades anti-sociais – não é menos verdade que em determinada condição o contato é desejado por propiciar demonstrações de coragem, atributo desejável para aqueles que pretendem afrontar os obstáculos que se erguem diante de si.

Após discutir as condições de produção da caça bem como as características a serem adquiridas ou evitadas dos animais, passo então a tratar da relação entre as coisas, os seres e seus donos.

1.4 TUDO TEM SEU DONO

Os Mbya dizem que tudo que existe é propriedade de alguém, ou também, que em todos os lugares há alguns espíritos-dono que são designados a partir de onde vivem. As duas maneiras são válidas. Dessa forma é possível que digam *tapeja*, para o espírito-dono que vive no, ou que seja dono do caminho (*tape*: caminho, *ja*: dono; *iapoja*, para o barro; *itaja*, para a pedra; *yyja*, para a água, etc). Essas categorias de seres espirituais estão em constante relação com as pessoas e são possíveis causadores de doenças e outros males. Segundo dizem, são eles que mandam a doença pelo vento. Neste sentido afirmam que inclusive as doenças têm um dono, pois se não fosse assim, como elas chegariam até nós? As doenças das quais trato aqui são aquelas que os Mbya dizem *mba'eaxy*, ou doença espiritual, que por sua vez se distinguem das doenças ditas *juruaaxy*, doença de branco. Como bem demonstrou Pissolato (2007:227), a doença, neste contexto, compreende uma “variedade de aflições que têm origem na ação de outros humanos e não-humanos”.

Não é sem razão que as pessoas dizem que é preciso tratar tudo com respeito; em certa ocasião Jango formulou a seguinte explicação: “como eu, eu tenho uma lavoura; se as crianças mexerem, eu não vou gostar; vou ficar bravo. Assim também são as coisas, tudo tem dono, se a gente mexer muito no rio, por exemplo, o dono pode não gostar”.

Há ocasiões que estes espíritos-dono tornam-se seres dadivosos, são eles que dão aos Mbya os bichos que caem em suas armadilhas. Como explicou certa vez Augustinho acerca de os animais serem de alguém:

*Você conhece porco, não? Pois é, os porcos têm donos, às vezes tem uns fazendeiros que são donos deles. O mesmo acontece com os porcos do mato, eles também tem donos; mas quem é o dono deles? Meu pai me dizia que eles vêm de depois de **paraguaxu** (a grande água, o mar), o fazendeiro que cuida deles vive lá e manda eles para cá, o seu nome é Karai Pyaguaxu. Então ele manda o porco do mato para cá e quando a gente pega um, seja no laço ou com espingarda (mboka) a gente tem que levar para a casa de reza.*

Em outras ocasiões registrei explicações que permitirá ampliar a concepção dessa relação entre dono e seres possuídos a partir da qual pretendo elaborar alguns pontos acerca da socialidade mbya Para isso vejamos o que diziam as pessoas. Segundo Jango, cada animal tem seu dono, para o que fez a seguinte comparação: “por exemplo, eu tenho

um cachorrinho, não tenho? Aí alguém diz: *Jangorimba*¹⁸; os animais também são assim, eles são de alguém, mas não sei quem é o dono, e completou: por isso que quando eu saio para matar algum animal não adianta eu pegar e não comer, pegar para estragar, se eu fizer assim eu estou errando”.

Nunca observei ou fui instruído quanto a algum tipo de prece, interdição ou pedido¹⁹ que uma pessoa deva fazer aos donos de cada espécie quando deseja capturar algo em suas armadilhas. No entanto, algumas pessoas questionadas sobre esse assunto diziam que se devia fazê-lo, mas “em pensamento.” Mais que investir neste tema as pessoas ressaltavam que 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”.

No Paraná, Tereza chamou-me a atenção para este ponto (ver p. 46); em Parati-Mirim, Pedro Karai Miri enquanto me orientava como eu deveria andar no mato, reforçava, ao mesmo tempo, essa idéia de que os bichos têm donos: “no mato deve-se andar devagar, prestando a atenção, em silêncio, assim você vê um bichinho que *Nhanderu* tá te dando”.

Como visto nos exemplos acima, a relação com os espíritos-dono está presente, também, no idioma da caça. Afirmam as pessoas que todos os “bichos” têm dono, e só os capturamos porque estes donos nos permitem fazê-lo; ou como dizem, “o dono que nos dá”. Haveria então uma contrapartida aos “espíritos-dono”, necessária, pelas presas recebidas? Vejamos o que nos diz outras etnografias.

Essa figura dos donos de espécies está mais ou menos presente em diversos povos do continente. Tal qual os Mbya, os Arara possuem os donos das espécies aos quais fazem soar suas flautas para avisá-los que estão matando bichos (Teixeira-Pinto, 1997: 67). Entre esse povo, ao contrário dos Guarani – que afirmam não saber quem são os donos – o dono de cada espécie é nomeado segundo o nome da espécie seguida do sufixo *oto*. Por sua vez, as músicas que soam de suas flautas não comemoram nem homenageiam os que caçam, notificam apenas um ato de caça já realizado ou em andamento, “[elas] não são por conseguinte uma condição para a caça, mas a revelação *a posteriori*, ou mesmo “*on line*” de que animais já tombaram, ou estão tombando, pela ação dos homens” (*idem*: 71). As

¹⁸ (-*Rimba* é glosado como animal de estimação. É a forma como as pessoas se referem a qualquer animal que criam como tal, nunca o tratando pelo nome da espécie ou qualquer outro nome, e sim *xerimba*).

¹⁹ Cadogan ([1959] 1980: 140) registrou entre os Paí Tavytera pedidos que os caçadores deveriam fazer ao construir um *monde*. “Ven, para que puedas ver tu sitio debajo del arbol, Paca. / Ven, para que puedas ver tu sitio debajo del arbol, Armadillo. / Ven, para que puedas ver tu sitio debajo del arbol, Acutí.

músicas traduzem um pacto de consentimento entre quem quer que os bichos morram, os Arara; e quem controla as espécies, os *oto*.

Tais relações regem um código alimentar definidor das espécies que são edíveis. Neste sentido, aponta o etnólogo, os Arara de quase nada se privam; excluindo de sua dieta apenas cinco espécies: a preguiça, o tamanduá, a irara, a lontra e a coruja. Razão: não têm donos! Ter um espírito dono-de-bicho como patrono é, portanto, a condição para que um animal se torne edível (*idem*: 95).

Deve-se observar que entre esses dois povos as relações com os donos das espécies são de ordens distintas: para os Arara, elas definem quais espécies são ou não comestíveis, excluindo de sua dieta um conjunto ínfimo de animais. O princípio de que só se mata um animal porque seu dono o permite não parece vigorar aqui, pois ao contrário de “pedir” um animal, os Arara apenas notificam a sua morte. O que ocorre entre os Mbya é a elaboração de um código distinto que ultrapassa o campo das relações à mesa, pois se todos os animais têm dono – o que dizem os Mbya – não é isto que os faz edíveis, e nem sempre o são pelas mesmas razões.

Entre os Wari’ de Rondônia, Vilaça (1992: 76) propõe que “a caça seja uma forma de aliança sem contrapartida. Os Wari’ de uma maneira geral, matam e devoram os *karawa*²⁰, sem oferecer nada em troca.” Todavia, diferentemente dos Mbya e dos Arara, os Wari’ não partilham do princípio de que existem “senhores da caça”, e não podem realizar nenhuma oferenda propiciatória pela caça abatida; o que os Mbya, também não fazem. Por outro lado, os Wari’ relacionam certos estados de doenças a uma predação anterior por parte de um espírito do animal (*jamikarawa*), decorrente do fato de o animal não ter sido “olhado” pelo xamã. Não observei entre os Mbya a prática de levar a caça para ser tratada por xamãs; por vezes as pessoas diziam que isso deveria ser feito, mas bastava que fosse feito por uma pessoa mais velha, não necessariamente um xamã²¹. Este tratamento, ou o olhar a carne, consiste em enfumaçá-la com tabaco (*petỹ*). Os Mbya por sua vez relacionam certos estados de doença à predação excessiva, a pessoa que “pega” em demasia pode passar por um processo de doença que no limite pode levá-la à morte, o que

²⁰ *Karawa* é uma categoria Wari’ utilizada tanto para classificar outros índios e civilizados (não-índios), quanto para englobar caça, comida e animal.

²¹ Pissolato problematiza esse lugar central conferido à figura do xamã na etnografia guarani, dissociando a figura do xamã e o xamanismo, e propõe que “no que se refere a reza, a cura e à orientação xamânica o conhecimento xamânico é algo percebido pelos Mbya numa abrangência muito maior que a da atuação propriamente dita da figura do xamã” (2007: 338).

significa ter sua alma, ou de um filho recém-nascido, “trocada” – tradução feita pelos Mbya – à sua revelia, pela caça em demasia com o dono daquela espécie.

Entre os Aché Guayaki, grupo nômade das florestas paraguaias, onde o homem só se completa enquanto caçador, Pierre Clastres ([1972] 1995: 100-101) observa um procedimento semelhante entre os caçadores. Tal como os Wari’, este povo não compartilha do princípio de que as espécies possuem donos. Uma consideração é necessária no entanto: o animal morto é nomeado com outro nome seguido do sufixo *gi*, o mesmo princípio que nomeia as pessoas²². É preciso astúcia com os animais, deve se falar como se falasse de um outro, ou como diz o autor:

“Quanto aos animais, há certas regras de polidez a observar a seu respeito. Quando se os matam é preciso saudá-los; o caçador chega ao acampamento, sua caça pendurada sobre o ombro nobremente manchado de sangue, ele a deposita e canta em honra do bicho. Assim **o animal não é somente uma comida neutra**; ser reduzido a isso irritaria talvez os da sua espécie, não se poderia mais flechá-los. **Caçar não é simplesmente matar animais**, é contrair uma dívida a seu respeito, dívida de que se liberta refazendo a existência, na palavra, dos bichos que se matou. Agradecer-lhes por ter se deixado matar mas sem dizer seu nome corrente. Assim *brevi*, o tapir, será nomeado *morangi*, e *kande*, o pequeno pecari, receberá o nome de *barugi*. É preciso astúcia com os animais, é preciso fingir que se fala com algum outro, e, enganando-se assim a caça, abole-se a agressão dos homens, suprime-se o ato mortal. O canto do caçador sela o acordo secreto dos homens e dos animais”. (itálico no original; negrito meu)

Mais que falar em uma contraprestação para com os donos das espécies penso que essa relação deve ser compreendida em um sentido mais amplo ou como apontei mais acima, articulador de vários níveis da socialidade mbya. Vejamos. Quando tratei das roças, empreguei a expressão “dono de roça”. A expressão glosada como dono é *-ja*, no entanto essa acepção é mais comum quando se trata de emprego relativo a “donos de lugares”. Relembro que donos de roças são, na maioria das vezes, homens casados e com filhos, capazes de dar início à empreitada de derrubada da mata, limpeza do terreno e plantio. Citei também o caso de seu Miguel que possuía uma roça com status dúbio, coletiva quando ele falava e particular quando outras pessoas falavam. Expus um código que definia uma etiqueta da generosidade, sempre que alguém queria algo se dirigia a ele e dizia-lhe o que desejava. A ele não cabia negar. Lourenço é o segundo caso, outro homem que possuía duas roças e que dava aos seus concidadãos o produto a ser colhido. Em 2005 uma mulher pediu que eu fosse até a casa de Lourenço e pedisse a ele mandioca, nessa

²² É sabido que a onomástica Guayaki e Guarani enquadram-se no que Viveiros de Castro (1986: 383-4) definiu como sistema canibal.

época eu nada falava em guarani e ela me orientou da seguinte forma: “*Paraguairaixy oipota mandio*” (a mulher de Paraguai quer mandioca); Lourenço apontou a roça e disse: “*ejopyy!*” (pegue!). No entanto, como apontou Jango é preciso não mexer, pois o dono pode não gostar. Quando se diz a uma criança para que “não mexa em algo” dir-se-á “*ejavuky eme!* não mexa!” Segundo Cadogan (1992: 65) essa expressão possui um sentido amplo, que vai desde o tocar levemente até furtar e comer às escondidas. Outra forma de enunciar essa negativa é *-pena eme!* Mexer na roça de alguém, sem que este saiba, é agir conforme um código contrário às boas relações entre as pessoas. Tanto se espera que as pessoas não peguem, nem comam às escondidas, quanto se espera que o dono não guarde apenas para si o produto de sua roça.

O simples fato de não gostar de uma pessoa é suficiente para desencadear a ação dos espíritos-dono; dessa forma explicou seu Miguel:

*É essa doença espiritual que a gente sente, que nem doutor não descobre, a doença então é **yvytu pygua** (que vem pelo vento), é espiritual, isso é uma doença que vem pelo vento, encontra você e ela entra no corpo da pessoa, **yvytu pygua**, então é assim: pedra tem seu dono, água tem seu dono, a mata tem seu dono, se, por exemplo, se você vai no rio, onde tem pedra, se aquele dono daquela pedra, se não gostar da sua cara, ele já manda pelo vento, já te encontra. Esse é que é espiritual, você não vê, ninguém nota, vem pelo vento daí ninguém vai saber, vai saber à tarde aquela dor, ou seja, qualquer horinha, você já vem de lá com uma dor, você vem sentindo a dor em qualquer lugar, na cabeça, no pescoço, no corpo, em qualquer lugar. Então cada um tem o seu dono. É, pode pensar, tem pessoa que assim como nós estamos andando, tem alguma pessoa que a gente não gosta daquela pessoa, olhou assim, a gente não gosta daquela pessoa; é bem assim também o dono do rio, das pedras, da mata, então o dono daquela mata se tem raiva de você, não te gosta, então ele já manda pelo vento e você não vê, é espiritual, só o pajé é que vai saber, depois de você sentar o pajé faz aquela pajelança em você, ele retira aquela coisa assim, e entrega para quem tá ajudando, como você viu ontem a pajé me entregou na mão, ali a fumaça e mandei queimar.*

Se o trecho acima descreve essa capacidade agentiva dos espíritos-dono, não é menos verdade que ela seja apenas uma face dessa relação. A fala de Miguel retoma a fala de Jango, “se eu mexer muito no rio o dono pode não gostar”. É preciso ter prudência na forma como se relaciona com os lugares por onde se anda; não mexer em demasia – no rio, na mata, ou nos caminhos – é renovar a cada ato as condições de usufruí-los.

Há ainda dois níveis em que é preciso abordar essa relação: com os donos das espécies animais e com os donos de palavras.

Conforme apontado anteriormente, os Mbya só capturam algum bichinho porque os donos lhes permitem. Como visto, quando questionadas as pessoas diziam que era necessário pedir, mesmo que fosse em pensamento, ao dono que lhes desse um bichinho. Assim como nos exemplos supracitados, o que está em questão é a forma como se apropria

desses seres. É preciso não tratá-los de maneira displicente. Para isso observa-se certos cuidados desde o instante em que se recolhe o animal na armadilha até o tratamento final de determinadas partes, tais como o rabo, as patas, as vísceras e os ossos, que apesar de não serem consumidas, não devem ser atiradas em qualquer lugar, ou dada aos cachorros. Quanto aos ossos, deve-se guardá-los ou pô-los ao fogo²³; os demais despojos é comum que coloquem-nos ao fogo, ou vá próximo à mata e deixe-os lá. Dá-los aos cachorros seria um desrespeito para com o “dono” da espécie. E atirá-los a esmo pode acontecer de uma mulher menstruada passar por cima ou mesmo tocá-los. Em ambos os casos, o que está em questão é a possibilidade de continuar capturando novos animais, pois o desrespeito para com os donos, por parte dos homens, implica a suspensão do fornecimento de novos bichos por parte dos donos. Pois estes ficariam sabendo do destino vulgar dado aos seus xerimbabos, o que muito lhes desagradaria. Esta é uma face da moeda, vejamos a outra.

Ao fazer uma paralelo com a etnografia Wari’ destaquei que os Mbya dizem que certos estados de doença podem ser associados à uma captura em demasia, diferentemente dos Wari’ para quem as doenças poderiam ser consequência de uma não dessubjetivação da carne por parte do xamã. Para os Mbya, um animal é sempre xerimbabo de alguém. Deve-se portanto, pegar com moderação, da mesma forma não se deve deixar estragar, ou apodrecer; e por fim, matar somente quando se deseja comer.

A última forma desta relação “dono-coisa possuída” é aquela que Silva identificou entre os Mbya na região do oeste paranaense como “dono de palavra”. Citarei o autor na íntegra, por não dispor, eu, de dados para este ponto.

“ A alma e a fala (*nhe'ë*), alma-palavra, são princípios estritamente pessoais, nascem com a criança, no entanto, o seu potencial, o “saber falar” e “saber ouvir” é desenvolvido socialmente. Sendo um princípio cumulativo, se diz que a fala das crianças é uma “fala tola” (*nhe'ë rive*) e sua “escuta” uma “escuta sem atenção” (*-endu rive*). Os mais velhos teriam a “boa fala” e “boa escuta”, daí serem chamados de “**donos de palavra**”, especialistas em orientar as pessoas sobre seu agir, em dar bons conselhos. Falar bem, dizer “boas palavras” é o corolário do “conhecimento” (*-kuaa*). Assim, se a dimensão da “fala” e da “escuta” é, na origem, individual, “vem com a pessoa” pelo nascimento, assegurar sua permanência depende de formas de sociabilidade da pessoa” (Silva, 2007: 108). (ênfase minha)

Pissolato (2007: 326) destaca que “a boa conduta entre humanos é propriamente aquela dos que se aconselham mutuamente”. Dar conselhos é uma maneira de fazer

²³ No final de junho quando cheguei a Araponga numa tarde de domingo, havia para almoçarmos tatu e galinha. Após comermos Augustinho separou os ossos de tatu dos de galinha; os segundos ele distribuiu aos cachorros, os primeiros, guardou em algumas frestas da parede de pau-a-pique da cozinha em que estávamos. Na casa de Jango havia visto as pessoas juntarem os ossos de gambá e depois colocá-los ao fogo.

circular um discurso que segue dos mais velhos aos mais novos. Um pai que aconselha um filho; um velho, a um jovem; um xamã que aconselha seu grupo; uma sogra, a seu genro ou sua nora, quando esses erram e, mesmo entre um casal espera-se que o mais velho dos cônjuges aconselhe o mais novo. Essa forma de circulação de discurso é o que se espera entre aqueles que se tornam seus “donos”, e aqueles que precisam se aconselhar.

Num sentido inverso estão os sonhos, as pessoas contam seus sonhos pela manhã, mas o fazem de uma forma precisa, do mais novo para o mais velho: um genro ou nora contará ao seu sogro/a, pai ou mãe. Um jovem, ao mais velho; no limite conta-os aos xamãs. Contar os sonhos é uma forma de se fazer aconselhar. Somente enquanto forma de orientação o sentido dos sonhos se inverte, do xamã à coletividade como meio de instrução (Pissolato 2007), ou do mais velho ao mais novo.

Tais exemplos são bastante para compor as relações que pretendo estabelecer a partir da categoria “donos”, e esta enquanto articuladora da socialidade mbya. O ponto que pretendo desenvolver é que o “dono” não é necessariamente um proprietário avarento, o que os quatro modelos acima permitem depreender. Ele é antes de tudo um fundamento de uma ética que não é nem a avareza e nem a soberba. De um lado estaria o dono da roça, dos lugares, da palavra e o dono das espécies; de outro os concidadãos em relação direta com os três primeiros donos, e os caçadores, com o último. O dono que não sabe distribuir é tão indesejável quanto o consumidor excessivo. Penso que nisso se funda uma coisa que sempre ouvi quanto à caça: “eu gosto de comer carne de caça, mas só um pedacinho já está bom!”, ou então outras pessoas que frisavam que mais que comer, matavam para dar a alguém, caso exemplar de Lourenço, um distribuidor por excelência, de caça e de produtos de roça e não menos do saber compartilhado entre aqueles que o procuravam. Novamente recorro à etnografia Arara para concluir este ponto, pois como propôs Teixeira-Pinto (1997: 41): “[e]m lugar de definir fronteiras os valores éticos permitem a adesão, individual ou coletiva, às práticas generosas e solidárias, garantindo inclusive a possibilidade de incorporação de [outras pessoas] à vida social”.

1.5 POSSÍVEIS RELAÇÕES ENTRE AS FASES DE VIDA E A CAÇA

Durante as três primeiras semanas de julho eu permaneci fora de Parati-Mirim: duas semanas em Araçuaia – a convite de Augustinho e Nino que, sob o argumento de

caçarmos, me convidaram para passar alguns dias naquela aldeia – e uma em Parati – era meu último mês de campo e eu precisava fazer um balanço de meus dados.

Quando retornei a Parati-Mirim, as pessoas estavam um pouco enciumadas, reclamavam que eu os esquecera, que saí para passar alguns dias e acabei ficando três semanas. Diziam que as pessoas lá haviam sido más comigo; que eu trabalhara muito e estava magro (*ipirukue*).

Novamente em Parati-Mirim, retomei as atividades de caça, agora acompanhado por um homem chamado Lourenço, de cerca de sessenta e cinco anos e que não fala português. Lourenço não é casado, e tem apenas a sobrinha (ZD) e as filhas dela como parentes na aldeia.

Por se dedicar com regularidade à prática da caça, muitas vezes é ele quem ensina os garotos com dez, onze anos a fazer armadilhas. Eles o acompanham pela mata, onde aprendem a identificar os caminhos dos bichos, as suas pegadas e a fazer as armadilhas. Os *mondepi*, são as primeiras armadilhas que os garotos começam a fazer, os *monde* parece ser um segundo estágio desse aprendizado, todavia isso não constitui uma regra, depende antes de tudo do interesse de cada aprendiz. O investimento no processo de iniciação à caça não envolve a elaboração de nenhuma atividade ritual.

O que marca o início da entrada dos jovens na fase adulta são as transformações ocorridas na voz, período a partir do qual passam a ser denominados *nhe'ëguxu*. É a partir dessa fase que os jovens estarão aptos a aprenderem as técnicas de caça, o que por sua vez não ocorre de forma sistemática a todos eles.

Dentre os garotos que estavam em processo de aprendizagem, um chamava-se Karai, ou como é mais conhecido, Ka'i Mbixi, neto de Jango e Tereza. Este garoto, de cerca de 10 anos, possuía alguns *mondepi* e um *monde* e, vez ou outra, acompanhava Lourenço, que por sua vez não se furtava à responsabilidade de inspecionar as armadilhas.

Numa tarde chuvosa de agosto Lourenço chegou à casa de Jango com um quati que havia caído no *monde* de Ka'i Mbixi. Evandro Tupã, um dos genros de Jango, deu início à preparação do animal, levou-o ao fogo e queimou todos os seus pelos; em seguida, entregou à sua sogra, para que ela limpasse, cortasse e colocasse para cozinhar. Esta foi a forma como ele foi servido, com a diferença que seu consumo não se limitou apenas à casa de Jango; a refeição foi compartilhada com Lourenço, com Mariano, que ao saber da presa dirigiu-se à casa de Jango e com seu Miguel, o sogro de Jango.

Uma pessoa estava absolutamente impedida de comer: Ka'i Mbixi. O motivo é que era a primeira vez que um quati “caía” em seu *monde*. Essa interdição não recai sobre todos os caçadores de forma geral, mas apenas sobre aqueles que matam uma determinada espécie pelas primeiras vezes. Não é necessário que um homem, seja ele iniciante ou experiente na construção de armadilhas, mate uma determinada espécie, passe pela interdição para só então poder consumi-la. Não se trata disso, as pessoas podem comer carne de caça a qualquer momento. O que interdita ao caçador um determinado animal são os primeiros contatos com a espécie em questão, quando capturada em sua armadilha. Por diversas vezes Mariano havia me dito que nunca matara cotia. A carne deste roedor, que possui o hábito de rondar as roças de mandioca e batata-doce para se alimentar deste tubérculo, é muito apreciada. Mariano planejava fazer algumas armadilhas no entorno das roças, mas sempre dizia: “eu sei que se eu pegar é para distribuir, pois eu não posso comer.” Uma pessoa que come os primeiros “produtos” de sua armadilha, demonstraria um comportamento avarento, correndo o risco de não conseguir abater novos animais.

Perguntar-se-á a serviço de que estaria essa interdição. Quando as pessoas enunciam esse preceito, o que está em jogo é a possibilidade de continuar a “cairem” animais em sua armadilha. Sugiro que se coloca aqui o que Pierre Clastres ([1966] 2003: 131) observou entre os caçadores Guayaki que, sob o risco de se torna *pane* (azarado na caça), não comiam de suas próprias presas. Para os Mbya, de uma forma atenuada, “a conjunção entre o caçador e o animal morto no plano do consumo implicaria a disjunção entre o caçador e o animal vivo no plano da ‘produção’”. Mas parece haver mais, vejamos.

Retomo o exemplo de Mariano que planejava fazer armadilhas para cotias e então distribuir aquelas que porventura capturasse. Como disse acima, qualquer pessoa pode comer carne de caça a qualquer momento, no entanto sugiro que há duas maneiras de fazê-lo. A primeira é enquanto receptor; um homem que nunca matou uma espécie come dela desde que provenha da armadilha de outro homem, o que equivale a forma feminina de consumir. As mulheres recebem carne de seus maridos ou de seus pretendentes. A segunda maneira de comer é enquanto distribuidor e para isso há uma disjunção temporária entre o caçador e a presa abatida. É preciso que capture, distribua; capture e distribua novamente – não há um número definido de vezes que a pessoa deva repetir esse processo – para então poder comer livremente. A carne agora provém de sua armadilha e ele também consome como distribuidor; por excelência a maneira masculina de fazê-lo.

Como vimos, a passagem de um garoto (*kunumi*) à fase adulta tem início com as alterações que começa a sofrer na voz. Quanto à menina, o surgimento dos seios é o primeiro sinal de que ela está deixando a primeira infância (*kunhã'i*) para ser reconhecida como *Ikã va'e*, “aquela que tem seios” (*Ikã*: seios *va'e*: essa partícula indica que se fala de alguém). Essa fase é marcada por cuidados que se deve observar em relação às meninas, principalmente por parte dos homens, que devem evitar certos tipos de brincadeiras como: encostar, tocar ou apertar-lhes os seios nascentes, pois isso faria com que elas ficassem *ikã guaxu*, com os seios grandes; além disso, é possível ainda que tais brincadeiras antecipem a primeira menstruação.

Será a primeira menstruação, denominada *inhengue*,²⁴ que conferirá-lhe novamente, um novo *status* na sociedade mbya – agora ela é uma mulher casadoira. Das mulheres nesta fase também se diz *inhengue*. Por sua vez, homens e mulheres quando casados e com filhos passam a ter o status de *yvyraija* e *kunhã karai*, respectivamente; todavia esse último parece estar mais relacionado à vida cerimonial na *opy'i*

Vimos mais acima que *nhe'ëguxu* inaugura a fase em que o menino pode começar a praticar a caça, embora não o faça regularmente e nem todos o façam. Espera-se que no início o produto de suas armadilhas seja consumido no âmbito da esfera familiar, por seus pais principalmente. No entanto, basta os primeiros envoltimentos amorosos para que sua caça seja direcionada tanto à sua nova esposa quanto aos seus sogros e cunhados. Dessa forma, a virtualidade da caça está até certo ponto diretamente associada à função provedora do homem. Se *nhe'ëguxu* inaugura essa fase provedora, *inhengue* é a contrapartida feminina, pois institui para a mulher a condição de receptora. Dizem os Mbya que quem pratica a caça o faz para alguém. Levar a caça abatida para uma mulher é uma forma explícita de cortejá-la. Da mesma forma, aceitar a carne ofertada é colocar-se favoravelmente ao estabelecimento de uma aliança. Consolidada a aliança ocorrerá um deslocamento da condição de receptora da mulher para a função nutriz do homem, contudo dissociada de qualquer relação com a carne, pois será pelo leite do seio (*ikã kamku*) que se tornará provedora dos filhos.

²⁴ Os demais ciclos menstruais diz-se *oiko jaxy re*. *Jaxy* é o mais novo dos dois irmãos do mito de origem dos Guaraní. Seu irmão *Kuaray* está associado ao sol, *Jaxy*, à lua. É sabido que entre inúmeros povos ameríndios a lua está relacionada ao ciclo menstrual das mulheres; os Mbya dizem que quando a mulher está menstruada é porque *Jaxy* está tendo relações sexuais (*jerokua*) com elas.

1.6 O QUE NÃO DEVE SER PRONUNCIADO

A caça não ocupa um lugar central nas atividades diárias de uma aldeia Mbya. Os homens não se organizam coletivamente para perseguirem suas presas, a distribuição e o consumo da carne não envolve a elaboração de cerimônias, tal como se passa entre outros povos amazônicos. Veja, por exemplo, Viveiros de Castro, 1986; Vilaça, 1992; Lima, 1996; Teixeira-Pinto, 1997. Conforme apontado anteriormente, a caça é a realização de um desejo de comer carne do mato (*xo'oka'aguyre*).

Apesar de ser uma atividade estritamente masculina, nada impede que em certas ocasiões uma mulher acompanhe seu marido para fazer as armadilhas. Não é raro que casais, principalmente jovens, andem juntos pelo mato, a mulher deve no entanto, se abster de tocar na armadilha, seja enquanto o seu marido estiver montando, seja depois de pronta. Se manuseasse a armadilha de seu marido, este não conseguiria abater um animal sequer. Quando menstruada, não deve andar no mato, o seu “cheiro” tanto afugentaria outros animais quanto atrairia onças (*xivi*).

Enquanto atividade a caça não deve ser pronunciada; ao sair para o mato um homem nunca diz qual a sua intenção. É frequente ele dizer “vou dar uma “olhadinha” no mato”; “vou ver o roçado”. Dizer o que vai fazer pode lhe trazer insucessos. Da mesma forma, pronunciar o nome da espécie no momento que antecede a saída para o mato, ou apontar o animal quando avistado é dar-lhe a oportunidade de se antecipar ao caçador. Este, se acaso falar do animal nos momentos que antecede a saída, refere-se sempre a um animal de menor porte. Assim, se ele se prepara para ir a uma “espera²⁵” com a intenção de matar uma paca ou uma cotia ele diz que está indo olhar um gambá²⁶. Se faz uma armadilha, um *mondepi* por exemplo, comenta: “será que vai cair um *anguja guaxu*?” quando a intenção é um gambá. Em outra situação, quando acompanhado caminha pelo mato e avista um bando de quati, deve olhar e dizer, veja os gambás. Dizer “olha os quatis” faria com que o bando se dispersasse não dando oportunidade ao caçador de abater uma presa sequer. Os animais não gostam de ser chamados pelo nome, diziam as pessoas. A razão de tal afirmação é até certo ponto ininteligível para mim; porém suspeito que ela reverbera um tema já recorrente na etnografia contemporânea, a saber, de que não se deve

²⁵ Espera é o local onde os homens colocam uma isca para atrair um animal. Em seguida limpam um espaço de onde aguardariam a chegada de uma presa para então abatê-la.

²⁶ Cadogan (1992: 119) destaca que *mbyku para* também seria outro nome da paca, pois chamando-a por seu nome, *jaixa*, ela esquivaria das armadilhas.

dar ao animal a oportunidade de conhecer as intenções do caçador; antecipar-se às intenções de outrem é assumir a posição de sujeito, esta é sempre possível de ser deslocada.

O verbo utilizado pelas pessoas quando capturam algum animal é *ho'a*, que pode ser traduzido como cair; assim, quando alguém fala sobre o que caçou, diz: “*ho'a mbyku, ho'a jaixa, ho'a nhambu...*”, (“caiu gambá, paca, inhambu...”). Parece não haver na língua Guarani uma palavra que possa ser traduzida como caça. Quando questionadas as pessoas diziam *ajukata vixo ka'aguy're* (matar bicho do mato); porém não é comum que as pessoas utilizem essa expressão quando pretendem ir para o mato. Discretamente um homem pega seu facão, e a espingarda quando a tem, e solitário embrenha-se na mata. Vai à procura dos “caminhos dos bichos”, longas trilhas no meio da vegetação, claramente visíveis para um olho treinado; examina e procura as pegadas para então identificar que espécie ou espécies de animal caminham por ali. Em seguida procura um lugar mais plano deste caminho, reúne o material necessário e constrói ali sua armadilha. É comum que faça várias delas em distintos pontos da mata. A partir de então, nos dias subsequentes visitará esse local a cada dois dias a fim de examinar se “caiu” algo em sua armadilha. Não é raro que encontre um tatu, gambá, cotia, quati, guaxinim, *guaki* e *anguja guaxu*. Recolhe os animais e leva-os para casa, onde entrega à sua mulher.

Essa forma de discurso em torno da caça, em que os caçadores evitam falar, ou mascaram suas intenções encontra paralelos em outras regiões etnográficas. Wisniewski refere-se a atitudes semelhantes entre os Iñupiaq, povo que vive numa pequena ilha, Shishmaref, localizada no noroeste do Alasca com cerca de 600 habitantes, praticantes da caça às focas na primavera, e que no verão se voltam para as morsas. Segundo este autor:

“os caçadores dispensam atenção particular à maneira como eles falam do animal-caça. [...] Entretanto, estes mesmos caçadores reconhecem abertamente que a consciência dos *ugzruk* (focas), seus poderes de percepção, sua habilidade para mergulhar a grande profundidade e a nadar longe e por muito tempo sob a água confere um poder determinante quanto ao final de uma caçada. Isto explica as precauções tomadas pelas pessoas em Shishmaref quando discutem futuras caçadas pronunciando muito raramente sobre as chances de obter uma foca. Pelo contrário, afirmar-se-á simplesmente que «talvez nós tenhamos uma chance». [...] Essas declarações de precaução refletem a vontade de nada dizer ou fazer que possa influenciar uma caçada negativamente. Assumir o domínio do final de uma caçada futura pode ocasionar um fiasco”. (Tradução minha; grifos do autor.) (Wisniewski, 2007)

Wisniewski descreve em outra passagem as estratégias adotadas pelos caçadores para se dissimular no ambiente e não se tornar visível para o animal, ou apenas ser

percebido como parte do ambiente. Estratégias essas usadas para mascarar a intenção dupla do caçador. Neste sentido sugere que “a intencionalidade na caça pode ser compreendida como um modo de agir guiado por uma dupla intenção, aquela de *‘não estar em vias de não caçar’*”. (tradução minha; itálico no original).

Alguns pontos devem ser observados. Diferente dos Mbya, a caça, entre os Iñupiaq não é feita com armadilhas. Utilizam principalmente espingardas de calibre 17, segundo o autor. Outro ponto que merece destaque é que as caçadas são coletivas e organizadas entre famílias que se deslocam em grupos para certas regiões de caça. Por fim, a caça às focas na primavera é a principal fonte de subsistência deste povo durante o inverno.

A aproximação que julgo relevante entretanto, refere-se ao comedimento quando se fala da caça, “talvez tenhamos uma chance”, dirá um caçador iñupiaq; “vou olhar o roçado”, dirá um caçador mbya. Em ambos os casos evita-se tornar o senhor da caçada. Mas e qual seria a razão de tal evitamento senão a intencionalidade conferida em ambos os casos aos caçadores? Mbya e Iñupiaq, não estariam em vias de caçar?

É preciso retomar um ponto a fim de concluir. Por que, no caso Mbya, o caçador omitiria sua intenção de pegar um bicho se ao mesmo tempo ele afirma que só o faz porque o dono é quem lhe permite? Porque ocultar uma intenção se a satisfação dessa depende da oferta de outrem?

Sugiro que se trata não de omitir uma intenção, pois ela já foi anunciada em vários momentos: quando o homem sai discretamente para o mato com um facão à mão e às vezes uma espingarda, ninguém diz nada, mas todos sabem o que ele foi fazer; quando ele diz que em pensamento pede (*-jerure*) ao dono que lhe dê (*-me'ë*) um bichinho²⁷, ele tanto se assegura de evitar o comportamento soberbo daquele que pede em demasia quanto demonstra que é capaz de dividir o que receber, conforme tendência apontada mais acima; ou quando ao terminar de fazer uma armadilha há de falar dela com modéstia: será que vai cair um rato? Se os Iñupiaq afirmam a consciência das focas, os Mbya não fazem diferente quanto aos “seus” animais, mas há de notar que se entre aqueles se deve ocultar a intenção em caçar, entre os Mbya ela é antes mediada, entre homens e animais pelos “donos” das espécies.

²⁷ Pissolato observa que “[p]lantar, capturar animais, assim como o próprio comer deve implicar um grau moderado de atividade, conforme a ética mbya (2007: 58).

CONCLUSÃO

Tratei neste capítulo dos possíveis significados da caça para os Mbya. Para tanto, abordei os tipos de armadilhas construídas; as prescrições quanto ao consumo ou não de certos animais; as qualidades que se deseja absorver ou rejeitar, seja pelo consumo da carne, seja pelo consumo ou contato com os despojos. Analisei as possíveis relações que se constituem entre os espíritos-dono de lugares e animais, e como estas relações fundamentam um paradigma de socialidade Mbya fundado na partilha da carne, dos produtos de roça, das boas palavras e dos aconselhamentos.

A caça pareceu-me um meio possível para abordar o desenvolvimentos das fases da vida: quando o menino se encontra apto a poder praticá-la e a menina a receber seus produtos, passando da infância à idade adulta. Por fim, mostrei que a caça é uma atividade da qual se fala com modéstia, e por muitas vezes nem mesmo se fala, pois a relação entre os homens e os animais é sempre marcada pela mediação dos “donos” das espécies.

Como apontado na introdução deste trabalho, a caça foi um lugar a partir do qual eu pude discutir com as pessoas questões relacionadas à socialidade Mbya, e elas não se encerram por aqui.

2 – FORMAS ALIMENTARES

Tratarei neste capítulo de dois outros temas que guardam relações estreitas com a temática da caça, a saber, a comensalidade e as possíveis transformações humano-animal, que podem ser desencadeadas a partir da não observância de um código de condutas humano, envolvendo tanto o compartilhamento alimentar quanto a conjunção sexual com outras classes de seres.

O eixo a partir do qual pretendo desenvolver as análises aqui propostas está centrado na noção de corpo e como ela vem sendo abordada na literatura recente das terras baixas sul-americanas (Lima, 2002; Vilaça, 2005; Viveiros de Castro, 1996). Tais autores têm demonstrado que o corpo no pensamento ameríndio não corresponde à concepção ocidental de corpo biológico, antes, é um dispositivo “constituído pelos diversos tipos de tratamentos à que as pessoas são submetidas segundo o ciclo de vida, o gênero, a etnicidade e o calendário ritual” (Lima, 2002) tentarei mostrar nas páginas que se seguem que o mesmo procedimento é válido para os Mbya. Sei que não há nada de novo nessa proposta, os trabalhos de Pissolato 2007, Mello 2006, Silva 2007 e Albernaz 2009 sinalizam para tal ponto. Pretendo então retomar tais autores como ponto de partida para, através de minha experiência de campo, tentar contribuir para o tratamento dessa questão entre os Mbya.

2.1 – ENTRE SI

Certa noite, em Palmeirinha, enquanto conversávamos em torno de um fogo, que nos esforçávamos para manter aceso para amenizar o frio, Tereza debulhava espigas de milho duro e ajuntava seus grãos num canto próximo ao fogo. Após tê-lo feito com algumas espigas mexeu no fogo aplanando as brasas para fazer uma camada onde depositou parte dos grãos para que estourassem. Ao milho preparado dessa forma dão o nome de *avaxi mboape*. À medida que ficavam prontos ela os dividia comigo e com Jango, e enquanto conversávamos outra porção era posta para estourar. Jango lamentou, dizendo que hoje as pessoas novas não sabiam preparar tais comidas, que só queriam saber de comer comida de branco (*juruarembi'u*). Em seguida completou: “tendo milho, não passamos fome.” A força com que a frase de Jango atingiu-me foi impressionante. Não

porque os guarani atualmente passem fome, mas justamente pelo contrário, justamente por eles não passarem fome.

Essa frase remete, suponho, não a uma situação de fato, mas antes ao valor conferido ao que se come e, enquanto tal, diferenciador de espécies. “Eu sou *wari*’, como gongos; você é *wijam* (“inimigo”), não come” diziam frequentemente as mulheres *wari*’ a Vilaça (Vilaça, 1992: 53). Inimigo sofre um deslizamento semântico aqui. Os Mbya diziam *ipota* para qualquer tipo de comida, porém no seguinte sentido, a banana para o gambá, a batata para a cotia, arroz para *jurua* e milho para *mbya*. “*Aju ara’a mbyku pota rã*”. Eu vim buscar comida para levar para *mbyku*, disse certa vez Lourenço ao chegar à casa de Jango. A forma genérica de se referir à comida não é *ipota*, mas *tembi’u*, ambas expressões flexionadas com os respectivos pronomes possessivos de 3ª pessoa do singular. Assim *nhandere’mbi’u* – nossa comida – é diferente da comida do branco, *jurua’re’mbi’u*; da comida da onça, *xivire’mbi’u*, etc.

Dentre os inúmeros significados que se depreende de *ipota* um deles é querer, desejar. O emprego dessa expressão por Lourenço e a explicação dada a mim pelas pessoas, além de uma metáfora da caça – eu vim buscar o que o gambá vai comer (*-rã* indica algo que se espera acontecer; um homem pode dizer a respeito de uma mulher com quem espera se casar: *xerayxirã*) – aponta para esse valor da comida enquanto diferenciador, que equivale a dizer “eu vim buscar comida de gambá.” Comer é mais que um ato de satisfação fisiológica, é uma forma de se diferenciar de outrem, de constituir corpos. É por isso que se a comensalidade coloca um problema a inúmeros povos ameríndios; com os Mbya não seria diferente, pois quando as pessoas passam a consumir alimentos de outras espécies de seres, sejam eles brancos, ou animais, o que se torna evidente é o risco de se adquirir hábitos dessas espécies. No limite, tais hábitos conduzem a processos de afinização com tais seres, seja a onça, sejam os brancos. Em outros casos, os hábitos alimentares se conjugam com a não superação da condição de mortal, basta voltarmos aos inúmeros exemplos da literatura etnográfica sobre os Guarani que colocam o problema da impossibilidade de alcançar à condição de plenitude (*aguyje*) devido ao fato de ter-se adquirido um corpo pesado e impuro, dentre inúmeras razões destaca-se o consumo de uma dieta alimentar imprópria.

A importância do milho como alimento primevo foi destacada por Nimuendaju (cf citação à p. 47); Schaden (1962) propôs para os Guarani, uma religião do milho, e além de outros autores, Ladeira fez notar que (1992: 181), “[p]ara nós [guarani] o alimento é milho,

kaguyji (chicha de milho), beiju, *avaxikui* (farinha de milho).” À base de milho, os Mbya fazem a pamonha (*mbyta*), o *mbojape* (pão de milho), o *mbaepu* (angu), o *rora* (uma espécie de farinha para acompanhar as carnes); seria impossível a mim listar outras formas de processamento do milho, no entanto, as citadas até aqui não deixam margens à dúvida da sua importância em relação aos demais produtos da roça e mesmo da caça.

O milho é o único produto de roça que é alvo de tratamento ritual. Processado pelas mulheres desde a colheita, é por suas mãos que adentra pela *opy'i*, onde será consumido sob duas formas: a primeira, bebida de homem (*kaguy'jy*); a segunda, o *mbojape* consumido por todos ao final do *nimongarai*. Sua contrapartida é o mel, outro alimento de destaque na dieta mbya e que também deve ser tratado na *opy'i*: *eimongarai*. Coletado na mata, chega à *opy'i* por mãos masculinas. Onde será consumido, juntamente com o *mbojape*, tanto por homens quanto por mulheres. A erva mate encerra esse ciclo ritual, sendo levada a *opy'i* primeiro pelos homens, será ainda por essas mesmas mãos que sairá no dia seguinte; para, lá ser reconduzida, mais tarde, pelas mulheres. O que pretendo demonstrar nas páginas que se seguem é que mais que descrever rituais, o valor conferido a esses três alimentos permite extrair uma ética coletiva como ideal de convivência entre as pessoas.

2.1.1 O milho e o mel (*Avaxi e eimongarai*)

Há uma grande expectativa na preparação de um ritual de *nimongarai*; espera-se a chegada de outros parentes que moram nas aldeias próximas. A *opy'i* passa por alguns reparos, muita lenha é trazida; os instrumentos de canto e dança são ajustados e o pequeno altar (*amba'i*) onde serão depositados o milho, o mel e a erva é restaurado.

Na manhã que antecede o ritual os homens vão à mata a fim de coletar mel (*ei*). Assim como o milho, há vários tipos de mel; o *eiruçu* é de um sabor levemente amargo; há o mel de abelha *jatei* (jataí), também levemente amargo; o mel *eikaraja*, que é coletado de uma espécie de abelha cuja saída de sua colméia faz lembrar a boca de um macaco bugio (*karaja*); o *eirü*, coletado das abelhas Europa. Ao retornar, os homens trazem ainda certa quantidade de taquara, que deverão ser cortadas com cerca de um palmo acima de cada gomo para armazenar o mel. Dirigem-se então a uma casa para separar o mel, o favo e retirar a cera, que utilizam para fazer velas e fechar os recipientes de taquara quando cheios. “Cada um deve encher para si,” foi o que, numa dessas ocasiões, disse Miguel

enquanto convocava todos os homens para fazê-lo; contudo, cada homem enche sempre mais de uma taquara e cada uma representa uma pessoa²⁸.

Enquanto os homens dirigem-se à mata, algumas mulheres seguem para a roça para colher o milho duro a ser processado por elas. Tanto pode acontecer de o milho ser debulhado e pilado em várias casas, para depois ser reunido num mesmo espaço, como deste processo ocorrer todo em uma única casa. O milho pilado é então peneirado e daí separam-se dois tipos de farinhas: a primeira é uma farinha fina, à qual se acrescenta um pouco de água quente, amassa-se e em seguida modelam-se os bolinhos de *mbojape*, para em seguida assá-los sob as cinzas do fogo. Estes serão, juntamente com o mel, levados à *opy'i*, o que ocorre por volta de meio dia, ou como dizem os Mbya, *kuaray mbyte*, quando o sol está no meio do céu.

Ao adentrar, os homens entregam seus *petygua* (cachimbo) a uma mulher que, sentada próximo ao fogo, está encarregada de acendê-los e devolver-lhes.

De um lado sentam os homens com o mel à mão, do outro, as mulheres com os *mbojape*. Na sequência, se levantam e em fila indiana, homens à frente e mulheres atrás, dirigem-se ao *amba'i* onde um homem – o xamã ou o mais velho presente – aguarda as pessoas que param diante dele e lhe dizem a quem se destinam o *ei* e o *mbojape*. O gesto se repetirá até que todos tenham por ali passado. Neste momento os *petygua*, que no início foram entregues à mulher responsável por acendê-los, são redistribuídos aos homens que dirigem-se novamente ao *amba'i* para espargir a fumaça sobre o *ei* e o *mbojape*. Terminado, fazem uma saudação e retornam a seus lugares. Em seguida, alguns homens se levantam e vão à frente para ressaltar a importância do *nimongarai*: propiciar saúde e uma existência longa às pessoas. Ao final todos deixam a *opy'i* retornando a ela somente no cair da noite, quando terá início uma extensa série de canto-dança e discursos em torno de boas maneiras de se viver. Durante a noite, entre uma dança e outra será servido o *kaguy'jy*.

Aos primeiros raios de sol da manhã seguinte, o mel e o *mbojape* são distribuídos a todos. No interior da *opy'i* homens, mulheres e crianças comem dos *mbojape* embebidos em mel.

²⁸ Durante um desses rituais eu percebia que os homens enchiam mais de uma taquara com mel, então resolvi fazer o mesmo, sem saber porque, talvez por imitação. Enquanto cortava a taquara Geferson se aproximou de mim e perguntou para quem eu encheria o segundo; então ele me explicou que encheria-se um para si mesmo e outro para quem quisesse, um irmão, primo, pai, amigo, etc.; ele, por exemplo, encheria dois a mais para seus sobrinhos, para lhes proporcionar mais saúde, disse também que os homens o faziam sempre em intenção de outro homem, assim como as mulheres faziam com o *mbojape*.

Kaguyjy

Disse mais acima que do milho pilado e peneirado obtêm-se duas farinhas, a segunda farinha é mais grossa, e dela se faz a canjica, a quirela e uma bebida, com baixo grau de fermentação chamada *kaguy'ji*.

As mulheres misturam essa farinha com um pouco de água fria, amassam-na até que se obtenha uma pasta, que será mastigada por algumas meninas, e em seguida cuspidas em uma panela, onde se acrescentará mais água, devendo deixá-la em descanso, para ser servido à noite na *opy'i*.

Quanto à preparação do *kaguyjy* é possível afirmar que qualquer mulher e somente elas participam. Desde as mais velhas na pilagem do milho, até as mais jovens, na mastigação. Apenas as meninas tratadas como *kunhã'i*, que relembro, os seios ainda não começaram a crescer, estão afastadas destes processos. Aquelas tratadas como *ikã va'e* parecem ser as preferidas para a mastigação, mas não é possível afirmar que somente elas o façam, me parece que excluem do processo de mastigação apenas as mulheres casadas, as que estejam amamentando e as mulheres velhas (*vaivi'i*).

O *kaguy'jy* é reputado uma bebida exclusivamente masculina, ou melhor, produzida pelas mulheres e destinada aos homens. No entanto não observei – não sei se por incapacidade ou porque realmente não há – entre os Mbya elaborações acerca de o *kaguy'jy* ser, como o cauim Yudjá, uma substância suscetível de, no homem, virar sêmem (Lima, 2005: 321). Sua produção é muito pequena, principalmente quando comparada às cauinagens de outros povos (cf. Lima, 2005 e Viveiros de Castro, 1986) e é somente por ocasião do *nimongarai* que atualmente é preparado.

Há porém alguns aspectos que devem ser melhor analisados. O *kaguy'jy* não é um produto a ser ofertado por um casal, tal como se passa entre os Yudjá ou entre os Araweté às demais pessoas, tornando-se portanto condição para inúmeras outras atividades: desde a puxada de uma canoa a uma caçada coletiva. Entre os Mbya, todas as etapas do processo de produção, mesmo que se façam em separado, convergem para a sua reunião e distribuição em um único local, a *opy'i*, e numa única ocasião, o *nimongarai*. Destaque-se ainda que aqui não há donos (as), ou se há sua função não me pareceu evidente. Trazidas pelas próprias meninas que o mastigaram, a panela contendo a bebida é colocada no meio da *opy'i*; cada homem, do mais velho aos mais novos, vai até ela e se serve, tomando de

um só trago todo o conteúdo do copo, bebe quantas vezes desejar. Ao terminar passa o copo ao seu sucessor.

O *kaguy'jy* é portanto, um produto coletivo que processado pelas mulheres destina-se ao consumo masculino. Se comparado à caça, ele está em relação de simetria, pois essa é o produzida individualmente pelos homens para ser ofertada às mulheres.

Da mesma forma que na caça, onde ao caçador está interdito, durante certo período, o consumo dos animais que foram abatidos em sua armadilha, o *kaguy'jy* está terminantemente proibido às mulheres que o mastigaram. 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.

2.1.2 – *Ka'akarai* - erva mate

Descreverei a seguir a cerimônia realizada em função da erva mate. Tive a oportunidade de melhor descrevê-la, por estar a erva menos propensa às variações climáticas que o milho. Nos anos de 2008 e 2009 devido a forte seca este esteve ausente das cerimônias, que de uma forma geral são designada como *nimongarai*, ou *nhe'ëmongarai*. Qualquer uma destas festas é suficiente para realizar a descoberta de nomes para as crianças nascidas no último ano. No entanto, como aconteceu no ano de 2009, é possível que se realize apenas as cerimônias relativas aos alimentos, basta que não haja crianças às quais nomear. O que não me parece concebível é a realização da nomeação de crianças sem a presença de um desses rituais. Passemos então ao *ka'akarai* e a cerimônia de nomeação de crianças propriamente ditos.

Pela manhã os homens seguem até uma região de capoeira entre a aldeia e a mata para coletar a erva mate (*kaa*) que será levada até uma das casas. Nesta casa, os galhos são passados sobre o fogo para a secagem da erva. Terminado esse trabalho deve-se cortá-los com cerca de um palmo de comprimento e amarrá-los em feixes, para mais tarde serem depositados na *opy*; permanecendo aí guardados até por volta de meio-dia, quando todos seguem para lá e cada homem apanha um certo número de feixes, um para si e outros para quem deseja oferecer. Tal como ocorre com o mel, um homem somente deve oferecer a outro homem, ou conforme me disseram algumas pessoas “os homens devem colocar no nome dos homens e as mulheres, no nome das mulheres”.

Com seus feixes de *kaa* à mão, os homens seguem em fila indiana, desde os mais velhos (*tuja Kuery*), até às crianças (*kyrigue*). O xamã se posiciona próximo ao *amba'i*, enquanto os homens em círculo caminham pela *opy'i*. À frente, um homem toca o *Mbaraka* (violão); algumas mulheres, as únicas presentes nesse momento, se colocam uma ao lado da outra, um pouco mais afastadas, com seus *takuapu*²⁹ para acompanhar os cantos. Decorridos alguns instantes, o cantor se afasta e cada homem dirige-se ao xamã para depositar no *amba'i* seu feixe de erva e dizer a quem se destina cada um: “*xe vypy*” (este é para mim) e “*xerentarã py*” (este é para meu parente)... ou a quem mais queiram oferecer. Após pendurá-los agradece e torna a se sentar. Diferentemente do que ocorre com o mel e o *mbojape*, essa é uma fase exclusivamente masculina.

Após todos tê-lo feito, os homens pegam seus *petyãgua* e dirigem-se novamente ao *amba'i* para incensarem as ervas penduradas. Seguem-se outros agradecimentos. Após todos repetirem este gesto, sentam-se para que o xamã faça o mesmo. Findo o gesto do xamã, ele se volta para todos e exorta a importância do que se faz ali, principalmente a virtude de trazer saúde e força para todos. Em seguida deixam a *opy'i*.

Ao cair da noite todos retornam. Os homens seguem até o *amba'i* para novamente incensarem com a fumaça de seus *petyãgua* a erva. Um banco é colocado no centro da *opy* para que as mulheres que trouxeram suas crianças para serem nomeadas sentem-se com elas. O xamã coloca-se diante de cada uma para proceder a descoberta dos nomes. É um trabalho longo; por cerca de uma hora e meia, ele examina cada uma, é preciso descobrir a origem de sua alma e conseqüentemente de seu nome (*nheë* e *-ery*). No entanto, não será nesta noite que os nomes serão anunciados. Os nomes Mbya provêm unicamente dos seres que enviam almas (*nhe'ë*) à terra; diferentemente de outros povos tupi-guarani, entre os Mbya não se obtêm nomes de mortos, inimigos ou animais.

Começam em seguida os cantos-dança-reza, os quais são vocais, porém sem letra, um rapaz denominado *yvyraija* toma do *mbaraka* e por longo tempo segue cantando, sempre voltado para o leste, para a frente da *opy'i*. Outro rapaz pega o *mbaraka mirim* (chocalho) e o acompanha, seguido pelos demais homens; todos de mãos dadas, também voltados para o leste. Um pouco mais atrás, as mulheres com seus *takuapu* marcam, juntamente com os *mbaraka mirim*, o ritmo do canto-dança. Um canto longo que se inicia com um ritmo lento e que aos poucos vai aumentando. A certa altura, a despeito da

²⁹ Trata-se de um bastão feito de taquara, com cerca de um metro de comprimento, vazado em uma das extremidades, que batido contra o solo produz um som grave.

intensificação no ritmo, homens e mulheres devem persistir na dança, que poderá seguir por horas a fio. A despeito dos intervalos, a dança deve prosseguir até o raiar do dia, quando os homens deverão retirar da *opy* os feixes de *kaa*, fazer um jirau sobre o qual a erva será levemente levada ao fogo, e em seguida entregá-la às mulheres. Inicia-se então a segunda fase do ritual: a fase das mulheres.

Reunidos todos os feixes, estes são empilhados próximos a uma casa onde serão pilados, até se transformar em pó. Isso ocupa a manhã quase toda e deve ser executado à distância dos homens. Após ser pilada a erva é reunida e então cada mulher coloca numa cuia uma porção; em seguida constroem pequenos montes dentro da cuia, esses simbolizam outras mulheres a quem cada mulher queira oferecer.

Por volta de meio-dia, todos retornam à *opy*. Os homens se acomodam ao longo dos bancos, enquanto as mulheres, com as cuias nas mãos, fazem uma fila indiana próximo ao *amba'i*, iniciada pelas mulheres que na noite anterior trouxeram suas crianças para ter os nomes descobertos. Após essas, seguem as mulheres mais velhas, *vaivi'i*, até chegar às crianças. Tudo se passa da mesma forma que no dia anterior. Cada uma dirige-se ao xamã e diz a quem se destinam as cuias de *kaa*.

Após sentarem-se, os homens vão até o *amba'i* para incensar os objetos lá depositados. Um banco é novamente colocado diante do *amba'i* onde sentar-se-ão as mesmas mulheres que na véspera estavam com suas crianças, agora para escutarem os nomes das crianças.

Os homens caminham e incensam com a fumaça do *petyãgua* as cabeças das mulheres, contornam e agora se voltam para as crianças, contornam novamente e exalam sobre o *amba'i*; em seguida sentam-se. O xamã se aproxima das crianças e diante de cada uma repete o gesto dos outros homens. Procede a uma investigação individualizada, seguida de cantos e rezas, incompreensíveis para mim³⁰. Entoa um canto curto e em seguida revela o nome da criança, o qual é ouvido pelos demais presentes. Ao encerrar o trabalho, o xamã senta-se num canto onde outra menina há de levar-lhe uma cuia e chimarrão, devendo servir-lhe o quanto desejar. Então cada mulher levará seus filhos até ele e o saúdam com a expressão “*aguyje'te porã ete*” e retornam ao seu lugar. Em seguida, todos deixam a *opy*, para retornar somente no início da noite, quando terão início novos

³⁰ Conseguia entender apenas as invocações que fazia aos seres responsáveis pelo envio de almas à essa terra: “*Jakairaru ete, Jakairaxy ete; Tupãru ete, Tupaxy ete; Nhamanduru ete, Nhamanduxy ete; Karairu ete, Karaixy ete*”.

cantos e danças nos quais homens e mulheres deverão persistir noite a dentro até que pela manhã do dia seguinte o *kaa* seja distribuído às pessoas.

“Cada um por si!” escreveu Hélène Clastres a respeito da relação estabelecida entre as pessoas pela dança, que junto com o canto teriam a propriedade de: “sacudir a natureza doente”. (Clastres, 1978: 102-3). Em sua análise a autora formula duas éticas; a primeira é coletiva: o respeito à vida em sociedade é condição para a sua superação; o que engendraria a segunda ética, esta individual: “a dança só reúne os homens para melhor os isolar”; é pelos exercícios de fortalecimento corporal, no que consiste a dança, que os homens, cada um por si, podem superar a condição humana e atingir a imortalidade.

A análise de Clastres é sugestiva e por isso gostaria de partir dela para tentar elucidar alguns pontos que observei tanto no ritual do mel, porém extensivo aos demais, quanto na caça. Vamos ao primeiro ponto. “Cada um enche pra si!”, disse Miguel em relação ao mel, o que realmente cada homem fez, em seguida enchendo outras taquaras que seriam destinadas a outros homens, para lhes proporcionar saúde e força, “para que vivessem muitos anos.” O segundo ponto relaciona-se à caça; “cada um faz o seu!” disse certa vez Vilmar, quando junto comigo e outro garoto chegamos a um local onde faríamos alguns *mondepi*.

Como demonstrado na introdução deste trabalho, a caça entre os Mbya é individual, resultado de um desejo de se comer carne do mato. Mesmo que um homem vá acompanhado por outros ao mato para fazerem suas armadilhas, cada um deverá fazer a sua. Contudo é bem possível que a caça capturada seja consumida por outras pessoas e, em alguns casos, não por quem abateu. Da mesma forma, quando Lourenço foi à casa de Jango para pegar comida de gambá, ele a levaria para colocar no *mondepi* de Kai Mbixi, de onde, no dia seguinte, traria um gambá abatido; essa era uma caça do jovem, mas que não se destinaria a ele.

O que desejo propor aqui é o inverso do que fez Hélène Clastres; em vez de partir de uma ética coletiva que dá existência à ética individual (condição de superação da existência humana), sugiro que o contrário também é válido, pois assim como as armadilhas individualizadas destinam-se muitas vezes a uma unidade social maior que a família nuclear; as atividades rituais, como visto acima, são condições de possibilidade para se pensar o coletivo a partir do individual. Os homens enchem para si e para quem mais queiram, as mulheres levam o *mbojape* para si e para as outras, o mesmo fazem os homens com os feixes de erva e as mulheres com a erva pilada. Pelo ritual, assim como

pela caça, é possível partir do fazer em separado, ou individual, para o consumo coletivo, forma ideal de viver entre parentes, valorizada entre aqueles que se acham unidos por relações de afinidade.

O *nimongarai* é uma possibilidade para se pensar as formas de sociabilidade, a caça outra, ambos relevantes por permitirem extrair deles uma ética que se complementa. Contudo, muito ainda há que falar sobre os Mbya a partir de suas formas alimentares.

Embora o material em torno dos rituais aponte para uma discussão sobre questões de gênero, não tenho pretensões de desenvolvê-la aqui, por se distanciar do tema deste trabalho. Pretendo retomar o ponto abordado mais acima, que versa sobre comida e as espécies às quais se destinam.

2.1.3 – Comendo juntos

Em Parati-Mirim há o costume de se fazerem, aos sábados, reuniões para discutir questões de interesse coletivo. São ocasiões que algumas pessoas que ocupam funções junto aos órgãos estatais – FUNASA, escola, etc, além é claro do cacique, vice-cacique, e xamãs – discutem questões das mais variadas temáticas. Numa dessas ocasiões, um dos professores reclamou de uma certa conduta da diretora da escola, essa *jurua*, relacionada à distribuição da merenda que é feita a todos que lá chegam. Tal diretora exigia que a merenda fosse destinada apenas aos alunos, postura de que o professor discordava e alegava que ela não compreendia que estava lidando com outra cultura, que ele não podia dizer às pessoas para não comerem na escola, “nós Guarani somos assim, muitas vezes duas pessoas comem no mesmo prato; não tem como eu dizer: olha você não pode”.

Embora não sejam praticadas refeições que envolvam unidades maiores que os grupos domésticos, saber compartilhar o que se come possui um valor inestimável. É atitude esperada entre aqueles que se tratam como parentes (*xeretarã*) e não menos dispensável entre afins, potenciais ou reais (*xeretarã eý*).

No dia-a-dia, a dieta mbya é composta por arroz, feijão, carne, mandioca, batata-doce. Os produtos consumidos chegam à aldeia por duas vias, a primeira são cestas básicas distribuídas pelas parcerias realizadas entre FUNAI, FUNASA e as secretarias municipais de promoção social de Angra dos Reis e Parati. A segunda via, mais frequente, é a compra nos mercados da cidade, feita com o dinheiro da venda de artesanato, das aposentadorias e da remuneração obtida por algum tipo de trabalho. Apesar da grande quantidade de

alimentos trazidos da cidade, o valor conferido à carne de caça e ao que se produz nas roças, os alimentos ditos verdadeiros – a mandioca, o milho, o feijão, a abóbora, a batata doce, o amendoim – supera em muito o conferido aos que são adquiridos no mercado (*juruarembi'u*).

No entanto, para este momento, mais importante que inventariar o que os Mbya consomem, penso que é observar com quem o fazem. Os rituais acima apresentados apontam para a alto valor conferido ao gesto de se compartilhar tanto o que se produziu em conjunto quanto o que se produziu em separado. As roças e a caça, apresentadas no capítulo anterior, também evidenciam o valor conferido ao consumo coletivo. Não é diferente o que se passa entre as pessoas em relação à comida trazida da cidade.

É no interior das famílias conjugais que as refeições são compartilhadas com maior regularidade. Quase todas as casas possuem seu próprio fogo; no entanto, não é raro que uma família constituída por um casal jovem recorra aos sogros / pais de um dos cônjuges durante o período em que vivam juntos. Em sua maioria, as casas abrigam uma família nuclear; algumas são construídas mais afastadas das demais, o que é muito frequente quando nenhum dos cônjuges tem um parente ascendente próximo, nesse caso os pais ou avós; outra possibilidade é que um homem ou mulher, recém-casados, vá morar na casa de seus sogros e compartilhe o fogo com eles; outro arranjo muito comum é após o casamento um homem construir sua casa, seja nas proximidades ou germinada à casa de seu pai ou sogro, com sua esposa compartilhando o fogo com a mãe ou a sogra.

A despeito desses espaços orientados segundo arranjos matrimoniais, não se pode dizer que seja somente junto aos parentes que as pessoas busquem apoio. Algumas casas de famílias não aparentadas, construídas próximas umas às outras, encerram relações de mesmo tipo, marcadas por intensas trocas de mercadorias e serviços. A esses núcleos residenciais, constituídos por famílias que vivem próximas, os Mbya dão o nome de *joa'pygua*. A sociologia mbya não funda unidades exclusivas de partilha – como bem observou Pissolato (2007: 193) “não se pode dizer que haja unidades de partilha rigorosamente definidas entre os Mbya” – estas unidades estão sempre em aberto, possíveis de serem atualizadas a cada novo contexto.

A ênfase no compartilhamento alimentar não deve levar o leitor a pensar que as relações sociais estejam pautadas somente pelo compartilhamento de comidas. Outro aspecto dessas relações deve ser destacado: o da cura, relacionada ao que os Mbya tratam como doenças espirituais (já referida aqui e por Pissolato, 2007, como *mba'eaxi*), causadas

pela ação de “espíritos-dono” ou por feitiçaria. A doença não é somente um estado fisiológico, dizem as pessoas: “*nde rere koaxy*” (aquilo que está te judiando). Neste sentido ela é capaz de agir motivada pela ação humana ou de algum “espírito”. Seguindo a hipótese levantada por Pissolato (idem: 339) de que a função xamânica é muito mais que o trabalho do xamã, e que o trabalho dos parentes põe no centro o conhecimento xamânico, pretendo tecer algumas observações sobre esse ponto.

É sabido, desde Nimuendaju, que o aprendizado xamânico entre os Guarani se dá por meio de inspiração revelada em sonho. Não há nenhuma forma de se transmitir de uma pessoa a outra os conhecimentos necessários para fazer dela um xamã, “*as pessoas já nascem para isso*”, dizia-me seu Miguel, “*Nhanderu já vai ensinando alguma coisinha para ele, Nhanderu revela em sonho, faz a gente sonhar alguma coisa que vai acontecer, a gente sonha. Nhanderu mostra pelo sonho, ou seja, pela revelação*”. Se não há um aprendizado, há, contudo, um conjunto de atitudes incentivadas nas pessoas desde cedo para que possam se tornarem pajé, mas nenhuma certeza de que isso se efetivará.

“A gente conhece quem vai ser pajé ou vai ser kunhã karai, desde pequeno a gente conhece pelo andante dele. Ele não brinca com ninguém, ele é quietinho, ele só olha assim, não anda brincando, pulando, correndo, ele já vai ser para o pajé, ou seja, se for mulher kunhã karai.” (Miguel Benites, Parati-Mirim)

O mesmo se passava em Araponga, onde seu Augustinho dizia que seu neto estudava para ser pajé. Maninho, um garoto de dezoito anos, era assíduo na *opy'i*, onde tocava o *mbaraka* e acompanhava seus avós (xamãs) nas atividades de canto-dança-reza; fazia uso intenso do *petygua*; não frequentava os bailes de forró na cidade de Parati; não fazia uso de bebidas alcoólicas e ajudava constantemente seu Augustinho na roça. Tais atitudes faziam com que seu avô sempre destacasse as virtudes do neto, dizendo: “esse está estudando para pajé!” O estudo consistia nisso, saber manter uma relação distanciada com certos aspectos do mundo dos brancos, evitando aquilo que dizem ser um comportamento feio (*ivaikue*) e dedicar-se às atividades na *opy'i*. Com o tempo, Nhanderu lhe revelaria os demais conhecimentos necessários para que pudesse desempenhar outras atividades relacionadas ao xamanismo, tais como a cura e a nomeação de pessoas.

Não é preciso necessariamente ser um xamã para saber curar, mas é preciso sê-lo para nominar, somente os xamãs conseguem descobrir a origem das almas (*nhe'ë*) que são enviadas a essa terra, e por conseguinte seu nome. Pretendo contudo retornar à cura.

A competência nesse assunto é mais ampla e inúmeras pessoas são reconhecidamente detentoras de algum grau de saber. Esses saberes são de natureza

distinta; há pessoas que devido às experiências em determinadas regiões conhecem certos tipos de ervas e suas aplicabilidades, e a eficiência que têm demonstrado no tratamento daqueles que recorrem a elas, tornaram-nas especialistas no assunto, como era o caso de Ana Rosa Kerexu, sempre procurada pelas outras mulheres quando precisavam tratar uma criança. Outras pessoas se destacam enquanto “benzedores” (tradução mbya), capazes de tratar através de preces aqueles que a procuram. Contudo, o mais comum é o tratamento com a fumaça do *petygua*. Também aqui não apenas o xamã é o oficiante, o que não quer dizer que este não seja uma autoridade no assunto, o diagnóstico de um xamã é sempre mais respeitado que o de outras pessoas, e mesmo entre xamãs observa-se uma gradação de autoridade. Por diversas vezes um homem em Parati-Mirim disse-me que não era pajé (*opita’i va’e*) – categoria que distingue o xamã que utiliza intensamente o tabaco daquele que embora faça uso do tabaco, suas atividades são entremeadas por longos cantos – dizia-se cantor-rezador (*opora’i va’e*)³¹, apesar de as demais pessoas o tratarem como pajé. Esse homem afirmava que não era pajé, pois quando a doença era mais forte ele não poderia curar.

O local privilegiado para as atividades de cura são as *opy’i*, embora haja pessoas que, conforme o caso, precisem ser tratadas em casa ou recorrem à casa do próprio “curador”. O método de tratamento é predominantemente o de sucção, através da fumaça do *petygua*, do agente patogênico: uma pedra, um graveto, uma folha, um espinho, introduzido no corpo da vítima através de feitiçaria ou enviado pelos espíritos-dono de lugares, que deve ser queimado numa fogueira.

Espera-se que não somente o xamã, mas que cada pessoa que disponha de um conhecimento (*-kuua*) sobre cura disponibilize-o aos demais, auxiliando aquele que a ele recorre. Outra característica notável: se uma pessoa detém a capacidade de tratar certas enfermidades, seja xamã ou não, ela nunca vai até aquele que precisa de sua ajuda; só o fará se solicitada para tal fim.

Deve-se saber reconhecer o trabalho das pessoas capazes de curar; esse era um ponto sempre destacado por Jango quando, no Paraná, dava vários objetos pessoais e outros, como um aparelho de tocar fitas e uma televisão portátil ao xamã ao qual havíamos levado seu neto: “*ele não cobra, mas a gente deve reconhecer*”. O mesmo homem que em Parati-Mirim era comedido em se autodesignar pajé, era uma pessoa sempre requisitada para tratar uma ou outra pessoa, ao que atendia prontamente. Ao término de seu trabalho

³¹ Os termos *opora’i va’e* e *opita’i va’e* referem-se respectivamente àquele que canta e àquele que fuma.

sempre recebia um presente, o que muitas vezes me foi explicado pela solicitude do “curador”: “*coitado, sempre que a gente chama, ele vem; a gente tem que agradecer.*”

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. No que tange o trabalho xamânico, não é diferente. Determinadas pessoas são reconhecidamente portadoras de saberes nesse campo, o que faz com que elas sejam sempre procuradas. Atender aos que procuram-na é, tal como na alimentação, sinal de um desejo de viver bem entre aqueles com quem se encontra num determinado contexto. Espera-se que ele seja retribuído pelo trabalho prestado, mas não cabe a ele estabelecer os termos dessa troca.

O segundo aspecto a que me refiro envolve o que Pissolato (2007) chamou de “sociabilidade insegura”; isto é, a despeito do ideal de relações entre parentes orientar a sociabilidade Mbya, ele não assegura que atitudes contrárias a ela não se atualizem nos diversos contextos. Óbvio. 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 feiticeiro³². Um rapaz contou-me que em certa ocasião fora vítima de feitiçaria (*mba'e viki*) causada por uma mulher que queria lhe dar a filha em casamento.

Tudo se passou durante um trabalho que reuniu vários homens para roçar uma área onde essa mulher (Mbya) vivia com sua família, nas proximidades da aldeia Araponga. Após trabalharem toda a manhã, reuniram-se para comer um porco na hora do almoço. Ao terminar sua refeição, esse rapaz começou a consumir a carne em pequenos pedaços enquanto bebiam cerveja. Até esse momento se esquivara de comer da carne. Quando voltaram para trabalhar ele não se sentia bem, sentia muito frio e a todo tempo procurava o sol. Enquanto contava a história fazia questão de frisar que a carne era o veículo do mal. Dizia ainda que a despeito de ser casado, essa mulher insistia em lhe dar a filha em

³² O feiticeiro não é apenas o pajé capaz de agir contra outras pessoas, mas qualquer um que de uma forma ou de outra seja detentor de uma sabedoria dita ruim e seja capaz de acioná-la a fim de colocar em risco a saúde de outrem. Acerca de certos pajés, Nimuendaju afirmou: “[a]s pessoas que enfeitiçam outras com doenças são chamadas *moājary* ‘senhores do veneno’. Ninguém admite ser *moājary*, mas há certas pessoas, ou as houve, que todos sabem sê-lo” (Nimuendaju, [1914] 1987: 93). Os Mbya com quem convivi desconhecem essa expressão; para se referir aos feiticeiros, dizem que deve-se dizer pajé.

casamento. Com o início da noite, começou a vomitar e permaneceu passando mal por três dias. Muito fraco e não conseguindo se levantar, sua esposa buscou ajuda junto à sua sogra que achou por bem chamar um reconhecidíssimo pajé em Ubatuba (Boa Vista) para cuidar dele. Após alguns dias em Araponga o pajé decidiu que o rapaz deveria ser removido para a *opy'i* em Boa Vista, pois esse é um local de mais força, o que permitiria um tratamento mais eficiente. Lá ficou alguns dias na *opy'i* até que o pajé localizou na testa do rapaz uma folhinha, ainda verde, enrolando alguns pedaços da roupa da mulher que lhe seria dada; que extraiu e queimou, permitindo-lhe a recuperação.

Não há pessoa mais velha entre os Mbya que em algum momento de sua vida não tenha sido alvo de feitiçaria praticada, principalmente, por um possível cônjuge preterido. Esse exemplo é relevante por condensar os dois aspectos ressaltados anteriormente acerca da socialidade. O risco de se tornar vítima de feitiçaria está associado também ao compartilhamento alimentar. O que parece colocar um problema à sociologia Mbya: se não se deve ser mesquinho com o que se come, compartilhar a comida não necessariamente implica boas disposições daqueles que o fazem, principalmente quando esse compartilhamento se dá entre pessoas que não são classificadas como parentes (*xerentarã*). Daí o compartilhamento de comida ser mais frequente no âmbito da família nuclear e entre aquelas pessoas que se tratam por parentes.

Há uma etiqueta que rege a distribuição da comida. Uma mulher nunca coloca comida senão para seu marido, filhos e irmãos pequenos. Primeiro são servidos os homens, em seguida as crianças e por último as mulheres. Durante o período em que vivi na casa de Jango, observava Tereza servindo ao marido e ao filho Geferson quando ainda era solteiro; Elizéia, ao marido, filhos e sobrinhos; quanto a mim, sempre diziam: *re'uta* (coma!). Como eu era solteiro cabia a mim colocar minha comida. Certa vez em Rio Pequeno enquanto nos preparávamos para almoçar, o dono da casa “brincou” comigo: “vem tirar sua comida Rafael! Não vou deixar minha esposa tirar para você, *xekateĩ vaipa!* (eu tenho muito ciúme!)”

Ao chegar a outra aldeia, qualquer pessoa procura antes de tudo alguém com quem tenha algum laço de parentesco; melhor seria dizer que o fluxo entre aldeias respeita a lógica do parentesco, na maioria dos casos vai-se aonde há um parente.

Não somente o compartilhamento, mas o preparo da comida, implicam uma série de cuidados; uma mulher menstruada nunca deve preparar comida. Certa ocasião uma

mulher, enquanto conversava comigo a respeito de eu estar doente, disse que não gostava muito de ir a outras aldeias e comer, pois se preocupava com o fato de a comida estar sendo preparada por uma mulher que estivesse menstruada e neste caso a pessoa que come dessa comida pode ficar doente e até mesmo morrer.

Assim como a caça é muito mais que o simples ato de matar animais, comer ultrapassa a simples satisfação de necessidades fisiológicas. A comensalidade, principalmente entre afins potenciais – qualquer pessoa com quem não se identifica uma relação de consanguinidade é um afim potencial – implica riscos. No entanto esses riscos não se encerram apenas entre pessoas que se tratam como afins. Vejamos de que forma ela pode afetar aqueles que estão relacionados por consanguinidade.

2.1.4 Gravidez, nascimento e os cuidados pós-parto

Toda gravidez é anunciada de duas formas: tanto o homem quanto a mulher sonham com filhotes, muitas vezes de passarinhos, os quais pegam, acariciam e cuidam. É provável que em breve sua esposa estará grávida. Uma outra possibilidade é que também no sonho um homem dê a outro um filhote de animal, o que significa que a mulher do segundo poderá estar grávida em breve. Numa manhã Mariano disse ao sobrinho de sua esposa o que se passara em sonho: “*Eu dei um porco do mato para você Genésio!*”! Todavia, esses possíveis anúncios não correspondem necessariamente ao que de fato se passa, abrindo sempre uma margem a interpretações.

Supõe-se também que uma mulher esteja grávida devido ao surgimento de uma formação esbranquiçada nas proximidades de uma casa (talvez uma espécie de fungo). *Jaxyrepxi* (Jaxy defecou); tal fato dá início a uma série de questionamentos e conversas a respeito de quem será a possível gestante. Através da cor dessa massa há quem diga que é possível saber o sexo da criança. Contudo, conforme observado por Pissolato (2007: 263), em nenhum dos dois casos se pode dizer que seja o primeiro momento da concepção. O início da gravidez abre uma série de precauções a serem observadas principalmente pelos pais da criança, tanto no que se refere ao comportamento como à dieta alimentar.

O adultério foi tratado por Pissolato (2007) como um tema central da gestação. Conforme afirmou a autora, é imprópria a noção de que outros homens contribuam na formação da criança. Diferentemente de outras concepções amazônicas, entre os Mbya o

adultério está diretamente relacionado aos estados de insatisfação da criança e seu desejo de não permanecer nesta terra³³. Os Mbya compartilham uma concepção patrifocalizada do feto, pois quando as pessoas me diziam que homens jovens não deviam comer carne de *anguja guaxu* – pois este roedor tem a pele muito fina – faziam referência imediata ao fato de ser o pai quem “faz” o filho através do sêmem. No entanto, não é necessário que essas inseminações sejam múltiplas, que um casal tenha estado junto uma única vez é suficiente.

Não há um consenso entre os pesquisadores dos Guarani acerca da questão da filiação. Schaden (1962: 88) afirmou existir entre os Nhandeva uma concepção paralela da filiação, as meninas sendo consideradas filhas da mãe e os meninos filhos do pai. Tal concepção é distinta da observada por Silva (2007: 90) recentemente entre os Mbya e Nhandeva na região da tríplice fronteira. Segundo este autor, é o sêmen paterno que dá forma ao corpo da criança através de inúmeras relações sexuais. Silva sugere que esse processo de fabricação do corpo é que torna a criança consubstancial ao pai: “é o sêmen que dá forma ao corpo, lhe dá o aspecto humano [...]” (idem: 91). O útero (*mbaeru mitai*) é, por sua vez, um recipiente onde o corpo da criança será nutrido, o alimento consumido pela mãe se transforma em sangue que alimenta a criança, lhe faz crescer. A comensalidade transformará gradualmente mãe e filho em consubstanciais.

A questão do adultério não constitui um problema para o autor; diferente do que constatou Pissolato (2007) a respeito dos estados de satisfação da criança. Silva afirma que o pai será aquele que durante a gravidez tenha contribuído com oferta maior de sêmen, no entanto, essa hipótese parece um pouco frágil; pois os Mbya são muito precisos em apontar as relações genealógicas de uma pessoa; por exemplo, *xeru anga* é o termo pelo qual uma pessoa se refere ao marido de sua mãe; no entanto essa classificação não apaga os laços que a liga a seu pai biológico (*xeru*)³⁴. Conforme destacou Pissolato (2007), a paternidade de uma criança nunca lhe é omitida.

Paralelamente ao desejo de encontrar um cônjuge, é a busca daqueles com quem possuem um laço de consanguinidade (muitas vezes o pai) que lança as pessoas, ainda jovens, em suas primeiras caminhadas.

O período da gravidez exige outros cuidados por parte dos pais; durante esse período convém que o uso de colares, principalmente nos últimos meses de gestação, seja

³³ Cadogan afirmou que entre os Mbya existia a proibição divina de cometer adultério, tanto para o pai quanto para a mãe (Cadogan, 1970: 97).

³⁴ Quando um homem se casa com uma mulher que esteja grávida e essa convivência se prolonga, ele será tratado pela / o filha / o dessa mulher, por *xeru anga*. O cônjuge da enteada de tal homem o tratará por sogro, o mesmo tratamento poderá ser estendido ao pai desta mulher caso um futuro contexto o favoreça.

evitado, pois ao replicar as atitudes dos pais as crianças poderiam enforcar-se no cordão umbilical.

Afirmam as pessoas que a alma (*nhe'ë*) da criança acompanha os pais, mesmo antes de seu nascimento. Recomenda-se que o homem cuja mulher esteja grávida não saia para o mato com outros homens que tenham armadilhas, pois a alma da criança poderia ficar no *monde* e espantar os animais que se aproximassem. Schaden (1962: 86) aponta que o pai Mbya não deve amarrar qualquer coisa e nem armar laços para pegar animais pois haveria o perigo de ferir a criança. Não ouvi algo que se referisse ao risco do extravio da alma nesse período, sendo mais comum que tal se dê após o nascimento.

O cuidado com a dieta não é menos importante e não se aplica somente a um dos cônjuges, embora não se aplique a ambos da mesma forma. Tanto a mulher grávida quanto o marido devem se abster principalmente de carne de paca. As pessoas eram unânimes em apontar como prediletas as carnes de gambá, frango e macaco³⁵, apesar desta última ser mais rara na dieta mbya. A coruja, por sua acuidade visual e por ser considerada um animal longevo e pouco sujeito à doença, é recomendada à mãe, para que pela alimentação passe essas qualidades à criança.

O nascimento da criança implica uma observância maior quanto aos hábitos alimentares e os cuidados e riscos a que estão expostos o pai e principalmente as crianças.

Até bem recentemente os partos eram feitos nas aldeias; homens ou mulheres que sabiam como proceder diante de tal situação eram acionados quando uma mulher estava prestes a dar à luz uma criança. Embora seja menos comum que homens realizem partos, tal fato não é raro; Pedro Mirĩ era um dos que já realizara diversos partos em Parati-Mirim. Muitas das vezes uma mulher contava com o auxílio da mãe, da sogra ou de uma mulher mais velha que morasse nas proximidades.

Poucos dias antes de eu deixar o campo, uma jovem deu à luz uma criança, durante sua gravidez ela se recusou a procurar o apoio da FUNASA para realizar exames pré-natais, e o nascimento de sua filha não seria diferente: nasceu numa madrugada de agosto, longe dos hospitais, dentro de sua casa, auxiliada por Juventina, uma senhora de oitenta e seis anos.

O cordão umbilical é cortado com cerca de um palmo de comprimento, diziam as pessoas que dessa forma a criança não sentiria dores; a placenta é enterrada do lado de fora

³⁵ Schaden nota que a carne de bugio deve ser evitada, pois mesmo depois de alvejado esse animal fica suspenso pela própria cauda (1962: 86).

da casa. Como essa jovem não era casada e chegou à aldeia quando estava por volta do quarto mês de gravidez, a brincadeira que mais aconteceu nos dias que se seguiram foi alguém chegar até um outro homem e perguntar: “*reja 'uma pa tanhembu?*” (você tomou banho com cinzas?).

A despeito das brincadeiras, esse parece ser o primeiro cuidado que o pai deve observar após o nascimento de um filho. Não se trata de uma medida profilática para a criança, mas para ele próprio; o risco a que está exposto é o *-jepota*. O início da paternidade instaura o pai neste estado perigoso, durante algum tempo estará em resguardo, o que em Guarani é dito *aku* (quente). Conforme notou Schaden (1962: 85) “*aku* é o estado do pai e da mãe, nos primeiros dias após o nascimento da criança”, estado esse que sujeita a pessoa a perigo de encantamento sexual por espécies outras.

Entre vários povos das terras baixas sul-americanas o nascimento de uma criança é uma ocasião cercada de cuidados, ora em direção ao ser que emerge do útero e que, como observou Gow (1997), não se trata necessariamente de um ser humano. Ora em direção aos pais – entre os Guayaki, Clastres ([1972] 1995) demonstra o quanto é ambígua a situação de um homem cuja esposa acaba de parir, instaurado num estado liminar entre a natureza e a cultura, definido como *bayja*.

Até a queda do umbigo a mãe não se afasta da criança. Ambas permanecem a maior parte do tempo deitadas e uma série de atividades estão proibidas à mãe. Ela não deve tomar banho, não deve realizar nenhum trabalho doméstico e nem mesmo cozinhar. O afastamento da cozinha estende-se por um período maior, que normalmente as pessoas dizem durar trinta dias.

Certo dia enquanto caminhávamos pela praia de Parati-Mirim, Isaque se recusou a mergulhar no mar, alegando que havia menos de um mês que seu filho havia nascido; sendo assim, ele não poderia tomar banho de mar, nem de cachoeira. Além de não ser próprio frequentar tais lugares, o pai não deve se afastar muito da casa, pois é possível que o *nhe'ë* da criança ao acompanhar o pai se perca pelos caminhos. Durante um certo período também não deverá trabalhar com instrumentos cortantes; estes poderiam fazer com que se abrisse novamente o umbigo da criança. O que Lima (2005) tratou como teoria da ação humana, para os Yudjá, parece ser aplicável aos Mbya: nenhum esforço que a criança não suporte deve o pai fazer, a alma da criança imita as ações do pai, contudo sem poder suportar as consequências de tais ações.

Não convém, durante os primeiros trinta dias após o nascimento de uma criança que os pais mantenham relações sexuais, embora ao que parece essa interdição pese mais sobre a mulher; o seu estado a torna perigosa principalmente para aqueles que com ela venham a se envolver. O perigo está no sangramento decorrente do parto: qualquer contato com sangue deve sempre ser evitado. Quanto a isso Pissolato afirma: “o perigo de adquirir doenças decorrentes do contágio direto ou indireto com o sangue da mulher, tema clássico da conjunção animal e perda da condição humana entre os grupos amazônicos, no contexto mbya aparece ligado ao consumo de carne, à cozinha e ao sexo.” (idem: 286)

Dáí o imperativo de uma mulher menstruada ou que tenha dado à luz recentemente afastar-se também da cozinha. Tudo se passa como se na teoria mbya o que uma pessoa faz adquirisse um pouco de sua substância, de seu ser, que, ao ser passado a outrem, principalmente pela via alimentar, passa também a fazer parte deste outro; no caso da comida e do sexo esse compartilhamento de substâncias é prejudicial, principalmente àquele que recebe.

No que se refere à dieta alimentar, tanto o pai quanto à mãe devem observar as mesmas interdições: estão suspensas carnes de caça, de gado, de porco e de peixe. Apenas a carne de frango é recomendada. Feijão e amendoim também não são indicados, pois ambos não deixariam que o umbigo da criança cicatrizasse, além de fazer com que produzisse bastante pus.

A cozinha e o sexo são duas atividades suspensas, principalmente às mulheres durante esse período. O perigo que assombra as pessoas no que se refere ao contato com sangue é a sua ingestão e o desencadeamento de transformações em animais. Ingerir comida preparada por mulher menstruada equivale a ingerir sangue; a pessoa que o faz assemelha-se ao jaguar, por excelência um comedor de cru. No que se refere ao contato com sangue exógeno Vilaça (1992: 85-6) destaca que o caçador Wari’, a mulher que retorna da pesca, a criança por causa do sangue derramado no parto, ou aquele que houvesse cortado e assado um cadáver Wari’, deveriam untar ou ser untados com urucu para neutralizar o risco de um contato acidental deste sangue com a boca e a pessoa exposta a isso se transformasse em jaguar, comedor de cru.

Veículos de perigo, o sangue e a comida conjugam o limiar da existência na humanidade ou na animalidade. Contudo, há outras agências que põem em risco a existência humana, vejamos quais são e como operam.

2.2 – ENTRE OUTROS

Como outros povos ameríndios, para os Mbya o universo é povoado por outras categorias de seres que se tomam como gente. No entanto, duas são mais recorrentes: os mortos e os animais. Ambas são categorias potencialmente atuantes que a todo instante buscam formas de interagir com as pessoas vivas. Dos mortos é possível dizer que o façam durante o período da noite, seja tentando influenciar as atitudes de pessoas que transitam neste período, seja durante o sono: o sonho é a via privilegiada para se comunicarem com os vivos, dialogando, comendo ou praticando atos sexuais com estes. Os vivos nunca procuram qualquer tipo de relação com um morto, que deve ser esquecido tão logo caia a primeira chuva após o seu sepultamento.

Quanto aos animais, vimos mais acima que há certos períodos em que as pessoas estão mais sujeitas a serem subjetivadas por eles que, travestidos em belos homens ou belas mulheres, tentam seduzir pessoas que entraram na puberdade ou os homens que se encontram na couvade. Mas as relações com os animais perpassam um universo mais amplo. Mostrarei nas páginas que se seguem como é perigoso não estar atento às ações dessas espécies de seres e que as pessoas enganadas terminam por ir residir com eles.

2.2.1 A morte, os mortos e os animais

Quando saí de Araponga, quis fazer uma pausa de uma semana para analisar parte dos dados de campo que eu tinha até então reunido. Decidi ficar numa pousada na cidade de Parati, onde recebia a visita de alguns mbya para trabalhos de transcrição e análise do material fonográfico. Numa dessas ocasiões, um rapaz conhecido como Tiro, que olhava algumas fotos no *notebook*, disse que não gostava de tirar fotos, somente quando era necessário ele tirava, mas à-toa ele não o fazia. Seu falecido pai já lhe ensinara assim. Outro rapaz, Anguja, colocou-se como partidário de sua opinião.

Sem entender muito bem, ao mesmo tempo em que achava no mínimo estranho essa recusa, quis especular sobre suas razões.

“É que *jurua* é diferente, respondeu Tiro; os índios, quando morre alguém, não gostam de ficar lembrando, vocês não, já ficam sempre olhando, lembrando. A gente não, quando morre alguém, a gente pega as coisas da pessoa e coloca junto com ela dentro do caixão, não fica nada, a gente não fica lembrando”.

Os rapazes não quiseram mais falar sobre isso, estavam mais interessados em manusear o *notebook*. Deixei-os de lado e continuei a trabalhar com Mariano. Teria ainda tempo para explorar a pista que eles me deram naquela tarde.

Desde 2004, quando iniciei minha pesquisa, tive a oportunidade de acompanhar apenas duas cerimônias funerárias. Uma em Sapukai, por cerca de duas horas; uma menina de cerca de onze anos falecera. A segunda foi no final de outubro de 2005; estava prestes a retornar de um campo de dois meses, quando a mãe do cacique e xamã de Araponga, Augustinho, faleceu. Uma semana antes eu a tinha conhecido, era uma senhora bem idosa, pequena e magra.

Quando eu soube da notícia de sua morte, por seu neto, Nino, que estava em Parati-Mirim, pedi para acompanhá-lo até Araponga. Ele consentiu.

Deitada sobre uma cama que foi colocada na *opy* para tal fim jazia aquela senhora. Lá, junto com outras pessoas de Parati-Mirim, fizemos as exéquias: ao entrarmos na *opy'i* seguimos até o xamã que, deitado na rede, recebia os nossos cumprimentos – *aguyje'te*. Sentamos num banco e em silêncio aguardamos; ao lado do xamã, sua esposa acendia os *pety'gua* e os distribuía a cada um dos presentes. À medida que recebia o seu, cada pessoa se levantava e ia até perto da senhora e incensava seu corpo. Duas noites e dois dias foi o período que durou a cerimônia, com longos cantos e danças durante a noite; no final da tarde do primeiro dia chegou um caixão trazido pela FUNASA. Como estava em Sapukai, onde havia ido buscar alguns parentes da falecida, não pude acompanhar o momento que a família a colocou no caixão. Também não tive a curiosidade de olhá-la dentro do caixão.

Em Sapukai, a cena da menina dentro do caixão me impressionou bastante; nada mais havia senão o pequeno corpo. Em Araponga, na tarde do segundo dia, cavamos a sepultura um pouco distante da região de casas, sob uma chuva fina e persistente. Terminado, retornamos à *opy'i* e mais uma vez tiveram início as exéquias, novamente longos cantos foram entoados e as danças que, apesar de intervaladas, transcorriam desde o início da noite do dia anterior. Após fecharem o caixão chamaram-me para ajudar a transportá-lo, percebi que este era muito mais pesado que eu esperava. Não posso afirmar que os Mbya observem uma posição para enterrar seus mortos, mas dizem as pessoas que a sepultura deve acompanhar a “trajetória solar”, de tal forma que, ao ser depositado o caixão, os pés estejam voltados para o leste e a cabeça para oeste; assim as coisas e as pessoas estarão no seu devido lugar, com o rosto voltado para o sol nascente.

Para mim, a chuva que caía nos dias em que velamos a mãe de Augustinho, em Araponga, brindou com uma beleza lúgubre aquela cena. As batidas da terra encharcada sobre o caixão não eram menos comoventes que os soluços contidos manifestados por suas netas. Todavia, para os Mbya aquela chuva era muito mais...

Quase três anos foram precisos para que eu descobrisse que ali não seguia somente uma pessoa dentro de um caixão, seguia também grande parte de seus pertences: *petygua*, colares, roupas e inúmeras outras coisas. Quando retornei ao campo, em 2008, descobri que a casa da mãe de Augustinho havia sido destruída, duas filhas dela se mudaram para outras aldeias: Juventina foi para Parati-Mirim e Etelvina para Jaraguá, na cidade de São Paulo.

Tentarei alinhar a esta experiência algumas informações narradas pelas pessoas, durante inúmeras conversas sobre o tema da morte e da ação dos mortos, que foram recorrentes em meu trabalho de campo. Desde setembro de 2007, quando faleceu um grande xamã em Parati-Mirim, casado com a filha mais velha de seu Miguel, a viúva foi acometida por um mal que lhe dificultava andar, estava sempre triste e indisposta. Diziam as pessoas que era o *imengue* (ex-marido) que insistia em perturbá-la. Não a deixava em paz e queria levá-la consigo.

Mais que descrever sumariamente um ritual funerário, pretendo mostrar como o morto se constitui enquanto um outro, um não-Mbya, ao mesmo tempo em que esse outro representa um perigo para os vivos, seja por tentar orientar a ação dos vivos, seja pelo risco de se compartilhar comida, palavras e atitudes com eles.

Sobre a morte, vários autores apontaram o “sangue frio”, principalmente por parte do moribundo, frente a ela. Em seu estudo sobre os Apapocuva, Nimunedaju ([1914] 1987) destaca que os Guarani têm muito mais medo dos mortos que da morte. Segundo o autor, “o moribundo dá aos seus as últimas ordens, com a máxima objetividade, que são rigorosamente executadas; até que lhe falte a voz, canta seu canto ritual, se o possui, repudiando qualquer consolo[...]”(idem: 36). O convencimento de que o fim está próximo não o aterroriza. O autor aposta que tal comportamento é decorrente das convicções religiosas Guarani e da inexistência da idéia de inferno ou purgatório.

Entre os Kayova, Schaden (1962: 174) nos fala de uma tanatomania, fruto da desilusão de se escapar à morte, que se converte em uma atitude contrária, o desejo de morrer. A morte nesta terra é condição de entrada no paraíso, onde se abole definitivamente o fenômeno da morte.

O tema da superação da morte é recorrente em vários trabalhos sobre os Guarani; que se ressalte sua importância não é a questão que será tratada aqui, mas como referi anteriormente a relação que não se deve estabelecer entre os vivos e os mortos.

O limite entre a vida e a morte não se encerra num processo biológico. Morrer é tornar-se outro, e o morto, principalmente recente, é perigoso. As pessoas diziam que se devia guardar três dias para então sepultar uma pessoa, tempo suficiente para que o xamã negocie com os pais das almas, Nhee ru ete, a volta daquele que repousa no ataúde.

No Paraná, Jango disse-me que já havia morrido uma vez; sua fala soou meio desconcertante para mim. E Jango contou-me a seguinte história:

Eu era novo, tinha cerca de quatorze ou quinze anos. Fiquei muito doente e estava bem magro, só pele e osso. Eu estava desacordado e minha alma saiu caminhando por aí. Caminhei até encontrar uma árvore que tinha um cipó bem fino e muito alto. Subi por ele e a medida que subia, para baixo ficava tudo escuro. Cheguei então a um local florido e iluminado, para baixo só via escuridão. A certa distância avistei uma casa, tipo igreja. Segui até ela e quando lá cheguei um homem velho me perguntou o que eu fazia ali. Disse que subi pelo cipó e lá cheguei. Porém o homem disse para eu voltar, pois não era a minha hora. Eu disse que não queria voltar pois lá era muito bonito e de onde vinha havia muito sofrimento. O homem insistiu para que eu voltasse e a contragosto eu voltei. Quando acordei, meus parentes estavam todos em volta, chorando.

Se passados três dias a alma não retornou, e a pessoa permanece imóvel, deve-se enterrá-la. No entanto, não se é um morto completo ainda. E aqui, a chuva, que para mim enfeitava com sua tristeza o cenário fúnebre, tem sua função na escatologia Mbya. Segundo explicação de Mariano, a primeira chuva que se dá durante ou após o sepultamento apaga os rastros do morto, “*todos os rastros, tudo que o morto fez, onde ele pisou, vai apagar tudo: aí ele não é mais um vivo!*” De agora em diante tornou-se um *omanongue*.

Qualquer relação entre vivos e mortos doravante será negada; não se lamenta mais a morte daquela pessoa e todos os seus pertences que não puderam ser enterrados serão queimados; sua antiga casa, abandonada e em seguida destruída. Os cemitérios (*yvy kua renda* ou *yvyrã rupa*) são construídos muito distantes dos núcleos habitacionais, não convém frequentá-los, senão para atender algum desejo do morto que durante à noite perturba o sono dos vivos. É comum encontrarmos nos cemitérios garrafas com água sobre as covas; dizem os Mbya que a morte é sedenta (Cherobim, 1986; Oliveira, 2002). Nas sepulturas de crianças, encontram-se mamadeiras e às vezes brinquedos. Mariano me contou de um sonho constante que tinha com o seu enteado, sobrinho de sua esposa. Nesse sonho, a criança pedia-lhe algo para se esquentar. Segundo Mariano, quem pede é o *ãgue*,

a alma telúrica na qual se decompõe a pessoa após a morte. Certo dia comprou velas e levou uma mamadeira até o local onde o enteado estava sepultado, desse dia em diante não o incomodou mais.

Os mortos (*omanongue*) são seres da noite, também conhecidos como *pyavygua* (*pyavy*: noite; *gua*: indica lugar onde se vive ou se coloca algo); são respeitados pelos vivos que evitam tecer qualquer comentário ou brincadeira em sua intenção; fazê-lo, pode representar um risco para a pessoa vivente, pois é dar aos mortos a oportunidade de estabelecer algum tipo de relação com os vivos, e também incorrer no risco de se tornar um morto³⁶.

Os Mbya descrevem o seu paraíso como um lugar de fortunas: um local onde a vida é eterna, não há escuridão e há completa abundância. Todavia, como ressaltou Pissolato (2007), esse lugar não exerce nenhum fascínio sobre as pessoas. Com o dia claro, os Mbya não manifestam nenhum tipo de temor ou respeito aos mortos, é como se eles não existissem e as pessoas caminham à vontade pelos pátios ou pela mata, num ir e vir entre a aldeia e a cidade, a aldeia e a praia. À medida que a luz vai se extinguindo, reduz também o fluxo de pessoas pelos caminhos; quando não se está na *opy'i*, cada um está em sua casa. Um fato acontecido em Araponga ilustra o risco a que se expõem as pessoas que insistem em caminhar de noite.

Numa madrugada de julho acordamos com uma algazarra imensa na aldeia. A esposa de Augustinho pediu que eu fosse ajudá-lo a conter um de seus filhos que acabara de chegar da cidade e, bêbado, ameaçava outras pessoas.

Os dois filhos do cacique estavam com os ânimos completamente exaltados e o mais novo tentava se defender, armado com dois facões, do mais velho que o ameaçava; ao me ver aproximando, este veio me dizer o que se passava. Não teve tempo, dois outros rapazes derrubaram-no e o cacique ordenou que o amarrassem. Mais exaltado ainda foi conduzido até sua casa, de onde gritava e exigia que as pessoas o soltassem, pois queria dormir. Pediu que eu me aproximasse e enquanto conversava comigo insistiu que eu o soltasse; respondi que seu pai tinha dito para não fazê-lo. Quando tudo parecia mais calmo, eis que este rapaz consegue se libertar das cordas e com um facão à mão voltava a desafiar a todos: um novo momento de tensão. De todos os lados as pessoas tentavam contê-lo, mas o rapaz estava enfurecido e insensível a qualquer tentativa de persuadi-lo a aquietar-se.

³⁶ Segundo Silva (2007: 108) “a morte não atesta o fim da comunicação entre vivos e mortos. Aqueles que viveram ‘sem mal’ sobre a Terra falam com os vivos através de sonhos, os orientam nos ‘bons caminhos’.

Após diversas tentativas de aproximação, seu irmão conseguiu golpeá-lo pelas costas e desequilibrá-lo, possibilitando que outro rapaz se arremessasse contra ele derrubando-o. Novamente o cacique ordenou que o amarrassem. Nessa mesma hora sua mãe, que também é xamã, correu até a *opy'i* e retornou com um *petygua* à mão, e por um longo tempo incensou a cabeça do filho até que ele recostasse na grama e ficasse imóvel. Feito isso, essa mesma mulher retornou à *opy'i* e, solitária, entoou um longo canto-reza com um *takuapu* à mão. Os primeiros raios de sol já clareavam o dia e, finalizado o canto, o cacique mandou que soltassem o rapaz; acompanhado pela esposa, este seguiu tranquilamente para casa.

Sentado ao lado de Augustinho, ele me disse: “esse aí, quando bebe, chega muito *angue* nele!” Outras pessoas se aproximaram; Marina e Márcio queriam também me deixar a par do que acontecera e explicaram que durante a noite não é bom que as pessoas andem do lado de fora das casas, pois correm o risco de serem atormentadas pelos mortos, *omanongue*, e sob influência destes praticar, mesmo contra os parentes, atitudes contrárias àquelas esperadas. O que os mortos querem é buscar alguém para levar com eles, pois onde estão é escuro e solitário.

Conforme destacado por Mello (2006), a via privilegiada de comunicação dos mortos para com os vivos são os sonhos. Por meio deles, os mortos tentam enganar os vivos, seja pela aparência, seja pela culinária. Nestes encontros a revelia dos vivos, estes devem assinalar a sua condição em oposição à do morto. Enquanto me contava um sonho que tivera com seu falecido cunhado, Tereza deixou isso bem claro.

“Eu sonhei com o Candido. No sonho, ele chegou aqui em casa acompanhado pela Ivone, minha irmã. Cândido tentava me agarrar, eu desviava, dizia que não queria. Ele apareceu como uma pessoa nova, **então eu me lembrei que ele era um morto!** E disse: eu não tenho medo de morto! Cândido apenas ria. Eu apanhei um facão e tentava cortá-lo, mas de toda forma que fazia, ele ficava em pé novamente. Então comecei a rezar na promessa³⁷; Cândido disse que não acreditava na promessa e foi se afastando, antes porém, disse que iria embora e que levaria a Ivone com ele e assim foi se afastando com ela agarrada ao seu braço”.

Outro fato que marca o risco da proximidade entre essas duas categorias ontológicas me foi narrado por Jango quando numa manhã caminhávamos pela aldeia: “*eu não sei se é só para mim, mas sinto que o dia não está muito bom, está um dia triste.*” Era uma bela manhã de sol de domingo, pelo menos era assim que eu via. Perguntei se ele havia sonhado com algo ruim, “*rexera’u ma pa ivaikue?*” Ele disse que sim, que sonhou

³⁷ A promessa é um conjunto de práticas religiosas, muito apreciada pelos Mbya em Parati-Mirim. Ela foi levada por um grupo de missionários paraguaios para a região de Espigão Alto, no Paraná e mescla elementos do cristianismo e do sistema religioso Guarani.

com várias pessoas que já haviam morrido; essas pessoas eram *xamõi kuery* (mais velhos e, talvez, xamãs).

Nessa mesma ocasião Jango contou que quando Valdomiro, pai de Jorge (Cacique na aldeia Pinhal), morreu ele também teve um sonho parecido. Sonhou que chegou numa festa no Paraná; havia pessoas que já haviam morrido e elas estavam comendo, mas ele não comeu nada. Dois dias depois, Jango recebeu a notícia de que Valdomiro havia morrido. Jango manifestou certa preocupação. Prosseguindo na narrativa de seu sonho, afirmou que não havia comido nada na festa no Paraná, Valdomiro por sua vez, estava contente, porém Jango não dizia se ele havia ou não comido com aquelas pessoas mortas. Resolvi insistir e fiz a seguinte colocação: “eu pensei que na festa o Valdomiro estivesse comendo com pessoas mortas e teria sido isso que fez com que ele morresse”. Jango exclamou dizendo que era isso. “Que os mortos tentam nos enganar, eles mostram comidas boas e quando comemos acabamos adoecendo, podendo até morrer!” Usou a seguinte expressão: “*Omanongue onhemonde oikove va’e rami nhenhantavy haguã!* Que pode ser traduzida por: “os mortos se fazem como vivos (no sonho) para nos enganar.”

Entre os Mbya e Chiripa do litoral catarinense, Mello (2006: 169) observou esse mesmo posicionamento acerca da relação com os mortos: “não é bom sinal sonhar que está conversando com pessoas que já morreram e pior é sonhar que se come com eles. Da mesma forma fatal é sonhar que se faz sexo com essas pessoas”. Segundo a autora tais eventos são motores de uma possível perda da humanidade: o *-jepota*.

Para Pissolato, os mortos são perturbadores do sono noturno, sobretudo das crianças. Perigosos são os mortos recentes e por isso vê-los em sonho ou em vigília não é bom. A autora destaca a necessidade de mudar de residência para afastar o *angué* do falecido. O incômodo pelo espírito dos mortos ocorre muitas vezes por uma casualidade. O espectro não comandaria seu próprio movimento. São menos causadores de doença e mais perturbadores do sono (Pissolato, 2007: 237-8).

Pretendo fazer uma aproximação com outras etnografias para lançar alguma luz sobre esse ponto. “O sono é uma modalidade tênue de morte” afirmou Lima (2005: 259) acerca dos Yudjá. O argumento da autora é que “se dormindo é possível tomar o caminho dos mortos e muitas vezes ver pessoas que já morreram, a condição da pessoa que dorme aproxima-se da condição de pessoa morta.” Essa argumentação é perfeitamente transponível para a lógica Mbya. Se se compartilha comida com alguém que já morreu é porque em determinadas condições alguém é capaz, mesmo contra a sua vontade, de agir

como um morto, comendo comida de morto, e agindo de tal forma potencializa-se o risco de também se tornar um morto. Entre os Wari', é o compartilhamento de chicha azeda, por parte do *jam* do enfermo, no mundo dos mortos localizado no fundo dos rios, que corresponde à morte definitiva do corpo (*kwere-*) na terra.

“Quando uma pessoa se encontra gravemente doente, seu *jam* (que tem a forma humana, como uma réplica do corpo) parte em direção ao mundo dos mortos, localizado no fundo dos rios. Lá chegando lhe é oferecida chicha azeda em uma grande panela, por um homem com grandes testículos, chamado *Towira Towira*. Se ela aceitar a chicha, permanece sob a água, o que corresponde à morte definitiva do corpo (*kwere-*) na terra: (“se o Wari' beber completamente, seu corpo verdadeiro morre aqui”). [...] Mas o *jam* do moribundo pode se recusar a beber a chicha de *Towira Towira*. Na verdade, os Wari' já mortos que vivem sob a água, recomendam-lhe que rejeite a bebida. Rejeitando a chicha, o seu *jam* retorna à terra, e seu corpo se cura” (Vilaça, 1992: 247).

Tal como os Yudjá, os Mbya dizem que durante o sono é possível que as pessoas entrem em contato com pessoas que já morreram. *Locus* privilegiado da relação entre mortos e vivos, os episódios oníricos são tratados de duas formas distintas; os Yudjá desqualificam esses sonhos, categorizando-os como irrealis, para que permaneçam enquanto tais; os Mbya, por outro lado, dispensam uma série de preocupações, principalmente por parte do sonhador, a aventura onírica o preocupa e o quanto antes ele deverá contar o sonho a uma pessoa mais velha, aos pais ou aos sogros e finalmente a um xamã. Por alguns dias guardará maiores cuidados, permanecendo a maior parte do tempo em casa. O distanciamento temporal é que poderá apagar os riscos a que esteve exposto durante o sonho; é como se coubesse aos mortos esquecer. Quando comparada à etnografia Wari', deve-se observar que os Wari' mortos têm uma atitude contrária à dos Mbya mortos. Entre os primeiros, os parentes tentam convencer os vivos a não beberem da chicha ofertada por *Towira Towira*, a não se tornarem mortos; os segundos são, por excelência, os agentes dessa transformação, vide o sonho contado por Tereza (p. 102), em que um marido volta para buscar a esposa e a cunhada. Diferente do morto Wari', o morto Mbya não é um Mbya³⁸. Destaque deve ser dado, no entanto, ao compartilhamento de comida e de chicha: em ambos os casos é imprópria a comensalidade com os mortos.

³⁸ Os Mbya não se referem aos mortos como nossos mortos. Estes são referidos sempre na terceira pessoa, basta observar o sufixo “o” (ele) preposto ao substantivo *manō* (morto). Quanto aos Wari', deve-se destacar que as categorias Wari' e *Karawa* são relacionais. Um morto que tenta capturar seus parentes vivos não o faz enquanto parente, pois como observou Vilaça “parentes cognatos não se agridem jamais, e não é deste ponto de vista que vêm suas vítimas, mas daquele de um predador, de um Wari' que quer matar inimigos e presas” (Vilaça, 1992: 83-84).

Não somente com os mortos a comensalidade é proibida. Certa manhã ao dirigir-me à uma armadilha para conferir se havia algum animal abatido, encontrei, para minha surpresa, metade de um animal. A outra metade havia sido comida por outro. Diante da estranheza do fato, levei o que havia encontrado para casa, a fim de mostrá-lo a Jango e Tereza, que logo supuseram que havia sido um gambá que comera.

Não é raro que tal coisa suceda; no entanto, o que não se deve fazer é consumir tal animal. Não há dúvida, consumir parte do que já foi consumido por outro animal é expor-se à possibilidade de infortúnios matrimoniais, o que foi expressamente formulado por Jango:

“Um bicho, mbyku, vem e come metade, depois vai embora, quando ele se lembrar daquela caça, ele voltará para terminar de comer. Se a gente come o que outro bicho comeu a gente não vai querer ficar casado; mesmo que você goste, você casa e depois vai embora, aí quando você se lembra você vai querer voltar e depois vai embora de novo. É por isso que quando acontece isso a gente coloca o que sobrou no fogo. Tem que queimar, não pode comer porque se não “ne remenda kue” (você vai se separar).

Para o animal capturado dessa forma, há dois destinos possíveis: o mais comum é que o deixem na armadilha, para que seja consumido por outro animal; o segundo é colocá-lo no fogo.

Algumas semanas mais tarde, em Araponga, Karapeto daria uma resposta semelhante; para reforçar a fala de Jango, ele fez um paralelo com um fato que vinha acontecendo com um rapaz há alguns dias. Tal rapaz havia se separado recentemente de sua esposa, o motivo alegado por ela é que este rapaz levava sua antiga esposa, com quem tem uma filha, para Araponga. Dela, ele havia se separado anteriormente por conta da atual esposa, que agora deixava para casar-se novamente com a anterior. Contudo, ele ainda não se decidira com qual das duas queria ficar. E completou: “você tem uma esposa, você deixa e depois volta, deixa e volta de novo. “*Xivi rembyre*”. Comer o resto da onça causa isso “*ne remenda kue*” (descasar).

Dois atos por princípio negadores de sociabilidade, primeiro o compartilhamento alimentar, com espécies outras; segundo, o divórcio, que apesar de muito frequente entre os Mbya é sempre tema de críticas entre as demais pessoas³⁹.

³⁹ São frequentes afirmações como as seguintes: “hoje ninguém sabe casar, pois se deixam logo depois que casam.” Saber casar implica permanecer junto e se tratar bem pela vida toda. O divórcio nunca é anunciado antecipadamente, a qualquer momento um dos cônjuges deixa sua casa e parte para a casa de um parente, normalmente em outra aldeia, tornando-se assunto público somente após consumado.

Conforme apontado no princípio desse capítulo, comida se compartilha entre parentes, mesmo que haja um ideal de estender isso para afins. No que se refere aos mortos, a morte abole quaisquer relações de parentesco e, dessa forma, com eles não se compartilha comida, não se conversa e nem faz sexo.

2.2.2 -*Jepota*

Provavelmente, um dos primeiros autores a abordar o tema do *-jepota* foi Egon Schaden, relacionando-o ao risco de encantamento sexual a que estariam sujeitas as pessoas em maior ou menor grau conforme as três variantes guarani. Segundo o autor, o *ojepota* é o risco a que estão expostas as pessoas quando se encontram numa situação denominada *aku*: “*aku* é o estado do pai (e entre os Mbya também o da mãe) nos primeiros dias após o nascimento da criança, *aku* é a menina durante a primeira menstruação e, finalmente (entre os Kayová), os meninos nos dias que se seguem à perfuração labial” (Schaden, 1962: 85).

No que se refere ao risco de o pai ser acometido pelo *-jepota*, Schaden observou:

“é a triste sorte que espera a todo homem que, desrespeitando a prescrição de ficar em casa quando a esposa deu à luz, não resista à tentação de sair para a caça. O primeiro animal que encontra afigura-se-lhe como gente, atrai-o e torna-o *ojepota*” (idem: 89).

Nos trabalhos de Schaden a possibilidade de ocorrência de *-jepota* está relacionada unicamente à conjunção sexual ocorrida entre um homem ou mulher e uma espécie animal ou arco-íris, em determinadas fases da vida. Contudo a recorrência com que esse tema figura nas etnografias guarani mostra que há outras possibilidades.

Hélène Clastres (1978) deu uma importante contribuição ao tratamento dessa questão ao abordar o lugar da existência humana enquanto posição ambígua, a meio caminho entre a animalidade e a divindade. Essa posição é, segundo a autora, expressa através das oposições: palavra / natureza animal; osso / carne e sangue; alimentação vegetal / alimentação de carne. Ao mesmo tempo em que as pessoas possuem uma natureza sobrenatural ligada à palavra, ao osso e a alimentação vegetal, possuem outra natureza animal, também ligada à carne e ao sangue.

Para a autora, é a alma telúrica do morto (*angué*) que faz pesar sobre os vivos a ameaça do *tupichua*, “alma da carne crua”, proveniente dela e do sangue em geral. Essa alma quando encarnada na carne e no sangue humanos pode acarretar a transformação em

jaguar da pessoa atingida: sua regressão à animalidade. Duas condutas são proscritas para evitar esse mal: a primeira é não comer carne crua; a segunda, não cozinhar e nem comer carne na floresta; aquele que o faz atrai o *tupichua* e se deixa enganar por ele, que, tomando a aparência de uma bela mulher, lhe faz perder a razão. Propõe então que copulem, após o que sua pele começa a se cobrir de manchas, põe-se a unhar a terra e rosnar, o mesmo ocorrendo com sua vítima. Quando a vítima se encontra num estado irreversível, em que ela não consegue se manter de pé, é sinal de que sua alma já abandonou e nada mais resta fazer, senão matá-la.

Por sua vez a autora não relaciona o risco do *-jepota / tupichua*, a outras fases da vida, tal como o fez Schaden, mas destaca que agir como um eleito, evitar comportar-se de maneira múltipla é a única forma de se chegar à perfeição, de evitar o risco do *tupichua* e da regressão à animalidade. Transformar-se em jaguar é a sorte que cruza o caminho do caçador infeliz que não soube se conduzir como humano num universo múltiplo.

Recentemente outros autores retomaram o tema do *-jepota*, porém há que registrar que não são questões que aparecem em primeiro plano. E muitas vezes retomam o mesmo problema levantado tanto por Schaden quanto por Clastres.

Entre os trabalhos de Mello (2006) e Silva (2007) há uma afinidade no tratamento da questão da produção do parentesco. Ambos sugerem que tanto na região do litoral catarinense quanto na da tríplice fronteira os Mbya e Nhandeva / Chiripá partilham de noções comuns a alguns grupos amazônicos, como a de consubstancialização pelo compartilhamento alimentar. Para esses autores o que se passa entre os humanos deve ser estendido a outras espécies de seres, tais como os animais. E o risco a que está exposta uma pessoa é de ser subjetivada por outras agências ontológicas que desejam tomá-la como afim.

Retomando o pressuposto de Clastres, Mello (2006: 163) afirma que “a humanidade é um estado instável e provisório para um Guarani.” A autora sugere que – *Jepota* e *aguyje* são pólos opostos de uma mesma potencialidade: a transformação desencadeada em primeiro lugar pela conjunção sexual, modelo clássico; em segundo, pelo risco de ingestão de certas substâncias, principalmente o sangue, e a terceira via de acesso é a linguagem, seja através da fala, da audição ou da visão, desperto ou durante o sono.

Silva (2007: 177) reafirma a transcendência do parentesco Mbya para além das relações internas às aldeias; paralelamente, o *-jepota* é descrito como um “processo claramente associado à perda dos laços de parentesco humano e estabelecimento do

parentesco com o animal”, potencialidade que, no entanto, não se deve atualizar. Da análise sobre o parentesco o autor conclui que categorias como afinidade e consanguinidade são variáveis conforme cada contexto; é a proximidade ou a distância que atualizam essas categorias. Ao abordar o *-jepota* como uma possibilidade de afastamento do convívio de parentes, entendidos aqui a partir do viés da consubstancialidade, para se estabelecer o parentesco com o outro, Silva propõe que a desmarcação da diferença é um processo que não engloba somente pessoas mbya e animais, pois como o próprio autor afirma “a aproximação de uma pessoa com outras pessoas com mesma identidade física e maneira de viver distintos [*jurua*, Kaingang] pode romper seus vínculos com seus parentes de origem”.

Da mesma forma que os demais autores, para Pissolato o *-jepota* pode ser desencadeado a partir de três possibilidades: um evento tipicamente associado à idéia de uma união sexual com outra espécie, passando-se da condição de humano à de ser pertencente a alguma espécie animal; segundo, que pessoas dadas como mortas deixem a cova e se transformem em onça, as quais devem ser novamente mortas pelos homens; e finalmente pelo preparo e consumo de carne no mato.

Diferente dos autores anteriormente citados, Pissolato (2007) afirma que no que se refere ao parentesco os Mbya não partilham de noções comuns a outros grupos amazônicos como consubstancialidade ou cognatização de afins. Para a autora a convivência entre afins não apaga a distinção afim-consanguíneo; no entanto, propõe que a consanguinidade seja um paradigma para as relações entre afins.

Enquanto fazia artesanato junto com uma mulher já idosa, Lídia Para, conversávamos a respeito da convivência junto de parentes. Ela dizia que “bom mesmo era morar perto de parentes”, ao mesmo tempo lamentava o fato de não tê-los na aldeia. Fiz referência aos seus filhos; ela apenas me fitou, na sequência perguntei: “e Jaxuka, não é sua parenta?” A mulher fitou-me novamente e respondeu: “se ela é minha nora, como pode ser meu parente?” “Parente não presta para casar” é uma afirmação muito comum nas aldeias.

Diante de tal resposta é possível saber como me posiciono nesse debate acerca das relações de parentesco entre os Mbya. Mas há um segundo ponto que tem sido colocado pelos guaraniólogos que parece mais interessante. Propõem que seria o compartilhamento de substâncias tais como alimento ou sangue que conduziriam a um aparentamento com espécies outras e conseqüentemente a transformação em membro de outra espécie.

Apresentarei a seguir algumas histórias que envolvem a possibilidade de ocorrência de *-jepota*; tais histórias em maior ou menor grau levantam questões semelhantes às tratadas até aqui, passemos em revista algumas delas e vejamos a que consequências é possível chegar. A primeira é uma história contada por uma jovem e ilustra o risco que ameaça os homens que, desrespeitando a proibição de ir à caça após o nascimento de um filho, insiste em fazê-lo. A história conjuga o tema da sorte na caça e da sedução de um homem por uma onça, travestida em uma bela mulher.

Um homem cujo filho acabara de nascer insistia em ir ao mato para fazer *monde*. Sempre que ia trazia tatu. No trajeto de volta ele via sua cunhada (irmã de sua esposa) saindo de trás de uma pedra, e insinuando-se para ele. Porém assim que chegava em casa ele via a mesma cunhada que avistara antes, desta vez ela estava no pilão (*angu'a*) socando milho. Diante de tal situação ele perguntou para seu cunhado, (irmão das mulheres) se sua cunhada havia ido atrás dele. O cunhado disse que a moça havia ficado em casa. Como o seu sogro era pajé, o rapaz achou por bem lhe contar o ocorrido. O sogro disse que era melhor ele próprio cuidar disso e fez algumas flechas. Mais tarde o rapaz seguiu para o mato em companhia de seu cunhado e seu sogro, para esperar que a suposta mulher aparecesse. Não demorou que a moça saísse de trás da pedra e se propusesse a ter relações sexuais com o rapaz, porém impôs a condição de que só poderia fazê-lo no frio. (Onça só faz *japiro* no frio, segundo Ara). O rapaz concordou, porém neste momento ele viu que da mulher pendia um rabo semelhante ao de uma onça. Disse ao sogro e ao cunhado que atirassem. Quando a mataram, a mulher emitiu um grito igual ao de onça. Depois de uma semana aproximou-se da casa do pajé um *tuja'i* (velhinho) e perguntou-lhe se alguém havia visto sua filha. (você viu passar minha filha por aqui?). O pajé nada falou e atirou mais de cinco vezes; o *tuja'i* caiu e abriu a boca, deixando ver que não tinha mais dentes. Era uma onça velha. Passou mais uma semana e veio uma *vaivi'ĩ* (velhinha) bem magrinha, só tinha pele e osso, perguntou ao pajé se ele não havia visto seu marido. O pajé sabendo que era um *xivi* que falava com ele, atirou e matou a onça. O pajé, que até então guardara os outros dois *xivi* em casa, tirou todos os corpos e queimou. Ao matar toda a família de *xivi* o pajé salvou seu genro de *jepota*. (Contada por Elizéia Ara, Parati-Mirim, julho de 2008).

Uma característica comum a todo homem que acaba de ser pai é ele estar propício a ter sucesso tanto na caça quanto na pesca⁴⁰. Tal como o caçador Guayaki ele é o único propenso a abater animais (Clastres, [1972] 1995), mas diferente dele, não deve fazê-lo. O risco é ser seduzido por um animal que se lhe afigura como gente e o seduz, levando-o para viver como um afim em seu mundo. Outro ponto a se destacar é que o animal não se apresenta em sua totalidade como humano, assim a onça que aparece ao rapaz deseja ter relações sexuais no frio, que segundo a narradora é a maneira como as onças copulam; por

⁴⁰ Um interlocutor narrou a Pissolato o sucesso que obteve na pesca após o nascimento de sua primeira filha; pescava com tamanha facilidade que por fim já tirava os peixes da água sem isca no anzol. Com o passar dos dias este rapaz caiu doente e sua mãe chamou dois xamãs para tratá-lo, o que foi feito com tabaco e um esforço de convencimento para que ele não acompanhasse aquele que estava com ele, não abandonasse seus parentes, até que por fim conseguiram fazer-se ouvir pelo rapaz, que contou à etnóloga que já estava mesmo indo com o dono dos peixes.

consequente, ela não consegue esconder seu “corpo onça”, deixando, sem querer, a calda à vista. Tal fato desperta a atenção do rapaz e confirma as suspeitas de seu sogro.

Outro ponto diz respeito à linguagem. Lima (1996) mostrou que diante de espécies outras nada de risos, nada de gritaria, nada de troças. Não se deve tratar os porcos-do-mato tal como primos cruzados, como afins potenciais: o que os Yudjá são para os porcos-do-mato. Da mesma maneira, comunicar-se com a onça, dar ouvido e responder-lhe os chamados é atualizar uma forma de comunicação não humana, expondo-se ao risco de ser seduzido pelo outro, ir viver com ele.

A segunda história conjuga o tema do consumo da presa no mato. Tão impróprio quanto consumi-la no mato é preparar uma carne trazida do mato, ou mesmo da cidade, durante a noite. No capítulo anterior mencionei que o gambá que matei à noite foi preparado somente no dia seguinte. Também em Araponga, por ocasião de minha chegada, havia um tatu que Nino abatera no final do dia anterior e que somente no dia seguinte foi preparado. Afirmava Augustinho: “quem prepara carne à noite é *xivi*, ele é que sai e vai até onde tá o bichinho, mata e come. *Xivi* é caçador.” Passemos então à segunda história.

Diz que um karai opyguá (xamã) saía muito para o mato para fazer armadilhas, nunca parava. Quando clareava o dia já ia para o mato e voltava à noite; porém não trazia nada, todo dia era assim. Dizia ele: “Ah, vou olhar a minha armadilha”, quando clareava o dia ele pegava as flechas, saía e voltava sem nada. Um dia ele falou, “hoje haverá batismo”! Então as pessoas disseram: “eh xeramõi, nós vamos até um morro mais alto para apanhar vembepi (cipó imbê).” Ao que ele respondeu: “vocês não vão naquela subida porque lá tem xivi!” Vocês vão por aqui (e apontou outra direção), aqui não tem nada, lá vocês não vão, lá tem xivi. Partiram várias pessoas que acharam algum vembepi para trazer na opy. Dois rapazes, netos, filho da filha do xamã, não acharam nada, e resolveram fazer a volta pelo local interditado pelo avô; lá acharam vembepi, e um dos irmãos falou: “eu vou subir nessa árvore porque tem muito (vembepi)”, enquanto o outro ficou no chão. Daí a pouco ele ouviu um barulho mais embaixo e o rapaz que subiu na árvore viu que vinha um homem com uma flecha, devagarzinho. Então o homem encostou a flecha, deu uma cambalhota e virou um xivi bem grande e veio devagarzinho. Pegou o rapaz: puxou, tirou toda a tripa e comeu; comeu enquanto o outro rapaz olhava lá de cima. Daí a pouco pegou a flecha e foi embora. Então o rapaz desceu de lá e correu; correu e ao chegar em casa perguntou ao pai: “pai, e meu avô?” Falaram com a mulher dele: “ele foi no mato!” respondeu ela. Então o rapaz contou: “poxa, meu avô comeu meu irmãozinho! Eu vi porque eu tava lá em cima da árvore! Eu vi quando ele chegou e pegou ele, cortou tudo, e comeu toda a carne!” Então juntaram várias pessoas na opy. À noite, quando o velho chegou, entrou e já falou à mulher: “me dá petyguá, me dá petyguá!”, a mulher veio e ele começou a rezar: “Nhanderu Kuaray, Nhanderu Tupã, kunhã karai porã!” Foi nessa hora que enfiaram a lança nele; derrubando-o, e todos os demais tomaram parte na empreitada, furaram todo, ele caiu transformando-se num xivi bem grande. Nisso levantou a mulher dele: “matou o velho!” Nessa mesma hora ela também se tornou um xivi, ao qual não pouparam também. Então havia seis filhos dele, que virariam xivi também! Quando os dois morreram a família toda foi se transformando e todos foram mortos, para em seguida serem queimados no interior da opy, empilharam todos e queimaram-nos. (Augustinho Karai, Araponga, julho de 2008).

O caçador que consome a presa no mato é jaguar. Essa afirmação é carregada de um duplo sentido, seja porque só o jaguar o faz, seja porque a pessoa que o faz age como se jaguar fosse, no que, por fim, acaba se tornando. As pessoas com quem convivi não se definem como caçadores, não encontrei na língua Guarani uma expressão equivalente.

Outro tema que essa história aciona refere-se a uma afirmação que constantemente ouvi na aldeia e que também está presente na primeira história. Dizem os Mbya que se um xamã sofre *-jepota*, toda a sua família também o sofrerá. Quando comentei com um rapaz que determinado xamã, recentemente falecido, estava se transformando em onça, esse rapaz me respondeu enfaticamente: “é mentira dos Guarani, é mentira porque quando um pajé vira *-jepota*, toda a família dele vai virar também”.

A terceira e última história me foi narrada por uma jovem Kayova, que acerca de três anos deixou sua aldeia em Porto Lindo, no Mato Grosso do Sul, foi para Ubatuba, e recentemente mudara-se para Parati-Mirim. O tema central dessa história é a sedução de um jovem por uma sereia (*Pirajary*) que se faz passar por uma bela mulher. Durante o período que dura esse namoro, ele visita-a em sua morada no rio, que ele toma por uma cidade.

No Mato Grosso do Sul, numa aldeia próximo a Porto Lindo havia um rapaz de cerca de 17 anos que gostava muito de ir ao rio para tomar banho e pegar peixes. Não se cansava de ir ao rio até que houve um dia que ele adoeceu, ficou doído. Alguns dias antes sua mãe o seguiu até o rio, por um caminho que era muito feio, havia muito mato. Ele passava por lá, pra ele era um caminho bem limpo. Ele tava namorando Pirajary (avó dos peixes), sereia. Ele foi caminhando e conversando sozinho. No entanto, era para a mãe dele que ele tava conversando sozinho, pois ele via uma mulher loira, de cabelo comprido e um corpinho de violino, bem bonita. Quando chegou na água ele desceu e entrou debaixo da pedra e ficou lá um tempão, umas três, quatro horas lá debaixo da água. A mãe dele, preocupada, ficou lá, esperando que ele saísse da água. Quando ele saiu, ela perguntou aonde ele havia ido; ao que ele respondeu: “eu fui visitar a menina que eu conheci lá na cidade”. O rapaz havia visto uma cidade dentro da água, junto com a mulher que ele tava namorando. Foi então que a sua mãe percebeu que ele tava namorando a Pirajary. Este rapaz ia ao rio, levava uma bacia bem grande e rapidinho trazia uma quantidade imensa de peixes, o que deixava a todos pasmos. Isso se dava no início de sua doença. Com o passar do tempo ele foi adoecendo, e não aguentava mais, só ficava no rio, chorava bastante e ficava assustado, às vezes via a mulher, então ele ficava contente e ficava conversando sozinho.

O motivo da eleição dessas três histórias é elas conjugarem pelo menos três temas que envolvem a possibilidade de ocorrência de *-jepota*. O risco que a caça representa para a pessoa que acabou de ser pai; a impropriedade do consumo de caça no mato e a sedução sexual a que estão expostos os jovens. Conjunção impossível, ou melhor seria dizer, indesejável? O que vê a pessoa quando toma carne crua como alimento? Quando vê um

animal se passar por uma bela mulher, ou um formoso rapaz? Nesse sentido, para quem a onça ou a sereia é gente? Ao tomar o animal como gente, que mundo a pessoa vê? Estaria vendo-o tal como o animal o vê? Ou estaria sofrendo algum tipo de confusão mental que não lhe permite diferenciar seres humanos e animais?

Parece-me que a primeira opção é mais adequada às concepções Mbya. Demonstrei ao longo deste trabalho que algumas espécies de seres que povoam o universo interagem em maior ou menor grau com as pessoas: os espíritos-dono, seres ora vingativos ora dadivosos; os mortos e os animais. São agências que ao contrário de meras hipóstases, são dotadas de atributos humanos, como a fala, a intencionalidade e as paixões; capazes de interagir com os Mbya, podem subjugar-los, seduzindo-os e levando-os para suas moradas, a fim de tomá-los como cônjuges. Para a pessoa acometida de tal encantamento, o destino, do ponto de vista Mbya, é a morte e a constituição de uma nova vida junto aos parentes de sua nova esposa. Nesse sentido reporto-me a afirmação de Viveiros de Castro (2002: 372) sobre a categoria de pessoa nas cosmologias ameríndias: “[d]izer então que os animais são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de agência que facultam a ocupação da posição enunciativa de sujeito.”

Quando os Mbya dizem que alguém está prestes a se tornar vítima de *-jepota* o que está em questão é a possibilidade de variação de dois pontos de vista: o dos Mbya e o dos animais, o dos Mbya e o dos morto. Não é possível ser gente e onça ao mesmo tempo, pois como observou Lima (2002) a relação entre dois pontos de vista é sempre uma relação assimétrica. Deter um ponto de vista é, portanto, ocupar a posição de sujeito. Como visto, no que se trata de hábito alimentar, essa posição está sempre ameaçada: não se deve comer como os animais e muito menos compartilhar alimentos com eles. O mesmo vale para os mortos. Quanto ao tema da conjunção sexual, é possível dizer que há períodos nos quais essa possibilidade está mais ou menos evidente. Alguém que se deixa levar pela mulher que aparece a ele e o leva ao seu mundo, que é capaz de tomar esse mundo como uma cidade, onde ele vai namorar; ou que após o nascimento de um filho parte à caça, está prestes à ser deslocado de sua posição de sujeito. Esse assujeitamento é no entanto, gradual, a pessoa com o passar do tempo começa a gostar desse novo mundo, o seu desejo então é partir; no limite, ele tornou-se um outro, pois adquiriu, a despeito de sua forma humana um outro corpo.

Viveiros de Castro em um debate recente com outras teorias – dentre elas o animismo, que sustenta que entre seres humanos e animais há uma continuidade de alma e uma descontinuidade do corpo, ou, nas palavras do autor “uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humanas e não-humanas” (2002: 364); e o relativismo, que “supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representações” (*Idem*: 378) – sustenta que a qualidade perspectiva, a saber, a capacidade de ver diferentes coisas da mesma maneira está no corpo, dessa forma afirma: “[o]s animais vêm da mesma forma que nós coisas *diversas* do que nós vemos porque seus corpos são diferentes do nosso”. O autor não se refere ao corpo fisiológico, “mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário...”; dessa forma, o que o autor chama de corpo, muito distante de uma fisiologia distintiva, “é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*” (*Idem*: 380; grifo do autor).

Para concluir é possível responder que, apesar de possível, a conjunção entre categorias ontológicas distintas é indesejável. O mundo que se exprime para a pessoa que vê a onça como gente ou a carne crua como alimento é obviamente o “mundo onça”. Adquire-se a capacidade de ver o mundo, através do corpo, deixa-se então sua condição de *mbya*, abandona-se o convívio entre parentes. A partir de então não se vive apenas com afins, mas com afins de outra espécie e impossibilitado, *ad eternum*, de retornar ao seio de seus parentes que, como visto e também destacado por outros autores, é a maneira privilegiada de se viver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na introdução desta dissertação chamei a atenção para o descompasso existente entre o tratamento etnográfico da caça na etnografia guarani e nas etnografias de outros povos das terras baixas sul-americanas. Procurei aqui dar os primeiros passos em direção à minimização deste descompasso. Apesar da ausência de estudos sobre a temática da caça e das condições ecológicas desfavoráveis, mostrei que, não apenas os Mbya caçam, como a caça constitui-se num espaço privilegiado para se pensar a socialidade mbya.

É óbvio, que um povo onde a atividade agrícola exerce um peso que em muito ultrapassa o da atividade venatória, a agricultura venha eclipsar a caça; acrescenta-se a isso o fato de que entre os Mbya, a atividade venatória não corresponde a nenhuma espécie de cerimônia e onde não há caçadas coletivas. No entanto o baixo investimento dos Mbya nessa atividade não a destitui de importância simbólica, demonstrar uma parcela dessa importância foi um dos esforços deste trabalho.

As primeiras afirmações constantemente ouvidas entre as pessoas de que só deveríamos matar um “bichinho” quando se desejasse comê-lo, poderiam ser interpretadas como uma demonstração de que a caça não passaria de uma pequena atividade de subsistência. Pequena inclusive por causa da escassez de presas, muitas vezes insuficientes para um banquete capaz de alimentar pouco mais que um grupo doméstico. No entanto, se a caça fosse isso mesmo, é provável que os próprios Mbya a tivessem abandonado tempos atrás. Mas não o fizeram, muito pelo contrário, e isso foi, talvez, o mais instigante. Pouco viável do ponto de vista econômico, a caça supre demandas intelectuais, uma vez que evidencia inúmeros riscos para a socialidade Mbya.

Tratou-se aqui portanto de tentar compreender que relações se expressam por meio dela.

Dessa forma, o primeiro capítulo foi um esforço de descrever as condições de realização da caça e seus significados simbólicos. Tentei demonstrar que sua prática expressa um modelo de relação que se constata em outros domínios da cultura Mbya, sejam as relações com os donos das espécies, sejam as relações entre homens e mulheres. Nas etnografias sobre os Guarani, a caça tem figurado como um pano de fundo, ora associada às atividades de subsistência (Schaden, 1962), ora aos cuidados que envolvem a *couvade* (Schaden, 1962; Pissolato, 2007). Outras vezes era o consumo indevido de carne

que perpassava inúmeros insucessos na realização da busca da tão almejada terra sem mal (Nimuendaju [1914], 1987; Clastres, 1978; Ladeira, 1992).

O consumo de carne é a atualização do aspecto animal que, segundo alguns autores, coexistiria com o aspecto divino, dupla possibilidade da pessoa Guarani (Clastres, 1978; Nimuendaju, [1914] 1987). Nem toda carne, diga-se com cautela. Houve aquela que obtida do porco do mato (*tajassu, koxi*) – o animal de estimação de Nhanderu (*nhandeurimba*) –, era própria ao consumo dos perfeitos (Clastres, 1978), pois era a única que se comeria sem sal. Hélène Clastres chamou a atenção para a importância do sal: neutralizador do espírito da carne. Muitas foram as pessoas com mais de sessenta anos que me disseram que só conheceram o sal quando tinham cerca de vinte anos de idade. Apontando inclusive que seria o consumo de tal produto que reduzira a frequência do *-jepota*. “O sal é remédio”, disseram-me Augustinho em Araponga e Isaque em Parati-Mirim por diversas vezes; na sequência associavam-no ao mar. Não pude investir sobre esse ponto mais do que apresento aqui.

Sugiro no entanto que se o sal é mesmo um remédio, como apontaram meus dois interlocutores, é porque se busca combater um mal. Esse mal decorre da redução de um animal à condição de carne para o consumo humano. O que quero dizer é que mais interessante que afirmar as qualidades do sal, seria tratar a relação com o animal como potencialmente perigosa. Perigosa não por razões mágicas, mas porque ela se estabelece num determinado plano onde interagem diferentes tipos de pessoas: os Mbya, os animais e os espíritos-dono das espécies. Dizer que os animais e os espíritos são pessoas “é atribuí-lhes capacidades de intencionalidade consciente e de agência que facultam a ocupação da posição de sujeito”, Viveiros de Castro (2002: 372).

Esse foi o ponto do segundo capítulo: destacar um conjunto de condutas observadas em relação aos animais, seja na caça, seja à mesa, como desencadeador de potências que podem colocar em risco a existência das pessoas.

Por meio da comensalidade, propus ampliar esse conjunto de seres perigosos à existência humana. Dessa forma, aos “espíritos-dono” e aos animais juntam-se os mortos. Qualquer relação com esses seres é potencialmente perigosa; não se deve lamentar uma morte de forma alguma, nenhuma manifestação de pena ou de sentimento para com o morto devem ser atualizados (Pissolato: 2007). Como demonstrado no segundo capítulo, o morto é necessariamente um outro, e o sonho é o campo privilegiado da comunicação entre mortos e vivos. Note-se que o tempo todo enfatizei este sentido da relação, pois em

hipótese alguma os vivos almejam qualquer espécie de relação com os mortos. Em sonho, os mortos oferecem comida, conversam, ou propõem ao seu possível interlocutor que tenham relações sexuais. Aceitá-las é se submeter ao ponto de vista dos mortos, o que no limite poderá causar a morte.

Diferentemente de Nimuendaju ([1914], 1987), que observou o recebimento de canto dos mortos, entre os Apapokuva; e de Silva (2007: 108) que aponta entre os Mbya e Nhandeva na região da tríplice fronteira, que “[a] morte não atesta o fim da comunicação entre vivos e mortos, pois aqueles que viveram sem mal sobre a terra orientariam os vivos por meio dos sonhos nos bons caminhos”; meus dados permitem-me enfatizar que entre os Mbya qualquer comunicação com mortos é imprópria. Conforme observou Pissolato, (2007: 398) “a cosmologia mbya não vislumbra um destino a ser cumprido após a morte. Almeja sim um modo de vida divinamente orientado na Terra.”

O risco de transformação humano-animal, conhecido como *-jepota*, foi o último ponto abordado neste trabalho. Não menos que os dois anteriores, ele encampa os mesmos riscos de confronto de perspectivas; não ceder à sedução do animal que se apresenta como gente, não comer conforme um código alimentar não-humano, não partir para a caça após o nascimento de um filho. Pelo menos três maneiras de se evitar deixar-se encantar pelo animal, tomar seu mundo como realidade dotada de sentido e aos poucos partir definitivamente com seu novo / a cônjuge; o que da perspectiva Mbya corresponde à morte do corpo físico.

É possível que esse risco de ser seduzido seja desencadeado por várias espécies animais. No entanto à exceção de um, que tratarei um pouco mais adiante, o que se observa é que essa potencialidade é desencadeada antes por uma espécie de ser que desempenha um papel de representante da espécie, maior inclusive que todos os membros juntos; assim aparece *Pirajary*, a sereia da história citada no final do segundo capítulo; da mesma forma o peixe enorme que aparece ao narrador de Pissolato, (veja nota 40).

O lugar conferido à onça (*xivi*, *jaguarete*, *ipope'i va'e*) na cosmologia Mbya não deixa dúvida quanto à sua importância. Das espécies animais, é a única que a princípio não possui um dono, pois como afirmou seu Miguel, “a onça é o cacique das caças, é ela quem manda em tudo.” Tal afirmação, associada ao seu papel no mito de criação, em que uma onça velha auxiliada por seus sobrinhos mata e devora a mãe de Kuaray para em seguida criá-lo como neto, conferem-lhe um lugar privilegiado. Porém, antes de prosseguir gostaria de fazer uma breve excursão a um fragmento da etnografia Jodi, povo caçador falante de

uma língua da família *Sáliva* e que vive na “Guayana” Venezuelana, estudado por Egleé L. Zent (2007).

Para os Jodĩ, as verdadeiras caçadas parecem envolver a busca de uma espécie de macaco, chamado *marimonda*, que, segundo a autora, ocupa um lugar privilegiado na mitologia, cosmologia e práticas de caça diárias. Figura central em inúmeras narrativas mitológicas, este macaco desempenha na cosmologia Jodĩ um papel semelhante ao da onça entre os Mbya: seduzir os homens e induzir suas transfigurações em animais. Porém diferente dos Jodĩ, entre os Mbya a onça não é alvo privilegiado de suas armadilhas.

O fato de a onça não ser uma presa privilegiada não a torna menos interessante, ou como dizem algumas pessoas: “a onça é um animal muito difícil de cair em armadilha, por isso que quando pega não se deve desperdiçar nada”.

Numa noite de julho, em Araponga, ouvimos um grito. Preparávamos para nos deitar, e Augustinho me perguntou: “Você ouviu?” Diante de minha resposta afirmativa, pediu que eu fosse até à casa de sua filha, Níria, e chamasse outro homem, Rodrigo, para que juntos fôssemos olhar o pátio. Para mim era óbvio que alguém bêbado estava chegando à aldeia, mesmo assim não havia porque não atender o pedido de Augustinho. Ao bater à casa onde estava Rodrigo este veio ao meu encontro e eu lhe falei sobre o grito que acabáramos de ouvir. Ele apenas me respondeu: “eu também ouvi: *nhaneramõĩ ka’aguy rupygua*”. Era o “nosso avô do mato” que gritara. Mesmo assim insisti para que fôssemos até o pátio que dá acesso ao caminho de chegada à aldeia. Rodrigo repetiu: “*nhaneramõĩ ka’aguy rupygua!*” Mas vendo que eu não desistiria seguiu comigo até o local. Aguardamos por um tempo e ninguém chegou. Outras pessoas que se aproximaram concluíram o mesmo e assim voltamos a dormir.

Esse é o tratamento que se dispensa aos grandes predadores, “*nhaneramõĩ*” (nosso / a avô / ó)⁴¹, o que também é o tratamento dispensado aos xamãs e aos mais velhos. O que se sustenta é, que tratando os primeiros assim, mantém-se à distância quem não deve se aproximar.

O lugar conferido à onça é comparável àquele do xamã; muitas são as histórias de pajés “de antigamente” que eram capazes de se metamorfosear em tal felino, o que os tornava ainda mais perigosos. Possibilidade que atualmente se realiza após a morte, os

⁴¹ Cadogan ([1959] 1980) registrou alguns textos que chamou de “contos, lendas, cantos infantis, saudações”; numa dessas narrativas, que trata de artimanhas entre um cachorro e uma onça, “minha avó” é a forma como o cachorro sempre se refere àquela que o tempo todo deseja comê-lo. Minha avó é também a forma como, no mito, os gêmeos Kuaray e Jaxy se referem à onça que os cria.

pajés são muitas vezes temidos devido a sua capacidade de agirem ora como aliados ora como inimigos, enviando àqueles que cruzam seus caminhos doenças e outros infortúnios.

O mesmo é válido para a onça, não convém tratá-la como um animal; assim, quando se caminha pela mata e escuta-se um barulho incomum, um homem há de dizer: “*xeramõi xee re ma aiko*” (meu avô, sou eu que estou passando aqui). Dessa forma nada acontece.

Tentei demonstrar ao longo desse trabalho que a caça não é somente uma atividade prática, mas um feixe de relações que envolve inúmeras outras agências que povoam o universo. A caça também me permitiu falar da cozinha Mbya, até então um lugar pouco aberto a um homem, permitiu ainda que pudesse compreender e codificar um conjunto de condutas, vislumbrando a partir de um outro ângulo a constituição do *socius* Mbya e, da mesma forma que Zent (2007: 133), entender como “los animales son mucho más que algo solo bueno para comer.”

BIBLIOGRAFIA

- ALBERNAZ**, Adriana Cristina Repelevicz (2009). Antropologia, histórias e temporalidades entre os Ava-Guarani de Oco'i (PR). (Tese de doutorado) PPGAS-UFSC. Florianópolis.
- CADOGAN**, Leon (1970). *La literatura de los guaraníes*. Joaquim Mortiz, S. A. México.
_____ ([1959] 1980). *Literatura Guarani del Paraguay*. Biblioteca Ayacucho. Caracas.
_____ (1992) Dicionario Mbya-Guarani-Castellano. Asunción. Ceaduc/ Cepag.
- CHEROBIM**, Mauro (1986). *Índios guarani no estado de São Paulo*. São Paulo. FFLCH-USP.
- CLASTRES**, Hélène (1978). A terra sem mal: o profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense.
- CLASTRES**, Pierre ([1962] 2003). “Troca e poder: a filosofia da chefia indígena”. In *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.
_____ ([1966] 2003). “O arco e o cesto”. In *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.
_____ ([1974] 2003). “A sociedade contra o estado”. In *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.
_____ (1995 [1972]). Crônica dos índios Guayaki. Rio de Janeiro: Editora 34.
- FAUSTO**, Carlos. (2001). *Inimigos Fiéis*. Edusp. São Paulo.
_____ (2005). Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX).
- GOW**, Peter (1997). O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. Rio de Janeiro. Mana V.3 n° 2. PPGAS-Museu Nacional.
- LADEIRA**, Maria Inês (1992). *O caminhar sobre a luz – o território mbyá à beira do oceano*. (Dissertação de mestrado) PUC: São Paulo.
_____ (2001) *Espaço geográfico Mbya-Guarani: significado, construção e uso*. (Tese de Doutorado) PPGAS – USP: São Paulo.
- LÉVI-STRAUSS**, Claude ([1962] 2004). *O pensamento Selvagem*. Campinas, Papirus.
- LIMA**, Tânia Stolze (1986). A vida social entre os Yudja (índios Juruna): elementos de sua ética alimentar. Rio de Janeiro: UFRJ, .
_____ (1995) A parte do cauim: etnografia Juruna. Rio de Janeiro: UFRJ.

- _____ (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2), 21-47.
- _____ (2000). “Dualismo e Hierarquia”. PPGACP. UFF. ABA. Niterói.
- _____ (2002) “O que é um corpo”. *Religião e Sociedade*.
- _____ (2005). *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Edunesp/NuTI/ISA.
- _____ (2006). Olhada-de-onça. Trabalho apresentado na mesa-redonda ”Diferenças, diferenças: regimes contemporâneos da natureza”, XXX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu. MS.
- MELLO**, Flávia Cristina de (2006). *Aetchá Nhaderukuery karai retarã: Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. (Tese de doutorado). PPGAS-UFSC, Florianópolis.
- MENDES JÚNIOR**, Rafael Fernandes (2006). *A vida social entre os Nhandeva de Porã Marã eỹ Parati-Mirim*. (Monografia de Graduação). UFF, Niterói.
- NIMUENDAJU**, Curt (1954). “Apontamentos sobre os Guarani”. *Revista do Museu Paulista*, N.S. VIII, São Paulo.
- _____ (1987) [1914]. “As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani”. São Paulo: Hucitec.
- OLIVEIRA**, Vera Lúcia de (2002). *Mba'eVyKy: o que a gente faz*. (Dissertação de mestrado) IFCS: UFRJ.
- PINTO**, Márnio Teixeira (1997). *Iepari: sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe)*. São Paulo: Hucitec, ANPOCS.
- PISSOLATO**, Elizabeth de Paula (2007). *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Unesp. São Paulo.
- ROGALSKI**, F. S. (2003). L'acquisition des caractéristiques des animaux par les Amérindiens des basses terres. Esquisse d'une économie symbolique des qualités animales. Mémoire de D.E.A. EHESS, Paris.
- SCHADEN**, Egon (1954). *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní /Egon Schaden*. São Paulo: Difel.
- SEEGER**, Anthony; **MATTA**, Roberto da; **VIVEIROS DE CASTRO**, E.B. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro, Marco Zero: 1979

- SILVA**, Evaldo Mendes da (2007). *Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira*. (Tese de Doutorado) PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- VILAÇA**, Aparecida (1992). *Comendo Como Gente*. Rio de Janeiro, ANPOCS/ Ed UFRJ.
- _____ (2005). Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(3), 445-464.
- VIVEIROS DE CASTRO**, Eduardo Batalha (1986). *Arawete: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ ANPOCS.
- _____ (2002). Perpectivismo e multinaturalismo na Amazônia indígena. In *A inconstância da alma selvagem*. (pp. 345-399). São Paulo: Cosac & Naify.
- WISNIEWSKI**, Josh (2007). “Apprendre en perspective: chasse, intentionalité et mimesis chez les chasseurs iñupiaq du nord-ouest alaskien”, *ethnographiques.org* n° 13. <http://www.ethnographiques.org/2007/wisniewski.html> (Consultado em 08 de maio de 2009.)
- ZENT**, Egleé L. (2007). “El Yo-Cazador: perforaciones, prescripciones y seres primordiales entre los Jodí, Guayana Venezolana”. *Amazônia Peruana*, Tomo XV, n° 30.

ANEXOS

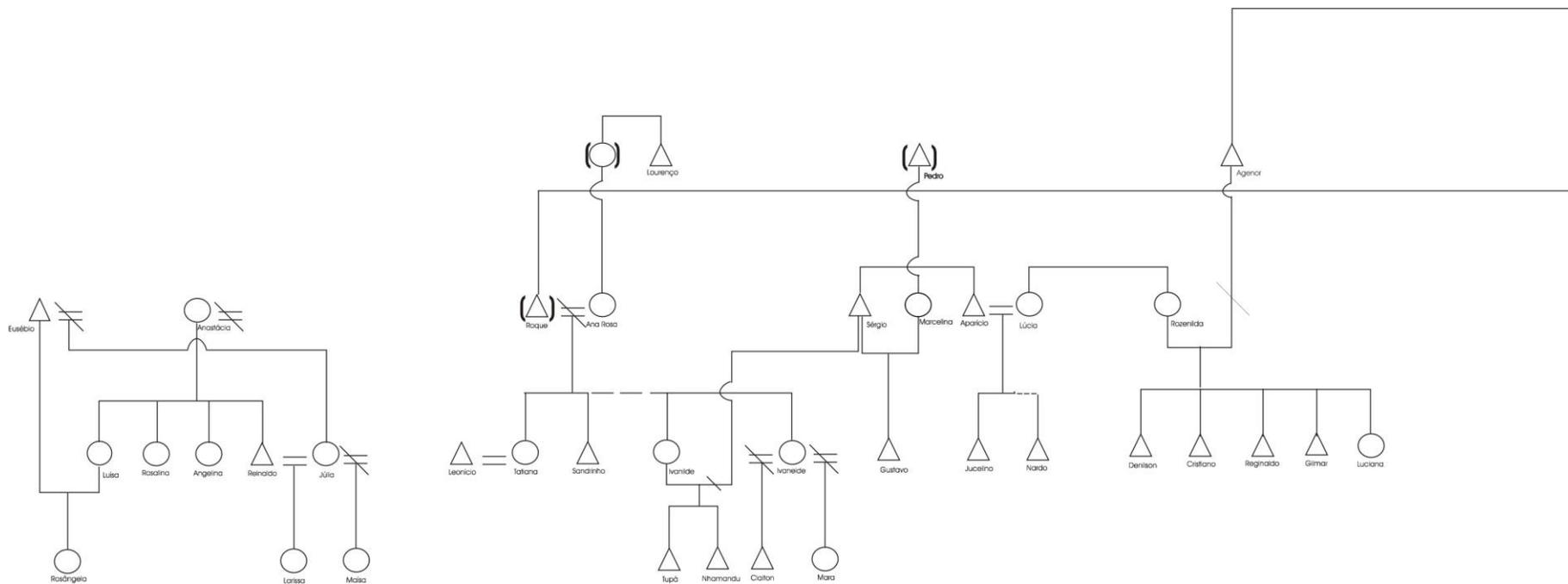
Anexo 1: quadro de plantas usadas como remédio

Remédios de origem vegetal		
Nome em Guarani	Nome português	Utilidade
(?)	Pau de alho.	Dar banho em crianças para fortalecimento dos membros.
(?)	Sabugueiro.	Árvore cuja folha é boa para tratar sarampo, ferve-se a folha que pode ser bebida ou banhar-se.
<i>Aju'y</i>	Guaicá. Cadogan (1992: 23) do gênero 'Ocotea'. Árvore primitiva na qual Nhanderu depositou o fogo.	Árvore cuja resina da casca serve para curar furúnculo (<i>jati'i</i>) e berne.
<i>Guapo'y</i>	Não identificado.	Cicatrizante.
<i>Guavira</i>	Guabiroba. (idem: 50) Campomanesia xanthocarpa.	Árvore cuja casca e folhas servem para dor de barriga. Deve ser fervido e tomado sem adoçar.
<i>Ju'u morĩ</i>	Não identificado.	Remédio para tosse comprida (<i>juku'a puku</i>).
<i>Mamangaka</i>	Rubim .	Eva que fervida é usada para lavar ferimentos.
<i>Memby pokã ja</i>	Não identificado.	Serve para regular intervalos entre gravidez.
<i>Nheẽ java</i>	Não identificado.	Dar banho em crianças para fortalecimento dos membros.
<i>Para para'y</i>	(idem: 139) Jacaranda Cuspidifolia.	Anestésico para dores de dente.
<i>Kuri rapo</i>	Nó de pinho.	Usado para dor de cabeça.
<i>Pipi</i>	Guiné.	Para gripe e congestão nasal.
<i>Pipi guaxu</i>	Não identificado.	Cicatrizante.
<i>Uru apĩre</i>	Crista de galo.	Dores no coração.
<i>Urupe</i>	Orelha de pau. (idem: 186) Fungos em geral.	Dar banho em crianças para fortalecimento dos membros.
<i>Verveno</i>	Não identificado.	Raiz é utilizada para dores no estômago.
<i>Xapy'y</i>	Sapuva.	árvore cujo liquido leitoso da casca serve para feridas na boca. (usar in natura).
<i>Yryvaja rembiu</i>	(idem: 195) Schinus molle.	Árvore cuja casca fina mastiga-se e passa em ferida na boca.
<i>yvyra kaxĩ</i>	(idem: 199) Bergeronia Cerisea.	Dar banho nas crianças para fortalecimento dos membros.
<i>Yvyra rapoju</i>	(idem: 199) Maytenus aquifolium.	É a raspa da raiz de uma arvore que serve para dores, misturada com raiz de urtiga é bom para cólicas.
<i>Yvyra ratã</i>	Cerne de alecrim.	Para dores no estomago.

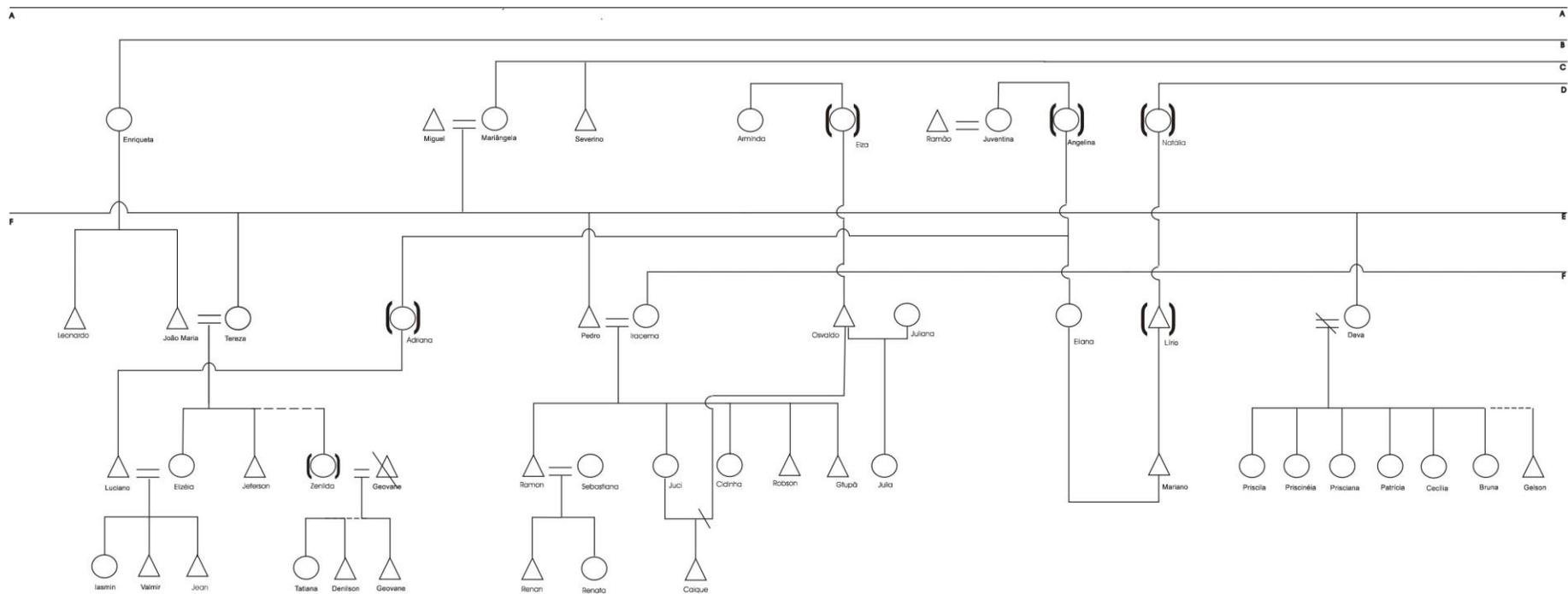
<i>Yxongui</i>	Soita. (idem:193) Luhea divaricata.	Árvore cuja casca mais fina, fervida, serve para lavar feridas na boca.
<i>Yxypo ratã</i>	Não identificado.	Espécie de cipó para que as crianças andem rápido.

Remédios de origem animal		
Nome em Guarani	Nome português	Utilidade
?	Couro de jacaré	Para dor de estomago e dor de barriga.
?	fígado do <i>aguara'i</i>	Para dores no coração.
?	Olhos de tuguaipe	Apura a capacidade visual.
?	Ossos de <i>tuguaipe</i>	Trata-se criança para que fique forte e ágil.
<i>Aguara'i Nhandy</i>	gordura de graxaim	Passar na testa das crianças caso elas não consigam dormir bem.
<i>Mbyku nhandy</i>	Gordura de gambá	Ajuda as mulheres a ter o parto mais rápido e menos dolorido.
<i>Teju nhandy</i>	Gordura de lagarto	Cicatrizante.

Anexo 2: Diagrama de Parati Mirim. Maio de 2008.



Continuação do diagrama de Parati-Mirim. 2ª Parte.



Continuação do diagrama de Parati-Mirim. 3ª Parte.

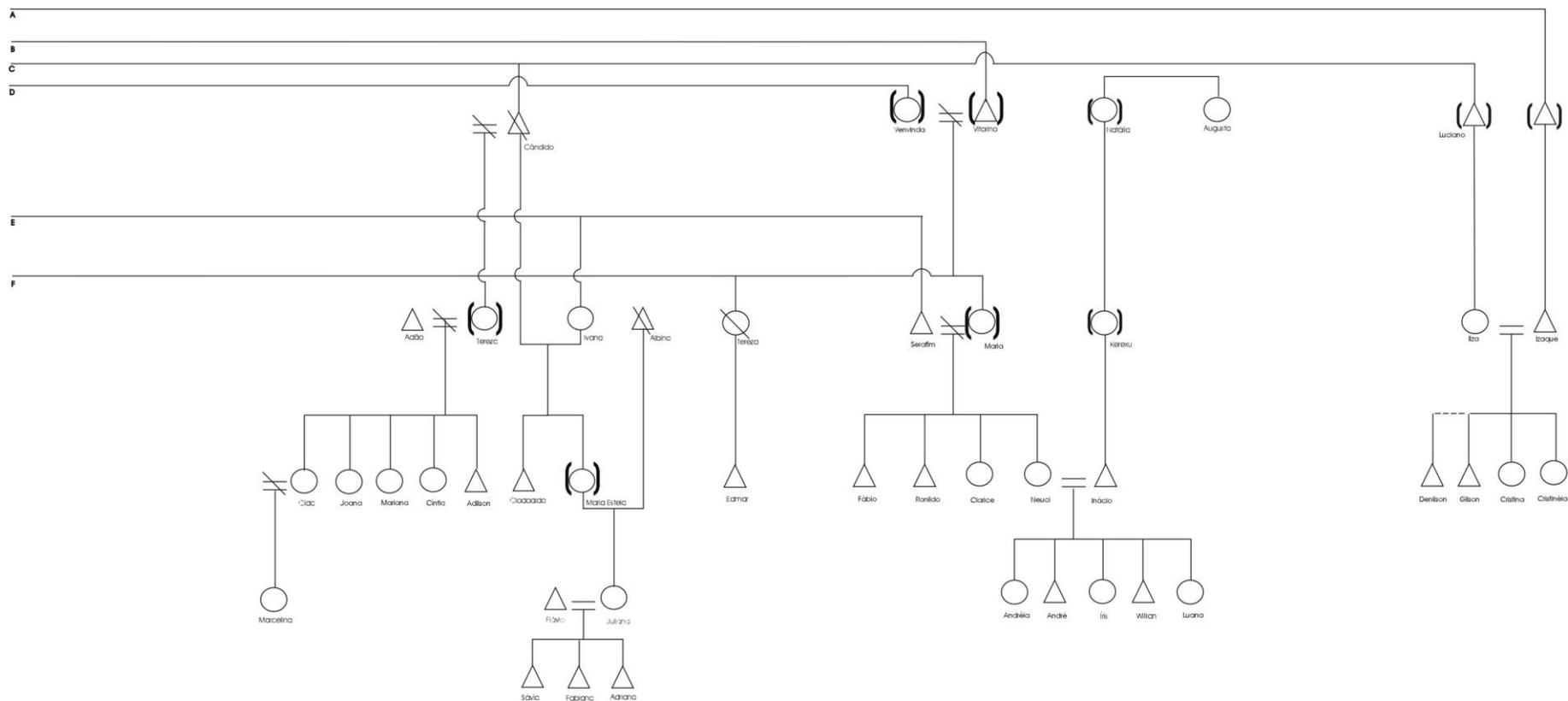


Diagrama de Araponga. Julho de 2008.

