

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

DÉBORA JEANE ROSA

RENOVAÇÃO DOS CICLOS, TRANSFORMAÇÕES DA VIDA: UMA
ETNOGRAFIA SOBRE O *KA'A NHEMONGARAI* (CERIMÔNIA DA ERVA-MATE)
DOS *GUARANI-MBYA* DA ALDEIA PIRÁÍ (ARAQUARI/SC)

CURITIBA

2019

DÉBORA JEANE ROSA

RENOVAÇÃO DOS CICLOS, TRANSFORMAÇÕES DA VIDA: UMA
ETNOGRAFIA SOBRE O *KA'A NHEMONGARAI* (CERIMÔNIA DA ERVA-MATE)
DOS *GUARANI-MBYA* DA ALDEIA PIRAÍ (ARAQUARI/SC)

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes

CURITIBA

2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Elda Lopes Lira – CRB 9/1295

Rosa, Débora Jeane

Renovação dos ciclos, transformações da vida: uma etnografia sobre o
Ka'a nhemongarai (cerimônia da erva-mate) dos Guarani-Mbya da aldeia
Piraí (Araquari/SC). / Débora Jeane Rosa. – Curitiba, 2019.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas,
Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes

1. Antropologia. 2. Etnografia. 3. Índios Mbya-Guarani. 4. Índios – Santa
Catarina. I. Título.

CDD – 980.308164



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA -
40001016027P9

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **DÉBORA JEANE ROSA**, intitulada: **RENOVAÇÃO DOS CICLOS, TRANSFORMAÇÕES DA VIDA: UMA ETNOGRAFIA SOBRE O KA?A NHEMONGARAI (CERIMÔNIA DA ERVA-MATE) DOS GUARANI-MBYA DA ALDEIA PIRAI (ARAQUARI/SC)**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 26 de Fevereiro de 2019.

RICARDO SID FERNANDES
Presidente da Banca Examinadora

MARIA DOROTHEA POST DARELLA
Avaliador Externo (UFSC)

ANDREA CARVALHO MENDES DE OLIVEIRA CASTRO
Avaliador Externo (UFPR)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA -
40001016027P9

ATA N° 162

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRE EM ANTROPOLOGIA.**

No dia vinte e seis de fevereiro de dois mil e dezenove às 14:00 horas, na sala 617, Rua General Carneiro, 460, ed. Dom Pedro I, 6º andar do Setor de SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição da Mestranda **DÉBORA JEANE ROSA** para a Defesa Pública de sua Dissertação de Mestrado intitulada: **RENOVAÇÃO DOS CICLOS, TRANSFORMAÇÕES DA VIDA: UMA ETNOGRAFIA SOBRE O KA?A NHEMONGARAI (CERIMÔNIA DA ERVA-MATE) DOS GUARANI-MBYA DA ALDEIA PIRAI (ARAQUARI/SC)**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: RICARDO CID FERNANDES (UFPR), MARIA DOROTHEA POST DARELLA (UFSC), ANDREA CARVALHO MENDES DE OLIVEIRA CASTRO (UFPR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente, para que a mesma expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. A aluna respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela APROVAÇÃO da aluna. A Mestranda foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, **RICARDO CID FERNANDES**, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: _____

Curitiba, 26 de Fevereiro de 2019.


RICARDO CID FERNANDES
Presidente da Banca Examinadora


MARIA DOROTHEA POST DARELLA
Avaliador Externo (UFSC)


ANDREA CARVALHO MENDES DE OLIVEIRA CASTRO
Avaliador Externo (UFPR)

AGRADECIMENTOS

Agradeço de coração a todos os queridos amigos Guarani-Mbya da aldeia Piraí. Em especial ao Ronaldo, Fátima, Darci, xeramoí Miguel, Priscila e Crislaine pelo acolhimento, interlocução e confiança. Foram vocês que abriram os caminhos para a realização deste trabalho. Muito obrigada.

Agradeço ao meu orientador Ricardo Cid Fernandes por suas atentas observações e por seu apoio nos momentos mais complexos do processo de reflexão e escrita.

Agradeço imensamente às professoras Andrea Oliveira Castro e Ciméa Barbato Bevilaqua por suas pertinentes sugestões no momento da qualificação desta dissertação. Os seus apontamentos me permitiram uma melhor visualização teórico-metodológica do texto e me encorajaram a trabalhar ao máximo os dados obtidos em campo. Cabe também agradecê-las pela contribuição para minha formação acadêmica desde os tempos em que eu cursava a graduação de Ciências Sociais.

Agradeço profundamente à professora Maria Dorothea Post Darella (que se deslocou de Florianópolis à Curitiba) e, novamente, à professora Andrea por terem gentilmente aceito o convite para participar de minha banca de defesa de mestrado. Muito obrigada por suas críticas, considerações e proposições reflexivas. Suas arguições foram como uma aula para mim.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná; aos nossos professores; aos caros colegas da turma de mestrado de 2016; aos secretários Andrade e Paulo e às bolsas que recebi da CAPES para o desenvolvimento desta pesquisa, sem as quais não teria sido concluída.

À minha querida e guerreira mãe, Olga Nicoletti, por todo o amor de todo o sempre. E pela intensa torcida nesses últimos meses de escrita e finalização do texto.

Ao meu companheiro de vida, de luta e de trabalho de campo, Miguel Carid.

A nossa forma de viver é o mais simples possível, não há nenhuma complexidade como os jurua criam. Complexidade só existe porque se cria, mas, no nosso caso, é diferente. Vivemos simplesmente, plantamos, louvamos a deus, temos uma forma de viver... É isso, não há segredo.

*Ronaldo Costa – Karai Tukumbo
(Guata Porã – Belo Caminhar, 2015, p. 66)*

RESUMO

No interior do município de Araquari, região do litoral norte de Santa Catarina, uma pequena aldeia *Guarani-Mbya*, comprimida territorialmente pela BR-280 e por diversos empreendimentos rurais, costuma celebrar no mês de setembro a transformação de *Ara Yma* (Tempo Velho) em *Ara Pyau* (Tempo Novo) através do *Ka'a Nhemongarai* (cerimônia da erva-mate). Ao realizá-lo celebram também a transformação mítica da filha de Nhanderu em *ka'a* (erva-mate). A presente dissertação, fruto de meu trabalho de campo etnográfico na aldeia Piraí durante os anos de 2017 e 2018, pretende explorar algumas questões suscitadas por esta cerimônia, que tem a *opy* como seu lugar privilegiado e a renovação da vida *mbya* como finalidade.

Partindo do *Ka'a Nhemongarai*, mas também das práticas e discursos aos quais tive acesso em Piraí, foram destacadas nessa etnografia as ações e atribuições políticas e cosmológicas das lideranças, *xondaro*, *xondaria* e do *xeramoí* que possibilitam relações ora de abertura e proximidade, ora de retração e esquiva com a sociedade *jurua* (não-indígena). Nesse panorama, as diferenças/singularidades no pensamento e modo de vida *mbya* frente à sociedade hegemônica, assim como suas particulares formas de mobilidade, territorialidade e caminhada – que tantas vezes se contrapõem ou se sobrepõem às lógicas *jurua* de uso e ocupação territorial – foram questões enfatizadas pela voz nativa e analisadas neste trabalho. Ademais, buscou-se refletir sobre o tema da renovação dos tempos e das transformações do mundo *mbya* em consonância com as elaborações da aldeia acerca de seu próprio calendário agrícola e cerimonial.

Palavras-chave: *Mbya*; *Ka'a Nhemongarai*; erva-mate; *Ara Yma*; *Ara Pyau*; transformações; renovação.

ABSTRACT

In the countryside of Araquari, on the north coast of Santa Catarina, a small *Guarani-Mbya* village lies compressed between interstate highway BR-280 and several rural enterprises. Every September, the inhabitants of this village celebrate the transformation of *Ara Yma* (Old Time) into *Ara Pyau* (New Time) by means of the *Ka'a Nhemongarai* (yerba mate ceremony), through which they also commemorate the mythical transformation of Nhanderu's daughter into *ka'a* (yerba mate). This dissertation, which is the fruit of my ethnographic research in the Piraí village over the years of 2017 and 2018, aims to explore some of the questions raised by the *Ka'a Nhemongarai*, a ceremony whose central place is the *opy* (prayer house) and whose main goal is the *Mbya* renewal of life.

Therefore, this study stems from the *Ka'a Nhemongarai* itself, as well as from discourses and practices to which I gained access in Piraí. It highlights the actions, as well as the political and cosmological roles of the leaders *xondaro*, *xondaria* and *xeramoí*, whose relationship with the *jurua* (non-indigenous) society alternates between openness and evasiveness. Considering this panorama, the differences and singularities of the *Mbya*'s modes of thinking and living in opposition to those of the hegemonic society, as well as their particular forms of mobility, territoriality and walk (which often oppose or overlap the *jurua*'s logic of use and occupation of territory) were all emphasized by the natives and therefore analyzed in this study. Furthermore, I reflected upon the renewal of times and the transformations in the *Mbya* world, taking into account the villagers' understanding of their own agricultural and ceremonial calendar.

Keywords: *Mbya*; *Ka'a Nhemongarai*; yerba mate; *Ara Yma*; *Ara Pyau*; transformations; renewal.

RESUMEN

En el interior del municipio de Araquari, en la región del litoral Norte de Santa Catarina, una pequeña aldea Guarani-Mbya comprimida territorialmente por la BR-280 y por diversos emprendimiento rurales, suele celebrar en el mes de septiembre la transformación de *Ara Yma* (Tiempo Viejo) en *Ara Pyau* (Tiempo Nuevo) a través del *Ka'a Nhemongarai* (ceremonia de la yerba mate). Al realizarlo, celebran también la transformación mítica de la hija de Nhanderu en *ka'a* (yerba mate). La presente tesis de maestría, fruto de mi trabajo de campo etnográfico en la aldea de Piraí durante los años 2017 y 2018, pretende examinar algunas cuestiones suscitadas por esta ceremonia, que tiene la *opy* como su lugar privilegiado y la renovación de la vida mbya como finalidad.

Partiendo del *Ka'a Nhemongarai*, pero también de las prácticas y discursos a los que tuve acceso en Piraí, en esta etnografía fueron destacadas las acciones y atribuciones políticas y cosmológicas de los líderes, *xondaro*, *xondaria* y del *xeramoí* que posibilitan relaciones ora de abertura y proximidad, ora de retracción y esquiva con la sociedad *jurua* (no-indígena). En ese contexto, las diferencias/singularidades en el pensamiento y modo de vida mbya frente a la sociedad hegemónica, así como sus particulares formas de movilidad, territorialidad y caminada - que tantas veces se contraponen o se superponen a las lógicas *jurua* de uso y ocupación territorial - fueron cuestiones enfatizadas por la voz nativa y analizadas en este trabajo. Además, intenté reflexionar sobre el tema de la renovación de los tiempos y de las transformaciones del mundo mbya en consonancia con las elaboraciones de la aldea a cerca de su propio calendario agrícola y ceremonial

Palabras clave: *Mbya*; *Ka'a Nhemongarai*; yerba mate; *Ara Yma*; *Ara Pyau*; transformaciones; renovación.

LISTA DE SIGLAS

AP – Antes do Presente

CGY - Comissão Guarani *Yvyrupa*

CTI - Centro de Trabalho Indigenista

DNIT - Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes

EISA - Estudo de Impacto Socioambiental

EJA – Educação de Jovens e Adultos

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

MST - Movimento do Trabalhadores Rurais Sem Terra

ONG – Organização Não-Governamental

PCdoB – Partido Comunista do Brasil

RIMA – Relatório de Impacto Ambiental

TI(s) – Terra(s) Indígena(s)

TRESC – Tribunal Regional Eleitoral de Santa Catarina

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Imagem de satélite da aldeia Pirai.....	19
Figura 2 - Imagem de satélite da Terra Indígena Pirai.....	20
Figura 3 – Mapa das aldeias <i>mbya</i> do litoral norte catarinense afetadas pela duplicação da BR-280.....	24
Figura 4 – Croqui da aldeia Pirai.....	39
Figura 5 – Mapa da área de ocorrência endêmica da erva-mate.....	44
Figura 6 – Croqui da <i>opy</i> da aldeia Pirai.....	64
Figura 7 – Representação gráfica da morada de <i>Nhanderu Tenonde</i> de acordo com o cacique <i>Karai Tukumbo</i>	75
Figura 8 – <i>Opy</i> da aldeia Pirai ao pôr do sol.....	82
Figura 9 – Sistema multicêntrico <i>mbya</i> a partir da(s) <i>opy</i>	90
Figura 10 – Fotos da elaboração do calendário de Pirai na escola da aldeia...	102
Figura 11 – Calendário da aldeia Pirai (em português).....	110
Figura 12 – Calendário da aldeia Pirai (em <i>mbya</i> e português).....	111

TABELA

Tabela 1 - Calendário agrícola e cerimonial de Pirai.....	105
---	-----

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1 - O CONTEXTO DA ALDEIA PIRAÍ EM ARAQUARI/SC.....	17
1.1 - As primeiras visitas.....	26
CAPÍTULO 2 - O <i>KA'A NHEMONGARAÍ</i> EM PIRAÍ.....	40
2.1 – Os Guarani e o mate: aspectos etno-históricos.....	42
2.2 – Uma etnografia da cerimônia.....	59
CAPÍTULO 3 – RENOVAÇÃO DOS CICLOS, TRANSFORMAÇÕES DA VIDA.....	99
3.1 – <i>Ara Yma</i> e <i>Ara Pyau</i> : o calendário de Pirai.....	99
3.2 – Antigos e novos caminhos: liderança em renovação.....	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	123
REFERÊNCIAS	129
ANEXOS.....	136

APRESENTAÇÃO

Esta dissertação é o resultado de meu trabalho de campo etnográfico junto aos *Guarani-Mbya* da aldeia Piraí, localizada no município de Araquari, estado de Santa Catarina. Pretende-se levantar algumas questões a partir de minhas observações sobre o *Ka'a Nhemongarai* - também conhecido como “cerimônia da erva-mate” – evento que celebra (anualmente, nos meses de setembro) a passagem do *Ara Yma* (Tempo Velho) ao *Ara Pyau* (Tempo Novo) e, simultaneamente, a renovação de todo um ciclo na vida aldeã. Os encontros com meus interlocutores ocorreram de modo intermitente ao longo dos nove meses em que frequentei a aldeia para os fins desta etnografia (entre agosto de 2017 e abril de 2018) e destaco neste texto a comunicação estabelecida com Ronaldo Costa (cacique de Piraí), Darci (professor da aldeia), Fátima (esposa de Ronaldo), Priscila (filha de Fátima e Ronaldo) e com o *xeramoí* Miguel Caldera.

Faz-se importante ressaltar que esta dissertação marca tanto o esforço em realizar minha primeira experiência etnográfica quanto minha aproximação recente à literatura e etnologia guarani, sendo, portanto, um registro limitado em muitos sentidos. Não falar e não compreender a língua *mbya* é, de saída, uma das dificuldades que se impôs a essa experiência. Logo, toda a interação com a aldeia se deu dentro das possibilidades da comunicação em português. O convívio com os habitantes de Piraí e a leitura de dicionários especializados, porém, me proporcionaram alguma familiaridade com certos termos ao longo do tempo. Ademais, os leitores notarão a ausência de discussões aprofundadas sobre a sociologia de Piraí, no sentido de explorar relações de parentesco e motivações a elas vinculadas, como os movimentos de mobilidade entre aldeias por exemplo. Em grande medida isso ocorre pois existe por parte dos *mbya* de Piraí uma certa reserva com relação a esses temas. O que não representa necessariamente uma forma de censura. Antes, penso, uma maneira de privilegiar outros assuntos. Parece-me que neste caso os discursos nativos privilegiaram a comunicação em um contexto interétnico, no qual se faz apropriado focar certas tensões. Alguns desses discursos poderiam talvez se enquadrar no que disse Manuela Carneiro da Cunha com relação à cultura com aspas

(CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Entretanto, tendo a pensar que a maior parte deles, senão todos, revelam antes a sua face *cosmopolítica*, sem aspas. É principalmente esta última perspectiva que inspirou minha empreitada. Dedicarei as páginas finais deste trabalho a discutir essa proposta cosmopolítica de Pirai.

APROXIMAÇÕES AO TEMA E À ALDEIA

Ao final do primeiro ano de mestrado resolvi tomar um caminho totalmente diferente daquele traçado no início do processo, no primeiro projeto da dissertação. Inicialmente interessada em dar prosseguimento à minha pesquisa da graduação sobre o conceito de marco temporal e seus desdobramentos na política brasileira (ROSA, 2016), decido cruzar fronteiras metodológicas, passando dos domínios da antropologia jurídica e de um trabalho mais bibliográfico para os da etnologia e da etnografia como método de campo e de escrita.

Em boa medida essa decisão foi tomada após a leitura da dissertação de Marcelo de Abreu Gonçalves (GONÇALVES, 2011), egresso do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR, que havia realizado um estudo sobre mobilidade e organização social entre aldeias *mbya* no litoral sul do Brasil. Nesse trabalho ele comenta sobre ter participado de um *Ka'a Nhemongarai* em uma pequena aldeia de Santa Catarina, a aldeia Pirai. Lembro-me deste trecho da dissertação ter me chamado a atenção por dois motivos: em primeiro lugar pelo vínculo entre os Guarani e a erva-mate, o que despertou meu interesse e me fez buscar outras leituras que trabalhassem esse vínculo. E em segundo lugar porque notei que a aldeia estava localizada em uma região muito familiar para mim, cerca de 25 minutos distante da casa de minha mãe em Joinville. Esses motivos me levaram a iniciar um processo de aproximação com assuntos relacionados a Pirai e aos Guarani em geral. Passei a pesquisar informações e, de fato, não encontrei consideráveis materiais antropológicos sobre aquele específico grupo de Araquari ademais do Estudo de Impacto SocioAmbiental sobre o duplicamento da BR-280 (que desde o primeiro momento foi para mim uma importante fonte de informações sobre as aldeias da região de Araquari afetadas pelas obras da duplicação). Além disso, encontrei na internet algumas matérias jornalísticas que me fizeram perceber que a aldeia estava

disposta a dialogar com pessoas realmente interessadas em conhecê-la¹. A partir de então os caminhos para a abertura dessa relação começaram a ser trilhados, como se verá no capítulo 1.

Meu acolhimento pelos membros do grupo, em agosto de 2017, ocorreu em um momento ligeiramente anterior à celebração da cerimônia da erva-mate daquele ano e com isso pude acompanhar seus desdobramentos, além de construir uma relação de interlocução com os *Mbya* que me possibilitou conhecer um pouco mais da aldeia e de seus habitantes. Meu companheiro Miguel Carid esteve comigo em vários momentos do trabalho de campo e também teve a oportunidade de desenvolver ali seus interesses de pesquisa próprios. Os *Mbya*, desde o início, foram muito gentis conosco e demonstraram uma especial afinidade com nossas motivações de pesquisa. Reitero aqui meus sinceros agradecimentos a este grupo.

SINOPSE DOS CAPÍTULOS

No capítulo primeiro desta dissertação apresento o contexto da aldeia Pirai buscando situá-la em relação a outras aldeias da região bem como ao seu entorno mais imediato. Na sequência passo a descrever como se deu minha chegada ao campo, primeiras impressões e primeiros direcionamentos reflexivos a partir dos discursos que ouvi na ocasião.

Antes de desenvolver a etnografia da cerimônia da *ka'a* propriamente dita, início o capítulo 2 trazendo alguns apontamentos etno-históricos sobre diferentes relações que possuem os Guarani com a erva-mate. Ressalta-se aqui o antigo consumo da planta pelos Guarani, as empresas ervateiras das missões jesuíticas, a expansão do mate no mundo não-indígena sul-americano e europeu, e de que forma todas essas questões guardam alguma relação com o presente. Trago também algumas narrativas míticas que demonstram o vínculo entre a planta e a filha de *Nhanderu* para os *mbya*. A partir disso, passo à descrição do *Ka'a Nhemongarai* ocorrido em setembro de 2017, destacando na parte analítica deste capítulo as forças, sujeitos e ações que se *movimentam* através da *opy* (casa de reza), bem como em

¹ Ver por exemplo: O CORREIO DO POVO. Jaraguá do Sul, 13 jul. 2016. ““Nós somos daqui” - uma conversa com os indígenas do calçadão de Jaraguá do Sul”. Disponível em: <<http://bit.ly/2yGh5XM>>. Acesso e: 4 abr. 2017.

seu interior, sendo ela o centro cerimonial de Pirafé e principal lugar da celebração em questão.

O capítulo que encerra este trabalho revela-se como plano de fundo para todas as discussões anteriormente suscitadas, pois trata daquilo que acontece no mesmo momento em que se celebra na aldeia a cerimônia da erva-mate. Refiro-me à transformação dos ciclos a partir da passagem do *Ara Yma* ao *Ara Pyau*, que engendra através de sua circularidade uma série de renovações no *calendário mbya*, apresentado pelos meus interlocutores enquanto sua *bandeira-sistema-mundo*: conjunto de renovações e transformações que visam a continuidade e a perenidade da vida *mbya* na plenitude de seu cosmos. O tema da renovação estende-se à política aldeã, ao tratar do florescimento de uma nova liderança e de suas próprias transformações.

CONVENÇÕES

Cabe mencionar que utilizo a palavra *Mbya* em maiúscula quando se refere ao substantivo e *mbya* em minúscula ao adjetivo. Isto também ocorre com o termo Guarani e guarani. As palavras em *mbya* estão escritas em itálico. Alguns conceitos em português (em outras línguas) também recebem esta formatação quando a intenção é destacá-los. Com relação à categoria de pessoa não-indígena opto por não utilizar o conceito de “branco”, pois minha impressão é a de que ele reflete colonialidades epistemológicas (sendo na atualidade uma expressão em pleno debate dentro da academia). Porém, nas falas *mbya* e em alguns autores de referência o termo aparece enquanto categoria nativa e, portanto, figura no texto tal qual empregado nessas situações. Ressalto também que os diálogos, falas e discursos registrados aqui basearam-se nas minhas anotações do diário de campo, atualizado ao final de cada encontro com o grupo. Desse modo, as falas *mbya* não correspondem a transcrições *stricto sensu*, antes, a recordações tão próximas quanto possível do que ouvi em Pirafé. Além disso, evito a utilização do conceito de ritual por não ter tido tempo hábil para acessar em profundidade o histórico e controvérsias antropológicas que cercam o termo.

CAPÍTULO 1 – O CONTEXTO DA ALDEIA PIRAI EM ARAQUARI/SC

O território tradicional de habitação Guarani estende-se da região pré-andina da Bolívia até o litoral Atlântico sul e sudeste do Brasil, incluindo, por conseguinte, a Argentina e o Paraguai. Tal extensão faz dos Guarani um dos grupos indígenas mais numerosos e presentes no continente americano, estimando-se um total de 280 mil indivíduos na atualidade (MELIÀ, 2016). Os Guarani são convencionalmente congregados em subgrupos étnico-linguísticos, sendo eles os Kaiowa, os Ñandeva, os Ache-Guayaki e os Mbya (GRUNBERG e MELIÀ, 2008). A presente dissertação tem como foco a parcialidade étnico-linguística *Mbya*, e mais especificamente, um grupo pertencente à micro-região do litoral norte de Santa Catarina, a saber, os *Mbya* da aldeia Pirai na cidade de Araquari².

Antes, porém, de adentrarmos às especificidades locais, faz-se oportuno ressaltar que, o atual território *mbya* compreende o leste do Paraguai, o sul e sudeste do Brasil e o nordeste da Argentina. Boa parte dos *Mbya* situados no Brasil - do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo - encontram-se no litoral, junto à Mata Atlântica. De acordo com Maria Inês Ladeira, estas populações do litoral distinguem-se das populações *mbya* do interior dos países, dado que sua dispersão “implica modalidades de organização social específicas” que correspondem com determinados modelos migratórios e ideais religiosos (LADEIRA, 1999, p. 58). A autora defende que a formação de aldeias *mbya* neste contexto geográfico, tão estritamente relacionado à Mata Atlântica, represente para esses grupos a possibilidade de se estar “mais perto do mundo celestial, pois para muitos, é a partir desses locais que se facilita o acesso a *yvy marãe’ỹ* (a ‘terra sem mal’), objetivo histórico perpetuado pelos Guarani através de seus mitos” (idem, 2000, p. 785). Destarte, podemos inferir desde já que a região do litoral norte catarinense, donde vivem os *Mbya* que dão vida a este trabalho, forma um sistema próprio, abundante nas relações inter-aldeias e organizado de modo a fazer cumprir suas próprias demandas. Neste momento, passo a descrever, então, o contexto de Pirai.

² Mapa do município de Araquari no Anexo 1 deste trabalho, página 136.

Fundada na década de 80 pelo pajé Francisco Kirimaco Timóteo³, a aldeia Piraí está situada no km 38 da BR-280 no município de Araquari, região do litoral norte do estado de Santa Catarina. Uma estrada simples de brita à margem direita da rodovia na direção São Francisco do Sul – Jaraguá do Sul promove o acesso à comunidade. Atualmente Piraí possui cerca de 94 habitantes, conta com 23 residências, uma escola de ensino fundamental, módulos sanitários, um campo de futebol, uma lagoa artificial e a *opy* (casa de reza guarani). Contudo, como pude notar ao longo do trabalho de campo, o número de habitantes da aldeia é algo permanentemente sujeito a oscilações, dado o constante processo de mobilidade e migração de indivíduos e famílias que podem ocorrer entre diversas comunidades indígenas *mbya*. Ademais, a aldeia possui água encanada e energia elétrica. A liderança política é exercida pelo cacique Ronaldo Costa – *Karai Tukumbo*, meu principal interlocutor no trabalho de campo, e a liderança espiritual é operada pelo pajé Miguel Caldera, comumente referido na aldeia como *xeramoí*⁴. A *xejary* Marta Benite é também uma importante xamã para a aldeia.

A despeito do espaço notoriamente reduzido, ressalta-se que há um processo de demarcação em curso⁵. Trata-se da Terra Indígena (TI) Piraí, que abrange uma área bastante maior que a ocupada atualmente pela aldeia. Tal procedimento já passou pelas etapas de estudos de identificação pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e grupo técnico especializado, declaração dos limites através de portaria do Ministério da Justiça e demarcação física da área com a colocação de marcos geodésicos. No entanto, a comunidade aguarda desde 2009 a concretização das últimas etapas do processo, a saber, a homologação junto à Presidência da República

³ Liderança *mbya* de grande destaque que encabeçou ao longo de sua trajetória uma série de movimentos migratórios desde o Paraguai até o Paraná, passando pelos estados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina. Neste longo caminho fundou diversas aldeias, tal como expõe Marcelo de Abreu Gonçalves (GONÇALVES, 2011).

⁴ A palavra significa “meu avô” (DOOLEY, 2006), porém seu uso não se restringe ao parentesco concreto, uma vez que é, segundo Macedo e Sztutman, “uma das designações mais recorrentes para os xamãs e mais velhos sabedores em geral” (MACEDO e SZTUTMAN, 2014, p. 294). Sua correspondência feminina, *xejaryi*, refere-se a “minha avó”.

⁵ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). “Terras Indígenas no Brasil: Atos normativos incidentes – Terra Indígena Piraí”. Disponível em: < <http://bit.ly/2NPCpQ8> >. Acesso em 8 ago. 2017.

e o conseqüente registro da TI em cartório⁶. A diferença espacial entre a aldeia e a TI Pirai é o que podemos notar nas figuras 1 e 2 a seguir:



Figura 1 – Imagem de satélite da aldeia Pirai

Fonte: MAPA GUARANI DIGITAL – Centro de Trabalho Indigenista e Comissão Guarani *Yvyrupa* (2017). Disponível em: <[http://guarani.map.as/#!/>. \[Destaque em vermelho elaborado pela autora desta dissertação\]](http://guarani.map.as/#!/)

⁶ As expressões sublinhadas neste parágrafo referem-se aos respectivos procedimentos a serem seguidos pelo Estado nos processos de demarcação de TI's no país, etapas previstas pelo Decreto nº 1.775 de 1996 (BRASIL, 1996).

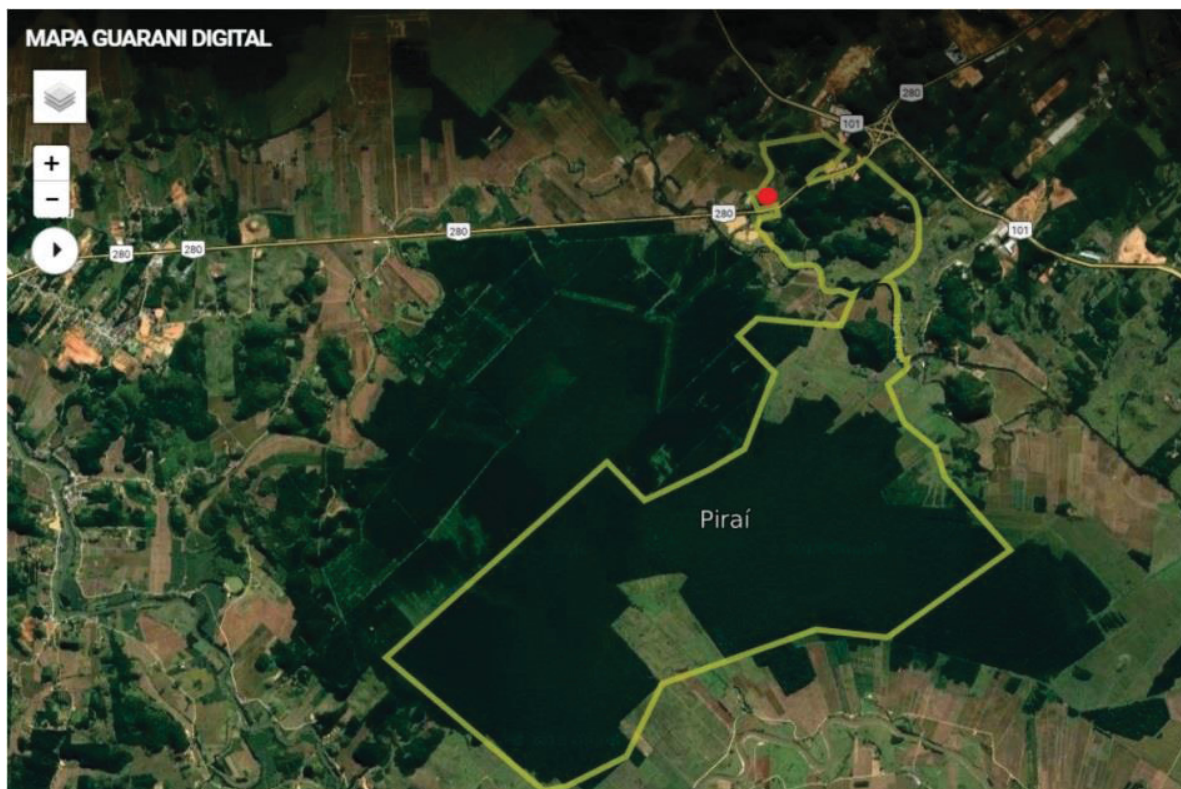


Figura 2 – Imagem de satélite da Terra Indígena Pirai

Fonte: MAPA GUARANI DIGITAL – CTI e CGY (2017). Disponível em:

<http://guarani.map.as/#!/>. [Destaque em vermelho elaborado pela autora desta dissertação]

A área destacada em vermelho na primeira imagem revela a aldeia Pirai tal qual habitada pelo grupo na atualidade, onde podemos notar, em seu interior, a presença de um caminho principal e algumas edificações. Já o delineado amarelo da segunda imagem retrata a totalidade dos 3.017 hectares da Terra Indígena Pirai a ser homologada e o pequeno ponto vermelho revela a localização da aldeia dentro da TI. Logo, os destaques em vermelho nas figuras anteriores expressam a mesma localização, porém em diferentes escalas. Através destas imagens observa-se que a aldeia Pirai se resume a uma pequena porção territorial quando comparada à extensão total da TI. Nota-se também a passagem da BR-280 adjacente à aldeia na primeira imagem e transpassando a TI em sua extremidade na segunda figura. Em suma, a estagnação do processo de homologação e registro oficial demarcatório somada às pressões territoriais exercidas tanto pela rodovia quanto por proprietários

e fazendeiros em seu entorno são fatores que comprimem a aldeia Piraí e consecutivamente limitam a disponibilidade de recursos naturais fundamentais para a reprodução de diversas práticas do grupo. Não obstante, como poderemos ver adiante, os espaços de habitação e circulação *mbya* podem definitivamente ultrapassar as porções territoriais circunscritas, o que evoca um debate mais amplo sobre território e territorialidades *mbya*, tendo em mente as redes de mobilidade, reciprocidade, solidariedade, comércio e outras que se constituem entre diferentes aldeias e também entre aldeias e outros atores/setores da sociedade.

A BR-280 conecta o litoral norte de Santa Catarina à fronteira com a Argentina ao longo de 634 quilômetros, interligando diversas rodovias como a BR-101, BR-116, BR-153, BR-158 e BR-163. Destacarei, para os fins deste trabalho, o trecho da BR-280 que corresponde ao norte catarinense, logo, às cidades de São Francisco do Sul (cidade portuária), Araquari, Guaramirim, Jaraguá do Sul e Joinville (polo industrial do estado). Tal trecho vem sendo objeto de destaque no debate público e político na região nos últimos anos, sobretudo por conta do intenso tráfego, do alto fluxo de caminhões de carga que partem ou rumam ao porto de São Francisco do Sul e do elevado índice de acidentes e mortes ao longo de seu percurso. Até maio de 2018 foram registradas 210 mortes e cerca de 7 mil acidentes no trecho em questão⁷.

Por sua vez, uma obra de tais proporções afetaria diretamente as TI's do norte catarinense e, portanto, a vida de algumas populações indígenas residentes em áreas próximas - quando não contíguas - a essa rodovia; a saber, as aldeias Piraí, Tarumã, Pindoty, Yvapuru e Jabuticabeira (em Araquari), aldeia da Conquista (em Balneário Barra do Sul), aldeia Yvy Ju/Retã e aldeia Morro Alto/Laranjeiras (em São Francisco do Sul) e aldeia Yy Akã Porã (em Garuva).

Tendo em vista este panorama, as obras de duplicação foram anunciadas pelo Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) que finalizou em maio de 2010 o “Estudo de Impacto Socioambiental da Duplicação da Rodovia BR-280 (Trecho São Francisco do Sul – Jaraguá do Sul)” (DARELLA et al., 2010) referente ao Projeto de Ampliação da Capacidade Rodoviária da BR-280/SC⁸, onde constam

⁷A NOTÍCIA. Joinville, 4 mai. 2018. “Duplicação da BR-280 ajudaria na redução da violência no trânsito, diz PRF” Disponível em: <<http://bit.ly/2PD4R8L>> Acesso em: 7 mai. 2018.

⁸ O Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) deste projeto – que serve de apoio e material de divulgação do EISA – definiu a obra da seguinte maneira: “O empreendimento em questão refere-se à melhoria

diversas observações acerca da repercussão que a duplicação desta BR poderia suscitar no modo de viver e de habitar das aldeias (levando em conta sobretudo os aspectos ambientais, culturais, sociais e fundiários dessas populações indígenas); assim como um levantamento dos impactos já existentes sobre as aldeias da região antes mesmo da obra de duplicação ter início; e, além disto, a proposição de uma série de medidas “mitigadoras” e “compensatórias” a estas comunidades quando da efetiva construção do empreendimento.

Contudo, 10 anos após o anúncio da duplicação da BR-280, observa-se que as obras não avançaram de modo substancial, contando em 2018 com apenas 12% do projeto concluído⁹ ¹⁰. Em particular, o trecho correspondente ao km 38, portanto, à área da aldeia Piraí, não sofreu significativas alterações até o presente momento. Logo, de acordo com os seus habitantes, as medidas mitigadoras e compensatórias tampouco puderam começar a ser implementadas nesta comunidade.

Como visto, além da cercania com a BR-280 – fator que potencializa o risco de graves acidentes, atropelamentos e outros inconvenientes de “beira de estrada” tal como a circulação de carros estranhos que podem facilmente adentrar a rua principal da aldeia para efetuar manobras de retorno – os demais vizinhos de Piraí (grandes rizicultores, produtores de hortaliças, empresas mineradoras e outros empreendimentos agrícolas) exercem atividades que geram uma série de impactos¹¹ sobre a comunidade indígena como a circulação de gados na aldeia, a contaminação do lençol freático e excessivo bombeamento de água do rio Piraí¹² (DARELLA et al., 2010, p. 133); rio que concentra uma grande importância para a aldeia homônima e

da capacidade da rodovia BR-280/SC, num total de 71,5km de extensão, em dois lotes de projeto, o primeiro entre São Francisco do Sul e o entroncamento com a BR-101/SC com 34,5 km de extensão (km 0,0 ao km 34,5), e o segundo entre o entroncamento com a BR-101/SC e Jaraguá do Sul, com extensão total de 37 km (km 34,5 e o km 71,5)” (BASTOS e OLIVEIRA, 2010, p. 7). O trecho referente à área da aldeia Piraí consta, portanto, do segundo lote.

⁹ A NOTÍCIA. Joinville, 5 mai. 2017. “Após nove anos do anúncio, duplicação da BR-280 entre São Francisco e Jaraguá continua em ritmo lento”. Disponível em: <<http://bit.ly/2wHVyME>>. Acesso em: 22 nov. 2017.

¹⁰ G1. Araquari, 6 mai. 2018. “Após 10 anos do anúncio, duplicação da BR-280 em SC tem 12% da obra realizada”. Disponível em: <<https://glo.bo/2MKxyn1>>. Acesso em: 7 mai. 2018

¹¹ Valho-me justamente do termo técnico utilizado pelo Estudo Socioambiental supracitado.

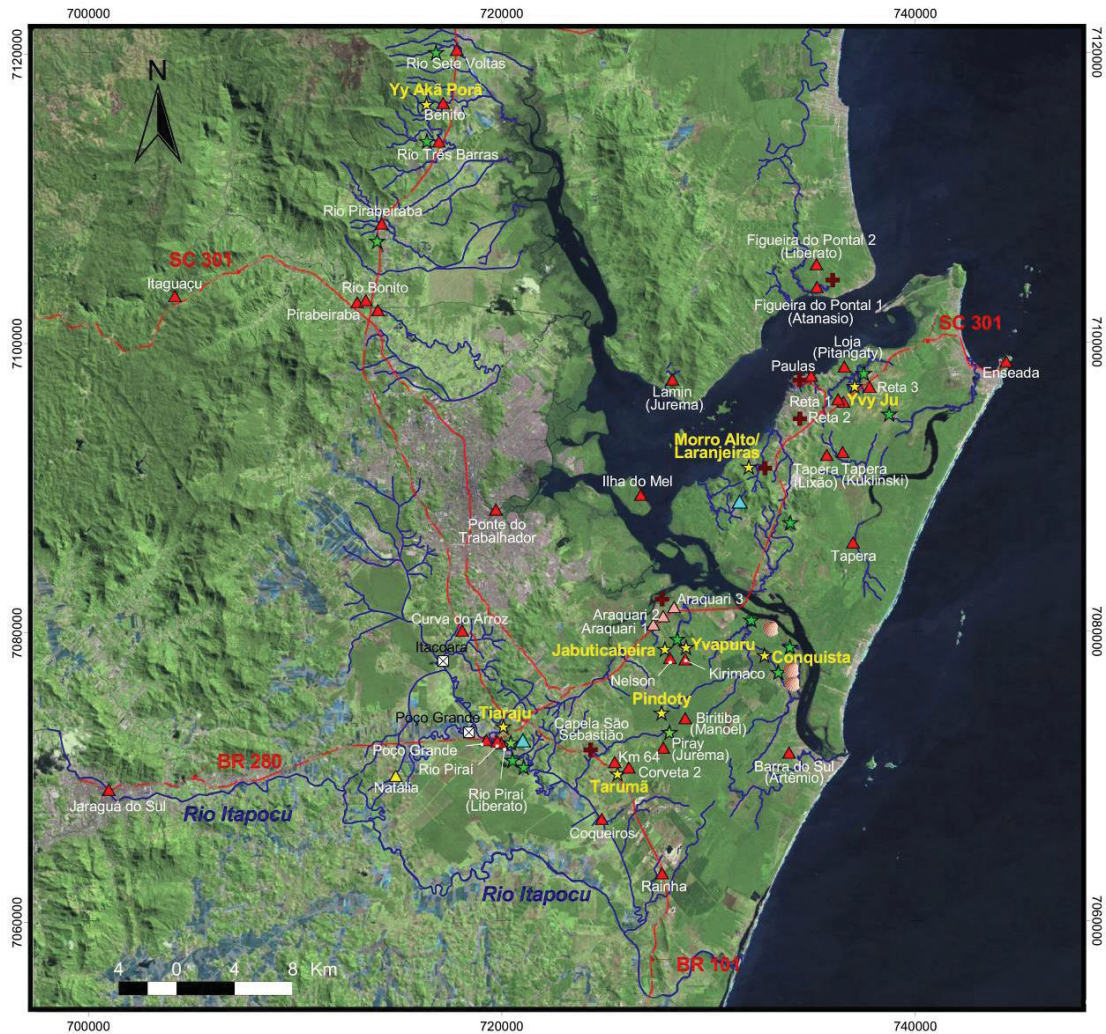
¹² O Rio Piraí possui 57 km de extensão, passa próximo à aldeia e corta a TI Piraí; sua bacia hidrográfica compreende os municípios de Araquari, Guaramirim e Joinville, sendo, portanto, um vultoso abastecedor de água para estas cidades (OLIVEIRA, et al. 2017, p. 67).

revela toponimicamente¹³ a região como um local de antiga circulação guarani. Este tema da disputa territorial, que está intensamente relacionado ao processo de demarcação da TI Piraí, se fará presente em diversas seções deste trabalho, especialmente no capítulo 2.

É evidente que este panorama possui influência direta sobre os recursos hídricos, florestais, vegetais e animais da área da aldeia e da TI Piraí. Entretanto, há no Estudo de Impacto Socioambiental uma detalhada caracterização do local¹⁴ e de como a comunidade, apesar da escassez destes recursos, faz um uso tradicional de seu ecossistema. Para além da análise individual de cada uma das 9 aldeias alcançadas pelo projeto de duplicação da BR-280, o EISA procura também exercer um “olhar regional” sobre as comunidades e sua inter-relação no litoral norte de Santa Catarina: “Há significativa diferença na disponibilidade de recursos nas matas. Algumas vezes os materiais necessários a uma determinada utilização estão disponíveis somente em uma das áreas e os indígenas costumam percorrer grandes extensões para obtê-los” (DARELLA et al., 2010, p. 65). A imagem a seguir expressa a localização das comunidades indígenas nesta região *mbya* de inter-relações aldeãs:

¹³ Como me explicou Ronaldo, a palavra guarani *pira* pode ser traduzida por “peixe”.

¹⁴ O estudo descreve o componente florestal desta TI da seguinte maneira: “A formação florestal original da maior parte da área é classificada por Klein (1980) como Floresta Pluvial Atlântica sobre Planície Quaternária e encontra-se extensivamente fragmentada, possuindo áreas em estágio avançado de regeneração [...] Segundo a classificação de Veloso, Rangel Filho & Lima (1991) as áreas menos elevadas são classificadas como Floresta Ombrófila Densa das Terras Baixas, enquanto a formação vegetacional existente nos pequenos morros da TI é classificada como Floresta Ombrófila Densa Submontana” (DARELLA et al., 2010, p. 139 e 140).



Fontes:
 Imagem Landsat 7 - composição falsa-cor: R(banda 2), G(banda3), B(banda4)/setembro de 2002.
 Limites das terras indígenas - FUNAI.
 Dados vetoriais - Mapoteca Topográfica Digital de Santa Catarina Epagri/IBGE 2004. Escala 1:50.000, Projeção Universal Transversa de Mercator/ Datum SAD 69.
 Sítios arqueológicos Guarani - Bandeira (2004).
 Sambaquis - Atlas Ambiental da Região de Joinville: complexo hídrico da Baía da Babilonga. FATMA, 2003.
Elaboração: Elaine Zuchiwschi

LEGENDA	
★	Ocupação atual
▲	Casa desaldeada
▲	Local desocupado
+	Sepultamentos
▲	Local de futura aldeia
▲	Local de acampamento
★	Uso de recursos naturais
⊠	Sítios arqueológicos Guarani
●	Sambaqui
—	Rodovias principais
—	Rios

Figura 3 – Mapa das aldeias *mbya* do litoral norte catarinense afetadas pela duplicação da BR-280¹⁵

Fonte: (DARELLA et al., 2010, p. 58).

¹⁵ Nota-se a denominação “Tiarajú” no local referente a Pirai. Isso ocorre, conforme me explicou Ronaldo, porque até pouco tempo atrás o seu uso era bastante comum. Todavia esta nomenclatura não é mais utilizada na atualidade.

Junto aos habitantes das comunidades em questão, a equipe interdisciplinar de pesquisadores do EISA fez um levantamento acerca das espécies vegetais caras à manutenção do *nhandereko* (modo de vida tradicional guarani), ou seja, das plantas com potencial para uso medicinal, alimentar, construtivo, artesanal, ecológico, artefactual, religioso e/ou cosmológico que podem ser encontradas nas matas da região¹⁶. Dessa forma, foram apontadas 180 espécies e constatou-se que 50 dentre elas podiam ser encontradas em mais de 40% das aldeias, o que demonstra, de acordo com a equipe, “o amplo universo botânico retido pelos Guarani no litoral norte catarinense e a relativa homogeneidade ambiental da região” (DARELLA et al., 2010, p. 62-67).

Entre as plantas citadas pelos indígenas estão a *pindó ete* (palmeira de jerivá), a *yary* (cedro) e a *ka'a* (erva-mate), exemplos de espécies que constituem a noção de *ka'aguy* (termo que pode ser compreendido como “mata verdadeira”) dado que possuem *ja* (espírito) e estão vinculadas às divindades (ibid., 2010, p. 62-66). Faz-se interessante notar que o vocábulo guarani *ka'a* pode ser compreendido, segundo Hector Alejandro Keller, tanto por erva-mate (*Ilex paraguariensis*) quanto por selva, “la yerba mate es sinónimo de selva por definición cosmogónica. Sobre la base de esta ambigüedad legitimada habría que repensar otras expresiones que incluyen el vocablo *ka'a*, por ejemplo la expresión frecuente con la cual los guaraníes meridionales definen a la selva: *ka'aguy*” (KELLER, 2013, p. 119). Esta relação cosmogônica referida pelo autor esteve presente também no discurso nativo a que tive acesso em meu trabalho de campo, sobretudo na cerimônia da erva-mate, que pude acompanhar em setembro

¹⁶ Ressalto que o *locus* analisado pelo EISA representa apenas uma parcela específica da área de circulação destas comunidades no estado de Santa Catarina; sua mobilidade de forma alguma está restrita a esta área. Como nos lembra Ladeira, a territorialidade guarani se manifesta em grande escala; compreendendo todo o seu território originário. No trabalho de campo pude conversar com meus interlocutores, em diversas situações, acerca de viagens a diferentes estados do Brasil (sobretudo ao Rio Grande do Sul) e não raro me comunicavam seu desejo de viajar para Argentina ou Paraguai. Visitas aos parentes, intercâmbios cerimoniais e troca de sementes constantemente apareciam como motivação para os deslocamentos. Desse modo, o *guata* (caminhar) dos *Mbya* sobre o seu território originário é uma forma de expressar sua particular territorialidade, afinal, suas relações sociais e de reciprocidade “não se encerram exclusivamente nem em suas aldeias nem em complexos geográficos contínuos ou próximos. Elas ocorrem no âmbito do ‘mundo’ onde se configura este seu território, envolvendo aldeias situadas em regiões próximas e distantes, e são elas que definem o sentido de ocupação espacial para este grupo” (LADEIRA, 1996, p.785).

de 2017. O intento de refletir sobre tais elaborações conceituais marcará, principalmente, o escopo do capítulo 2 deste trabalho. Antes, convido o leitor a compreender como ocorreu minha inserção em Pirai e como este contexto brevemente descrito até aqui foi aos poucos sendo apresentado a mim.

1.1 - As primeiras vistas

“Vocês tão vindo só visitar ou tão trazendo novidade?”

Fátima, esposa do cacique Ronaldo

12 de agosto de 2017 - Minha chegada à aldeia Pirai pela primeira vez se dá em uma manhã cinza. O táxi estaciona no ponto mais alto da comunidade e ao descer do carro tenho uma visão quase que imediata de sua totalidade espacial. Muito perto dali está a BR-280 com todos os seus ruídos sonoros e visuais. O chão argiloso e alaranjado, úmido da chuva daqueles dias, contrasta com o céu fechado. O táxi faz a volta, desce o pequeno morro, segue pela estradinha de brita e rapidamente se incorpora à rodovia. Do pátio onde estamos [eu e meu companheiro Miguel] avisto uma senhora lavando roupa com um bebê no colo em uma cobertura redonda com um taque e uma máquina de lavar. Dois ou três cachorros que por ali circulam se põem a latir, anunciando estranhos na aldeia. Atrás de nós, algumas casas de madeira. Todos os outros, crianças e adultos, aparentam estar dentro de suas casas. Apesar da BR, o interior da aldeia é feito de silêncios neste sábado de inverno: o barulho está fora de Pirai.

“Oi, boa tarde. A gente queria conversar com o Ronaldo” - digo à senhora com o bebê. E antes de receber qualquer resposta diretamente, um menino que aparenta ter entre 10 e 11 anos comparece imediatamente ao chamado da mulher e nos leva à casa do cacique sem dizer nenhuma palavra, apesar de sua simpatia conosco. Eu

viria a saber semanas depois que aquele garoto se chamava Daniel, um dos *xondaro* mais ativos dentro da *opy*.

Ao descer o morro pela estradinha de brita, tal qual fez o táxi, tenho uma visão panorâmica do local e assim vejo à minha direita o grande pasto verde que faz parte da área da TI Pirai dado seu caráter de território de ocupação ancestral e tradicional *mbya*. No entanto, desde a implementação da aldeia nos anos 80 essa porção de terra tem sido objeto de intensa disputa fundiária por constar até pouco tempo atrás como propriedade rural de um rizicultor da região. Consequentemente, por recomendação da FUNAI, o espaço não está sendo utilizado nesse momento, mas será retomado¹⁷ pela comunidade indígena quando da homologação da TI. O limite entre o espaço da aldeia e este pasto se dá por meio de um campo de futebol, uma lagoa artificial e duas casas de madeira, sendo uma delas a residência do *xeramoí*.

Situada exatamente ao centro da aldeia, num patamar mais baixo que as demais construções, vejo a casa de Ronaldo (uma moradia em alvenaria relativamente grande se comparada às outras). Imediatamente ao lado, conectada por um caminho que sobe um pequeno morro, está a *opy*, feita de paredes de barro e teto de palha. Ao redor da *opy*, outras casas de madeira. Um rapaz sentado em um banquinho dentro da varanda envolvida por fumaça talha algo junto ao fogo. Pergunto ao nosso pequeno guia se aquele rapaz seria Ronaldo, mas o menino apenas solta uma risadinha e só então me parece óbvio que a resposta é “não”. Na realidade, o rapaz chama-se Silvio, sobrinho de Ronaldo e exímio artesão, que com uma faca em mãos esculpe um jacaré de madeira.

Nos cumprimentamos com apertos de mãos e comunico a ele minha vontade de conversar com Ronaldo. De imediato uma senhora sai de dentro da casa, vem ao nosso encontro trazendo um banco e nos convida a sentar. Também nos cumprimentamos. Ela é Fátima, esposa do cacique, e ao saber de nossa busca por Ronaldo, diz: “É que ele saiu agora, foi pescar. Hoje é dia livre dele. Vocês tão vindo só visitar ou tão trazendo novidade?”.

¹⁷ A ideia de que aquele pasto constitui a “terra da retomada” me foi apresentada em um momento posterior pelo vice cacique Gabriel, enquanto cruzávamos o terreno com o objetivo de chegar a um bosque próximo para retirada de troncos de lenha (que seriam utilizados ao longo dos dias da cerimônia da erva-mate na aldeia). Este episódio será retratado no Capítulo 2.

Penso que eu não tenho exatamente uma “novidade” para contar, antes, algo a “solicitar”: a permissão para fazer trabalho de campo na aldeia. Não faço tal solicitação à Fátima, na conclusão momentânea de comunicar tal desejo diretamente ao cacique.

Enquanto isso, próximos a nós, circulam cachorros, patos e algumas galinhas pelo pátio. Uma menina se junta a Daniel, aproximando-se da varanda. Um senhor “mais velho” passa de maneira muito discreta bem próximo da casa onde estamos: ele entra no que parece ser um pequeno rancho e dali acompanha toda a movimentação na casa do cacique. Como pude confirmar na segunda visita, aquele senhor era o *xeramoi*.

Fátima pergunta se eu gostaria de falar com Darci, o professor da aldeia. Agradeço sua sugestão e fico aguardando por ele. Ela pede às crianças que o chamem e deita-se na rede da varanda. Silvio também segue por ali. Poucos minutos depois, Darci chega - um homem de 44 anos, albino, de baixa estatura. Após uma breve apresentação e cumprimentos ele diz: “É que hoje o cacique não tá e também não tá o vice cacique, porque tá em Brasília acompanhando as votações sobre as coisas que afetam a demarcação, tem agora o marco temporal¹⁸, que é o que nos preocupa de verdade. Então quando eles não estão sou eu que cuido de receber as visitas”. Conta também que é aluno do curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina, que se mudou para Piraí em 2015, vindo da aldeia Jaraguá em São Paulo e que no começo de sua estadia

¹⁸ A tese do “marco temporal” de ocupação do solo foi uma ideia lançada pelo Supremo Tribunal Federal em 2009 na ocasião do emblemático julgamento sobre a legitimidade da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. A ideia principal do dispositivo é a de somente reconhecer legítimo um território indígena caso o grupo possa comprovar sua presença no local no exato dia da promulgação da Constituição de 88 (dia 5 de outubro de 1988), além de ter que comprovar a *tradicionalidade* dessa ocupação. Sem demora, essa *invenção* do Supremo passou a circular rapidamente pela mídia e se multiplicou em diversos projetos de lei no Congresso Nacional (projetos impulsionados principalmente por parlamentares da bancada ruralista). Sabe-se que foi apenas depois da promulgação da Constituição que muitos grupos ameríndios vieram a conhecer e acessar seus direitos originários, e que muitos grupos durante a ditadura viveram situações de intenso esbulho e violência. O panorama de 1988 não é, portanto, nada favorável a esses povos e suas territorialidades. É por causa disso que muitos grupos estão se articulando em torno do tema; buscando confrontar os avanços e os desdobramentos políticos de uma noção que, ao fim e ao cabo, promove uma série de revisionismos sobre os direitos das populações indígenas (ROSA, 2016).

na nova aldeia foi professor da escola, afastando-se do cargo para se dedicar atualmente aos estudos de graduação.

Comento para Darci que eu havia encontrado algumas citações sobre a aldeia em trabalhos acadêmicos e que particularmente uma descrição da cerimônia da erva-mate, o *Ka'a Nhemongarai*, tinha me chamado bastante atenção¹⁹ (minha intenção com o comentário é tentar compreender se esse evento continua a ser celebrado na aldeia, uma vez que a principal descrição que eu havia lido tinha sido elaborada há 7 anos). Entusiasmado, me responde: “Sim é a cerimônia da erva-mate! É muito importante pra nós! Já aconteceu aqui nas outras aldeias esse ano e a nossa vai ser a última a fazer. Todos os parentes já sabem, vai ser no dia 14 e 15 de setembro, agora”. Assim, logo penso que o próximo passo definitivamente seria confirmar um novo encontro para conversar com Ronaldo, dado que a cerimônia estaria para acontecer em breve. Além disso, sua fala pode indicar a existência de um certo circuito cerimonial inter-aldeão ao longo do ano; uma hipótese interessante a ser examinada já que poderia talvez revelar algo mais sobre as relações entre as aldeias *mbya* da região.

Desde o início da nossa conversa Darci deixa claro que na ausência do cacique ele não pode fazer muito, ou seja, que não pode entrar em detalhes, explicar algo, responder a muitas perguntas; primeiramente porque havia se mudando para a aldeia há pouco tempo e em segundo lugar porque apenas quem pode falar aos não-indígenas sobre os detalhes do que acontece em Piraí é mesmo o cacique e que eu teria que combinar uma nova oportunidade. Recomenda também trazer algum alimento na próxima visita e assim “poderemos conversar comendo algo”²⁰.

¹⁹ Ver subcapítulo 3.1 da dissertação de Marcelo de Abreu Gonçalves intitulado “Rituais de nomeação e cura: A cerimônia da erva-mate na aldeia Piraí” (GONÇALVES, 2011, p. 79-89).

²⁰ Os trabalhos de Nadia Heusi Silveira (2011) e Martín César Tempass (2010) concentram diversas reflexões sobre a dieta *mbya* e suas práticas culinárias. De acordo com esses autores, o milho, a batata-doce, a mandioca, a erva-mate e o mel são alguns exemplos de alimentos muito apreciados nas refeições e/ou no preparo de diversos pratos tradicionais do grupo. Com isso, na seguinte visita fiz a contribuição solicitada por Darci a partir dessas referências e procedi semelhantemente nos encontros subsequentes. Ademais, o *pety* (fumo-de-corda), item de consumo diário *mbya*, também foi agregado a essas contribuições.

“Se vocês quiserem pegar o próximo ônibus pra Joinville, ele vai passar em 30 minutos”, disse Silvio. A gentil recomendação me fez entender que chegava o momento de nos retirarmos. No total, eu e meu companheiro havíamos passado cerca de meia hora dentro da aldeia, entretanto, o silêncio no seu interior, a fumaça da fogueira na varanda, o céu nublado, a cadência e as pausas em nossas conversas, criavam uma atmosfera própria que parecia abrigar um tempo particular e mais espaçado. Ao beirmos novamente a rodovia, deu-se o contraste entre esse “tempo” da aldeia e o acelerado ritmo da BR. Cruzamos a estrada e, em sua outra margem, um carro estacionado em uma casa de cor azul piscina - que parecia se destinar a algum tipo de “lazer noturno” - tocava música sertaneja em altíssimo som. Alguns jovens rapazes indígenas nos observavam ao longe, do alto de um barranco, numa ponta da aldeia, enquanto mexiam simultaneamente em seus celulares. Nosso ônibus chegou às 11h20, quando as primeiras gotas de chuva começavam a cair.

26 de agosto de 2017 – Por volta das 11h30 o ônibus rodoviário da companhia Canarinho, linha Jaraguá do Sul, me deixa ao borde da aldeia. Esta é a segunda ida à Piraí, duas semanas após a primeira. Quando entro na aldeia começo a notar diferentes músicas ecoando de dentro das casas, em uma delas alguém escuta funk. A aldeia não está tão silenciosa como da outra vez, e nem o dia tão cinza. Pelo contrário, é um dia de sol e de temperaturas agradáveis. No pátio em frente à casa do cacique, Darci conversa com um homem - baixo, atlético, de aproximadamente 40 anos. De imediato suponho que seja Ronaldo. “Bom dia! O senhor é o cacique Ronaldo?”, pergunto. “Bom dia, sou eu sim”. Ronaldo sabia com antecedência que eu e Miguel chegaríamos na aldeia naquele dia e próximo daquele horário. Desde nosso primeiro contato telefônico Ronaldo se mostrou muito solícito e aberto a uma conversa presencial.

Logo após os primeiros cumprimentos Darci nos providencia um banco de madeira. Ronaldo senta-se em outro banquinho, disposto exatamente à nossa frente e prepara um punhado do fumo-de-corda que eu havia levado a ele de presente. Em seguida acende o seu *petyngua* (cachimbo *mbya*) e usa para isso uma pequena brasa da fogueira que queima ao seu lado. Quatro ou cinco rapazes jovens se aproximam de onde estamos e por ali ficam. Uma moça, filha de Ronaldo, traz uma chaleira de

água quente para o chimarrão, enche a cuia, deposita a chaleira ao lado de Darci e faz a cuia circular (o consumo do mate se resumiu basicamente a Darci, Miguel e eu).

Ronaldo abre a conversa dizendo estar contente por saber do nosso interesse em conhecer mais sobre a aldeia. Sua fala é assertiva, firme, não há introspecção de sua parte. Enquanto fuma seu grande cachimbo - por ele próprio esculpido a partir de um nó de pinho - nos conta que quatro escolas da região (Araquari e Joinville) já tinham passado por ali naquele ano e que a experiência de trazer o pessoal para dentro da aldeia tem sido positiva:

Pra nós é muito importante receber os *jurua* aqui. É quando eu posso explicar pro não-indígena como é que vive o Guarani e, assim, muita gente que fala mal sem conhecer a nossa cultura pode começar a ter outra ideia da gente. Outras vezes, é a aldeia que entra na escola e aí as crianças fazem apresentação do coral com os instrumentos e cantos guarani. Outra coisa que tem muito também são os jornalistas que vêm aqui fazer reportagem. Tem bastante. Às vezes quando tem alguém que já chega filmando, tirando foto, não é legal. Isso eu não gosto, porque tem que perguntar antes, tem que saber o que pode fazer. Ninguém vai chegar na sua casa e entrar filmando. Então, isso é muito importante, tem que saber a hora de cada coisa.

A colocação demonstra que a constituição de relações e de alianças com diferentes atores da sociedade envolvente é um tema caro ao cacique. Ele é, a um só tempo, motor e filtro de relações com o mundo não-indígena; operando diretamente na promoção da comunidade no contexto regional. Com isso, Ronaldo diz muito sobre o que é ser chefe de Pirai²¹.

²¹ Conta Marcelo Gonçalves que durante algum tempo a liderança política da aldeia Pirai – que havia sido fundada, como se viu, nos anos 80 – foi mantida pela família extensa de Artêmio Brizola, marido de Marte Benite. Todavia em 2003 Artêmio faleceu e por essa razão a chefia da família ficou enfraquecida. À época um morador chamado João Acosta assumiu a liderança. “A sucessão acabou por provocar desacordo entre os moradores e um curioso processo de desestruturação interna parece ter culminado com a queda de caciques vinculados à família Acosta, que acabou expulsa da aldeia” (GONÇALVES, 2011, p. 47). Ocorre que depois desses episódios de tensão interna os moradores de Pirai convidaram Ronaldo, “genro do pajé e cacique da aldeia paulista de Jaraguá, José Fernandes

“Mas agora que eu já falei bastante – os mais velhos ensinam a gente a falar assim, como uma roda, que vai, vai, vai, até voltar pro que interessa –, então, qual é o objetivo da vinda de vocês?”, pergunta. Respondo diretamente que minha intenção é voltar à aldeia mais vezes ao longo daquele ano, acompanhar a sua dinâmica, conviver e conversar com as pessoas, buscar entender os efeitos e as repercussões do processo de demarcação da TI, e caso me fosse permitido, acompanhar o *Ka’a Nhemongarai* e, a partir de disso, escrever sobre minha experiência em Piraí para a minha dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Prontamente, Ronaldo nos faz um convite para participar da cerimônia da erva-mate que será realizada no mês seguinte. “Fazer pesquisa é muito interessante porque pode mostrar como é que é a cerimônia, como é que faz, tudo certinho. Os parentes também vêm aqui e vai ter muito *jurua*... Pode falar tudo isso, sim”. O convite para participar dos dois dias da cerimônia, ao meu ver, aponta para uma receptividade com relação a minha presença por ali, bem como para a possibilidade de começar a acompanhá-los de perto na condição de mestranda em antropologia - de alguém que vai necessariamente escrever sobre essa experiência²².

Ronaldo se mostra empolgado e receptivo com relação aos objetivos de pesquisa, enxergando na interação entre antropólogos e aldeia (ou ainda, entre ele e universidade pública) mais uma oportunidade de gerar visibilidade para a cultura guarani (como ele mesmo diz), bem como para escancarar as diferenças entre ela e a cultura do *jurua*. Ele segue sua argumentação ressaltando exemplos desse contraste (entre o modo de viver do indígena por um lado e o modo de viver do *jurua* por outro), nos convidando a pensar sobre a questão:

Soares” (ibid, p. 47), para assumir o cargo em Piraí. Certa vez Ronaldo me disse que antes de confirmar-se como liderança da aldeia, pediu para ser submetido a uma votação coletiva na *opy*, onde expôs suas propostas para a reestruturação da comunidade e os novos horizontes que deveriam orientar as relações internas. Recebeu naquele momento aprovação unânime. Até o presente momento sua liderança se caracteriza por manter uma abertura e também por um equilíbrio nas relações com diversos setores da sociedade *jurua*.

²² Miguel também apresenta ao cacique suas aspirações. Fala sobre os recentes trabalhos que desenvolveu junto a outras aldeias *mbyá* no Paraná, em particular na ilha da Cotonga, e que por estar iniciando o seu período de pós-doutorado encontra-se com disponibilidade para me acompanhar em Piraí e que, apesar de não ter uma proposta previamente elaborada, vê como uma possibilidade interessante desenvolver também algum registro escrito sobre a aldeia.

Muitas coisas que o indígena tem que passar hoje é coisa que o branco inventou. O branco governante, fazendeiro, acha que pode ser “dono” de terra. Mas quem é o único dono da terra? Ele não sabe: é *Nhanderu*, Nosso Deus. Ele sim que é o verdadeiro dono e não uma pessoa que tem um papel escrito. *Nhanderu* não precisa de papel, mas o branco não entende e tira o Guarani da terra que ele deixou. Vocês sabem porque que o Guarani muda de terra a cada tempo? É porque precisa deixar a mata voltar a crescer, não pode ficar toda a vida no mesmo lugar porque assim acaba o alimento, acaba o rio, e não volta mais a crescer nada. Mas isso o branco também não entende. O que quer dizer “Brasil”, o país “Brasil”? Pro Guarani o Brasil é uma invenção do branco. Antes de ter Brasil o indígena já vivia aqui. Aqui, no Paraguai, na Argentina, toda essa região. Foi Nosso Deus que fez, é o nosso mundo. É como um círculo [Ronaldo desenha um círculo no chão com a ajuda de um graveto]: se chama *Yvyrupa*, o mundo que *Nhanderu* fez pro Guarani cuidar. Esse mundo não se chama “Argentina”, nem “Paraguai”, nem “Brasil” e não tem bandeira. Vocês sabem o que é a bandeira do Brasil? É invenção do brasileiro também, do mesmo jeito que os feriados nacionais, que as leis, até a demarcação de terras. Só que agora tem que demarcar. Precisa ser um bom espaço pra poder plantar mais, caçar, buscar remédio no mato, cuidar dos animais, pescar. Então é de 500 anos pra cá que o branco vem e diz que a terra é dele, derruba as árvores, faz as leis. São coisas que vem com os portugueses. Mas o Guarani já vivia aqui há muito tempo, milênios que ele vive nesse círculo: *Yvyrupá*. Não é de hoje. Por isso que o indígena pensa muito diferente do branco e por isso a gente tem que explicar tudo, porque tem muita gente que não sabe disso.

Durante o discurso os jovens rapazes o escutam com particular atenção. No meio da fala deixo de tomar o chimarrão e percebo que ele já não é mais consumido por ninguém. Alguém passando também se detém para ouvir o cacique. Suas frases, embutidas de várias questões ao público, são pausadas e entrecortadas pelo fumar do *petyngua*. Sua argumentação cessa e ficamos todos em silêncio por um momento. Ronaldo solicita a Darci uma contribuição à conversa.

Sentando ao meu lado, Darci começa a dizer que Ronaldo é para ele como professor, igual aos que ele tem na UFSC e que sempre aprende algo quando o escuta. Em sua fala usa termos comuns à academia, à antropologia e de certa forma o faz “reformulando” e explanando alguns pontos do que havia expressado Ronaldo. Seu tom de voz ecoa ligeiramente mais baixo que o do cacique e tão pausado quanto:

Isso que o Ronaldo falou é muito especial pra gente – *Yvyrupá*, que é o mundo onde vivem os *Mbya*. A gente aprende com os mais velhos a entender que o mundo tem vários níveis. Os três níveis anteriores foram destruídos e estamos vivendo agora o 4º nível, feito por *Nhanderu*, nossa divindade. Quando Ronaldo diz que é necessário cuidar da floresta, dos animais, ele tá querendo dizer que é necessário cuidar do nosso mundo que é onde a gente pratica a cultura. Antes o Homem branco quando chegou no sul, no território guarani, praticou o genocídio contra os povos, e hoje se pratica o etnocídio, tentando matar a cultura. Mas isso eles não conseguem fazer, porque nossa tradição tem uma história muito longa, anterior à chegada dos colonizadores e todo dia que passa vamos ficando mais fortes, criando mais raízes. Se alguém tenta cortar essa árvore ela vai brotar de novo, porque as raízes são profundas.

Alguns dos jovens rapazes começam a se retirar, como se sentissem que a conversa havia chegado ao fim. Ronaldo deposita seu cachimbo em cima do banco onde está sentado. Darci me mostra um livro que está usando atualmente para uma pesquisa sobre diferentes *Nhemongarai* (batismo do milho, batismo de nomes, e outros) no seu curso. Na sequência, se retira do pátio do cacique e entra em sua casa, que está situada bem próxima à *opy*. Pergunto a Ronaldo se seria possível que déssemos uma volta pela aldeia para conhecê-la melhor e, alegre com a ideia, me responde: “Claro! Vamos passear um pouco”.

Tomamos a estrada de brita - caminho principal da aldeia como citado anteriormente - e subimos o morro em direção ao pátio onde o táxi nos deixou pela primeira vez em Pirai. Na metade deste percurso, já se torna possível ver toda a extensão da lagoa, do campo de futebol e de uma casa ao lado dele. Apontando para a lagoa Ronaldo nos diz:

Essa lagoa foi um pedido das crianças da aldeia, foram elas que pensaram nisso. Numa reunião elas reclamaram pra mim que não podiam mais pescar no riozinho [um pequeno córrego] que passava por ali porque os produtores de arroz tinham botado muito veneno e elas estavam tristes por isso. Então, veio aqui um técnico da FUNAI que se juntou a outras pessoas e conseguiram fazer o projeto. Levou entre 3 e 4 anos pra acabar e faz 4 meses que a gente botou aqui uns peixinhos. É a alegria das crianças. Eu fiquei muito feliz em realizar o sonho delas.

Ronaldo e demais envolvidos (FUNAI, técnicos, voluntários, etc.) foram, em sua perspectiva, os intermediários entre as crianças e a realização de um desejo, mas destaca que a elaboração primeira partiu delas. Sua descrição de como foi todo o processo de concepção e execução do projeto, com a participação ativa e determinante das crianças, acaba por ressaltar o lugar delas enquanto sujeitos de ação na aldeia, não diferindo dos adultos neste aspecto.

Seguimos o caminho. Agora Ronaldo quer nos levar até a escola. Pergunto sobre os professores que nela atuam, se são todos indígenas e quantos são. Ele explica que atualmente são cinco - três indígenas e os outros dois não-indígenas -, mas não nos fornece muitos outros detalhes, com exceção ao fato de que vive atualmente na aldeia, de modo provisório, uma professora temporária vinda do Rio de Janeiro, que se chama Naty e que por estas circunstâncias decidiram acolhê-la em uma pequena casa de barro, de feitura semelhante à *opy* e próxima à escola. Acolhimento (de uma pessoa não-indígena) até então inédito em Piraí, como pude saber dias depois ao conversar com Naty.

Antes de chegarmos na escola passamos por três casas; por estar mais localizada ao fundo da aldeia, a escola está relativamente reservada. Feita em alvenaria e possuindo apenas uma sala e dois banheiros (além de um pequeno playground em frente, bastante desgastado pelo tempo) o cacique resalta que o lugar não consegue mais atender de maneira satisfatória a demanda de alunos da aldeia, distribuídos em turmas do 1º ao 9º ano e uma turma de Educação de Jovens e Adultos (EJA). Diz ainda que a construção foi feita por uma Organização Não-Governamental

(ONG), mas não me revela o seu nome. Na parte de trás da escola situam-se três casas. Esta parte da visitação é rápida e Ronaldo dá prosseguimento ao nosso passeio.

No caminho rumo ao pátio da casa o cacique - atravessando uma área onde estão situadas duas casas, uma construção de madeira aberta nas laterais (às vezes usada como sala de aula e referenciada neste texto também como “escola de madeira”) e uma espécie de coreto/cobertura redonda para a proteção da máquina de lavar e do tanque (onde no primeiro dia na aldeia vi uma senhora lavando suas roupas) - questiono Ronaldo se há em Pirai pessoas cursando o ensino médio e ele me responde que dois jovens estudam em um colégio de Guaramirim (uma dessas pessoas é sua filha, Priscila, de 16 anos).

Estamos novamente no pátio de sua casa. Ali Ronaldo nos faz um convite que considero muito interessante e irrecusável: “querem conhecer a *opy*?”. Subo, então, a pequena trilha que conecta sua casa a um patamar mais elevado onde fica a casa de reza, construída há cerca de 4 meses com a colaboração de um grupo de pessoas ligadas ao Movimento do Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Neste “morro” podemos encontrar 13 casas “ao redor” da *opy*, por assim dizer. É o espaço de maior concentração populacional da aldeia (e também o mais próximo de sua entrada).

Ronaldo abre a porta da casa de reza. Entramos. Tudo está em completa escuridão. Passam-se alguns segundos até que a luz que se infiltra pela abertura da porta e pelos vários furinhos nas paredes de barro da construção começa a permitir alguma visão. Uma criança de aproximadamente 5 anos que brinca com um pedaço de plástico fingindo ser um pequeno cachimbo entra, nos observa e fica por ali mesmo mexendo em toquinhos de lenha da fogueira próxima à porta. A casa de rezas está direcionada no sentido leste-oeste. Ao oeste está a porta, o “fundo” da *opy* com vários colchões dispostos no chão e ao leste está o *amba*, o altar, com alguns objetos dispostos em uma prateleira de madeira. Em cada parede lateral (norte e sul) há um banco baixo que se estende de uma ponta à outra.

Ronaldo nos convida a sentar e, assim, nos acomodamos num dos bancos laterais, enquanto Ronaldo se posiciona à nossa frente em um banco avulso, praticamente no centro da *opy*. Nesse momento ele inicia uma reflexão:

Esse lugar é muito importante pra gente. É na *opy* que tudo acontece. Se alguém faz coisa errada, uma família faz coisa errada, a gente chama a pessoa, explica porque que o que fez tá errado e se for necessário dá um castigo pra pessoa fazer. Às vezes é capinar a roça, cuidar de alguma coisa, e assim a pessoa vai pagando o que fez de ruim. É por isso que a *opy* é a nossa escola! Aqui a gente aprende muito. Aprende com os mais velhos, com o *xeramoí*, a fazer as coisas de acordo com *Nhanderu*, Nosso Deus. Às vezes, coisas que nem dentro de casa a família ensina é ensinado aqui na casa de reza. Por isso ela é muito importante! Porque com o branco, com os filhos do branco, é bem diferente. Imagina alguma pessoa chamar a atenção do filho de um branco... isso pode dar até briga! Aqui não. Aqui a gente também pode educar os filhos de qualquer pessoa, pode chamar atenção, porque todo mundo é filho de *Nhanderu*, então todo guarani vai fazer isso, mas vai fazer com respeito, com carinho. Pros jovens a *opy* é academia também. Não tem o pessoal que vai na academia pra malhar, ficar forte? Aqui é assim, a gente prepara o corpo, o pessoal faz muito exercício aqui, até ficar bem cansado. E tudo aqui tem o momento certo. Por isso que quando entra um branco, pra participar de uma cerimônia, ele tem que pedir sempre permissão pra gravar alguma coisa. Eu que falo pra pessoa: “agora pode filmar... pode fotografar... agora não pode” porque nem sempre a gente quer que tudo seja filmado. Tem vezes que é um mistério pra gente também. São coisas muito sagradas pra nós, por isso tem que ser assim.

A fala de Ronaldo enfatiza a centralidade da *opy* e seu poder de concentração da produção e reprodução do modo de viver *mbya* em Piraí. Xamanismo, punição, ensino-aprendizagem, preparação do corpo, relações-interétnicas e políticas, cosmologia. De imediato percebo que, dali em diante, terei de seguir ao longo do trabalho de campo não apenas os temas relacionados à cerimônia da erva-mate em si mas também essa *totalidade* da casa de reza, bem como essa *força* da chefia de Ronaldo e seu discurso fabricante de redes de relações com muitos Outros. Ainda dentro da *opy* ele reforça seu convite para o *Ka'a Nhemongarai* do mês seguinte e nos propõe um passeio até o roçado - último rincão no roteiro da visita guiada.

A roça fica a poucos passos da *opy* e está ainda mais próxima da BR-280, porém, uma considerável elevação do terreno promove uma barreira natural nos limites entre aldeia e rodovia. Ronaldo nos apresenta os alimentos cultivados: melancia, batata-doce, milho. “Essa batata-doce é diferente da do branco, essa é a guarani, é menorzinha, bem diferente e muito melhor!”. Não foi preciso muito tempo para se ter a visão total da roça, dada sua evidente limitação territorial. Ao ver um pé de tabaco Ronaldo exclamou: “Isso me faz lembrar uma história”. E em seguida nos contou que, um dia, um mais velho lhe falou que iria surgir um pé de tabaco em um determinado lugar e anos depois nasceu uma planta de tabaco exatamente onde o mais velho havia dito. “A mesma coisa tá acontecendo aqui, cresceu esse pé de tabaco sem ninguém plantar e isso é a confirmação de que *Nhanderu* foi quem plantou. Plantou onde tinha que estar o Guarani”. A comparação que Ronaldo faz a seguir me chama atenção: “A mesma coisa é o mate. Às vezes não é o Guarani que planta, mas é o Nosso Deus que faz isso porque ele faz pros Guarani poder usar. É a planta sagrada”.

Após nosso passeio, nos encontramos mais uma vez em frente à sua casa. Ronaldo entra nela e em seguida volta de lá com um presente: é um exemplar de “Guata Porã – Belo Caminhar” livro produzido pelo CTI em 2015 e que contou com sua participação (ele cedeu entrevistas e atuou no processo de tradução). Senti que o momento de regressar à Joinville havia chegado. Darci nos chama um táxi e nos despedimos de todos.

Já no táxi, em meio aos ruídos urbanos e à pressa da estrada, experimentei uma estranha sensação: ao rememorar nossa passagem pela *opy* e o que Ronaldo havia dito por lá percebi que estivemos, por um bom tempo, envoltos por um ambiente interno vazio e demasiado silencioso a despeito da proximidade da casa de reza com a BR-280. Esta discrepância sonora entre o interior da *opy* vazia e o entorno urbano da aldeia marcou-me, apesar de eu não saber explicar exatamente o que ela poderia significar.

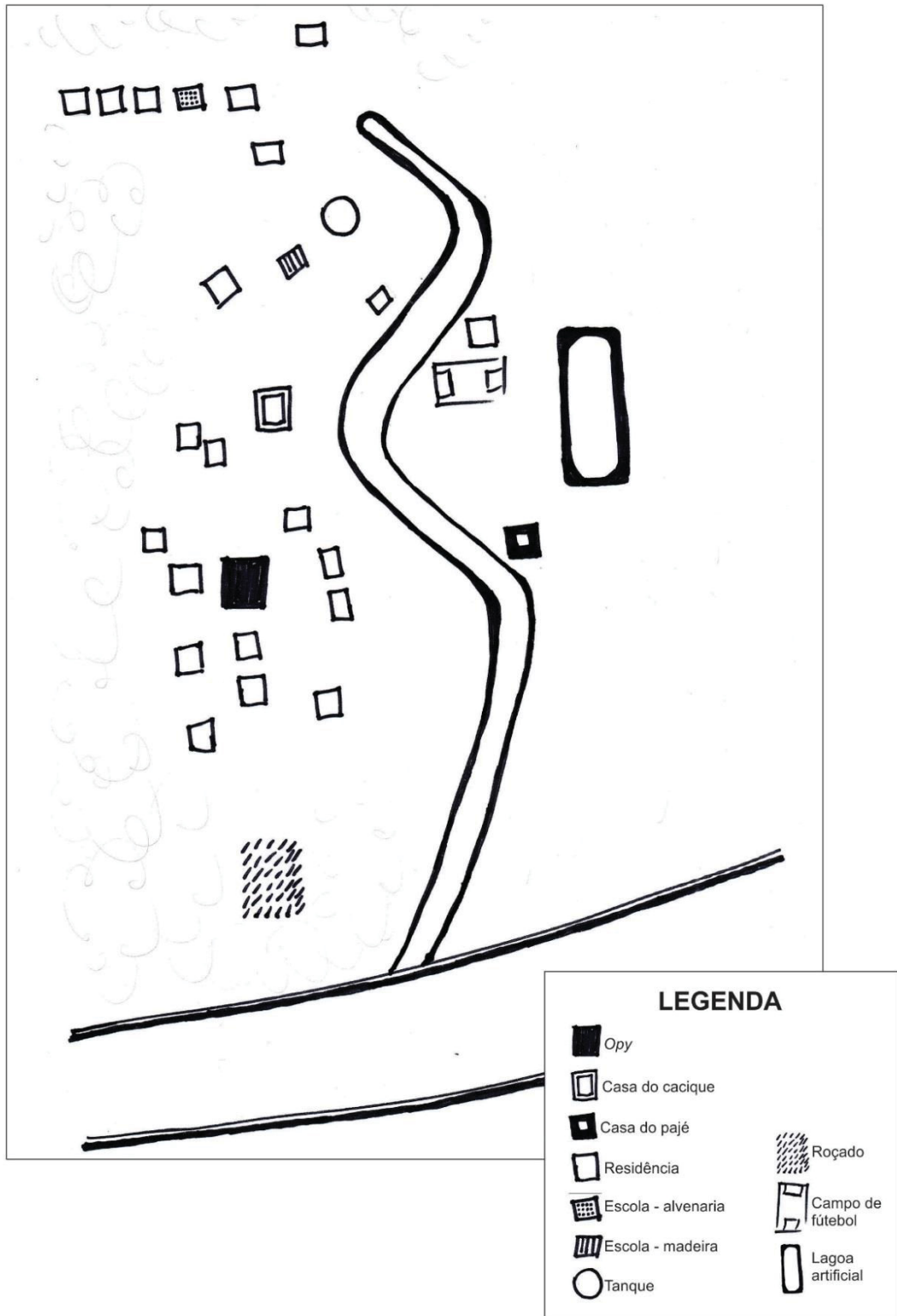


Figura 4 – Croqui da aldeia Pirafí

Fonte: A autora.

CAPÍTULO 2 – O KA'A NHEMONGARAI EM PIRAI

Em conversa com Ronaldo numa visita anterior ao *Ka'a Nhemongarai* questionei-o no sentido de saber como estavam os preparativos para o evento, e ele me respondeu: “A gente já começou ontem aquilo que a gente faz sempre... Os cantos, danças...”. Ao contrário do que no momento eu pude imaginar, sua resposta veio no sentido de dizer que a preparação para a cerimônia da erva-mate não se diferenciava da preparação cotidiana da vida guarani. O Guarani sempre canta e sempre dança pois está continuamente em busca de atingir o estado de *aguyje* (perfeição do ser)²³. Para alcançá-lo faz-se necessário cumprir determinadas regras e seguir cotidianamente certas práticas. Como afirma Daniel Pierri, os rituais, a fala, o hábito de criar queixadas, de praticar a dança dos *xondaro*, são algumas das ações que contribuem para o estado de *aguyje*, de “imperecibilidade corporal”, ou ainda, de “maturação” do ser (PIERRI, 2013, p. 217).

Os cuidados com a alimentação, pautados pela comida tradicional, tem nesse contexto uma particular relevância, dado que alimentar o corpo é também alimentar a alma, e ter um corpo “leve” e “limpo” é uma condição para se alcançar o *aguyje*, tal qual afirma Martín César Tempass em sua tese sobre a *orerembiu* (comida tradicional *mbya*; “nossa comida”):

Somente com um corpo “leve” e “limpo” é que se pode ascender ao mundo sobrenatural. Esse ascender, literalmente, significa que, com a perfeição, os *Mbya*-Guarani podem “levitar” ou “flutuar” até a morada dos deuses. Isto ocorre com eles ainda “vivos”, pois o *aguyje* também pode ser considerado o vencimento da morte. O “leve” significa poder vencer a gravidade: e o “limpo” significa “limpar” o corpo das porções telúricas indesejadas. Nos dois casos só se obtém êxito a partir do controle da alimentação (TEMPASS, 2010, p. 189).

²³ Sobre as formulações canônicas acerca do termo, ver, por exemplo: CADOGAN, 1959; CLASTRES H., 1978 [1975].

Este controle envolve a prática de comer pouco, em pouca quantidade, e nesse sentido a *ka'a* (erva-mate) - considerada um dos principais alimentos *mbya* - torna-se imprescindível por seu potencial de amenizar a fome. Se a fome está controlada, come-se menos e assim mantém-se o corpo leve e apto para atuar conforme as prescrições para o *aguyje*; entre outras coisas, para cantar e dançar na *opy*. Logo, ao se atingir este estado, atinge-se a possibilidade de fazer a passagem de *Yvy Pyau* (este mundo) ao mundo das divindades, do sobrenatural (TEMPASS, 2010, p. 112), ou, como aponta a guaranióloga Ana Maria Ramo y Affonso em sua tese “De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya”, de fazer a mudança de plataformas: do mundo imperfeito à *yvy marãe'ỹ*²⁴, “terra onde nada perece, onde os alimentos crescem de um dia para o outro e as flechas caçam sozinhas, onde só há alegria” (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 225).

Dentro da casa de reza, durante o *Ka'a Nhemongarai*, o termo *aguyjevete* é continuamente citado pelos participantes. É uma palavra que “alimenta” a alma dos presentes, uma vez que remete à “potência transformacional dos corpos” (MACEDO, 2017, p. 4). Algumas palavras *mbya*, afirma Tempass, são como “bons alimentos” (TEMPASS, 2010, p. 229). Logo, não parece ser casual o emprego contínuo do termo *aguyjevete* no contexto da cerimônia da *ka'a*. Ela é proferida em cumprimentos assim que se chega à *opy*; também a cada vez que se enfumaça a cabeça de alguém com o *petyngua* (cachimbro guarani); em discursos formulados à plateia; ao final das danças dos *xondaro* e como cumprimento coletivo após participação de não-indígenas em momentos cerimoniais na casa de reza.

O plano de fundo que se revela neste terreno da transformação das almas e dos corpos é o da própria transformação do tempo e da renovação dos ciclos *mbya*. Este tema será tratado com maior atenção no capítulo 3 (Renovação dos ciclos, transformações da vida), entretanto cabe aqui antecipar que dentre os efeitos cosmológicos operados pela *ka'a* e sua cerimônia de renovação temporal está o de “imortalizar” de certo modo a sociedade guarani (LADEIRA, 1999, p. 87), o que gera o “movimento” necessário à continuidade de seu *nhandereko* (RAMO Y AFFONSO,

²⁴ Sobre a relação entre alcançar o *aguyje* e chegar à *yvy marãe'ỹ*, ver ainda: LADEIRA (1999) e PISSOLATO (2007).

2014, p. 313). O próprio *Ka'a Nhemongarai* é, como ainda veremos, a celebração de uma transformação mítica por excelência.

O intuito de “seguir” as práticas cerimoniais, organizacionais, cultivares, alimentares, políticas e discursivas que se articularam na cerimônia da erva-mate da aldeia Piraí em setembro de 2017 constituirá o foco do presente capítulo; dado que, ao meu ver, o evento evidencia diversas relações entre a liderança política de Ronaldo, a circulação de parentes de outras aldeias, a recepção/acolhimento dos *juruá* em seu interior e a centralidade da *opy* enquanto lugar privilegiado da formação e transformação dos seres. Correlações que, de alguma forma, haviam sido antecipadas no discurso político-identitário de Ronaldo em nossa primeira conversa. Antes, porém, de dedicar-me ao relato etnográfico do *Ka'a Nhemongarai*, valho-me de uma breve prospecção etno-histórica, com vistas a refletir sobre o vínculo existente entre os *Mbya* e a *ka'a*.

2.1 - Os Guarani e o mate: aspectos etno-históricos

São diversos os nomes frequentemente associados à árvore da erva-mate como, por exemplo, erveira, chá-do-Paraguai, chá-dos-jesuítas, erva-do-diabo, yerba-santa e - como se nota no presente texto - os *Mbya* a chamam de *ka'a*. *Ilex paraguariensis* St. Hil é seu nome científico, definido pelo naturalista, botânico e viajante francês August de Saint-Hilaire no início do século XIX após uma expedição pela América do Sul. Além disso, “erva-mate” denomina também o produto final do procedimento de sapeco e maceração de folhas e ramos dessa planta, o que resulta em pó para infusão, podendo ser reconhecido pelos termos *ka'a* (em guarani *mbya*), mate, chimarrão ou tererê (CASTILHO, CONTINI e COSTA, 2012, p. 162). Dessa maneira, o emprego de tais expressões varia contextualmente, seja por conta de denominações botânicas, regionais, étnicas ou mesmo mercadológicas.

A erva-mate, classificada como integrante da família *Aquifoliaceae*, mede entre quatro e oito metros de altura, podendo atingir 15 metros em condições favoráveis. Floresce entre os meses de outubro e dezembro, ofertando frutos no verão, que são por sua vez consumidos por diferentes pássaros - como o jacu (*Penelope superciliaris*) - que participarão no processo de dispersão das sementes através de suas fezes e contribuirão, dessa maneira, para o complexo sistema de germinação desta espécie vegetal (Ibid., p, 162).

Em sua tese de doutorado, “História ambiental da erva-mate”, Marcos Gerhardt aponta que: “a ocorrência da erva-mate é endêmica” dado que abrange uma porção meridional do continente americano onde situam-se atualmente os estados do Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Mato Grosso do Sul, bem como o Leste do Paraguai e a província de Misiones na Argentina²⁵. O autor afirma também que dentre outros fatores, o crescimento da planta está associado à questão da altitude, “com maior presença da erva-mate em terrenos situados entre 400 e 800 metros acima do nível do mar” (GERHARDT, 2013, p.33-34).

²⁵ De acordo com os pesquisadores Yeda Oliveira e Emílio Rotta “a área de erva-mate abrange 5% do território brasileiro; em relação ao da América do Sul, esta proporção se reduz a 3%” (OLIVEIRA e ROTTA, 1985, p. 17). Gerhardt ressalta que existem pesquisas que apontam a presença da planta também em outras localidades, porém com menor expressividade, como em Minas Gerais, São Paulo, Uruguai, Bolívia, Peru, Colômbia e Equador (GERHARDT, 2013, p. 34).



Figura 5 - Mapa da área de ocorrência endêmica da erva-mate

Fonte: (Ibid., p. 35).

Não seria equivocado afirmar, levando-se em conta estas características fitogeográficas, que a área de ocorrência da erva-mate justapõe-se à área de ocupação e circulação ancestral guarani na bacia platina²⁶. Região donde as mais

²⁶ “Com 3,1 milhões de km², [a bacia do rio da Prata] abrange quase todo o centro sul do Brasil, o sudeste da Bolívia, uma grande parte do Uruguai, todo o Paraguai e uma extensa região do centro norte da Argentina. Seu principal rio é o Paraná, que se torna rio da Prata quando se junta ao rio Uruguai próximo da foz do rio Prata no Oceano Atlântico” (PAULA JUNIOR, 2009, p. 29).

antigas evidências arqueológicas deste grupo datam sua presença há, pelo menos, 2 mil anos AP, como demonstra o pesquisador Francisco Noelli (2004). Assim sendo, torna-se razoável a tentativa de traçar uma correlação milenar, pré-cabralina, entre o mate e os povos indígenas Guarani, ou seja, uma relação etnobotânica entre eles, bem como uma relação etno-histórica.

No entanto, uma proposta com vistas a investigar esta antiga correlação imediatamente enfrentaria uma grande lacuna teórica nas mais diversas ciências: antropologia, arqueologia, biologia, história e outras que tais. Desde os primeiros relatos do século XVI promovidos por missionários jesuítas bem como os empreendimentos científicos do século XIX (época de grandes expedições europeias à região) as francas divisões conceituais entre natureza e cultura, bem como a ideia de florestas virgens, intocadas, que povoaram aquela produção científica²⁷, obstaculizam, em certa medida, uma aproximação analítica entre populações indígenas ancestrais e a erva-mate, como demonstra Gerhardt:

As percepções e valores elaborados por engenheiros, botânicos, cronistas e outros viajantes sobre as florestas da América Meridional estavam baseadas no paradigma da separação entre natureza e cultura, ao ponto de considerá-las um lugar intocado. Na falta das respostas precisas sobre a sua formação, o fundamental é compreender que os ervais localizados e classificados pelos viajantes do século XIX não se formaram exclusivamente pela dinâmica natural. Populações humanas interagiram com as florestas e interferiram na sua constituição, reduzindo ou ampliando a área e a diversidade. A floresta virgem, portanto, não existiu. (GERHARDT, 2014, p. 60)

Concordam com esta perspectiva os pesquisadores Eremites de Oliveira e Paulo Esselin, ao afirmarem em seu artigo “Uma breve história (indígena) da erva-mate na região platina: da Província do Guairá ao antigo sul de Mato Grosso” que os ervais nativos não devem ser compreendidos como “um fenômeno meramente

²⁷ Nesse sentido, Marcos Gerhardt põe em evidência os escritos do padre Antonio Ruiz de Montoya no século XVI, as obras de Avé-Lallemant, Saint-Hilaire, Lindman, Beschoren e de outros viajantes e cronistas do século XIX. (GERHARDT, 2014).

natural”, mas enquanto *paisagens humanizadas* – conceito etno-arqueológico que compreende “formas de manejo agroflorestal, incluindo o transplante de mudas de plantas de um lugar para outro e/ou os cuidados para deixá-las crescer frente a outras espécies competitivas” – ou ainda enquanto *florestas antrópicas* – aquelas “associadas a sistemas tradicionais de conhecimentos, desenvolvidos por comunidades indígenas” (EREMITES DE OLIVEIRA e ESSELIN, 2015, p. 285)²⁸. Também nesse sentido, Gerhardt lembra que para além das características propriamente naturais na formação dos ervais nativos (como as propriedades químicas do solo, altitude, clima, hidrografia da região e tantos outros fatores ambientais) “não se pode ignorar a contínua intervenção dos povos indígenas Guarani, Charrua, Kaingang, Xokleng, Guaicuru, Paiagua e de outras etnias que habitaram o Sul da América sobre a dinâmica das florestas” (GERHARDT, 2013, p. 57).

É interessante notar que tanto Gerhardt, quanto Eremites de Oliveira e Esselin, destacam a operação de duas forças diretamente atuantes sobre os ervais – por um lado a força das ações humanas sobre o ambiente e por outro lado a força dos fatores ambientais – tratando ambas com igual relevância e evitando qualquer hierarquização das mesmas. Minha experiência de trabalho de campo aponta para uma outra força que traz os domínios da sobrenatureza para o centro desta questão.

De acordo com Ronaldo, tal qual citado anteriormente²⁹: “às vezes não é o Guarani que planta [a árvore de erva-mate], mas é o Nosso Deus que faz isso porque ele faz pros Guarani poder usar. É a planta sagrada”. Instigada por essa resposta, em outra oportunidade, questionei-o diretamente sobre se os *Mbya* plantam (ou plantavam) o vegetal, argumentando o fato de haver erva-mate por toda a área de circulação guarani e Ronaldo assertivamente me respondeu: “quem planta a erva-mate não é o Guarani, não precisa plantar, é o próprio *Nhanderu*, ele que faz a floresta e o Guarani tá aqui pra cuidar daquilo que faz o Nosso Deus, o indígena é o guardião”. Sua fala demonstra que a ação de *Nhanderu* se antecipa à ação humana. Se o que define a germinação do vegetal em questão não é a vontade humana, mas sim a

²⁸ Sobre o debate acerca das florestas antropogênicas (ação indígena sobre a mata e a paisagem) ver também: POSEY (1986); BALÉÉ (1989); DESCOLA (1999); INGOLD (2000 [1993]).

²⁹ Ver página 38, Capítulo 1.

vontade divina, sua manutenção parece caber aos humanos, tendo em vista a obrigação dos Guarani de cuidar³⁰ e de serem os guardiões da erva-mate. *Nhanderu* faz/planta o mate para que os Guarani façam uso dele e em contrapartida estes retribuem a oferta divina com cuidados para com a planta - desse modo, divindade e seres humanos conformam uma relação de dádiva.

No texto “Ensaio sobre a dádiva”, Marcel Mauss caracteriza a noção de dádiva como um tipo de reciprocidade ambígua - de caráter aparentemente livre e voluntário, mas, por outro lado, obrigatório e interessado - de prestações e contra-prestações entre sociedades (MAUSS, 2003 [1923-24], p. 186). Tais trocas, acrescenta o autor, não envolveriam somente “bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras [...] Propusemos chamar tudo isso de sistema das prestações totais” (ibid., p. 189). Levando-se em conta esta definição, seria possível contemplar a erva-mate como objeto privilegiado de uma reciprocidade (ou seja, prestação e contra-prestação) entre os Guaranis e suas divindades, dentro da lógica da dádiva. Assim, plantio (não-humano) e cuidado (humano) são as duas forças que, segundo Ronaldo, explicam os ervais nativos desde tempos imemoriais.

Feito esse parêntese etnográfico, retomo os estudos que apontam para a interação entre os Guarani e o mate em períodos anteriores à chegada dos europeus no continente americano para adiante retratar ainda algumas outras relações etno-históricas no contexto colonial.

Apesar de ser difícil saber “há quanto tempo as populações humanas conhecem e usam a erva-mate” (GERHARDT, 2013, p.44), o historiador Paulo Cesar Vargas Freire cita em sua dissertação que a palavra “mate” é uma castelhanização do termo quéchua *mati* – referente, por sua vez, ao recipiente onde a planta era servida - o que também poderia sugerir o conhecimento, uso e intercâmbio desta entre Guaranis e Quéchuas no período pré-colonial (FREIRE, 2011, p. 7).

³⁰ Não disponho neste momento, porém, de material etnográfico suficiente para dizer exatamente em que consistiria essa ideia de cuidado citada por Ronaldo e quais possíveis ações práticas estariam relacionadas ao conceito nativo. Por outro lado, percebo que seria possível levar em consideração a própria cerimônia da Ka’a - que será exposta adiante – enquanto conjunto de ações e discursos voltados para a manutenção de seu modo de vida e, portanto, para a manutenção do mundo guarani e de tudo o que nele há (incluindo, por conseguinte, a planta da erva-mate).

Eremites de Oliveira e Esselin afirmam que os Guarani e também alguns outros povos indígenas – inclusive de regiões onde a erva-mate não era endêmica, como no caso de comunidades originárias dos Andes – já conheciam e há muito tempo faziam circular a planta em uma “grande rede interétnica de relações sociais”. Segundo os autores, a partir do início do século XVI com a chegada dos europeus colonizadores à região da bacia platina e mais especificamente algumas décadas depois com a fundação da Província do Guairá³¹, o conhecimento indígena e a prévia manipulação dos ervais desde tempos pré-coloniais por diversos grupos, sobretudo grupos guarani, teriam sido fatores determinantes para o êxito da exploração econômica da erva-mate pelos espanhóis na região. Diversos portos e povoados³² foram fundados nestas primeiras décadas, tendo sido “constituídos majoritariamente por indígenas” (EREMITES DE OLIVEIRA e ESSELIN, 2015, p. 284-286). As relações interétnicas no Guairá também instigaram o consumo da erva-mate por não-indígenas - espanhóis e seus descendentes -, consumo que se difundiu geograficamente (Ibid., p, 286; FREIRE, 2011, p. 23), chegando muito rapidamente à Europa. Este fenômeno, no entanto, teve diversos desdobramentos,

À medida que crescia o comércio da erva-mate era necessário, pois, aumentar sua produção, o que implicava na exploração de um maior número de indígenas, geralmente feita por meio da violência: mortes, rapina, roubo de pessoas etc. (CORTESÃO, 1951). Desde os primeiros anos dos seiscentos há registros de que os nativos passaram a se rebelar contra o domínio espanhol em todas as áreas onde a erva era explorada dessa maneira. (EREMITES DE OLIVEIRA e ESSELIN, 2015, p. 288).

Com o recrudescimento dos confrontos entre indígenas e espanhóis nas últimas décadas do século XVI - especialmente relacionados à resistência indígena

³¹ “Esta província, que alcanzó fama em los primeros tiempos de la conquista y estuvo a punto de dar nombre a todo el Paraguay, estava situada entre el Paraná y el Atlântico, entre 22º 30’ y 25º 30’ de latitud y los 49º 30’ y 54º 30’ de longitud oeste de Greenwich con los limites, al norte el Parapané, al este las serranías de Guarayrú, o de Caiyú, al sud el Yguasú y al oeste el Paraná” (CARDOZO, 1938, p. 17 apud. OLIVEIRA, 2003, p. 50).

³² Villa de Ontiveros, Ciudad Real e Villa Rica del Espiritu Santo foram três importantes povoados fundados em meados do século XVI no Guairá.

às *encomiendas*³³ - Hernando Arias Saavedra, governador do Paraguai, solicitou ao rei da Espanha que enviasse sacerdotes à região no intuito de conter o levante dos nativos através da conversão e catequização dos mesmos. No início do século XVII, portanto, os missionários jesuítas da Companhia de Jesus começaram a adentrar no Guairá e ali fundaram cerca de 13 reduções.

“Desde os primeiros anos os padres se colocaram contra o trabalho obrigatório que os nativos desenvolviam nos ervais” (EREMITES DE OLIVEIRA e ESSELIN, 2015, p, 290). Tal postura fez com que os jesuítas se tornassem uma nova força dentro de um território de já acirrados conflitos; antagonizando, sobretudo, com práticas que reputavam violentas, perpetradas por outras frentes de expansão colonial (como os *encomenderos* e bandeirantes).

Autores afirmam que o consumo da erva-mate por populações guarani não era algo tão cotidiano e frequente em períodos pré-coloniais quanto passou a ser a partir do período colonial. De modo que antes da chegada dos europeus o consumo da bebida pelos indígenas se dava de maneira mais esporádica (relacionada aos xamãs, eventos litúrgicos e entre pessoas mais velhas), mas que depois da chegada dos colonizadores o consumo entre indígenas e não-indígenas cresceu consideravelmente (por conta, principalmente, dos diversos empreendimentos ervateiros da região) (CASTILHO, CONTINI e COSTA, 2012, p. 163; EREMITES DE OLIVEIRA e ESSELIN, 2015, p. 286; TEMPASS, 2010, p. 195; TEMPASS, 2005, p. 123).

Desse modo, logo que chegaram ao Guairá, os jesuítas se opuseram rigidamente às condições de trabalho nos ervais nativos e à intensa presença da bebida de erva-mate no contexto local, chegando a proibi-la no início do século XVII. Entre os argumentos dos religiosos estaria o fato de que, além dos maus-tratos

³³ As *encomiendas* formavam parte de um empreendimento colonial cuja prática relacionava-se à exploração da mão de obra indígena obrigatória. Oséias de Oliveira afirma que: “o espanhol *encomendero* tinha obrigação e mandato dos Reyes de procurar a instrução cristã e a civilização dos índios, em troca estes se viam obrigados a contribuir com algum tributo ao espanhol. Como o índio não tinha dinheiro nem outro meio de prestar esse tributo lhe impunha o trabalho de servir pessoalmente um tempo ao espanhol” (OLIVEIRA, 2003, p.65). A prática também estaria relacionada, segundo esse autor, a outros três importantes fatores: a ocupação do território; fundação de novos povoados; e incorporação do índio ao sistema colonial (ibid., 2003, p. 67).

sofridos pelos indígenas nos ervais da colônia e da bebida provocar efeitos nocivos à saúde, ela seria demoníaca (EREMITES DE OLIVEIRA e ESSELIN, 2015, p. 292; FREIRE, 2011, p. 101). O padre jesuíta Antônio Ruiz de Montoya registrou suas primeiras impressões com relação à planta e ao trabalho dos Guarani nos ervais da seguinte forma:

Apresentam-se muito altas [as árvores de erva-mate], frondosas e grossas, sendo a folha um tanto densa, e seu formato o da língua. Derrubam os índios essas árvores, mas brotando de seu tronco rebentos bastante grossos, em questão de três anos elas voltam a ter a beleza e tamanho tidos, quando se cortaram. Põem-se os galhos delas numa espécie de grelhas e ao fogo lento os sapecam ou tostam. A folha moem-na com não pouco trabalho os índios. Durante o dia inteiro estes não comem mais do que fungos, frutas ou raízes silvestres, que para sua ventura se lhes oferecem nos matos, estando eles em contínua ação e trabalho. É que têm, mandando-os, um capataz que, apenas o pobre índio se assentou um pouco para tomar fôlego, faz-lhe sentir sua ira, envolta em palavrões e, por vezes, em pauladas “muito gentis”. O trabalho naquela erva tem consumido a muitos milhares de índios. Sou testemunha ocular quanto à existência naqueles matos de ossários bem grandes de índios. Tal aspecto dói à vista, e quebranta o coração o saber-se que a maioria morreu pagã, andando perdida por aquela mataria em busca de sevandijas, sapos e cobras. E, como nem sequer encontram isso, bebem muito daquela erva, inchando-se-lhes os pés, as pernas e o ventre, mostrando seu rosto apenas ossos, e a palidez a figura da morte. (MONTROYA, 1985[1639], p. 41)

O trecho acima consta de sua obra intitulada “Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape”, escrita e publicada em Madrid em 1639. O livro consolidou-se enquanto primeiro e mais antigo registro sobre os tempos iniciais das Reduções Guarani (1609 a 1639). Interessante notar, assim, que a presença do mate na vida indígena no começo do século XVII logrou receber do ponto de vista jesuíta certa notoriedade (e

preocupação, inicialmente). Montoya dedica um breve capítulo ao tema entre as primeiras páginas de sua obra, e dele destaco ainda as seguintes reflexões:

[...] afirmo que busquei, com todo o cuidado, sua origem entre índios de 80 e 100 anos. O que descobri como coisa averiguada é que, nos tempos em que esses velhos ainda eram moços, não se bebia [ervamate], nem ainda se conhecia, a não ser que da parte de um feiticeiro ou mago, que tinha trato com o demônio. Mostrou-lha este, dizendo que, quando acaso quisesse consultá-lo, bebesse aquela erva, e assim ele o fez. E de seu ensinamento chegaram a aprender outros que em nossos dias temos conhecido, sendo que comumente os feitiços que fazem, levam ou tiram desta erva. Passaram a usá-la os índios de idade avançada, mas era com moderação. Os efeitos, que em geral contam a propósito desta erva, vêm a ser que ela os alenta (estimula) ao trabalho e lhes serve de sustento. De fato é assim que o vemos cada dia, sendo que um índio há de remar o dia todo, sem outro alimento qualquer que o de beber, de três em três horas, a erva. [...] Não duvido que tenha a sua eficácia, embora nunca a tenha experimentado, mas o abuso em seu uso é condenável, seja no trabalhoso de sua fabricação, seja na estima e apreço, nos efeitos de sustentar com alento ao que trabalha, no elevado preço de sua venda [...] e no uso supersticioso de feitiçarias, e ainda no cheiro e sabor que é “sumagre”, vem a ser semelhante à erva do Peru que chamam “coca”. (Ibid., p. 43)

Não obstante esta primeira impressão negativa e rechaço inicial à planta, seus usos e seus efeitos, pouco tempo depois Montoya e demais padres mudaram³⁴ radicalmente de ideia. Essa significativa inflexão foi observada por Eremites de Oliveira e Esselin:

³⁴ Segundo Castilho, Contini e Costa, depois de rever tais posições, anos mais tarde “o próprio Montoya declarou que muitas eram as virtudes que se atribuíam à erva, além de afugentar o sono, estimulava e favorecia a digestão, reparava as forças, influenciava positivamente no humor e curava várias enfermidades.” (CASTILHO, CONTINI e COSTA, 2012, p. 164).

Apesar das proibições iniciais terem contribuído para diminuir a intensidade da exploração da erva, logo os sacerdotes e as autoridades governamentais perceberam a importância que os nativos e a crescente população mestiça davam à bebida. A situação foi mais bem notada à medida que expandia o seu consumo e crescia sua importância econômica na província. Somou-se a isso o fato de ela também poder desempenhar importante papel no combate ao consumo de bebidas alcoólicas e à embriaguês (EREMITES DE OLIVEIRA e ESSELIN, 2015, p. 293).

Com isso, deu-se início ao processo de exploração dos ervais nativos – bem como da força de trabalho guarani – pela Companhia de Jesus, que por sua vez se consolidou no empreendimento ervateiro da região: “Com toda a produção feita dentro e fora das reduções, o Paraguai tornou-se o principal fornecedor de erva-mate na bacia platina” (Ibid., p, 294). De acordo com Castilho, Contini e Costa (2012, p. 164), o exponencial crescimento econômico das reduções – fruto da exploração e comercialização do mate – fizeram os jesuítas crescerem também em poder. O descontentamento de *encomenderos* e colonos por tais circunstâncias intensificou os conflitos. Essa consolidação do poder missionário na região causou também profundo desconforto à Corte Espanhola, que em 1679 passou a estabelecer limites para o volume de vendas da erva-mate produzida nas reduções.

O empreendimento religioso e econômico dos padres fora interrompido definitivamente em 1767, quando da expulsão dos jesuítas dos domínios da Espanha. Como consequência, as reduções foram desmanteladas e houve um impacto imediato sobre a produção ervateira no Guairá. “Mesmo assim, o Paraguai continuou por anos sendo o principal produtor de erva-mate na região platina” (EREMITES DE OLIVEIRA e ESSELIN, 2012, p. 294). A relação dos indígenas com empresas ervateiras, contudo, durou ainda muitos anos.

O Paraguai obteve sua independência em 1811 e atingiu patamares históricos de produção do mate entre 1840 e 1862. Todavia, uma série de disputas comerciais e territoriais com o Brasil (independente desde 1822) culminou em uma guerra que se estendeu de 1864 a 1870: a guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança (Brasil, Argentina e Uruguai). O evento histórico desestruturou o Paraguai e provocou sua

significativa depopulação (sobretudo masculina). Como demonstram Eremites de Oliveira e Esselin, a guerra platina “teve consequências nefastas à economia paraguaia e mudou a fisionomia político-territorial do antigo Mato Grosso, palco de muitas batalhas” (Ibid., p. 296).

Após a guerra, uma comissão de militares brasileiros e paraguaios foi organizada no intuito de definir os limites territoriais entre os dois países. Um dos colaboradores dessa expedição foi o comerciante sulista Thomaz Laranjeira que, ao acompanhar o trabalho de demarcação das fronteiras tomou conhecimento do imenso potencial econômico dos ervais nativos na região sul do Mato Grosso (tal como era chamado à época o atual estado do Mato Grosso do Sul) e enxergou no expressivo número de comunidades indígenas que ali habitavam a possibilidade de usufruir de uma numerosa mão de obra³⁵. Estava idealizado assim, o maior empreendimento ervateiro e principal frente econômica nacionalista da região: a Companhia Matte Laranjeira. (ibid., p. 299). A ideia recebeu concessão do governo brasileiro a partir de 1882, operou com este nome até 1902 – quando passou a se chamar Laranjeira, Mendes & Companhia – e teve seu declínio na década de 1940. Um fator constante da empresa, contudo, foi a intensa disputa por extensões territoriais com pequenos produtores, posseiros e outros grupos (ibid., p. 302). Como afirmam os autores Antonio Brand e Eva Maria Luiz Ferreira, “as concessões feitas à Companhia Matte Laranjeira atingiram de maneira incisiva o território dos Kaiowá e Guarani” (BRAND e FERREIRA, 2009, p. 110). Além disso, o amplo poder político-econômico que a empresa exercia sobre seus trabalhadores, relegando-os a um *sistema de barracão*³⁶, comprometia, por conseguinte, suas condições de vida, moradia e saúde.

³⁵ Mais especificamente, de acordo com Eremites de Oliveira e Esselin, os Guarani e Kaiowá foram “a maior força de trabalho ali disponível no início da produção ervateira” e posteriormente somaram-se a eles “a contribuição de trabalhadores não índios provenientes de outros lugares”, como do Paraguai por exemplo.

³⁶ Nesse sistema o empresário fornece ao trabalhador itens básicos à sua sobrevivência - como alimentos e roupas – e cobra o valor de tais itens no salário do empregado. Assim, o *barracão* caracteriza-se “pelo endividamento dos trabalhadores, os quais terminam por ficar presos aos patrões e, portanto, mantidos como que em cativeiro, sem a liberdade de ir e vir” (EREMITES DE OLIVEIRA e ESSELIN, 2015, p. 309).

Dessa maneira, torna-se imperativo reconhecer que nas primeiras décadas da Companhia Matte Laranjeira o trabalho braçal nos ervais foi realizado majoritariamente pelos Guarani e Kaiowá, embora nem todas as comunidades indígenas tenham estado diretamente envolvidas na economia ervateira. Esses índios foram submetidos a uma situação análoga à escravidão, tal como é compreendida atualmente. Nesta condição eram obrigados a trabalhar em todo o processo produtivo e esta prática de exploração da mão de obra nativa perdurou por muito tempo. Mesmo na década de 1920 os índios ainda representavam o maior contingente de trabalhadores em muitos campos ervateiros aproveitados pela empresa e por produtores independentes. (EREMITES DE OLIVEIRA e ESSELIN, 2015, p. 307)

O domínio da Companhia Matte Laranjeira somente encerrou-se definitivamente em 1943, com a anulação dos direitos operacionais da mesma pelo presidente da república Getúlio Vargas e com a sucessiva criação do Território de Ponta Porã (BRAND e FERREIRA, 2009, p. 110). A mão de obra indígena, no entanto, continuou a ser explorada no local, como destacam os autores Brand e Ferreira, servindo a diversas atividades como a derrubada das matas, abertura de estradas, coleta de palmito, abertura de fazendas e posteriormente (década de 1980) ao plantio e colheita de cana de açúcar e produção de álcool (ibid., p. 112).

Embora, como eu tenha dito, a tentativa de revisitar a correlação (pré)histórica entre os Guarani e o mate seja uma tarefa complexa e permeada por diversas lacunas historiográficas, busquei trazer ao presente tópico um levantamento – ainda que muito breve – de alguns registros sobre a intensidade e a transformação desta correlação ao longo dos séculos: abrangendo, para isso, não apenas a questão etno-botânica como também o desenrolar histórico de um sistema colonial de exploração indígena e ambiental.

Como visto, após fazer uma investigação entre indígenas que teriam vivido durante boa parte do século XVI, o padre Montoya chegou a afirmar que os Guarani não faziam uso da erva-mate e nem mesmo a conheciam enquanto bebida antes da chegada dos europeus e da exploração dos ervais. Todavia, imediatamente depois de afirmar isto, Montoya se autocontradiz ao denunciar o consumo da bebida por

“feiticeiros” e “magos” (estes, segundo ele, incitados diretamente pelo demônio a consumi-la) desde períodos anteriores à chegada dos padres missioneiros. Ora, se Montoya reconhece que a bebida era, há muito tempo, consumida, não haveria motivos para ele mesmo tentar sustentar o argumento de que ela não era conhecida. De qualquer forma o que eu gostaria de ressaltar é o fato de Montoya haver registrado – no primeiro livro publicado no mundo sobre aquela região e contexto – o antigo consumo do mate por xamãs (estes seres de comunicação privilegiada com outros não-humanos) antes mesmo de se tornar uma bebida muito comum não apenas entre os indígenas, mas também entre não-indígenas na América e na Europa; registro este que nos convida a pensar na presença ancestral da planta na cosmologia dos Guarani. Se a bebida era consumida por xamãs desde antes da chegada dos espanhóis e da criação dos ervais, logo é possível que existisse ali um tipo de consumo especial, relacionado, por sua vez, a contextos cerimoniais.

Por um lado, a ausência de descrições mais aprofundadas sobre o uso da erva-mate em contextos cerimoniais mais antigos dificulta maiores incursões interpretativas históricas. Por outro lado, a experiência contemporânea dos *mbya* com o mate, sobretudo em seus discursos e eventos litúrgicos (como nos mitos e no *Ka'a Nhemongarai*, respectivamente), nos proporciona um espaço reflexivo amplo e que pode ser focalizado analiticamente de muitas formas. Antes de derivar, pois, para o relato da cerimônia da erva-mate da aldeia Piraí, parece-me oportuno trazer a este texto a descrição de algumas narrativas mitológicas sobre a *ka'a*.

Em 2014, um projeto da comunidade guarani do Ribeirão Silveira e do CTI resultou em um documentário³⁷ chamado “*Ka'a'i* - o ritual da erva-mate”, nele Doralice Fernandes conta (em *mbya*) a origem da *ka'a* e com isso demonstra por que motivos, naquela aldeia, faz-se necessário celebrar a cerimônia da erva-mate. O texto abaixo trata-se da transcrição da fala de Doralice a partir das legendas (em português) do documentário:

³⁷ KA'A'I – O RITUAL DA ERVA-MATE. Comunidade Guarani do Ribeirão Silveira e Centro de Trabalho Indigenista. Bertiooga, 2014. 20 min. Disponível em: <<http://bit.ly/2MO8tCV>>. Acesso em: 12 mai. 2017.

No início, contam que tinha uma primeira terra que era onde *Nhanderu*, nosso pai celestial, morava. E que não é esta, mas uma primeira que terminaria em incêndio, uma terra que iria ser queimada, e ia terminar sob a água. Então, nosso pai partiu para sua morada e quando estava se preparando para partir, ele fez desabrochar uma menina como verdadeira filha para o auxiliar quando precisasse. Lua já existia para acompanhá-lo. Então, chegou o momento da partida. E *Nhanderu* diz aos demais que deveriam ir. “Vamos filhinha”. Assim ele iria levar a filha que havia gerado. Ela não parecia que tinha surgido ontem no mundo. Em um dia, ela já parecia uma moça, pronta para auxiliar seu pai. Recém-nascida, ela já saiu engatinhando e assim foi crescendo. Ela cresceu tão rápido que no dia seguinte já estava enorme. Então, nosso pai disse: “Agora podemos mesmo partir”. E foi levá-la à sua morada. E nesse instante já avistavam uma corda que parecia um chicote pendurado com um assento. E ela, a filha, ia na frente de Lua e atrás de seu pai. Lua, então, debocha da menina só porque ela estava na sua frente. Ela não gostou e ficou brava. E disse ao pai: “Lua está caçoando de mim e então não vou mais com vocês”. “Vamos, não ligue para isso”, respondeu o pai. “Mesmo que ele provoque, não ligue e vamos”. Lua, então, deu uma gargalhada deixando a menina furiosa, que disse: “Por favor, me deixem descer, pois não quero ir com vocês”. O pai tentou convencê-la três vezes, mas ela estava tão zangada que foi firme em sua decisão. O pai ainda tentou por uma última vez, mas não conseguindo, desceu a menina novamente à terra e disse: “Agora você vai ficar”. Quando ele terminou de descê-la, começou a limpar o local com sua ferramenta. A filha, observando, perguntou: “Por que você está arrumando o mato? Parece que está fazendo roça...”. O pai responde: “Você não queria ir...”, “Tudo bem, eu vou então” disse a filha, mudando de ideia. “Ah, antes eu insisti tanto pra você ir, mas você não quis, agora não vai mais” decidiu o pai. Então, nesse momento, do meio da cabeça da menina começa a brotar a erva-mate. Quando ela se deu conta, ela já era uma árvore de erva-mate e já estava com um tronco bonito. E seu pai a deixou para trás. “Você vai ficar para servir os que vivem nessa terra”, disse *Nhanderu* à sua filha. Por isso que não podemos viver sem a erva-mate, temos que sempre apreciá-la. Depois de colhida não pode deixar estragar. Por isso que desde o passado os nossos avós realizam o ritual da erva-mate antes de tomá-la. Assim é que se faz... Em muitas aldeias ainda não se esqueceram de nosso modo de vida. Ainda fazem esse ritual. Aquele que

faz o ritual da erva-mate se mantém fortalecido. Aquela que pila a erva-mate, aquela que a leva ao *amba'í*, vão se fortalecer. Todos vão se fortalecer. Assim os líderes espirituais passam a mensagem a cada um de nós.

Em seu texto "*Ka'aguachu: 'La selva en un sólo árbol'*. Uma contribución de la mitología *ava chiripa* a la toponimia de la región guaranítica", Hector Keller cita um mito *mbya* de uma aldeia de Misiones, Argentina (chamada Guavira Poty), onde – assim como na descrição anterior – ocorre a *transformação* de uma jovem em árvore de erva-mate. O autor encontra neste mito um paralelo com uma narrativa *ava chiripa*, de uma aldeia também localizada em Misiones:

La versión *mbya* sugiere que la transformación habría sido concebida como un castigo, el cual fue impuesto por el sujeto supremo, a una joven cuya madre se negaba a considerar las solicitudes matrimoniales de los pretendientes de su hija virgen, pero ya entrada en años (Keller, H. A. 2007). Las versiones sobre el origen de la yerba mate recogidas entre los guaraníes Ava Chiripa de Misiones, también vinculan dicho evento con la metamorfosis de una mujer; pero a diferencia del mito *Mbya*, se trataría de la hija de "Ñamandu" o "Ñande Ru Vuchu" (Nuestro Gran Ancestro), transformada para servir de medicina a su primera esposa. (KELLER, 2013, p. 109)

Na sequência de seu texto, Keller registra a narrativa *ava chiripa* da forma como lhe foi contada:

El progenitor solar transformó a su hija, en lo que hoy es la yerba mate la convirtió. Su esposa tenía dolor de cabeza, no mejoraba y (Él) se preguntaba con qué podía sanarla, entonces como no había nada (que la aliviara), no había yerba, Nuestro Padre el que está en lo alto, supo transformar a su hija en la yerba mate. De sus hojas tomaron mate y después de ello (a su esposa) se le pasó el dolor de cabeza, Secaron las hojas del producto de la transformación de su hija, y así tomaban mate, y a partir de entonces la hija del progenitor solar cura los dolores de cabeza.

La hija del progenitor solar es la yerba mate, a nosotros mismos nos cura cuando la ingerimos, si no tomamos mate nos duele la cabeza, porqué (nuestros enemigos) nos hacen sentir mal. Cuando tomamos mate ya nos reponemos, los que nos hacen sentir mal se doblagan, y sencillamente así nos aliviarnos del dolor de cabeza y estamos bien. (KELLER, 2013, p. 110)

Apesar de diferentes entre si³⁸ os mitos guardam algumas relações. A mais evidente dentre elas é, como já observado, a questão da transformação de uma jovem mulher em erva-mate, evento presente nos três relatos. Além disso, nos dois primeiros mitos a metamorfose é, ela própria, um castigo soberano. No primeiro caso o castigo é motivado pela desobediência da filha ao pai *Nhanderu* (quando esta se recusa a seguir *caminhando*) e no segundo caso é motivado pelo mau comportamento de uma mãe que não permite sua filha ao casamento (assumindo uma postura “sovina” perante a comunidade). Assim, os castigos são operados pelo desvirtuamento dos comportamentos: familiar num caso e comunitário noutro (desobediência consanguínea e avareza para com os afins, respectivamente). Quando comparamos o primeiro e o terceiro mito, a mulher transformada é a filha do progenitor solar e o produto final da metamorfose é uma dádiva para os que vivem sobre a terra e serão beneficiados pela planta (no primeiro caso o benefício consiste em um alimento para o fortalecimento humano e no terceiro caso em alimento para a cura das dores de cabeça). Ainda, nas três situações, observa-se a soberania de *Nhanderu/Namandu* e o prevailecimento de sua vontade frente aos demais seres, bem como sua benevolência ao ofertar-lhes algo útil, ou ainda, “sagrado”, se relembrarmos a fala do cacique Ronaldo.

Estas aproximações narrativas que nos permitem pensar sobre diferentes percepções mitológicas acerca do mate para os Guarani e, mais especificamente, para os *mbya*, encontrarão ressonância também em algumas (breves) falas de Darci e de Ronaldo em conversas que tivemos nos dias do *Ka'a Nhemongarai*. Como se verá, eles não quiseram/puderam aprofundar diretamente suas interpretações

³⁸ Também não podemos desconsiderar, é claro, as diferenças étnico-linguísticas entre os *mbya* e os *ava chiripa*, todavia a aproximação dos mitos me parece nesse caso oportuna e alinhada ao que poderíamos chamar de cosmologia guarani (enquanto grupo que abrange diversas parcialidades).

cosmológicas sobre as origens da planta, mas de alguma maneira seus discursos apontaram para uma correspondência entre a erva-mate e a filha de *Nhanderu*. Feitos estes apontamentos etno-botânicos, de correlação milenar, cosmológica e histórica, passo a descrever o que vi e vivi na aldeia Pirai nos três dias da cerimônia cujo elemento central para a constituição de diversas relações é justamente a erva-mate. Será interessante notar como a planta utilizada passará – de modo análogo à narração mítica – por *transformações*.

2.2 – Uma etnografia da cerimônia

13 de setembro de 2017 – São onze horas da manhã e o táxi acaba de nos deixar dentro de Pirai. Desta vez eu e meu companheiro trazemos uma equipe para passar três dias na aldeia. Ao nos avistar, Ronaldo pergunta: “Prontos pra cortar lenha?”. Sua questão, colocada de forma bem-humorada, remetia a uma conversa que tivemos em um encontro anterior (10/09/18), quando questionei-o sobre os preparativos da cerimônia e ele me respondeu que estavam fazendo o que faziam sempre, mas agregou também que poderíamos - no dia anterior ao primeiro dia do *Ka’a Nhemongarai* - ajudar a carregar os troncos de lenha que os rapazes da aldeia iriam cortar. Também naquela conversa, Ronaldo comentou sobre a necessidade de recolher a *ka’a* na mata e que cinco *xondaro* fariam este trabalho; foi então que Miguel aproveitou a oportunidade para perguntar se nós poderíamos acompanhá-los; sua resposta foi: “Acho melhor não”.

Há um banco no pátio de sua casa, e nele nos sentamos. Ronaldo se senta num pedaço de tronco de madeira, ficamos frente a frente. Um jovem passa e nos cumprimenta ao longe: “*Javy ju*” (bom dia). O dia está bonito e a aldeia parece animada. Algumas crianças brincam no campo de futebol e outras pescam na lagoa. Priscila, filha adolescente de Ronaldo, vem ao meu encontro com um presente: um

filtro dos sonhos feito por sua irmã. Nós duas havíamos conversado por horas na última vez em que estive na aldeia e entre outras coisas Priscila me contou detalhes de sua vida na escola, sua predileção musical pelo funk e por algumas bandas de rock, seus amigos na aldeia e sua vontade de viajar mais, inclusive para Curitiba, que ela ainda não conhece. Naquela ocasião ela me dirigiu várias perguntas e pude sentir seu interesse por me conhecer melhor. De fato, entre as pessoas mais jovens de Piraí, Priscila é com quem tenho um diálogo mais aberto e espontâneo. Seu interesse em fazer laços com os *jurua* é, além de uma iniciativa própria, também uma recomendação de seu pai, cacique, que desde pequena a incentivou a “criar amizade com os brancos, porque alguns deles sempre podem ajudar de alguma forma” (palavras dela).

Ronaldo comenta estar contente com a cerimônia e que amanhã chegarão na aldeia alguns parentes de Tarumã, aldeia próxima, incluindo um pajé de lá. Em poucos minutos um grupo de jovens rapazes imbuídos da tarefa de recolher a lenha surge no pátio. Guardamos nossas bagagens na casa do cacique e seguimos para a mata com Ronaldo e os demais rapazes. Na metade do percurso a professora Naty também se junta ao grupo. Seguimos por uma trilha estreita (que perpassa o antigo campo de arroz da fazenda que atualmente compõe a área da TI Piraí em processo de homologação). À minha frente está Gabriel, que puxa uma conversa perguntando meu nome. Ele também se apresenta e diz que é o vice cacique da aldeia. Seu tom de voz é muito baixo e por isso quase não consigo escutar sua fala. Em determinado momento diz: “Essa aqui é a terra da retomada, foi difícil, mas a gente tá conseguindo demarcar, o fazendeiro já não pode plantar aqui, mas de vez em quando ainda tem gado que chega até pertinho da aldeia”. Quero seguir conversando sobre o tema, mas Gabriel me dá alguma ou outra resposta mais evasiva e já não conversamos sobre isso.

Guiados por Ronaldo, caminhamos cerca de 5 minutos até chegarmos à entrada de uma pequena floresta e outros 5 minutos por um estreito caminho na mata fechada. “Vai ser essa aqui”, aponta o cacique para uma árvore fina e alta. O grupo se detém e todos os homens acendem seus *petyngua* ao tempo que Ronaldo diz: “Agora eu vou me concentrar” e todos riem. A mata se enfumaça, a conversa em *mbya* me escapa à compreensão. Sento num tronco, no chão. Naty fotografa toda movimentação. A árvore escolhida pelo cacique parece um pouco podre. Um dos

rapazes passa a golpear o tronco com um pequeno machado a um metro do chão, aproximadamente. Enquanto cortam e fumam, os *Mbya* também conversam bastante e riem, possivelmente debochando da falta de prática do rapaz. Ronaldo toma o instrumento deste jovem e “arruma” a incisão, provocando dois cortes paralelos – o que possibilitou que a árvore começasse a balançar até cair para um dos lados. Nesse momento um corte que Ronaldo havia feito dias antes no seu dedo indicador se abre e começa a sangrar bastante, o que obriga os rapazes a continuarem o serviço sem a ajuda do cacique. Ao sinal de balanço suficiente para a derrubada, a árvore é forçada ao chão e então começam a fazer o corte do tronco em toras. Guardam-se os cachimbos. Somos convidados a recolher os fragmentos e levá-los para a aldeia. Ao chegarmos no pátio da casa do cacique cada um deixa o seu pedaço de lenha e rapidamente o grupo se dispersa. Apenas eu e Miguel permanecemos no pátio.

Cerca de 20 crianças passam em conjunto pelo caminho principal da aldeia, em direção à sua saída. Tento adivinhar o que elas vão fazer, até que alguém anuncia que estão indo tomar banho de rio, no rio Piraí, que fica do outro lado da BR. Um moço nos oferece um prato com duas *xipa* (bolinhos de trigo em formato de disco, fritos no óleo) recém feitas e ainda quentes. Ronaldo anuncia: “Essa é a comida guarani. A gente come isso de café da manhã e só volta a ter fome de novo só lá pelas três da tarde. Agora vocês vão conhecer a comida guarani de verdade!”, e em seguida retorna para o interior de sua casa. É interessante notar aqui a incorporação do trigo – que, como lembra Nadia Heusi (2011, p. 171), não tem tradução para o *mbya* – como comida de verdade. Nos oferecem outro prato, agora com dois peixinhos fritos, duas *xipa*, café e laranjas. Ninguém mais se junta à nós para o almoço no pátio e ali ficamos sozinhos por vários minutos.

Após algum tempo Silvio sai da casa, nos cumprimenta e convida para conhecer o rio Piraí, para onde havia ido o grupo de crianças. Prontamente atendemos ao convite. Algumas crianças também se juntam a nós. Durante a caminhada tento puxar assunto com Silvio mesmo ele não se mostrando muito comunicativo, falando muito baixo e teclando quase todo o tempo em seu celular. Ao chegarmos no local, crianças e cachorros se divertem. Nós três (adultos) não entramos no rio, nos limitando a observar e rir com as crianças de suas brincadeiras. Aproximadamente meia hora depois, Silvio – que não deixou de mexer em seu celular - propõe o retorno.

Duas ou três crianças também voltam conosco, mas a maior parte do grupo permanece por lá.

Coincidentemente, ao nos aproximarmos da casa de Ronaldo, vejo um carro estacionar e de dentro dele sair Gabriel, o vice cacique, que abre o porta-malas e retira dali um grande molho de erva-mate (composto por muitos ramos da planta). O carro é de José (não-indígena), diretor da escola, com quem até o momento eu ainda não havia conversado diretamente. Prontamente Ronaldo toma o molho da planta e o leva para dentro da *opy*. Dessa maneira, enquanto estivemos no rio, a coleta da *ka'a* ocorrera, de modo que não pude ficar sabendo quem, além de Gabriel, foram os outros *xondaro* responsáveis pela busca e tampouco onde eles foram coletar a planta³⁹ (de fato, tampouco pude saber se “outros *xondaro*” o acompanharam).

Se é comum a afirmação de que a “cordialidade” é a tônica das relações guarani (SILVEIRA, 2011, p. 106), o “segredo” é um de seus desdobramentos na relação destes com os não-indígenas e como descreve Tempass, refere-se a uma “forma de proteção contra a sociedade envolvente” (TEMPASS, 2010, p. 15). Tanto a cordialidade quanto o segredo permeiam meu trabalho de campo e posso notar neste episódio da coleta da erva-mate um exemplo desse mecanismo protetivo que os *Mbya* eventualmente optam por acionar frente aos Outros. Assim, observo que reservar aspectos de sua cultura, principalmente no que tange à religião (e, por conseguinte, a todo o cosmos *mbya*) faz parte de um certo jogo comunicativo que, ao passo que os permite conviver e compartilhar certas questões com os não-indígenas (e aqui incluo especialmente a parcialidade “antropólogos”), resguarda-os de uma possível vulnerabilidade pelo emprego equivocado de determinadas informações que possam não ser bem compreendidas por terceiros⁴⁰.

³⁹ O trabalho de Marcelo de Abreu Gonçalves indica que os *Mbya* de Pirai recolhem a *ka'a* no sopé do Monte Crista, numa região próxima à aldeia Yy Akã Porã, localizada no município de Garuva (GONÇALVES, 2011, p. 81).

⁴⁰ Recordo-me de uma situação, meses depois na ocasião de um outro ritual (*Nhemongarai*), onde eu estava em meio a um pequeno grupo composto de indígenas e não-indígenas e conversávamos sobre certos animais, sobre o plantio e outras questões relacionadas ao calendário agrícola da aldeia. Surge através da fala de Ronaldo uma menção a “pedir permissão ao dono da capivara para caçá-la” e aproveitando a deixa, pergunto sobre quem seria o *ja* (dono) relativo à capivara neste caso; então ele me responde: “Ah... sobre essas coisas a gente não fala tanto ao não-indígena, porque é muito difícil de entender!”. O que poderia ser visto a princípio como algo contraditório (dado que estávamos

A tarde se aproxima do fim. Ronaldo indica os espaços onde posso posicionar a barraca, levando-me ao pátio próximo da escola de madeira (e distante, ao mesmo tempo, das casas da aldeia). Momentos depois, vejo ao longe Ronaldo levar um molho de *pindó* para a casa de reza, planta que juntamente à *ka'a* será usada na cerimônia nos dois dias seguintes. Por volta das 18h inicia-se o encontro daquela noite na *opy*.

Entro na casa de reza e me acomodo no banco respectivo à parede norte, ficando assim mais próxima de sua porta que do *amba* (altar). Um coral de crianças encontra-se em plena atividade, elas executam os *mborai*, os cantos letrados, e são acompanhadas por um tocador de *mbaraka* (violão guarani de cinco cordas). Os jovens estão dispostos lado a lado em duas fileiras separadas por gênero, de modo que meninas e meninos cantam e dançam frente a frente. Também avisto de imediato no chão do *amba* junto à parede leste o molho de ramos de erva-mate coletado nesta tarde e um pouco acima dele, à esquerda, o molho de folhas de *pindó* (sobre uma prateleira que se estende de uma ponta à outra daquela parede e que serve também de apoio para os diversos instrumentos musicais⁴¹ *mbya*).

Observando os que agora entram, noto uma preferência das mulheres *mbya* pelo banco da parede sul e pelos colchões dispostos ao fundo da *opy* (local correspondente ao lado oeste da casa de reza e onde se encontra na extremidade esquerda a sua porta) - sentam-se nos colchões principalmente aquelas com filhos menores. Com relação aos homens, vejo que se acomodam em maior medida no banco norte. Não percebo, contudo, uma separação rigorosa dos assentos por gênero. Ronaldo está sentado ao meio, em um banquinho baixo. A luz no interior da *opy* provém de uma única lâmpada e, sendo assim, ilumina o local de maneira tênue. Em contrapartida, fora da casa de reza há escuridão e um silêncio intermitentemente rompido pelos ruídos diversos da BR, que não são de maneira alguma percebidos ao lado de dentro da casa de reza.

falando sobre isso) deixa de sê-lo ao notarmos que o diálogo pôde estender-se até um certo limite – e, a partir daí, a esquiva na conversa operou como um recurso discursivo com vistas a limitar o aprofundamento do tema – evidenciando o jogo comunicativo do que se pode e não se pode dizer (e até onde se pode dizer), na perspectiva de evitar más compreensões da teoria nativa pelos *jurua*. Sobre a questão da esquiva – relacionada à noção de *jakore* – ver: SILVEIRA (2011, p. 105).

⁴¹ Instrumentos dispostos no *amba* da *opy* de Pirai: *popygua* (dois bastões de madeira de aproximadamente 20 centímetros que quando se tocam fazem um som que afasta os *ãgue*); *mbaraka miri* (chocalho), *takuapu* (bastão de ritmo feito de bambu) e *rave* (violino guarani).

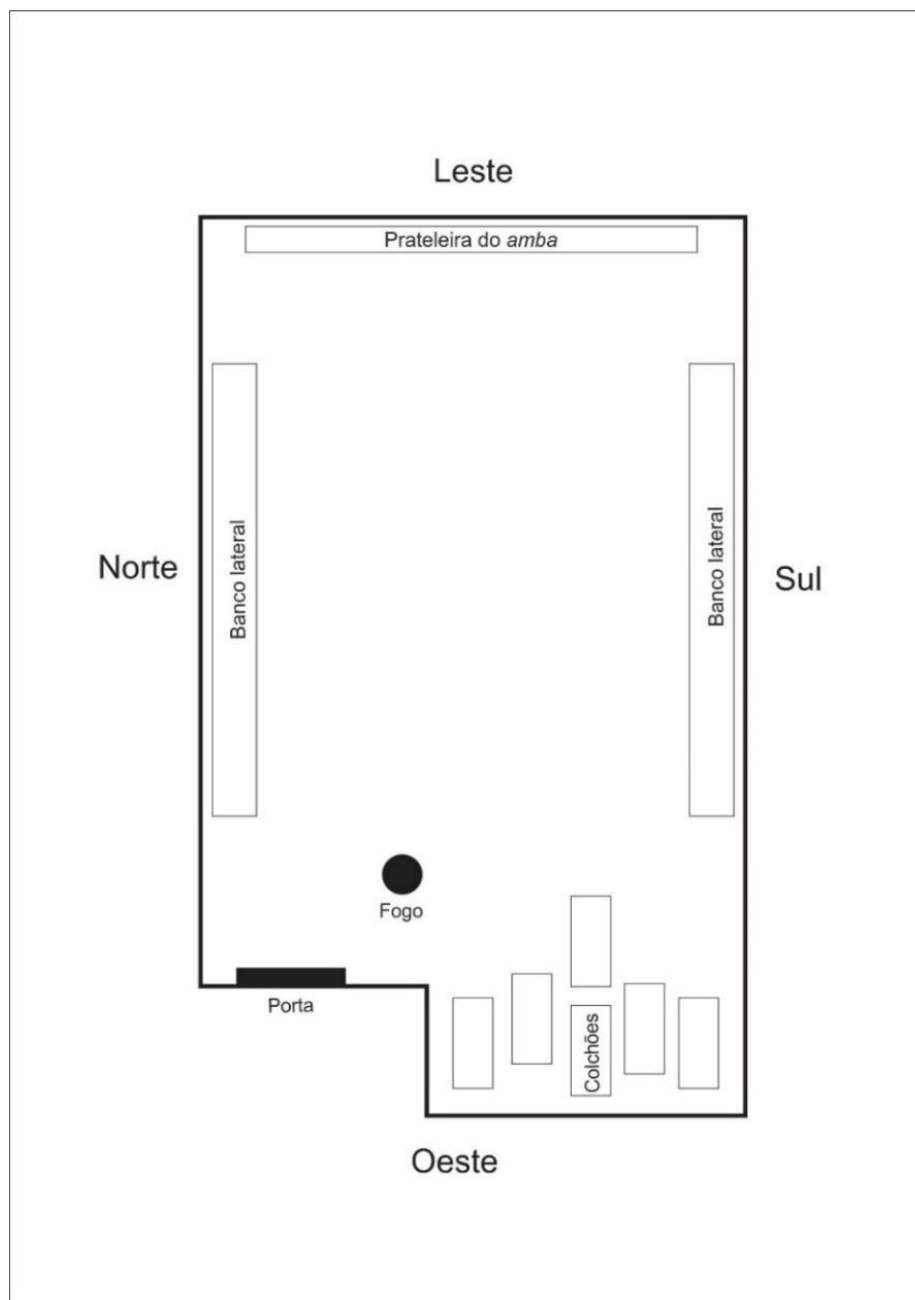


Figura 6 – Croqui da *opy* da aldeia Piraí

Fonte: A autora.

Agora que todos se acomodaram na *opy*, a porta é fechada e passa a ser monitorada por um *xondaro* (e não será aberta até que haja momento oportuno para isso). Homens adultos, mulheres e jovens começam a acender seus *petyngua*. Como os cachimbos são muitos e simultâneos, a fumaça passa gradativamente a envolver

todo o ambiente, demora a se dissipar e assim se acumula formando uma ligeira névoa logo acima das cabeças dos presentes, o que garante à *opy* uma atmosfera específica e muito diferente de qualquer outro lugar da aldeia. A fumaça do tabaco, segundo Nádia Heusi Silveira, “é um dispositivo de comunicação e embelezamento, que efetua mediação entre o espaço-tempo presente e os espaços-tempos míticos” (SILVEIRA, 2011, 179). Com o *petyngua* em mãos, boa parte dos participantes da reunião passam a caminhar, um após outro, enfumaçando os instrumentos no *amba*, o maço de *ka'a*, o maço de *pindó* e eventualmente também o topo das cabeças dos que estão sentados. Esse procedimento chama-se *omoataxĩ* (fazer fumaça, soltar fumaça sobre os corpos e sobre os objetos no *amba*). Seguem, para isso, um sentido anti-horário (ou seja: leste, norte, oeste, sul). Enquanto isso, alguém faz soar o *popygua*.

Uma fogueira acesa próxima à porta esquenta a chaleira de água para o chimarrão. Há quem aproveite pequenos tocos de madeira em brasa dessa fogueira para acender seu *petyngua*. Destarte, fogo, brasa, cachimbo, fumaça, chimarrão, ação e movimento corporal compõem a reunião na *opy* desde o seu início e não por acaso cada um desses fatores se relaciona de alguma maneira ao calor⁴². Há na casa de reza uma produção de calor, tanto nos corpos como no ambiente.

Há um momento em que o coral cessa, mas o ritmo da *mbaraka* prossegue, acompanhado também da *rave*. Simultaneamente, prossegue-se o *omoataxĩ*, ou seja, as caminhadas de enfumaçamento dos objetos dispostos no *amba* e o sopro de fumaça nas cabeças seguido da palavra *aguyjevete* (algumas pessoas sopram

⁴² Como afirma Ramo y Affonso, o entardecer para os *mbya* é um momento delicado do dia, pois com o recolhimento de *Kuaray* (sol, filho de *Nhanderu*) o calor é levado embora, o que torna esse período um tempo de suscetibilidades que requer certa atenção. É no entardecer, portanto, que as pessoas devem se reunir na *opy* e lá elas se esforçarão de várias maneiras para trazer o calor das divindades para perto de si. A autora ressalta que o fim da tarde é um momento “de transformação na composição de afastamentos e proximidades. Como numa coreografia ou num campo de batalha os movimentos de retirada de uns permitem o avanço dos outros” (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 235), desse modo, se as divindades estarão se afastando, os *ãgue* (espectros e/ou espíritos dos mortos, ex-sombras) terão a possibilidade de circular à vontade na escuridão até que a luz do dia retorne e por isso é necessário tomar certos cuidados. Dentro da *opy* os *mbya* poderão criar caminhos de proximidades com as divindades: o soar dos *popygua*, as danças dos *xondaro*, os cantos do coral das crianças são exemplos dos esforços para atrair o calor necessário (ibid., p. 236) além disso, a fumaça do tabaco desagrada os *ãgue* pois ela é “sinal do fogo de *Nhanderu*, o fogo que o queima e apaga a sua memória. A fumaça do *petygua*, *tataxina*, levanta um muro que distancia os mortos dos vivos e os vivos dos mortos” (ibid., p. 168).

apenas a cabeça do pajé). Em certo momento uma fila de jovens rapazes e outra de mulheres se forma para a execução dos *tarova* (cantos-reza, ou cantos vocais, que se diferenciam dos *mborai* por não serem letrados). Algumas mulheres marcam o ritmo com seus *takuapu*.

A *tarova* é interrompida e há agora uma sessão de cura operada pelo *xeramoí* Miguel acompanhado de um pajé mais jovem chamado Leonardo, que foi convidado a visitar Piraí para a ocasião do *Ka'a Nhemongarai*. Ronaldo senta-se em um banco posicionado de frente para o *amba*, ficando de costas para os demais. Os pajés fumam seus grandes cachimbos e exalam a fumaça nas costas desnudas do cacique. Em determinado momento, o pajé Leonardo começa a sugar algo das costas de Ronaldo e na sequência realiza movimentos de ânsia de vômito agachado junto ao *amba*, como se estivesse a expelir o que acabou de sugar. Todo o procedimento é repetido algumas vezes. A pajé Marta auxilia Leonardo a expelir o mal, soprando por vezes em um ponto no meio de sua coluna. Durante o processo Leonardo profere algumas palavras e é possível notar que o esforço para realizar estes procedimentos lhe é custoso. Ronaldo é então liberado e um jovem rapaz ocupa seu lugar no banco e novamente os procedimentos são empregados. Concomitantemente às curas, algumas pessoas caminham pela extensão do *amba* soprando a fumaça dos cachimbos sobre os objetos e plantas ali dispostos. A imagem que se forma na junção de tantos movimentos é a de que a cura é operada através de um esforço coletivo, em um amplo envolvimento entre os xamãs, ajudantes, *xondaros*, *xondarias*, *Nhanderu kuery* (“povo do alto”, coletivo de divindades *mbya*) e outros.

Finda esta parte da reunião na *opy*, Ronaldo se coloca de pé próximo ao *amba* e caminhando constantemente (de um lado ao outro) profere um discurso longo, sério e pausado (em *mbya*). Neste momento há uma pausa na música e no *omoataxi* (fazer fumaça). Ao final de sua longa fala ele chama o Darci para que este se dirija em português à plateia *jurua* (somos quatro não-indígenas nesta noite). Darci comenta brevemente em seu discurso voltado aos não-indígenas sobre a cerimônia da erva-mate, sobre a transição dos tempos do calendário guarani que se inicia naquele momento e sobre a extensão da cultura *mbya*:

Tudo isso aqui nós fazemos porque é nossa cultura, muitos já tentaram derrubar de várias formas, mas nossa cultura não acaba. Então como falou Ronaldo, quando vem o Ano Novo – Ara Pyau é o ano novo guarani - nós também renovamos, por isso a gente faz a cerimônia. Nós estamos agora no Ano Novo e depois vem o Ano Velho – que é o Ara Yma. A gente comemora porque isso é muito especial. Aqui a cerimônia vai ser amanhã e depois, com o dia dos homens e depois vai ser das mulheres. Nas outras aldeias já aconteceu. Então é assim, a cultura guarani é que nem aquela empresa TIM, ela é sem fronteiras.

Sua frase final provoca uma descontração na plateia, fazendo os presentes rirem. Ronaldo solicita uma apresentação pessoal dos *jurua*. Ao final de cada uma de nossas falas recebemos aplausos entusiasmados acompanhados de risos simpáticos e da palavra “*aguyjevete*” em coro. Ocorre uma nova formação para a *tarova*. Depois da execução de uma série de cantos-reza e antes do início das danças dos *xondaro*, um grupo de homens e um grupo de mulheres se forma para ir ao banheiro – único momento que a porta da *opy* é aberta. Ao regressarem o tocador de *mbaraka* retoma o ritmo musical para a dança dos *xondaro*.

Um grupo de meninos e meninas (as *xondaria*) correm em círculo e Daniel - um dos mais habilidosos e rápidos do grupo - segura um bastão promovendo muitos desafios: às vezes ele sustenta o bastão no alto para que os demais tenham que dar grandes saltos sem encostar no objeto, outras vezes sustenta o bastão a uma altura mais baixa obrigando os demais a se agachar ao máximo para realizar a passagem; entre outros desafios. Alguns minutos depois, o grupo dos pequenos *xondaro* se desfaz e uma nova roda com rapazes um pouco mais velhos é formada. As brincadeiras são muito semelhantes às anteriores e a cada desafio bem executado a plateia ri e aplaude com animação, reconhecendo o feito do *xondaro/xondaria*. Quando alguém “erra” a brincadeira ninguém aplaude, mas todos igualmente riem.

Após as danças dos *xondaro*, Darci toma a *mbaraka*, se posiciona próximo ao *amba* e ao seu redor um novo círculo é formado por rapazes que de mãos dadas pulam lado a lado. Alguém puxa os dois homens *jurua* presentes para a roda, que participam com alguma dificuldade quando comparados aos *Mbya*. A atividade se prolonga por aproximadamente dez minutos e seu desfecho marca também o

encerramento do dia que antecede a cerimônia do *Ka'a Nhemongarai*. Por fim, os presentes deixam a *opy* após uma reunião de pelo menos três horas de duração.

14 de setembro de 2017: *KA'A NHEMONGARAI, O DIA DOS HOMENS* – São 7h da manhã quando desperto. Ao sair da minha barraca avisto um conjunto de placas depositadas próximas a um barranco. Me aproximo. São 5 placas da FUNAI com a seguinte inscrição: “Terra Protegida. Art. 231 da Constituição Federal⁴³. Proibida a entrada de pessoas não autorizadas”. Percebo sinais de desgaste nas cores das placas (elas aparentam estar “ao tempo” há muito tempo). Me passam pela cabeça uma série de perguntas como: Por que elas estão num canto, “amontoadas”? Há quanto tempo estão “guardadas”, ou, não sendo utilizadas? Já foram expostas anteriormente? Qual seria sua função, de acordo com a FUNAI?⁴⁴. Lembro, em seguida, que há na entrada da aldeia uma placa e, na expectativa de confirmar se era semelhante às que eu acabava de encontrar, resolvo me dirigir à beira da BR-280. Lá chegando, confirmo que a placa é exatamente igual às que eu havia visto anteriormente; na sequência vou ao encontro de Ronaldo no pátio de sua casa.

Há bastante movimento na casa do cacique nesta manhã. A fogueira acesa na varanda começa a assar os primeiros alimentos que serão compartilhados ao longo do dia, a começar pelas bananas. Várias pessoas circulam por ali, entrando e saindo da casa por diferentes motivos. José, diretor da escola, prepara-se para buscar com seu carro o pajé de Tarumã e sua família. Na sequência um outro carro estaciona e dele sai Bárbara, uma jovem jornalista que há algum tempo desenvolve na aldeia projetos/oficinas de manipulação de equipamentos de áudio e vídeo e que, além disso, tem auxiliado Ronaldo em outras atividades; “ela é um pouco de tudo por aqui - nossa secretária, atendente, ajudante” diz o cacique, apresentando-a. Bárbara apenas passa para deixar alguns equipamentos de gravação para a cerimônia, que serão operados pelos próprios indígenas da aldeia (sobretudo pelos mais jovens) e parte, prometendo retornar à noite.

⁴³ Art. 231 da Constituição Federal: ver Anexo 2 deste trabalho, página 137.

⁴⁴ No dia seguinte eu viria a conhecer João (coordenador técnico da FUNAI, responsável especialmente pela localidade de Joinville e vinculado, portanto, à Coordenação Regional do Litoral Sul), que pôde me elucidar algumas dessas questões.

Ronaldo põe diversas batatas-doce sobre a grelha improvisada na fogueira da varanda e enquanto conversa com a gente começa a cortar uma grande abóbora em pedaços para serem igualmente assados. Fátima nos oferece café. Alguns homens também estão sentados na varanda conversando entre si em *mbya*. Várias crianças começam a descer o morro em direção ao pátio de Ronaldo. A aula dos pequenos acabara de terminar e duas professoras (não-indígenas), Naty e Mônica, também se juntam à nós na conversa com Ronaldo perto da fogueira.

A comida assada é amplamente compartilhada. Nesse momento, Cecília, filha de dona Marta (pajé de Piraí, uma das primeiras habitantes da aldeia e cabeça de parentela da maior família extensa do local), se aproxima do banquinho onde eu e Miguel estamos sentados. Ela traz um bebê no colo e uma garotinha caminha ao seu lado. Muito diretamente Cecília nos faz um convite: “Eu queria saber se vocês podiam apadrinhar a Jennifer, minha filha. Ela ainda não foi batizada. Tem 5 anos, vai fazer aniversário em abril”. Apesar da surpresa, respondemos prontamente que sim⁴⁵. Cecília se volta para Ronaldo e fala em *mbya* sobre o convite feito. Ronaldo comenta: “Ah, sim. Pode ser!”, e na sequência Cecília recomenda algo à Jennifer, o que a faz timidamente se aproximar de nós dois por um instante, para em seguida seguir um grupo de crianças que por ali brincam. Cecília brevemente se despede e volta para sua casa⁴⁶.

Algum tempo depois, Darci aparece no pátio e conversamos dentre outras coisas sobre sua graduação na UFSC. Com relação à sua pesquisa atual, comenta estar estudando o *Nhemongarai* (batismo do milho), mas que também quer escrever sobre o *Ka’a Nhemongarai*: “Tem uma lenda, uma lenda não, uma história real pra nós, que *Nhanderu* teve uma filha que criou a erva-mate”. Pergunto sobre o nome da filha de *Nhanderu* e ele me responde: “Na verdade tem que ver com o mais velho se pode contar pros *juruá*, porque muito disso é mistério pra nós também”. Apesar da recusa no aprofundamento da questão, ele segue a conversa apontando para alguns

⁴⁵ Cabe ressaltar que até aquele momento do trabalho de campo ainda não havíamos tido muitas oportunidades de conversa ou interação com Cecília.

⁴⁶ Apesar do convite ter sido feito em setembro de 2017 ele ainda não se concretizou, pois não houve até o momento nenhum evento que marcasse especificamente este vínculo de apadrinhamento. De todo modo, nos outros encontros que tivemos com Cecília sempre houve (e há) uma boa relação entre nós e a expectativa de que a qualquer momento a confirmação venha a ser dada.

detalhes do *Ka'a Nhemongarai* que estão sendo trabalhados em sua pesquisa acadêmica:

No *Ka'a Nhemongarai* tem o trabalho que fazem os homens e o que fazem as mulheres. Pra nós isso é muito importante, porque cada um vai participar do ritual de um jeito. Os homens com o feixe da erva-mate no primeiro dia e as mulheres com a cabaça no outro dia. Cada dia, então, eles vão pensar nos seus parentes. Hoje os homens vão pensar no filho, no irmão e nos outros homens da família e quando for a vez das mulheres elas vão pensar nas filhas, nas mães, nas irmãs.

Logo após a conversa com Darci sobre o papel de cada gênero na cerimônia⁴⁷, seus momentos e suas obrigações, começo a notar uma aglutinação masculina formando-se ao redor de uma fogueira em frente a *opy*. Eu me aproximo um pouco para observar melhor os movimentos. Ali está o pajé Miguel, agachado junto ao fogo, sapecando as folhas compridas de *pindó* enquanto outros rapazes sapecam ramos da *ka'a*. Três ou quatro ramos são então amarrados com uma folha de *pindó*, formando o *ka'a xã* (ramalhete, ou ainda, “feixe” como costumam chamar os *Mbya*). E a produção segue seu ritmo até o esgotamento das plantas disponíveis. Nada é desaproveitado.

Mais homens estão agora reunidos em frente à casa de reza. Cada um pega a quantidade de feixes respectiva ao número de parentes que quer “fortalecer” (representar na cerimônia) e prende os ramalhetes na lateral do corpo à altura da cintura utilizando uma ponta da folha de *pindó*. Neste momento uma concentração significativa de homens adultos, jovens e meninos apontam para que as mulheres (e demais convidados não-indígenas) entrem na *opy*. Não saberia dizer com precisão, mas pela força do sol no momento devemos estar próximos do meio-dia e os homens se organizam em fila para realizar a entrada.

⁴⁷ Para uma reflexão que se aprofunde na relação entre a divisão das tarefas cerimoniais conforme os gêneros no *Ka'a Nhemongarai* e a transformação corporal da filha de Sol em planta, tendo em vista a produção de alianças e diferenças, recomenda-se a recente análise de Valéria Macedo intitulada “Os corpos da erva-mate: gênero, alternância e alteração em um ritual guarani *mbya*” (MACEDO, 2017).

Conduzidos por um tocador de *mbaraka* (violão de cinco cordas), os homens entram realizando o *ka'a nhembojere* (caminhada em círculo) e lentamente, um após o outro, passam a prender seus feixes com cuidado em uma espécie de varal no *amba*, da direita para a esquerda (ou, de um extremo da parede sul à norte). O pajé Miguel recepciona cada ramalhete pendurado enfumaçando-o com seu *petyngua* e diz à pessoa que o prendeu a palavra “*aguyjevete*”. As demais pessoas na *opy* distribuem-se entre os bancos laterais e o fundo da casa de reza (onde há uma preponderância de mulheres com crianças pequenas, sentadas em colchões). A maior parte dos *jurua* visitantes sentam-se na lateral norte.

Após este momento de abertura, os homens tomam seus cachimbos e passam a enfumaçar eles próprios os feixes pendurados. Alguns deles, inclusive, além de enfumaçar os feixes, enfumaçam também o topo da cabeça dos presentes (dizendo “*aguyjevete*” após soprar a fumaça). As mulheres e moças, na sequência, passam a fazer o mesmo. A música da *mbaraka* e das *mbaraka miri*, ao longo de todo esse tempo, não cessa. Utilizando uma câmera filmadora profissional Silvio grava as atividades no *amba*⁴⁸

Há, agora, uma sessão de cura protagonizada pelo pajé Leonardo, auxiliado por um pajé mais velho (xamã especialmente convidado para este primeiro dia de cerimônia) e pela pajé Marta. Os doentes, três ao total, recebem – um por vez – o atendimento. De forma semelhante ao que havia acontecido na noite anterior, a sequência consiste em se sentar em um banco baixo próximo ao *amba*, desvestir a camisa e receber os procedimentos que desencadearão na saída daquilo que está causando o mal no corpo da pessoa: através do sopro da fumaça do *petyngua*, da sucção da causa da doença e posterior expurgação pelo pajé (que agachado em frente ao *amba* cospe muitas vezes e reproduz movimentos corporais de ânsia de vômito).

O pajé Leonardo, enquanto opera tais procedimentos, também profere muitas palavras, que, dado o seu elevado grau de comunicação direta com *Nhanderu kuery*, nem sempre podem ser compreendidas pelos próprios *Mbya* (como me relatou

⁴⁸ É preciso ressaltar que, como estou muito concentrada no que fazem os demais *mbya*, suas performances, movimentos, falas e caminhos, acabo não me atentando para os momentos exatos em que Silvio interrompe e/ou retoma suas gravações.

Ronaldo em outra oportunidade). O enfumaçamento dos feixes pelos indígenas segue ocorrendo durante as sessões de cura, sendo interrompido, no entanto, quando o pajé passa a discursar efusivamente, caminhando de um lado ao outro no *amba*. Há uma concentração dos presentes em sua performance.

E agora, findados os trabalhos de cura e o discurso do pajé, moças e rapazes posicionam-se para performar a *tarova* com a retomada do acompanhamento musical. De maneira fluida, passa-se dos cantos-reza para as atividades dos *xondaro*, que se abrem primeiramente com as crianças e logo depois com os jovens adultos. Há uma preponderância na participação masculina, porém, há também uma participação ativa de algumas *xondaria*.

Após uma série de desafios e danças dos *xondaro* e *xondaria*, Ronaldo faz uma fala de encerramento. Suponho que sua alocação tem um tom organizativo, pois de modo intermitente insere em seu discurso em *mbya* expressões como “uma hora”, “seis horas”, em português, como se estivesse a pontuar atividades relacionadas a estes horários ao longo dos dias da cerimônia. “Tá bom, pode almoçar”, com esta frase, em português mesmo, o cacique fecha a primeira manhã de *Ka’a Nhemongarai* em Piraí. Pouco a pouco os participantes saem da casa de reza e uma boa parte deles dirige-se à varanda de Ronaldo, onde estão sendo preparadas as refeições. Assim como no café da manhã, são servidos batata-doce, abóbora e café, além de uma grande quantidade de *xipa*.

Horas depois, próximo ao fim da tarde, decido dar um passeio à beira da lagoa, onde várias crianças estão brincando de pescar. De imediato, avisto um robusto boi tomando água da lagoa e passeando tranquilamente ao longo de sua borda. As crianças aparentemente acostumadas a essa visita *non grata*, evitam o intruso guardando um certo distanciamento (o boi ficou num lado da lagoa e elas noutro). Em um momento posterior no trabalho de campo, Ronaldo viria a me fazer uma franca crítica e também um lamento pelo fato de um desses bois, que de tempos em tempos adentram a aldeia, ter comido todo o seu recente roçado de *avaxi ete* (milho guarani, milho verdadeiro), que apenas começava a se “levantar”. As sementes utilizadas no plantio eram, segundo ele, “muito sagradas” pois havia sido um presente de um pajé mais velho de uma aldeia *mbya* do Rio Grande do Sul, com quem se encontra episodicamente para “adquirir mais conhecimento” (palavras suas).

Observo a pescaria das meninas e dos meninos e percebo que alguns, muito habilidosos, dispensam inclusive a vara de bambu e pescam simplesmente com linhas de fio de costura e com anzol. Outras crianças jogam futebol. E entre o campo e a lagoa converso com Léo, um dos não-indígenas convidados para a cerimônia. Léo, que se identifica como *punk*, me diz que mora há algum tempo em uma ocupação do MST em Santa Catarina e que junto a este grupo já pôde contribuir em diversas ações da aldeia (sendo uma delas a construção da *opy*, nos primeiros meses de 2017). Conversando com ele e simultaneamente pensando nos processos de demarcação da Terra Indígena Piraí - “estacionada” há anos nos procedimentos jurídico-político-burocráticos finais de homologação e registro, tal qual muitas outras terras indígenas pelo Brasil - me pareceu haver uma relação interessante, quase que simbólica por meio da luta pela terra, nesta interação entre aldeia e MST. A noite começa a cair e nos induz a pausar a conversa. Em pouco tempo estaremos novamente na *opy* para a celebração noturna da cerimônia da *ka'a* no dia de trabalho dos homens. Já começa a ser possível ouvir ao longe o som dos instrumentos.

Chegando na casa de reza me junto a muitos outros já instalados. Há nesta noite uma maior presença de indígenas e não-indígenas se compararmos com a parte da manhã. O enfumaçamento dos instrumentos musicais no *amba*, bem como dos feixes e dos presentes já começa a ser operado por homens, mulheres, garotas e garotos. Assim como na parte da manhã, Silvio filma as atividades dentro da casa de reza. O xamã Leonardo, que havia conduzido a cerimônia matutina dedica-se agora a *rave* (violino guarani).

Passa-se aos trabalhos de cura, conduzidos dessa vez pelo pajé mais velho de Tarumã (auxiliado pelo pajé Miguel e pela pajé Marta). A *ka'a* circula (como chimarrão) sobretudo ao fundo da *opy*, muito discretamente. Pelo o que pude observar, é o único alimento trazido para e consumido na casa de reza durante o evento. Emocionado após as curas, o pajé de pé e de olhos fechados fala por longos minutos ao público.

Uma pausa para que os presentes possam ir ao banheiro é anunciada. Os homens organizam uma fila, dão uma volta em círculo e saem do recinto. Depois é a vez das mulheres. Ao retorno e reacomodação dos presentes, a *tarova*, acompanhada dos instrumentos musicais promove a retomada do *omoataxi*, as caminhadas de enfumaçamento. Em seguida, os *xondaro* realizam uma longa performance. Como na

noite anterior, convidam, em determinado momento, alguns não-indígenas (homens e meninos) para participar de suas brincadeiras. A plateia ri da pouca desenvoltura dos *jurua*, o que evidencia ainda mais o profícuo preparo corporal dos *Mbya* para aquela atividade. Percebe-se que através destes risos simpáticos os *Mbya* propõem um lugar para os *jurua* na cerimônia, propõem uma relação específica. (Seria um modo de acolher os não-indígenas, de fazê-los parte?)

Após cerca de quatro horas de cerimônia (ou mais), Ronaldo dirige algumas palavras em *mbya* à plateia. Ao final de sua fala (como na noite de ontem) ele solicita em português que cada um dos aproximadamente quinze não-indígenas se apresente. À conclusão de cada fala a plateia profere a palavra “*aguyjevete*” em forte coro e aplaude os *jurua* com animação. Findadas as apresentações, Ronaldo retoma seu discurso para realizar o encerramento daquela primeira noite de *Ka’a Nhemongarai*.

Antes de sair da *opy*, observo que o *xeramoí* Miguel segue concentrado, sentado no banco da parede sul com sua mão recostada na testa e os olhos fechados – tal como estava há algum tempo – apesar de toda a movimentação de encerramento e saída da casa de reza. Ronaldo tampouco levanta-se do banquinho avulso no centro da *opy*. Saio dali com a impressão de que a cerimônia terá seguimento, porém sem a presença da grande plateia. Aproximadamente 10 minutos depois - quando já dentro de minha barraca - volto a ouvir ao longe a melodia da *mbaraka* e afinadas vozes femininas a cantar.

15 de setembro de 2017: *KA’A NHEMONGARAI*, O DIA DAS MULHERES - Às oito horas da manhã vou em direção à casa do cacique. Café e *xipa* para o desjejum. Me junto a Naty e Léo em uma conversa com Ronaldo no pátio. Em certo momento ele elabora repentina e espontaneamente a seguinte questão: “Vocês sabem quem pode parar o furacão?”, ninguém arriscou resposta. “A filha de *Nhanderu Tenonde*”, ele disse. E seguiu sua fala nos explicando sobre os lugares em que habitam estes seres:

A morada de *Nhanderu* é assim, ele vive como se fosse numa cidade, num círculo, então ele fica no centro [com um graveto Ronaldo desenha no chão um grande círculo que seria a cidade de *Nhanderu* e outro círculo menor ao meio onde seria sua morada propriamente]. Ao redor dele vivem pessoas que não são pessoas, exatamente como a sua filha, que só o pajé sabe como se chama – tem coisas que a gente não pode contar pros *jurua* porque senão eles perguntam, perguntam, perguntam e sempre perguntam mais [diz isso desenhando outros círculos dentro da cidade e ao redor de *Nhanderu*]. Depois, tem outros aqui [e desenha vários círculos fora da cidade de *Nhanderu*]... e tem o pajé. Vamos imaginar assim, como nesse desenho. Então para o pajé poder conversar com *Nhanderu* não é nada fácil porque ele tem que passar por vários obstáculos. Primeiro até chegar na morada e depois até se comunicar com Nosso Deus. Por isso que não é qualquer um que pode ser pajé. O pajé precisa estar sempre muito concentrado e se ele comete algum erro *Nhanderu* manda um castigo maior ainda pra ele.

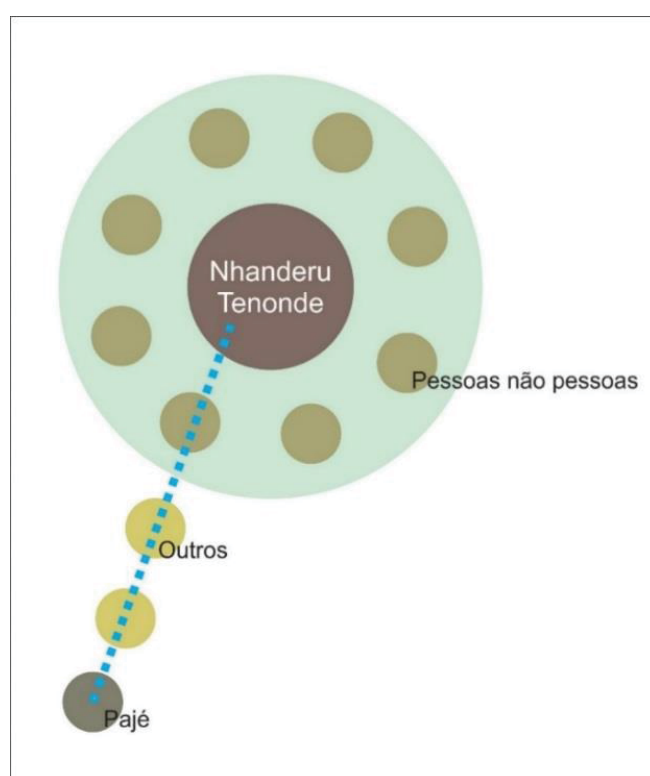


Figura 7 – Representação gráfica da morada de *Nhanderu Tenonde* de acordo com o cacique *Karai Tukumbo*

Fonte: A autora.

Ronaldo refere-se em seu desenho e em sua fala aos diferentes planos cosmológicos *mbya*, porém o faz sem expor em profundidade a discussão sobre eles, tampouco sobre a filha⁴⁹ de *Nhanderu Tenonde*. E quanto às relações entre os planos, o cacique privilegia a figura do pajé como intermediador dos mundos cosmológicos humanos e não-humanos, sem especificar o que seriam (ou quem seriam) estes “obstáculos” que o pajé deve gradativamente superar. A hierarquia da comunicação xamânica é assim pontuada em sua explanação. Observa-se que não é possível acessar diretamente aos seres de *Nhanderu kuery* sem antes estabelecer uma comunicação com seres de um plano anterior. Ademais, o cacique frisa que o privilégio da comunicação com *Nhanderu* e com estes outros seres pressupõe uma correção comportamental e, no caso de desvirtuamentos, o castigo⁵⁰ ao pajé pode ser maior do que o destinado a outros *Mbya*.

⁴⁹ É interessante esta iniciativa de Ronaldo em relacionar o furacão e a filha de *Nhanderu* pouco minutos antes da cerimônia da *ka'a* ser protagonizada pelas mulheres na *opy*, relação que não me parece ser eventual, mas ao mesmo tempo me escapa analiticamente. Uma outra narrativa que envolve a mulher e o vento é apresentada por Valéria Macedo, que comenta a partir de suas observações junto a aldeias *mbya* de São Paulo que “quando está ventando muito, uma mulher, sobretudo aquelas que se chamam *Ara* (tempo), pode botar um pouco de *ka'a* no fogo para que sua fumaça espalhe e pare o vento ou mesmo uma tempestade que se aproxime” (MACEDO, 2017, p.6). Não poderei afirmar com segurança se a filha de *Nhanderu* que foi transformada em planta de erva-mate é a mesma filha responsável por impedir o furacão, pois em nenhum momento ele deixou isso claro para mim. Ao mesmo tempo, parece-me interessante que o fator que se coloca entre a mulher e o vento, na situação exposta por Macedo, seja a *ka'a*. O que se pode assegurar é que nos dois casos quem consegue barrar o vento/furacão é a filha de *Nhanderu* (atuando em um deles através de sua forma de planta).

⁵⁰ Esta não é a primeira vez que ouço Ronaldo mobilizar a noção de castigo/punição. Pelo contrário. Percebo que a ideia *lhe é cara* e relaciona-se ainda com a dualidade bem e mal, também frequentemente utilizada em seus discursos, assim como a ideia de pecado. Por serem componentes do ser humano, as parcialidades bem e mal travam uma luta contínua, segundo o cacique, e o mal é sempre algo a ser superado. Ceder ao mal, pecar, pode ser “o caminho mais fácil”, mais curto ou render vantagens imediatas dado que “o caminho do bem” é sempre mais longo, cansativo, cheio de embaraços e de dificuldades. Em contrapartida, é este último o que será melhor recompensado. Como salienta Nadia Heusi Silveira, “as semelhanças com a moral cristã não é mera coincidência”, tendo em vista os séculos de convívio dos Guarani com os jesuítas (SILVEIRA, 2011, p. 187). Não será neste momento, entretanto, que me aprofundarei nas questões relacionadas às possíveis reverberações do cristianismo, ou ainda, das missões jesuíticas, na atualidade *mbya*; mas reconheço ser este um terreno reflexivo fértil (inclusive para se pensar discursos e ações político-identitárias frente à sociedade não-indígena). Uma interessante compilação de textos a esse respeito pode ser encontrada no livro “Missões Guarani: Impacto na sociedade contemporânea” (GADELHA, 1999).

Ronaldo nos chama a atenção para a organização feminina que começa a ocorrer em frente à *opy*, é quase meio-dia e as mulheres se preparam para realizar seu dia de trabalho na cerimônia da *ka'a*. Naty e eu somos convidadas a compor o grupo. Algo interessante, pois, no dia anterior, nenhum homem não-indígena havia participado da caminhada de entrada na *opy* carregando feixes. A erva-mate dos feixes dos homens havia sido previamente moída pela xejaryi Marta, num processo chamado de *ka'a kure* (moagem) e o pó está agora disposto em um pote próximo da fogueira, dentro da casa de reza.

Formamos uma grande fila. As mulheres de mais idade se colocam à frente, seguidas por mulheres mais jovens e pelas meninas. Naty e eu nos posicionamos ao final, mas ainda assim não somos as últimas. Aline (não-indígena), que é professora de Darci na UFSC, também se junta ao grupo. Cada uma recebe de Fátima a quantidade de porongos (vazios) referentes às mulheres que irá “fortalecer” na cerimônia, além do porongo que representa a si própria. O número de porongos varia bastante de uma para outra. Após cerca de 10 minutos de concentração das mulheres em frente à casa de reza, os demais participantes começam a se acomodar na *opy*. Eu, que nunca havia participado de um *Ka'a Nhemongarai* anteriormente, busco observar e repetir os movimentos das mulheres indígenas à minha frente. Xejaryi Marta puxa o nosso grupo, dando início à entrada das mulheres na *opy*. É aproximadamente meio-dia.

Dentro da casa de reza Fátima distribui a *ka'a* nos porongos de cada mulher, conforme a ordem da fila. Desse modo, um círculo começa a ser formado pelas mulheres com suas cabaças preenchidas em mãos, que passa a rodar em direção anti-horária ocupando todo o centro da *opy*. No meio de nossa roda posicionam-se um tocador de *mbaraka* e o pajé Miguel fumando seu *petyngua*. Depois de algumas voltas, Marta é a primeira a depositar seus porongos em uma prateleira no *amba* (da direita para a esquerda). O pajé os recebe soprando sobre eles a fumaça de seu cachimbo (e para cada porongo diz algo que não posso compreender). Dá-se seguimento a estes procedimentos, levando-se em conta a ordem da fila. Uma nova fila se forma com as mulheres que já depositaram suas cabaças. Elas ficam lado a lado e dançam no ritmo marcado pelos instrumentos (*mbaraka* e *mbaraka miri*). Quando deposito meus porongos no altar o pajé procede de maneira diversa – não há enfumaçamento sobre eles, tampouco o direcionamento de alguma palavra –

obviamente, eu não compunha a cerimônia do mesmo modo que as mulheres *Mbya*. As últimas mulheres depositam seus porongos e se unem à fila da dança. Quando todo este movimento se conclui a música também cessa.

O pajé de Tarumã profere um discurso com seu *petyngua* em mãos (aliás, não há discursos sem *petyngua* na *opy*, ao que pude perceber em meu trabalho de campo). Seu corpo magro e marcado pela idade me faz pensar no ideal de leveza e longevidade tão almejado pelos *Mbya*. Sua performance chega ao ápice com a realização de um canto-reza. Ele se emociona, chora, aponta para os porongos no *amba* e, exausto, se senta.

Mulheres e rapazes colocam-se frente a frente em duas filas separadas por gênero para a execução da *tarova*. Segue-se uma sessão de cura, conduzida pelo pajé de Tarumã, quando a música é novamente interrompida. Após este momento vários homens (indígenas) deixam a *opy*, apenas alguns permanecem. As professoras Naty e Aline são chamadas ao centro para serem batizadas e receberem, destarte, um nome *mbya*. Cada uma é apadrinhada por dois indígenas e o pajé Miguel, através de reza e enfumaçamento, concede-lhes os nomes. Todos tomam acento e Ronaldo solicita a Darci que fale aos *jurua* sobre o ato do batismo das professoras, bem como sobre o significado dos nomes auferidos. Após os comentários de Darci o cacique convida a todos para o almoço em sua casa.

Para a refeição coletiva são servidos macarrão, frango e um prato à base de fubá - é a primeira vez que um almoço no âmbito da cerimônia da *ka'a* não se constitui por alimentos relativos ao *orerembiu* (comida tradicional *mbya*). Uma considerável presença *jurua* na aldeia diferencia o dia hoje dos anteriores e penso que poderia ser interessante tentar falar com estes interlocutores não-indígenas de Pirai.

Horas depois do almoço, retorno à casa de Ronaldo e encontro João e sua família (esposa e filhos) compartilhando com os demais um prato tradicional muito apreciado na aldeia, que as mulheres acabaram de fazer, cujo ingrediente principal é o *ei* (mel). É nesse momento, então, que tenho a oportunidade de conversar um pouco mais com o coordenador técnico da Funai responsável pela região de Joinville. “João, você que acompanha intensamente as demandas dessa aldeia e o processo de demarcação da TI Pirai, como você vê esse cenário?”, pergunto. E ele me responde:

Olha... agora a situação tá boa se você comparar com as coisas que já ocorreram até pouco tempo atrás. Agora tá mais tranquilo, mas já tivemos episódios até de vir com a polícia aqui pra poder botar os marcos geodésicos. Já houve tentativa de enfrentamento pelo fazendeiro dessa terra aqui [João aponta para o antigo campo de arroz contíguo à aldeia]. Do outro lado da aldeia também já houve sérios embates com produtores de arroz de empresas grandes daqui. Mas tudo isso hoje, depois de muita conversa, reuniões, conscientização e diálogo foi ficando menos problemático. A aldeia tem todos os laudos que apontam a tradicionalidade da terra, também já estão aqui os marcos geodésicos e tudo o que caberia à Funai já foi feito. Basta apenas a confirmação do DNIT, que é o órgão do Ministério dos Transportes responsável pela duplicação da 280. Quando eles liberarem o orçamento pra aldeia o pessoal vai poder botar em prática as medidas compensatórias e os projetos de construção de casas - da forma tradicional como o pessoal daqui quer -, da passarela subterrânea pra dar acesso ao outro lado da rodovia e tal. A confirmação da TI, agora, só depende disso. Mas como a gente teve que tratar por um tempo esses vários problemas com o pessoal da região, a recomendação foi de por enquanto não expor as placas da FUNAI nos limites, porque a placa é o que dói pra esses fazendeiros, sabe? E como a gente sabe que os Guarani não são de querer problema – eles sempre tentam resolver as coisas do jeito deles, tranquilos – nós recomendamos por enquanto não forçar nisso aí. É esperar mesmo.

A fala de João vem ao encontro do que venho observando em campo: os *Mbya* da aldeia Piraí tendem a enfrentar esta situação de tensão territorial de forma não-violenta, acolhendo as recomendações institucionais-burocráticas e aguardando as resoluções oficiais do Estado. Este “aguardar”, todavia, não se efetiva através de um viés conformista – reuniões com o poder público (secretarias municipais, estaduais, Funai, etc.) e sociedade civil (ONGs, coletivos, universitários, voluntários e outros) são ações contínuas ao longo do ano. Tal interação com a política local⁵¹ mobiliza muitos

⁵¹ Em 2016, por exemplo, Ronaldo lançou-se candidato ao cargo de vereador do município de Araquari-SC pelo PCdoB (registrando-se como “Índio Ronaldo”), mas teve sua candidatura indeferida pelo TRESO sob a alegação de que não havia apresentado comprovante de escolaridade e de que a certidão de

indígenas, forma novas lideranças e envolve certas práticas internas e externas à aldeia. Há também uma articulação a nível nacional com o movimento indígena, além de participação das lideranças em eventos de outros estados. Não raro, os habitantes de Pirai viajam com o objetivo de participar de manifestações pela causa indígena em vários pontos do Brasil.

A fala de João responde também às minhas inquietações sobre as placas não utilizadas - aquelas que eu havia visto próximas de minha barraca e traziam a mensagem de que a área da TI Pirai é protegida pelo poder público. O que fica evidente nesse caso é que o fato da terra já ser demarcada, mas ainda não efetivamente homologada, acaba se constituindo em impasse nas relações territoriais do cotidiano. A FUNAI local, de acordo com João, acompanha de perto os desdobramentos da questão e ao mesmo tempo ele diz ver com certa apreensão as mudanças governamentais sobre a questão indigenista no horizonte político do Brasil; horizonte este de muitas dúvidas, sobretudo após o *impeachment* presidencial de 2016. Por um bom tempo estivemos conversando sobre isso. Com o entardecer, a aldeia começou a sua movimentação em torno da *opy*.

Ao entrar na casa de reza vejo que alguns indígenas já haviam iniciado o *omoataxi*, portanto, caminhavam fumando seus *petyngua*. A reunião desta noite concentra o menor público indígena dos dias de *Ka'a Nhemongarai*, o número de *jurua*, por outro lado, era semelhante ao da noite anterior e ao desta manhã. Também Silvio, que havia filmado o primeiro dia (manhã e noite) e o segundo dia (pela manhã), não está registrando esta reunião. As cabaças de erva-mate seguem dispostas na prateleira do *amba*. *Rave*, *mbaraka* e *mbaraka miri* são tocadas por jovens rapazes. Com o regresso dos pajés convidados às suas aldeias, é o pajé Miguel quem volta a conduzir a cerimônia e alguns minutos após a acomodação de todos, ele dá início aos trabalhos de cura. Noto que a *ka'a* (como chimarrão) circula de modo mais intenso que nos encontros anteriores. Após a pausa para o banheiro segue-se a execução de muitos *tarova*, atividade a que em certo momento sou convidada a participar. Depois,

domicílio apresentada não viabilizava a emissão de certidão negativa. Foi substituído por Gabriel, o vice-cacique de Pirai. Entretanto, Gabriel não obteve os votos suficientes para ser eleito.

passa-se às danças dos *xondaro*, que fazem a plateia rir, torcer pelos desafiados e se empolgar quando os desafios são vencidos.

Quando a performance dos *xondaro* chega ao fim, Ronaldo toma a palavra e faz um longo discurso aos *Mbya*. Depois, solicita a Darci uma fala em português aos não-indígenas. Darci faz um levantamento do que foi o *Ka'a Nhemongarai*, destacando as ações dos homens no primeiro dia e as ações das mulheres no segundo e dizendo que o ato de apresentar os feixes e os porongos ao xamã, que por sua vez representam pessoas, faz com que ele veja⁵² quem precisa de cura ou atenção. Darci oferece a oportunidade para a plateia (*jurua*) fazer questões. A maior parte delas é respondida por Ronaldo (apenas uma, que questionava se havia na aldeia algum tipo de iniciação dos adolescentes, não foi respondida: “sobre essas coisas a gente não pode falar”, disse o cacique). Sem mais participações da plateia, o encontro é oficialmente encerrado.

Petyngua, fumaça, fogo, cantos, danças, *ka'a* → produção do calor de *Nhanderu* → proximidades com *Nhanderu kuery* → afastamentos de seres *ãgue*. O *Ka'a Nhemongarai* também produz, a seu modo, relações de proximidades e afastamentos com os não-indígenas. Pensar sobre estes vínculos é também pensar sobre o lugar onde tudo isso ocorre. Portando, dedicarei doravante algumas palavras sobre a *opy*.

⁵² De acordo com Macedo, “quando as folhas estão dispostas no *amba* – que constitui um canal aberto entre aldeias celestes e terrestres –, é o momento do *karai ver* o que está distante no tempo e no espaço pela fumaça do tabaco. Além do *amba* ser local de atravessamentos, os períodos propícios para o ritual são aqueles de passagens entre o tempo de fechamento [*Ara Yma*] e o de abertura [*Ara Pyau*], reiterando a posição da *Ka'a* como operadora desses nexos, em seu corpo transformacional” (MACEDO, 2017, p.8). Assim, a fumaça e a *ka'a* são os elementos que possibilitam a comunicação com outras aldeias e também com outros planos cosmológicos no *Ka'a Nhemongarai*, levando-se em consideração que o local privilegiado para a efetivação desses movimentos, trânsitos e passagens é o *amba* – afinal ele é “o lugar mais forte da *opy*”, como afirma Ramo y Affonso (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 277).



Figura 8 – *Opy* da aldeia Pirai ao pôr do sol

Fonte: A autora.

Com aproximadamente 15 metros de comprimento por 10 metros de largura e piso de barro batido, a casa de reza é a maior construção da aldeia que, como citado anteriormente, foi erguida nos moldes tradicionais (paredes de adobe e cobertura de palha seca) no começo do ano passado, substituindo uma outra já em estado precário. Seu formato é retangular, seguindo o padrão regional. A primeira noite do *Ka'a Nhemongarai* foi o momento em que a *opy* contou com o maior número de visitantes neste evento, cerca de 80 pessoas, porém esta não é sua capacidade máxima, que penso ser de aproximadamente 100 pessoas (entre as sentadas nos bancos laterais e no chão). De fato, em ocasião posterior, quando estive na aldeia para o ritual do *Nhemongarai* (em fevereiro de 2018), pude ver a *opy* chegar a esta “lotação máxima”.

Se tudo no mundo *mbya* é “híbrido de sociedade, natureza e sobrenatureza” (TEMPASS, 2010, p. 168), a *opy* parece ser o lugar privilegiado dessa junção. Como disse Ronaldo “É na *opy* que tudo acontece”, semelhantemente, seria possível pensar

que tudo na aldeia pode acontecer a partir da *opy*. O movimento que a própria planta da erva-mate fez ao longo do ritual evidencia este seu poder “concentrador”: da floresta a *ka’a* chegou ao pátio de Ronaldo e do pátio, quase que imediatamente, seguiu para o seu interior → a *ka’a* passou uma noite dentro dela sendo defumada pelos cachimbos da aldeia → no dia seguinte a planta foi sapecada pelos homens em frente a ela → e no último dia depois da *ka’a* ser moída por dona Marta (único ato que não pude rastrear a localização) foi distribuída em porongos, logo à sua entrada. Não há como negar, assim, que o *Ka’a Nhemongarai* teve como principal *locus* a casa de reza, onde a erva-mate passou por diversas etapas de *transformação*.

Dentre as definições oferecidas por Ronaldo em nossa primeira conversa estão as de que a *opy* é escola, academia, lugar de concentração, encontro, aprendizagem e aconselhamento. Parece ser, dessa forma - além de um lugar de relações eminentemente cosmológicas e de preparação corporal - um espaço de construção da moral *mbya*. De valores. Faz-se interessante notar também que desde o primeiro dia o cacique fez questão de levar a mim e ao meu companheiro à *opy*, pois como se sabe, nem todas as aldeias *mbya* permitem a entrada de *jurua* na casa de reza. Será necessário refletir mais adiante sobre as motivações de Ronaldo em manter a porta a *opy* aberta aos não-indígenas.

Para pontuar esta abrangência da casa de reza na vida *mbya*, comentarei brevemente o caso da destruição de uma *opy* no município de Tigre, província de Buenos Aires e por meio deste exemplo “extremo” tentarei evidenciar o que vem sendo dito.

Segundo o relato do jornal El Orejiverde⁵³, em setembro de 2016 uma casa de reza guarani foi destruída poucos dias antes da celebração da chegada do *Ara Pyau*. Ela havia sido erguida em um lugar chamado Punta Querandí; espaço de ocupação ancestral indígena, reabitado há uma década por famílias guarani, aymara, quéchua e qom, em um contexto de intensa disputa territorial por grandes empresários atuantes em Buenos Aires. Ao cobrir o ataque, o jornal buscou entender quais razões levaram à construção de uma *opy* em um lugar de tão marcado conflito pela terra. A argumentação de um dos guaranis, Darío Juárez – *Chavuku*, foi a seguinte:

⁵³ BUENOS AIRES. 10 out. 2016. Necesitamos el *opy* para desarrollar nuestra espiritualidade. Disponível em: <<http://bit.ly/2xGZ7Er>>. Acesso em: 1 jun. 2018.

Que nos hayan destruido el *Opy* nos obliga a redoblar fuerzas. Sabemos que lo que estamos haciendo nosotros es para dentro de 10, 15, 50 o 100 años, para que la cultura persista en el territorio. El *Opy* hoy no está pero lo vamos a volver a construir. [...] Cuando hicimos el *Opy* nuestra idea era hacer como hacían nuestras comunidades antes, antiguamente se presentaba a los chicos en comunidad, se presentaba a las nuevas parejas, los hermanos que sentían que tenían que tener su nombre indígena, también se le daba su nombre originario. [...] Necesitamos nuestros espacios, necesitamos desarrollar nuestra espiritualidad, necesitamos lugares donde aprender nuestra lengua, nosotros vamos a seguir trabajando en ese sentido.

A colocação de Darío resalta a relevância da *opy* em Punta Querandí por ser ela o fator que possibilita a produção e retomada dos modos de vida guarani em uma região onde a pressão territorial e o avanço da sociedade têm dificultado a manutenção de suas práticas religiosas e sociais. Após o primeiro ataque à *opy*, uma nova casa de reza foi construída poucas semanas depois. Neste contexto, depreende-se que para aquele grupo a *opy* torna-se o seu micro-cosmos possível em meio a uma territorialidade improvável, ou pelo menos muito frágil, tendo em vista que o espaço ocupado pela comunidade não possui ainda um caráter oficial frente ao estado argentino - estando assim do lado mais leve na balança de forças contra os empresários que avançam sobre o terreno. O jornal aponta a *opy* como base para a reivindicação territorial da área, mas a voz indígena vai além, deixando nas entrelinhas que é justamente pelo fato de não haver terra (ou território demarcado) que se faz imprescindível haver *opy*. Em outras palavras, a manutenção do modo de vida do grupo passa antes pela existência da *opy* naquele lugar do que pelo fato de construí-la para legitimar o ato reivindicatório de demarcação de uma terra - o que poderia ser sintetizado da seguinte maneira: é necessário que haja *opy* ainda que não haja território demarcado; não é possível haver territorialidade sem que haja *opy*.

Sílvia Guimarães conta que, em uma aldeia *mbya* do Espírito Santo chamada Tecoá Porã, nos idos de 1994 quando uma *cunhã karai* faleceu o grupo ficou tão fortemente abalado que sofreu uma séria desestruturação, na qual muitos indivíduos

abandonaram a aldeia. A *opy* foi então queimada. Dentre as pessoas que ficaram no local, alguns passaram a realizar cantos e danças na casa de uma das filhas da *cunhã karai* todas as noites, outros recusaram-se declarando que uma *opy* não poderia “ser substituída por qualquer outra casa” preferindo aguardar pela chegada de um novo xamã que pudesse reconstruí-la (GUIMARÃES, 2004).

Estes casos apontam que são múltiplos os motivos pelos quais é possível dizer que a casa de reza é um componente central na vida guarani. Ela pode tanto representar o lugar de afirmação cosmológica como pode recriar - a despeito do território (e sobretudo na falta dele) - as sociabilidades necessárias a uma *tekoa*.

Quanto à questão territorial, percebo que há em Piraí uma pulsão política nas ações e nos posicionamentos discursivos da aldeia pela demarcação de sua terra, apesar de sua concepção de “territorialidade”, que notadamente extrapola os limites de uma TI. Sua ideia de território guarani, como visto, se solidifica no conceito de *Yvyrupa*: a perspectiva que ressalta o “Paraguai” como gênese do mundo e expansão ocupacional guarani. A mobilidade *mbya* neste amplo espaço nem sempre se exprime de forma permanente ou continuada uma vez que as descontinuidades territoriais também fizeram e fazem parte de suas lógicas de ocupação.

No entanto, os avanços coloniais das sociedades nacionais expõem estes indígenas - assim como muitos outros povos ameríndios - à contradição de sentirem na atualidade a necessidade da demarcação de uma área (que lhes garanta um mínimo com relação a recursos naturais e possibilidade de reprodução sócio-cultural), ainda que este espaço não contemple de modo total a sua concepção de territorialidade (ALBERT, 2004; GALLOIS, 2004; OLIVEIRA FILHO, 1996).

Dado este confronto entre as lógicas territoriais indígenas e as lógicas territoriais da sociedade nacional, o estado lança mão da regulamentação de Terras Indígenas (ou ainda, as “inventas”, conforme Ronaldo) com o objetivo de atenuar os efeitos danosos da pressão territorial sobre estes grupos. Como afirma Dominique Tilkin Gallois, “As diversas formas de regulamentar a questão territorial indígena pelos estados nacionais não podem ser vistas apenas do ângulo do reconhecimento do direito à ‘terra’, mas como tentativa de solução desse confronto” (GALLOIS, 2004, p. 41).

Agora, se por um lado observa-se o ideal de mobilidade territorial *mbya* sendo de alguma forma reduzido a uma determinada área (seja por conta do histórico esbulho, das dificuldades de se viver em uma pequena aldeia ou por conta da demarcação de uma TI), por outro lado percebe-se que os *Mbya* continuamente reorganizam-se na esfera local de modo a manter sua mobilidade - ou ainda, sua caminhada - de muitas outras maneiras. As longas caminhadas dentro da *opy* nos momentos cerimoniais por exemplo, tal como citadas nas descrições do *Ka'a Nhemongarai* neste capítulo, poderiam nos trazer, talvez, alguma sugestão sobre as maneiras atuais de se experienciar a territorialidade e a mobilidade em Pirafí. Isso implicaria dizer que a *opy* opera, dentre muitas outras coisas, como uma alternativa cosmo-espacial frente à impossibilidade de uma territorialidade plena.

No artigo de Graciela Chamorro, “Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani”, a autora traz uma reflexão crítica sobre o fato de boa parte da literatura sobre os povos guarani haver desprezado os aspectos sócios-históricos e ecológicos dos fenômenos de mobilidade, territorialização e movimento daquelas populações, em favor de uma sobrevalorização dos aspectos exclusivamente simbólico-religiosos na motivação para as migrações. O que teve como efeito o surgimento de uma espécie de “mito acadêmico da terra sem mal”, reproduzido ao longo de muitas décadas. Ela cita que dentre os etnólogos notáveis que fizeram prevalecer a dimensão transcendental das migrações guarani na teoria etnológica estariam Kurt Nimuendajú Unkel ([1914]1987) e Alfred Métraux ([1927]1974, [1928] 1979), além de concordar com Francisco Noelli (1999) quando este cita ainda as obras de Egon Schaden ([1954] 1974), Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973), Hélene Clastres ([1975]1978) e Branislava Susnik (1975) de grande repercussão no pensamento sobre os povos guarani e que são trabalhos alinhados aos preceitos de Nimuendajú na dimensão estritamente simbólico-religiosa da busca guarani da “terra sem males” (CHAMORRO, 2010, p. 99-100).

Chamorro chama atenção para o fato de que “o discurso que rege parte dos estudos guaranícos com ênfase na busca da ‘terra sem males’ não se ocupa com a explicitação dos males que empurram os povos indígenas a essa busca” (ibid., p.100), e afirma ser necessário, portanto, incluir no *hall* dos motivos para migração – além daqueles de ordem mítica – as situações de crise, dado que muitos deslocamentos teriam ocorrido (e/ou ocorrem) por força de esbulho, epidemias, escassez de recursos

ecológicos, conflitos internos, guerras, etc. E em observação aos *Mbya*, especificamente, e baseando-se no trabalho de Burri (1993), ela acrescenta que “a intensificação do trânsito desse grupo étnico em direção ao Atlântico é consequência da colonização da região do alto e médio Paraná, da construção da usina hidrelétrica de Itaipu, do desmatamento e da proliferação de diversas formas de monocultura” (CHAMORRO, 2010, p. 101). Por ser *yvy marãe’ỹ* o oposto dessas situações de crise e sinônimo de um local imperecível com plantas verdadeiras e recursos naturais perenes e abundantes, a ideia de demarcação de terras enquanto procedimento administrativo do Estado desagradou durante muito tempo aos *Mbya*. Segundo Chamorro:

Os procedimentos administrativos implicados na demarcação e na luta por ela eram incompatíveis com a imagem de uma terra sem limites predominante no imaginário e na lembrança das pessoas mais velhas. No entanto, nos anos noventa, a demarcação e os estudos em vista à demarcação vêm sendo aceitos “para assim conseguir espaços mínimos para sobreviver” (Brighenti 2010: 161). Nesse sentido, vale observar que, nos últimos anos, entre os líderes indígenas nascidos e socializados nas aldeias do litoral, há aqueles que parecem menos engajados ao “estar a caminho” e mais propensos a fixar residência nos locais que estão sendo regularizados e lhes parecem bons para se viver. De igual forma, a implementação da educação escolar indígena e de outros projetos nas comunidades mbyá parece indicar uma mudança de atitude desses viandantes perante a sociedade não indígena e suas instituições. (Ibid., p. 91)

Discordo, no entanto, da separação proposta por Chamorro neste parágrafo entre aqueles que preferem estar “a caminho” e os mais propensos em fixar residência, dado que vislumbrar e/ou estar em busca de *yvy marãe’ỹ* pode implicar no fato de estar a caminho de *diversas formas*. Apesar dessa classificação à primeira vista simplificada, a própria autora vislumbra em seu texto que estar em movimento, tal qual fazem os *Mbya* no momento das rezas, pode ser uma maneira de buscar a “superação de limitações de toda ordem”, ou seja, que o ato de rezar - dinâmico inclusive em sua movimentação corporal - é para Chamorro, “uma forma de a

população indígena contestar o deslocamento compulsório de que fora vítima, quando expulsada de sua terra e levada para onde não quis ir” (ibid., p. 101).

Assim, sua reflexão nos leva a compreensão de que reza é também caminho. E, como visto nas descrições dos momentos cerimoniais do *Ka'a Nhemongarai* deste capítulo, se caminha física e espiritualmente durante a reza na *opy*; fisicamente pois há movimento corporal no sentido estrito do termo (com andanças de um lado a outro junto ao *amba*) e espiritualmente pois a fumaça em si e a fumaça sobre os elementos cerimoniais como a *ka'a* (ou o *ei*, mel, no caso do *Nhemongarai*) permitem ao pajé uma visão que transcende tempos e espaços, permite *passagens*. Ademais, nesses encontros se pratica intensamente o *omoataxi*, que, como visto, é o ato de caminhar enfumaçando o *amba* e os presentes na reunião. Essa perspectiva leva em consideração aquilo que afirmou Maria Inês Ladeira, a saber, que a busca por *yvy marãe'ỹ*, mais do que a ideia da procura de um lugar específico, é a busca “da imortalidade, da legitimação e da continuidade da própria sociedade Guarani” (LADEIRA, 1999, p. 87).

Se há então diversas formas⁵⁴ de deslocamento, assim como diversos motivos para tanto, a *opy* (e seu *amba*) parece ser um dos locais mais importantes da vida *mbya* (e por que não dizer seu lugar-privilegiado?) para o exercício desse “estar a caminho”. Nesse contexto, a casa de reza é – como eu havia adiantado anteriormente – um micro-cosmos possível em meio a uma territorialidade improvável: na impossibilidade dos *Mbya* exercerem a plenitude de sua concepção de territorialidade ou de vivenciarem a *yvyrupa* em toda sua extensão e recursos, é dentro da *opy* ao entardecer que caminhando, rezando, tomando mate e produzindo calor com seus movimentos, ocorre a contínua busca por *yvy marãe'ỹ*, assim como pelo estado de *aguyje* e pela condição *marãe'y*⁵⁵ [a condição da imperecibilidade].

⁵⁴ Caberia citar o *discurso* nativo sobre o *guata* (caminhar), recorrente na interação com meus interlocutores em campo – “estamos na caminhada”, “seguimos caminhando porque sempre fizemos assim”, “o caminho mais certo, do bem, é o mais difícil, mas é o do Nosso deus” – como sendo ele próprio uma forma de trilhar narrativamente o caminho, ou em outras palavras, que o caminho também se faz ao falar.

⁵⁵ Com relação à capacidade do *amba* em minimizar distâncias com os Nhanderu - dado sua aproximação ao que é *marãe'ỹ* - Ana Maria Ramo Y Affonso diz que: “Não deve ser à toa que se usa o mesmo termo [*amba*] para falar do espaço onde habitam os Nhanderu e deste espaço da casa de reza. Se há de fato uma distância na maior parte das vezes insuperável entre esta Terra, onde (quase) tudo

Portanto, entre o mito acadêmico da “terra sem mal”, o deslocamento de ordem mítica e a as motivações eco-sócio-históricas das migrações *mbya*, parece haver a *opy* e todos os caminhos (e discursos) que ela supõe, cria e possibilita.

Em sua tese de doutorado, Paulo Homem de Góes contrasta analiticamente padrões socioterritoriais e produção de territorialidade entre populações *mbya* (litoral sul) e Kaingang (dialeto Paraná) no contexto da bacia do rio Paraná; neste momento interessa-me destacar o que o autor expõe com relação aos *Mbya*, ao tratar justamente da intrínseca conexão entre *opy* e territorialidade, pondo em evidência o momento cerimonial - que é onde se dá o encontro dos eixos espaciais e temporais de uma (e de muitas) *tekoa*⁵⁶. Nas palavras deste autor, “a *opy* é o ‘centro’ territorial *Mbya*” e, assim, “em cada *opy* se enraíza um *tekoa*” (GÓES, 2018, p. 311). Uma *tekoa*, contudo, não pode ser definida simplesmente pela ideia de aldeia; antes é preciso considerar, como defende Góes, que cada *tekoa* seria como “um ponto de enraizamento” que se forma e se atualiza através das relações de parentesco e de mobilidade interaldeãs: um rizoma⁵⁷ portanto, que congrega outras *tekoa* relacionadas e forma um padrão territorial (e cosmológico) mais amplo. A figura seguinte, composta por dois desenhos deste autor, consegue demonstrar justamente este aspecto territorial rizomático que se dá a partir da *opy*, no qual “um *tekoa*, *i.e.*, o

é *tekoaxy* [condição humana na terra, precível] e a terra lá de cima, onde tudo é *marãe’ỹ*, esta distância não é homogênea ao longo de todo o território, de toda a *yvy vai* [esta Terra], dentre outras coisas porque o próprio território também não é homogêneo. O *amba* da *opy* [...] é um lugar em que a distância entre o território *mbya* e as plataformas celestes onde moram os *Nhanderu* é mínima” (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 277-278).

⁵⁶ Sobre o movimento gerado nas cerimônias da *opy* Góes afirma: “O momento ritual em seu êxtase funde eixos espaço-temporais. Um movimento difícil de ser expressado graficamente, pois a um só tempo para ‘dentro’ (da *opy* e de ‘si’) e para ‘cima’ (articulação entre os planos terrestre-celeste), mas também para ‘trás’ (presença daqueles que vieram primeiro, ‘nossos pais verdadeiros’) e ‘adiante’ (enquanto pedagogia xamânica que forma as crianças dentro do *teko*). A imperecibilidade dos *Nhanderu kuery* em seus *amba* celeste são a origem e destino *Mbya*” (GÓES, 2018, p. 303).

⁵⁷ Góes afirma sobre a escolha do termo botânico para elucidar o padrão de territorialidade *mbya* que: “Em espécies vegetais rizomáticas o sentido de crescimento do caule é horizontal, o que torna a planta capaz de se enraizar e jogar seus brotos e folhas em qualquer dos pontos desse caule. [...] Compreender a territorialidade *mbya* por intermédio de um modelo rizomático implica em considerar que as redes de parentesco interaldeãs constituem conexões sempre passíveis de serem atualizadas para assim reconfigurar cada um dos *tekoa* relacionados” (GÓES, 2018, p. 314). Ressalta-se que o uso do conceito filosófico de rizoma se consolidou na antropologia através da contribuição de Gilles Deleuze e Félix Guatarri no livro “Mil Platôs I: Capitalismo e esquizofrenia” (DELEUZE e GUATARRI, 2000).

espaço onde famílias extensas agregadas em torno de um casal-chefe atualizam o modo de vida guarani é consolidado e mantido a partir e em relação a vários outros *tekoa*” (ibid., p. 315), bem como ao plano das divindades. Na figura 9, o segundo desenho amplia a perspectiva do primeiro - onde se vê uma *opy* e seus enraizamentos. Portanto, quando se visualiza a composição das várias *opy* em relação vê-se o que Góes chamou propriamente de sistema multicêntrico *mbya*⁵⁸.

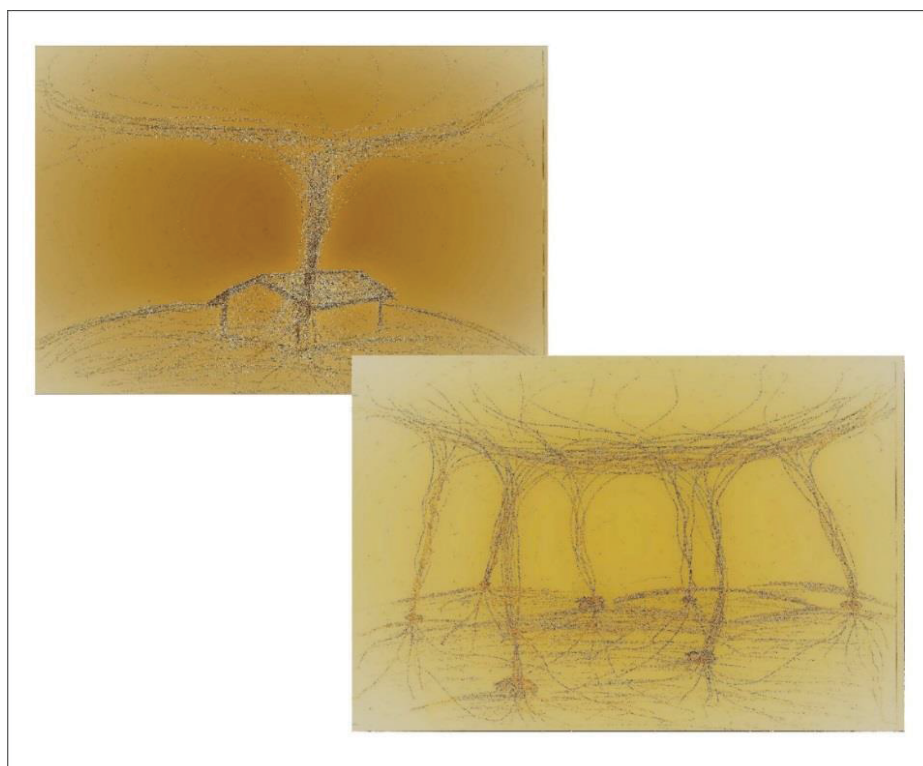


Figura 9 – Sistema multicêntrico *mbya* a partir da(s) *opy*.

Fonte: GÓES, 2018, p. 304 e 312.

Capaz de transformar afastamentos em proximidades no eixo vertical (relação com as divindades) e desterritorialização em certa manifestação de territorialidade, é também a casa de reza (e aqui quero me referir especificamente à *opy* de Pirai) um

⁵⁸ Este esquema suscitado por Góes me faz recordar a fala de Darci quando o encontrei em minha primeira ida à Pirai, em agosto de 2017: na ocasião Darci me disse que a Cerimônia da erva-mate daquele ano já havia sido realizada em outras aldeias e que em Pirai se celebraria “a última” (Ver página 29, Capítulo 1). Isso me faz pensar nesse sistema multicêntrico de diversas *opy*, orientado pelo circuito cerimonial - raízes de um rizoma que se espante à várias *tekoa* que, ao fim e ao cabo, celebram a mesma transformação mítica da erva-mate.

lugar privilegiado de confecção de relações específicas com a sociedade *jurua* (e com a alteridade em geral), bem como um lugar para a preparação e articulação de ações cuja finalidade é de algum modo enfrentar demandas *jurua*. Os lugares ocupados pelos não-indígenas na *opy*, dentro e fora de contextos cerimoniais, pressupõem um conjunto de afastamentos e aproximações operados pelos *mbya*. A maneira como se maneja esses afastamentos e aproximações está associada à prática da esquiva, tal como ela ocorre no *xondaro jerokey* (dança dos *xondaro*).

Como visto ao longo das descrições deste capítulo, foram muitos os momentos dentro do contexto do *Ka'a Nhemongarai* em que ocorreram os *xondaro jerokey*, nessas atividades os participantes formam uma fila circular que se move no sentido anti-horário e desenvolvem uma série de movimentos com vistas a superar as provas impostas no caminho por um *xondaro ruvixa* (líder ou chefe dos *xondaro*, aquele que conduzirá os desafios). As movimentações do *xondaro ruvixa* operam no intuito de fazer errar os demais, de enganá-los, de travar a sua passagem; o que pode ocorrer agarrando um oponente pelos pés, travando-o com seu corpo, impondo grandes alturas para a realização de saltos difíceis ou limites de altura extremamente baixos, para que ao passar com certa dificuldade arrastando-se pelo chão o *xondaro* seja capturado. Por outro lado, os demais *xondaro* buscam formas de superar estes desafios, esquivando-se das mais variadas formas.

A esquiva do *xondaro* ou *xondaria* intensamente trabalhada nestas danças corresponde a lógicas que extrapolam o âmbito do *xondaro jerokey* e de seus movimentos corporais. É a esquiva, como afirma Lucas Keese Santos, “um modo de agir politicamente” (SANTOS, 2017, p. 37). Adiante, tomarei como inspiração as reflexões deste autor para pensar as funções dos *xondaro* e seus movimentos na aldeia (dentro e também fora da *opy*) e assim buscar compreender os caminhos que a esquiva pode trilhar. A princípio é preciso destacar, como faz Santos, que o termo *xondaro* é comumente considerado uma corruptela da palavra ibérica “soldado” e está associado aos papéis de guardião, emissário, guerreiro e auxiliar, todavia, diz esse autor que o conceito *xondaro* é, mais do que um substantivo, uma relação.

Segundo Santos, o uso do termo pode atingir um alto grau de generalidade relacional no interior da sociedade *mbya*, afinal: cada morada das divindades possui

seus *xondaro*⁵⁹; xamãs podem ser compreendidos como *xondaro* das divindades; os xamãs, ademais, teriam os seus *xondaros*, seus auxiliares; os *ja* (espíritos-dono) podem ser compreendidos como *xondaro*; caciques e lideranças políticas podem ser *xondaro* dos *xeramoí* e podem ter seus próprios *xondaro* (SANTOS, 2017, p. 185).

Meus primeiros movimentos no interior da aldeia se fizeram sob a supervisão constante dos *xondaro* e às vezes de algumas *xondaria*. Ao chegar em Piraí o jovem *xondaro* Daniel, muito simpático e discreto, me recebeu e levou à casa do cacique. Em minha primeira conversa com Fátima, antes de conhecer Ronaldo, crianças *xondaro* acompanharam o diálogo no pátio de sua casa, assim como em minha primeira conversa com o cacique dias depois, que também esteve literalmente rodeada por rapazes *xondaro*. Ao final de minha primeira visita, ao me dirigir à beira da BR-280, diversos *xondaro*, todos adolescentes homens, observaram ao longe minha espera pelo ônibus. Esse acompanhamento daquilo que é exterior à aldeia é, no entanto, apenas uma das atribuições dos *xondaro*.

Xeramoí Miguel tomou o cuidado de estar bem próximo da casa onde eu conversava com Fátima em minha primeira ida à Piraí, muito discretamente colocou-se, como relatei no Capítulo 1, em uma espécie de rancho e dali, sem precisar se envolver diretamente, manteve toda a dinâmica do encontro sob seu conhecimento. Em muitas situações, sobretudo nos primeiros meses, o *xeramoí* se aproximava sem se aproximar, às vezes passava repentina e silenciosamente perto de onde eu estava conversando com alguém ou até mesmo se sentava em alguma varanda onde uma pequena reunião estivesse acontecendo, sem se manifestar. Durante algum tempo não pude trocar muito mais do que cumprimentos com o *xeramoí*, até que uma circunstância específica fez com que tivéssemos um assunto em comum: a

⁵⁹ Nesse sentido, Paulo Góes também aponta para os *xondaro* das divindades destacando que “Cada *nhanderu* em seu *amba* é um ‘comandante’ com seus próprios *xondaro*. Mas cada *amba* celeste não é um território exclusivo, pois os deuses se visitam entre si constantemente como devem fazer os Mbya. Opera uma lógica fractal onde, a partir de Nhamandu Tenonde – que gerou a si mesmo – os casais divinos geram sua própria descendência, onde estabelecem também uma relação *-tamoi/-jary-xondaro*. Esses *xondaro*, por sua vez, ao estabelecerem seus próprios *amba* com sua própria descendência, tornam-se também *-tamoi/-jary*, replicando a estrutura potencialmente *ad infinitum*. Os primeiros estão mais próximos da plenitude. A anterioridade é índice de perenidade. (GÓES, 2018, p. 311)

elaboração do calendário agrícola e ritual da aldeia. A descrição desse processo será abordada no próximo capítulo, mas o que vale a pena frisar neste momento é a condição de observador atencioso e participante silencioso que o *xeramoí* exerceu diante da entrada de uma *jurua* em Pirai⁶⁰. Na diagramação espacial das casas, a casa do *xeramoí* é a primeira, ou seja, a mais próxima da entrada da aldeia, além de ser relativamente afastada das demais, o que lhe possibilita uma visão privilegiada dos que entram e saem dali.

A partir desses breves exemplos é possível perceber que tanto os *xondaro* quanto o *xeramoí* praticam, cada um à sua maneira, a esquiva como forma de relação, entendendo-a não como simples evitação, mas como esse movimento pendular de aproximações e distanciamentos, de ação e recuo. A completa evitação ou afastamento absoluto não permitiria “relação”, essa é uma das ideias defendidas por Santos: “As distâncias não podem ser nem longas nem curtas demais, pois essa *boa distância* é a condição necessária para que também sejam intensamente marcadas. Perto demais, ela tende a zero; longe demais, a relação de contraste não ocorre” (SANTOS, 2017, p. 232). Nesse sentido, o paralelo entre práticas dos *xondaro* e dos *xeramoí* guarani não é fortuita, como veremos adiante.

A título de compor com outros exemplos sobre o que viria a ser a lógica da esquiva, valeria a pena lembrar alguns dos diálogos retratados ao longo deste trabalho em que se pôde observar a reação de interlocutores *mbya* frente a perguntas *jurua* (principalmente aquelas relacionadas à cosmologia) onde os primeiros contornavam suas respostas propondo certo limite ao conteúdo das conversas, sem,

⁶⁰ Me disse certa vez o cacique Ronaldo que “tem coisas que só o pajé que sabe, e nem tudo ele pode falar. Eu estou há alguns anos estudando, mas é um caminho muito longo e eu só sei um pouquinho”. Acerca do comedimento comum aos *xeramoí* (que se estende aos demais *Mbya*) Santos faz a seguinte observação: “Lembremos que Leon Cadogan, por exemplo, demorou anos de intensa convivência até que concordassem em lhe transmitir os discursos e cantos sagrados que formaram o *Ayvu Rapyta* (1997 [1959]), pois não é em qualquer contexto ou para qualquer pessoa que tais informações são passadas. Essa percepção acredito que seja pertinente não só aos *jurua* antropólogos e demais pesquisadores que buscam aprender sobre esses assuntos, mas também entre os Guarani, pois o acesso às falas dos mais velhos (os *xeramoí*) não é algo tão simples e requer esforço e habilidade por parte de um interessado. Mesmo obtendo a concordância de um xamã, sua fala pode ainda assim guardar profundas ressalvas que se manifestarão em lacunas, tergiversações, imprecisões propositais ou outras estratégias, que podem variar em termos de grau, para despistar ou enganar alguém que não lhes parece merecedor de tais saberes – a fala dos *xeramoí* e extremamente esquiva” (Ibid., p. 79-80). Parafraçando o autor e o respaldo da literatura sobre os Guarani, além de minhas experiências etnográficas, é possível afirmar genericamente que a fala *mbya* é extremamente esquiva.

no entanto, fazer isso de forma brusca, constrangida ou constrangedora, pelo contrário, às vezes faziam-no com humor. Sobre esses modos dialógicos de se esquivar, que de alguma forma apresentam-se tanto no comportamento dos *xondaro* propriamente, mas também no comportamento do *xeramoí* e demais *mbya* escreve Lucas Santos que,

[...] os Guarani falam sobre as divindades da mesma maneira como dançam *xondaro*. Vou explicitar a comparação: o papel dos xamãs seria como o dos *xondaro ruvixa*, que conduzem, articulam e depuram as variações durante a dança/ritual. Os *xeramoí*, assim como os *xondaro ruvixa*, lideram movimentos, estabelecem temas e estilos. Na medida em que enfatizam oposições e aspectos particulares em detrimento de outros na multiplicidade que compõe o cosmos, os passos e gestos de um, assim como as palavras e cantos do outro, são enunciações no debate entre os próprios Guarani sobre os saberes e as práticas que constituem seu modo de vida, o *nhandereko*. O que esses personagens fazem, portanto, surge como ação política, pois atua na conformação e dissolução de movimentos coletivos, definindo grupos e práticas cuja permanência e transformações relacionam-se a esse jogo de matriz e variantes. (Ibid., p. 80)

Dessa maneira, haveria um equívoco em considerar a esquiva guarani como fuga, absoluto afastamento ou evitação⁶¹. A condução da mediação com os muitos não-indígenas exercida por Ronaldo em Piraí confirma através de suas falas e discursos que as relações com os *jurua* não se dão *apesar* da esquiva, senão *por*

⁶¹ Em Piraí, a relação com os *jurua* não é apenas realizada, como é esperada e em certa medida ensejada. Inclusive a relação com *outros* problemáticos (quero dizer, causadores de problemas) é trabalhada de modo que não haja confronto direto - como visto no caso da retomada da área da TI Piraí próxima à lagoa - no entanto, isso ocorre sem que a aldeia abra mão de certas ações. É preferível, por exemplo, não dispor de placas que possam provocar afetos negativos nos vizinhos, ao passo que internamente seus habitantes buscam se referir ao território a partir de sua própria perspectiva: “terra da retomada” (e não uma terra a ser retomada, pois, para a aldeia ela é parte [no presente] daquilo que um dia será a TI [no futuro]).

meio dela. Sua fala longa, circular⁶² e empostada, muitas vezes feita através de comparações, é enunciada com o propósito de possibilitar que aqueles que compartilham um mundo outro que não o *mbya*, o acessem nos termos propriamente indígenas. Não me refiro apenas ao discurso acerca do panteão divino, mas também aos aspectos mais cotidianos e às práticas mais corriqueiras que se conformam dentro do *nhandereko*. Ser liderança no seu caso, dentre muitas outras coisas, compreende essa intenção de transmitir conhecimento à sociedade não-indígena realmente interessada na aldeia, fazer com que ela “entenda o Guarani”, aconselhá-la, a partir da modulação (esquiva) de questões que aos olhos do cacique podem ou convém ser transmitidas.

A *boa distância* – que engloba essa intenção educadora dos *mbya* para com os *jurua* parceiros – não se dá apenas nos encontros casuais, mas também, como visto, nos eventos cerimoniais no interior da *opy* (como no caso do *Ka’a Nhemongarai*, em que não-indígenas foram incorporados a determinadas performances mesmo sem serem capazes de participar cosmologicamente daquelas atividades). Poderíamos talvez aproximar essa incorporação no centro das manifestações cerimoniais *mbya* de seres alheios à sua cosmologia (ou seja, eu e outros *jurua* que participávamos das performances do evento) ao que cita Santos sobre a uma lógica de incorporação, ou ainda, de apropriação *mbya* de parte do mundo dos *jurua* para o assentamento de diferenciações ontológicas. Em suas palavras: “Trata-se de uma incorporação do exterior – não para se igualar a ele – mas para diferenciar-se dele próprio. Uma bela imagem do que constitui um movimento de esquiva” (Ibid., p. 237).

Podemos encontrar nos instrumentos musicais da *opy* outro exemplo importante desta incorporação diferenciadora do mundo *jurua* pelos *mbya*. Como ressalta Deise Montardo, a *mbaraka* (violão) e a *rave* (violino), são instrumentos de origem europeia e que tiveram sua inserção na vida e mitologia guarani há centenas

⁶² Acerca da circularidade das falas de Ronaldo quero me referir a dois aspectos: em primeiro lugar, ao fato de, em muitas de nossas conversas, antes de chegar a determinado tema, Ronaldo costuma *circular* por outros assuntos, algo – como ele mesmo me explicou – que se aprende a fazer com os mais velhos (ver página 32 desta dissertação). E em segundo lugar, ao fato de que são muitos os momentos em que o cacique retoma certos temas em nossas conversas – como por exemplo sua concepção sobre “a bandeira guarani”, abordada quase que com a mesma ênfase e semelhante discurso em dias e situações distintos (nem todas serão demonstradas neste trabalho, mas duas dessas falas constam nas páginas 33 do Capítulo 1 e 100 do Capítulo 3). Com isso quero dizer que sua fala é, por vezes, circular na forma e, outras vezes, no conteúdo.

de anos através do processo colonial, sobretudo relacionado ao contato com os jesuítas. A *rave* é uma rabeça cuja origem remete ao *rabel* espanhol (RUIZ E HUSEBY, 1986 apud. MONTARDO, 2002, p. 177) e pode ser definido como um violino de três cordas confeccionadas com pelos de animais e seu corpo com madeira de cedro; ou pode ser adaptado a partir de um violino *jurua* comercial. Com relação à *mbaraka* sua origem advém do violão europeu, ao qual lhe foi tirado uma corda pelos *mbya*. Cada uma das cinco cordas que compõe a *mbaraka* representam os deuses *Tupã*, *Kuaray*, *Karai*, *Jakairá* e *Tupã Mirim* (TIMÓTEO POPYGUA apud. MONTARDO, 2002, p. 173).

Tal qual os *xondaro*, os instrumentos *mbya* não se encerram sob uma perspectiva estética, enquanto manifestações da cultura. Antes desdobram-se metafisicamente, dado que objetos, movimentos, sons e danças estão vinculados aos planos e aos seres cosmológicos. Esquiva pode ser tanto um modo do corpo se comportar quanto um princípio metafísico. De igual modo, os instrumentos são um modo estético de manifestação e um princípio metafísico. Como afirma Montardo, para os Guarani “os instrumentos musicais são seres que requerem um contexto para seu efetivo uso e um tratamento adequado para que exerçam suas qualidades” (MONTARDO, 2002, p. 168).

Certa vez em campo, quando eu participava de uma roda de conversa na varanda da casa do cacique, vi Adilson (marido de Alice, filha de Ronaldo) preparar uma *mbaraka miri*. De um cesto cheio de artesanatos para a venda ele tomou um chocalho adornado com plumas coloridas e passou a retirá-las uma a uma. Também retirou o suporte de madeira da cabaça e de dentro desta as suas sementes, trocando-as por outras. Fazia tudo isso enquanto conversava com os demais, em uma série de procedimentos que durou cerca de cinco minutos. O chocalho colorido, antes concebido para a venda, tornou-se a sóbria *mbaraka miri*, agora sim, apta para compor as cerimônias na casa de reza.

Este breve evento etnográfico nos chama atenção para o fato de que há uma preferência pela simplicidade e pelas cores naturais dos materiais usados na confecção da peça quando designada à vida cerimonial. Esta preferência, como registra a vasta literatura sobre os *mbya*, revela uma diferenciação contrastante entre objetos destinados à comercialização e aqueles apropriados para o autoconsumo. No

artigo “A diferença que faz a diferença: Originais e cópias Guarani-Mbya” Gustavo Godoy e Miguel Carid percorrem uma série de narrativas míticas que iluminam justamente esse contraste. Os autores destacam que, na valoração cosmológica e moral dos *mbya*, os objetos *para* (aqueles que possuem formas e/ou grafismos simples e poucas cores) são superiores pois são criações originais do próprio *Nhanderu*, enquanto os objetos *a’angaa* são as imitações imperfeitas realizadas por *Xariã*⁶³ ao tentar copiar *Nhanderu* e se caracterizam por serem exageradas, cromáticas⁶⁴. “É por um exagero destas formas e pela criação de uma cópia deturpada, cromática, que se produzem as formas que não são próprias para autoconsumo” (CARID e GODOY, 2016, p.114). Estes autores resgatam narrativas onde é possível notar uma aproximação do comportamento dos não-indígenas ao de *Xariã* e ainda outras que afirmam ser os *jurua* uma criação de *Xariã* - como na narrativa a seguir, coletada por Valéria Macedo em Araponga, Rio de Janeiro:

Augustinho contou que *Nhanderu* soprou e com isso nasceu o Guarani. Então *Anhã* [*Xariã*] viu isso e também soprou, veio um animal, não lembro qual, parece porco ou ovelha. *Nhanderu* soprou e veio *ka’a* (erva-mate), aí *anhá* viu aquilo e soprou também, e veio *jurua*. Então veio essa separação. Esse Guarani que *Nhanderu* soprou se tornou deus, não morre mais, é eterno. E esse *jurua* também não morre mais, é eterno, tornou-se deus também. Esse *jurua* gerou uma grande árvore e nela criaram-se muitas lagartas. Essas lagartas vieram para o mundo transformadas em *jurua*. (MACEDO 2009, p. 265 apud. CARID e GODOY, 2016, p. 121).

⁶³ De acordo com Carid e Godoy, *Xariã* é divindade enganadora, “um ser negativamente valorizado e imitador por excelência” (ibid., p. 106).

⁶⁴ As definições de *para* e *a’angaa* não se restringem aos objetos, alcançando também plantas e seres vivos. Segundo os autores: “os Guarani do sul do Brasil relatam a existência de *-a’angaa* de humanos, animais e plantas no mundo atual, na terra má (*yvy vai*), a parte destrutível do cosmos: por isso as aldeias podem ser entendidas como lugares onde habitam ‘cópias ou imagens imperfeitas e perecíveis de seres que existem nos outros planos superiores a este’ (Mello 2006, p. 256), sendo que os seres criados pelos deuses para morar nesta terra atual (*yvy vai*) são duplos das formas ‘perfeitas’ que se encontram no outro plano do cosmos” (ibid., p. 118).

Carid e Godoy chamam a atenção para a transformação das lagartas em *jurua* (lagartas criadas por um *jurua* eterno, que por sua vez foi criado a partir de uma tentativa de *Xariã* de copiar um Guarani eterno); assim como as lagartas, afirmam, os não-indígenas conformam multidões e avançam com voracidade sobre as florestas guarani. Além de serem eles próprios uma cópia, os *jurua* povoam o mundo com suas múltiplas mercadorias perecíveis, que não deixam de ser entendidas também como um grande conjunto de cópias. “Cópias de uma cópia, fruto da ação do imitador *Anhã*, o *jurua* sintetiza bem o mundo invadido pelas cópias que os Mbya habitam no presente” (CARID e GODOY, 2016, p. 122). Perguntam-se os autores se não seria justamente esse “dualismo hierarquizado” (originais por um lado e cópias por outro, ou ainda, objetos e seres *para* em contraposição a objetos e seres *a’angaa*) o que mantém o Outro “excluído do campo de ação de Nhanderu e por isso desviado do caminho dos Mbya” (ibid., 125). Seria interessante, talvez, imaginar até que ponto o dualismo *mbya* poderia ser concebido enquanto esquiva e o quanto ele também contribuiria para a conformação da anteriormente citada “boa distância” ao possibilitar um certo controle entre o interior e o exterior no âmbito do *nhandereko*. Da narrativa de Augustinho sobre a criação de Nhanderu e as imitações de *Xariã* é interessante notar, aliás, como a erva-mate mais uma vez possui um lugar de destaque: tentando imitar o deus criador e sua planta, *Xariã* conseguiu no máximo gerar o *jurua*.

CAPÍTULO 3 – RENOVAÇÃO DOS CICLOS, TRANSFORMAÇÕES DA VIDA

No capítulo anterior procurei destacar algumas relações entre os Guarani e a erva-mate a partir de registros etno-históricos e míticos para na sequência discorrer sobre os acontecimentos etnográficos específicos do *Ka'a Nhemongarai* de Piraí; derivando a discussão para o *locus* daquele evento – o centro cerimonial da aldeia, a saber, sua *opy* - no intuito de discorrer sobre algumas performances, papéis sociais e relações possíveis que são engendrados a partir da casa de rezas.

Neste capítulo pretendo refletir sobre os ciclos e as transformações no tempo *mbya* com o advento de *Ara Pyau* (Tempo Novo) - época em que é celebrada a cerimônia da erva-mate. Para introduzir essa discussão apresentarei a seguir o processo de concepção e elaboração de um projeto coletivo da aldeia Piraí para a produção de um calendário (banner) sobre seus ciclos agrícolas e cerimoniais. Neste panorama no qual as ideias de transformação e renovação passam a tomar centralidade, o último tópico versará sobre a renovação na esfera da liderança política em Piraí.

3.1 – *Ara Yma* e *Ara Pyau*: o calendário de Piraí

10 de setembro de 2017 (dias antes do *Ka'a Nhemongarai*) – Ronaldo compartilha sua ideia de elaborar um calendário. “Vocês têm doze meses, nós temos um só e isso é importante pra nós”, disse ele. “A gente tá precisando fazer um calendário guarani pra usar na escola e pra quando precisa mostrar pra outras pessoas. Será que vocês não podiam fazer isso?”, eu respondo que poderíamos sim, que buscaremos referências pra conversarmos melhor sobre isso nos próximos

encontros. A ideia – logo compreendi – é desenvolver através de desenho computadorizado um banner de tamanho grande. A princípio, porém, o cacique não fornece maiores orientações com relação ao conteúdo o que me faz pensar que será este um projeto a ser pensado em etapas, mas algo já havia ficado claro: o calendário deverá ser representado de forma circular.

6 de outubro de 2017 – mostro ao cacique alguns modelos de calendários de outras aldeias indígenas (Huni Kuin, Katukina e Guarani) que eu havia levado impressos e que por sinal também representavam graficamente os tempos agrícolas e cerimoniais dentro de um círculo. As imagens agradam ao cacique: “é bem assim, bem assim mesmo que a gente pode fazer, mas do jeito do Guarani. Nosso mundo passa de um tempo pro outro: Ara Pyau e Ara Yma. Não é por acaso que o ano é dividido assim – começa no ano novo e vai pro ano velho, como um círculo”. Logo, o tempo é circular, redondo. O calendário – sua representação gráfica – deverá ser também.

O cacique já havia me explicado em outras ocasiões que a *Yvyrupa*, bem como a morada de *Nhanderu*, são lugares circulares. Me disse também que os mais velhos o ensinaram a falar como em “roda”, contornar os temas, buscar outros assuntos até voltar ao ponto em que se começou, para então aprofundar o tema. Redondos são ademais os movimentos no interior da *opy*, nos cantos-reza, no *xondaro jerokey* e no *omoataxi*. Poderíamos nos perguntar de onde viria essa estética da circularidade; não terei, contudo, condições de analisá-la neste momento, mas não deixa de ser interessante apontar a constância do círculo em tantas e tão distintas representações, ações e movimentações da vida *mbya*. Retomo o que Ronaldo me dizia, empolgado com a ideia de elaborar o calendário da aldeia Piráí:

O calendário guarani é a nossa bandeira. O que é a bandeira do branco? O que significam as cores? Pode beijar a bandeira, mas aquilo é o que? Um pedaço de pano. A bandeira guarani não. Ela é o nosso mundo e nós estamos em cima dela. A floresta, os rios, os bichos. Então, nossa bandeira foi Nosso Deus. Ela é de verdade, é a realidade e por isso nós temos que cuidar e guardar. Os Guarani são os guardiões de outros

povos. É como se tivesse um povo no meio, aí outro que fica ao redor, e outro, e outro, e o Guarani fica ao redor de todos, pra cuidar. É assim, por isso o calendário é importante pra nós.

O mundo criado por *Nhanderu* precisa ser preservado, os Guarani se sentem responsáveis por esta importante tarefa: cuidar desse mundo é cuidar da criação divina, de seu lugar, de outros povos e de seu próprio calendário, seu tempo.

“Nós vamos juntar os mais velhos e eles vão dizer o que colocar em cada momento. As crianças podem desenhar. Em cada tempo tem o que pode e o que não pode fazer”. Assim fica definida por Ronaldo a seguinte etapa da criação do calendário. Me comprometo em trazer os materiais necessários para a confecção dos desenhos.



Figura 10 – Fotos da elaboração do calendário de Piraí na escola da aldeia

Fonte: Fotos 1,2,3,4,5 e 7 de minha autoria. Foto 6 de Ellen Juliana dos Santos.

3 de janeiro de 2018 (ação conjunta, oficina do projeto do calendário na escola da aldeia) – Da varanda da casa de Ronaldo, onde conversam alguns adultos da aldeia junto ao fogo, partimos para a escola. As crianças começam a se juntar ao grupo. Mesas e cadeiras são afastadas, abrindo um espaço no meio da sala onde são distribuídos os papéis, lápis e canetas para os desenhos. Alguém desenha no quadro um círculo fatiado como uma pizza, com 12 respectivos espaços. Ronaldo senta-se em uma das carteiras da sala e repassa (em *mbya*) aos presentes a intenção do encontro (foto 1). Entre os mais velhos estão presentes o *xeramoí* Miguel e um parente de Ronaldo de outra aldeia (foto 4). Fátima, Crislaine, Darci e alguns jovens também estão ali para auxiliar os mais velhos. Eu, Miguel e minha sobrinha Ellen (que visita Piraí pela primeira vez) estamos acompanhando, fotografando e anotando as informações para a posterior digitalização das imagens e montagem do calendário no computador. Os modelos de calendário de outras aldeias, que eu havia levado para o cacique em ocasião anterior, começam a circular entre os desenhistas (foto 2 e 3). O cacique define o que cada dupla ou trio de crianças deverá ilustrar. Em seguida elas se organizam em roda e passam a elaborar seus desenhos (fotos 5, 6 e 7).

A ideia do cacique é criar um calendário que possa ser utilizado dentro e fora da aldeia, em muitas situações. Desse modo, ele deve comunicar tanto aos próprios habitantes de Piraí quanto – e principalmente, segundo me disse – aos não-indígenas:

O calendário guarani é muito diferente, pra nós o ano começa em Agosto. Por isso a gente tem que fazer isso, pro *jurua* entender porque é assim. É pra mostrar pra quem vem aqui... Pros professores não-indígenas... Pra secretaria de educação... Muita gente vai poder ver. Se a gente já tivesse pro *Ka'a Nhemongarai* já mostrava também, agora mostra no próximo.

Antes de tudo, Ronaldo quer comunicar. E sua mensagem é a diferença, a especificidade *mbya* e, por conseguinte, o contraste com o mundo e o tempo *jurua*. Para atingir seu objetivo convencionou usar como parâmetro os doze meses do calendário ocidental e demonstrar assim quais meses correspondem ao *Ara Yma* e quais outros se correspondem ao *Ara Pyau*. Dessa maneira, facilita-se a leitura e

compreensão daqueles que não conhecem em profundidade o funcionamento do tempo da aldeia.

Enquanto as crianças desenham os adultos escutam o *xeramoí* e discutem sobre quais atividades corresponderiam a cada mês do ano, tendo por base a divisão entre o tempo velho e o tempo novo. Início no quadro uma tabela com estas atividades para que todos na sala possam visualizá-las. “O ano começa em agosto, porque pra nós é quando começa o tempo novo”, me indica Ronaldo. Apesar de todos os adultos presentes estarem conversando sobre o calendário eles o fazem majoritariamente em *mbya*. Ronaldo e Darci traduzem para mim o conteúdo das frases que creem pertinentes para a inclusão na tabela, de modo que é principalmente com eles que interajo neste momento.

Por fim, as atividades agrícolas e cerimoniais de Piraí ficam definidas (como se pode ver na tabela a seguir, semelhante à que fizemos no quadro da escola).

Tabela 1 - Calendário agrícola e cerimonial de Piraf:

	MÊS	ATIVIDADE AGRÍCOLA	ATIVIDADE CERIMONIAL
ARA PYAU Tempo novo	Agosto	. Plantio do milho . Não pode caçar até janeiro	. Batismo do milho (antes de plantar)
	Setembro	. Colheita (milho, melancia, mandioca, batata-doce e outros)	. Cerimônia da erva-mate
	Outubro	. Colheita	
	Novembro	. Colheita	
	Dezembro	. Colheita . Início da pesca . 2ª plantação do milho (a partir de 15 de dezembro)	. Batismo de nomes
	Janeiro	. Pesca . Retirada de mel	. Batismo de nomes
ARA YMA Tempo velho	Fevereiro	. Caça . Final da pesca . Extração de mel	
	Março	. Caça . Extração de mel . Não pode pescar até agosto	
	Abril	. Colheita do milho . Extração de mel . Caça	
	Maio	. Final da caça . Extração de mel	
	Junho	. Preparação da roça . Extração de mel	
	Julho	. Preparação da roça . Mel (não pode retirar até agosto)	

Fonte: A autora.

Alguns adultos começam a se dispersar e algumas crianças a terminar seus desenhos. Darci, sentado ao meu lado, passa a comentar algo sobre as fases da lua. Me diz que nas épocas de lua minguante os Guarani podem plantar e cortar madeira e que na lua nova não se pode cortar madeira, nem fazer casa ou casa de reza. Interessantemente, emenda o assunto no tema da transição para a vida adulta especificando o que acontece na vida das meninas e dos meninos. Com relação às

meninas, comenta que na primeira e segunda menstruação elas devem viver um resguardo por tempo indeterminado, com duração mínima de quinze dias. Durante esse tempo elas não devem plantar, fazer almoço, consumir doces ou ir à escola. Podem, contudo, fazer as tarefas escolares em casa. Há restrições semelhantes também para as mulheres adultas, mas Darci não especifica quais seriam estas restrições. Com relação aos meninos, comenta que no momento da “transformação” eles permanecem alguns dias em casa – mas que isso pode variar muito, a depender do menino e da família – para aprender a fazer artesanato, a caçar, plantar, entre outras coisas. Percebo que ao contar estes detalhes, Darci está a falar sobre o tempo, sobre a transformação e renovação dos seres e dos corpos *mbya*. Estes seus comentários não foram incluídos na versão gráfica do calendário, entretanto sua relevância está em possibilitar outras dimensões da percepção *mbya* da passagem dos dias e de diferentes etapas da vida.

Crislaine traz até a escola uma panela com *mbojape* (preparação de milho assada no fogo de chão) para o compartilhamento coletivo, ato que de alguma forma encerra o encontro. Simultaneamente as crianças terminam os seus desenhos. Ronaldo confere e me entrega todas as ilustrações: agora fico com a responsabilidade de integrá-las ao projeto gráfico do calendário. Após cerca de 1h30 de atividade, regressamos à casa do cacique.

5 de janeiro de 2018 – Após uma caminhada pela aldeia (para que eu pudesse fazer um levantamento das casas e das famílias), sento para descansar nos bancos da escola de madeira, uma construção pequena, próxima do tanque coletivo de lavar roupas. O sol está muito forte. Algumas crianças brincam silenciosamente ao redor da construção. “Seria bom se botasse um sol aí. [...] Dá pra botar uma floresta em algum lugar também”, sugere Ronaldo (dias depois ele também solicitaria o desenho de uma *opy* e um *xeramoí* em frente a ela fumando um *petyngua*). “Vai ser muito bom fazer o calendário, porque é a nossa vida. Tá tudo ali”, diz ele enquanto desenha um círculo no chão com um graveto:

Toda a vida guarani tá aqui dentro. Quando começa o ano novo a gente tenta melhorar em tudo o que tava ruim. A mulher não briga com o

marido, o marido não briga com a mulher. A pessoa não fica tão nervosa, porque é tempo novo. Então é assim. Depois vem o tempo velho e é como se fosse uma bola onde tá nossa vida. A gente não vai somando os anos: Ah! Agora tenho 17, 18... Não! É sempre a mesma coisa. Eu posso ficar velhinho, mas é como se eu fosse sempre um bebê. É sempre igual. Por isso que isso aqui [ele aponta para o círculo] é *Yvyrupa*, porque nós estamos em cima disso aqui. Essa é a nossa bandeira, mas essa não é invenção. Essa é de verdade. É Nosso Deus que cuida. Ah, quero caçar tal animal... Tem que pedir pro dono. As coisas tem dono, não é assim chegar e pegar. Tem que pedir pro dono. Isso às vezes as pessoas não entende o Guarani. Tem gente que não entende, às vezes não é por mal, as pessoas não sabem. O governo não sabe.

Há momentos como esse, em que Ronaldo profere longas reflexões, pausadamente. Creio que conversamos por horas. Seu discurso, até mesmo na forma, não deixa de transparecer que não há como tratar a sua concepção de mundo de forma compartimentada. Falar sobre o calendário é sem dúvida falar sobre o sol, sobre as florestas, os espíritos, o lugar de onde vieram os Guarani, o tempo, as divindades, o território, a demarcação e os Outros. É assim como ele enquanto cacique busca a melhor tradução para uma linguagem que seja compreensível aos *jurua*: “Toda a vida guarani tá aqui dentro”, dentro do calendário, da bandeira, da *Yvyrupa*.

24 de fevereiro de 2018 – Assim que eu chego na aldeia me dirijo a um espaço que antes era usado como casa para um casal de capivaras (era uma espécie de rancho, feito em adobe), mas que agora - para a ocasião do *Nhemongarai* (batismo de nomes) - tornou-se aberto, e está neste instante sendo usado para projeção de vídeos. Mostro os três modelos do calendário que eu havia feito para Ronaldo. Ele gosta muito do resultado e escolhe o que mais lhe agrada. Na sequência, *xeramoí* Miguel se junta a nós – pela primeira vez converso com ele pessoalmente e finalmente o ouço falar português. O *xeramoí* também se agrada dos modelos. Eu digo que “ainda não é a versão final, porque quando vocês aprovarem eu imprimo num banner grande e aí já estará pronto pra usar”. Alguns acréscimos são feitos por eles, uma ou outra

atividade que poderia ser ainda agregada, um e outro detalhe a ser destacado. Anoto as observações para levar em conta os ajustes. Nesse processo *xeramoí* vem sendo muito receptivo e aberto na conversa, apesar de seu tom de voz extremamente baixo (o que às vezes dificultava um pouco minha compreensão). Em certo momento ele diz:

Quando eu fazia a roça sempre cuidava pra que fosse entre lua cheia e minguante pra evitar os bichinhos. Eu plantava muito. Já plantei muito. Quando espera a lua as plantas cresce bem. Coisa que *jurua* não faz e daí sempre dá bichinho na planta. O Guarani não. Não precisa de adubo, não precisa de veneno. Tem que ver a lua pra crescer bem.

Ele decide ficar com um dos modelos que eu havia levado e pede que eu traga várias cópias pequenas que fossem de fácil distribuição pra quando precisasse levar em eventos, reuniões, etc. Minutos depois Darci se aproxima de onde estamos e *xeramoí* Miguel se retira. Algumas visitas chegam na aldeia e Ronaldo tem a incumbência de recebê-las (é um grupo de mais ou menos 20 pessoas interessadas em realizar naquela tarde uma grande distribuição de cachorros-quentes e docinhos, mas não tenho mais informações sobre a organização/instituição que representavam). Combino com Darci a ideia de fazer uma versão do calendário em português e outra em *mbya*. Ele se prontifica em me ajudar na tradução (fizemos isso no dia seguinte com o auxílio do *xeramoí*).

Há nesta tarde uma ebulição de conversas e movimentos, afinal, muitas pessoas circulam no dia de hoje em Piraiá. Além dos visitantes não-indígenas, há também alguns parentes que vieram prestigiar o *Yy Nhemongarai* (batismo de nomes). Simultaneamente ocorre uma oficina de vídeo⁶⁵ com alguns jovens, dentre eles Priscila, filha de Ronaldo. Perto da *opy* alguns indígenas preparam as velas que serão usadas na cerimônia da noite seguinte. Esses tantos e tão diferentes movimentos no interior da *tekoa* compõem todo um cenário efervescente.

⁶⁵ A oficina faz parte do projeto “Audiovisual Aldeia Piraiá”, que conta com a coordenação de Tais Urquizar (fotógrafa e cinegrafista) e Bárbara Elice (jornalista).

Abril de 2018 (o projeto gráfico chega à sua conclusão) – As figuras a seguir (11 e 12) referem-se ao resultado final do banner concebido pelo cacique Ronaldo e elaborado por um esforço coletivo⁶⁶ da aldeia em várias etapas, como visto anteriormente. Me coube a função de unificar os desenhos em torno do círculo que representa as duas metades do tempo *mbya* (*Ara Yma* e *Ara Pyau*) e cujas correspondências com os meses do ano do calendário ocidental demonstram as diferentes atividades desenvolvidas dentro do *nhandereko* da aldeia Piraí. Ademais, também illustrei a pedidos do cacique o sol que ilumina o mundo *mbya* e que se levanta por trás da *opy* (na frente dela há uma representação daquele que é o seu frequentador mais assíduo, o *xeramoi*, fumando o seu *petyngua*); e, completando o mundo, a floresta em sua base.

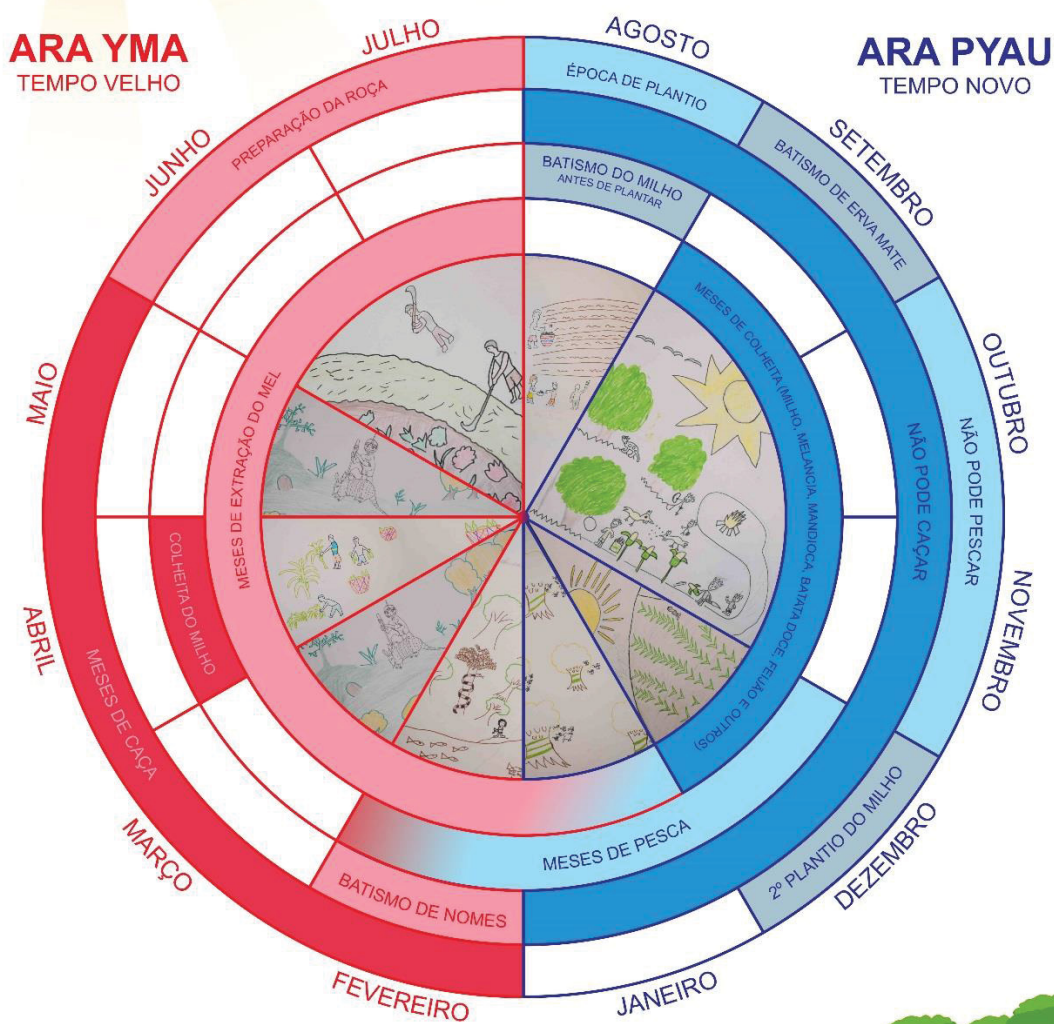
⁶⁶ Nos anexos da presente dissertação é possível visualizar cada desenho separadamente, seguido de sua respectiva autoria. Ver do Anexo 3 ao 10, páginas 138-145.



CALENDÁRIO GUARANI-MBYA TEKOA PIRAI PYGUA



TERRA INDÍGENA PIRAI



Ilustrações elaboradas por: Análio, Augusto, Cézzar, Cleber, David, Elizabeth, Esmeralda, Gelson, Natalino, Patrícia, Suzana e Tainara.

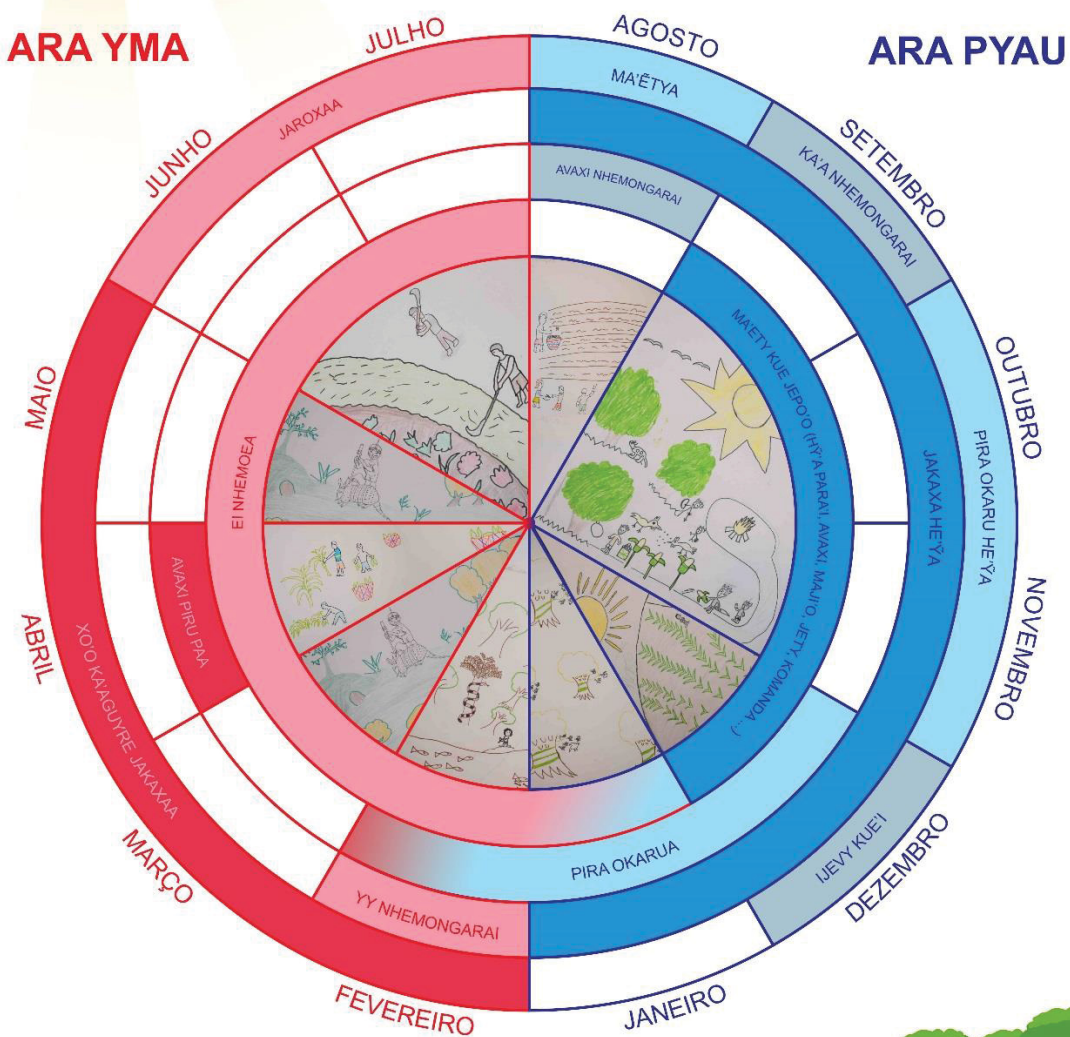


Figura 11 – Calendário da aldeia Pirai (em português)

Fonte: Ronaldo Costa (concepção) e Débora Rosa (projeto gráfico), 2018.



CALENDÁRIO GUARANI-MBYA TEKOA PIRAI PYGUA



Ilustrações elaboradas por: Análio, Augusto, Cézar, Cleber, David, Elizabeth, Esmeralda, Geilson, Natalino, Patrícia, Suzana e Tainara.



Figura 12 – Calendário da aldeia Pirai (em mbya e português)

Fonte: Ronaldo Costa (concepção) e Débora Rosa (projeto gráfico), 2018.

Como visto, o calendário *mbya* é constituído por dois períodos: o *Ara Pyau* (tempo novo) que se estende de agosto a janeiro e o *Ara Yma* (tempo velho) de fevereiro a julho. No discurso nativo os tempos são comumente chamados de Ano Novo e Ano Velho, respectivamente. Para cada período, observa-se uma série de prescrições, práticas cultivares e cerimoniais, que fazem do calendário *mbya* – essa bandeira-sistema-mundo – uma constante cíclica de renovação da vida. É o que disse certa vez Darci: “quando vem o Ano Novo [...] nós também renovamos, por isso a gente faz a cerimônia [da erva-mate]”.

Ana Maria Ramo y Affonso chama a atenção para o fato de que durante o *Ara Yma* os *mbya* ficam sem *nhe'ë*⁶⁷, pois nesse momento os *nhe'ë* “estão fechados dentro da *opy* de *Nhanderu*” (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 244). É também no tempo velho que os *ãgue* (espectros e/ou espíritos dos mortos, ex-sombras) *ijaguyje*⁶⁸ e com isso aumentam consideravelmente sua capacidade de transitar pelo mundo e causar transtornos aos vivos. Quando chega o *Ara Pyau* são os *nhe'ë* que *ijaguyje* (ao passo que os *ãgue* envelhecem, se recolhem). Essa alternância de fluxos do que em cada período *ijaguyje* parece ser, a um só tempo, algo dinâmico e perene. O tempo se transforma para ser sempre o mesmo: como tantas vezes ressaltou Ronaldo, o calendário *mbya* é um círculo, “é sempre a mesma coisa”. Conforme me disse, com a chegada do tempo novo, os mais velhos voltam a ser como bebês e a aldeia se abre a uma espécie de revisão moral para melhorias comportamentais. É também no *Ara Pyau*, como afirma Ramo y Affonso, que “os *Nhanderu* vêm com mais frequência à Terra”, enquanto que no *Ara Yma* eles “se ‘fecham’ dentro da *opy* (casa de reza) do *amba*” (ibid., p. 240).

O *Ka'a Nhemongarai* é o evento que marca, fortemente, a renovação que vem com o tempo novo. Ele ocorre, não por acaso, em um contexto de ampliação - ou

⁶⁷ O *nhe'ë* é a alma-palavra (CADOGAN, 1959), “é enviado a cada Guarani que está sendo gestado, e posteriormente passa a habitar seu corpo, investindo-o de atributos de pessoa, com capacidades singulares de comunicação, compreensão e agência” (MACEDO & SZTUTMAN, 2014, p. 291). A expressão *nhe'ë kuery* diz respeito à “coletividade genérica dos espíritos, das populações celestes” (PIERRI, 2013, p. 176).

⁶⁸ O complexo conceito de *ijaguyje* parece ser definido pela autora enquanto um estado/fenômeno pelo qual alguns seres (plantas, animais, espíritos, ...) passam, ou que com algum esforço pode ser atingido. Segundo Ramo y Affonso, “*ijaguyje* é perfeição enquanto maturação e renovação; o novo de novo, nesse eterno retorno que só pode ser o da afirmação da potência, o da potência da afirmação” (ibid., p. 239).

ainda, de reabertura - comunicacional com o povo do alto. E o principal lugar desses movimentos e transformações é a *opy*. Na cerimônia da erva-mate o esforço coletivo para manter o fogo, criar a fumaça, entoar os cantos e dançar o *xondaro jeroky* transforma o frio e o afastamento dos *Nhanderu kuery* em calor e proximidade. Analisada através da visão do *xeramoi* e da fumaça do seu cachimbo, a *ka'a* transforma em proximidade espiritual a distância física dos parentes de outras *tekoa*. Ao final da celebração, o mate macerado pode ser ingerido em infusão (como chimarrão). Isso ainda remete ao fato de que, a gradual passagem dos ramos e folhas da planta por diversos procedimentos que resultam em diferentes estados físicos da erva-mate ao longo dos dias da cerimônia, replica, em certo sentido, a transformação mítica da filha de Nhanderu.

No texto “Se deus fosse jaguar: Canibalismo e cristianismo entre os Guarani (Séculos XVI-XX)”, ao revisar os “Guarani de papel; esto es en papel” (MELIÁ, 2004, p. 176 apud. FAUSTO, 2005, p. 386), Carlos Fausto defende a tese de que os anos de submissão colonial e intensa convivência com os missionários jesuítas nas reduções desencadearam entre as populações guarani um processo de *transformação* da predação em amor, ou seja, de “desjaguarificação” - que implica diretamente em “uma negação do canibalismo como condição geral do cosmos e mecanismo de reprodução social” (FAUSTO, 2005, p. 396). Chama-me a atenção o exemplo que o autor coloca com relação ao milho: “O milho para os Guarani é uma pessoa, sendo preciso xamanizá-lo a fim de que torne-se seguro para o consumo cotidiano. Comê-lo não rezado, não tê-lo com amor, equivaleria a uma forma de canibalismo” (FAUSTO, 2005, p. 399). A cerimônia de batismo do milho seria então, segundo Fausto, um meio pelo qual se consolida a transformação da predação em amor. Pela limitação teórica em que me encontro nessa fase de minha formação não considero ser possível tentar estender esta analogia do milho ao mate. Entretanto não deixa de ser tentador pensar sobre a possibilidade de compreender a cerimônia da erva-mate enquanto um meio para a negação do canibalismo através do amor, levando-se em consideração que a *ka'a* é, além de filha de *Nhanderu*, a representação dos próprios parentes daqueles que frequentam os dias do evento. O consumo da *ka'a* em infusão ao final da cerimônia poderia simbolizar o consumo de uma relação? De que tipo? Seria possível relacionar o *Ka'a Nhemongarai* ao conceito de desjaguarificação? (Questões que ficarão para uma oportunidade futura).

Destaca-se neste momento que os muitos eventos dentro do evento da *ka'a* operam através do idioma da transformação e da renovação, agindo, por isso, em favor da circularidade do calendário e da perenidade do tempo. É o que afirma Ladeira:

Num certo sentido, a ideia de renovação dos seres, através da renovação dos ciclos, reflete a ideia de se fazer parte de um mesmo sistema, onde a noção de perfeição está associada à de perenidade (indestrutibilidade) que por sua vez é assegurada pela dinâmica da renovação. (LADEIRA, 1999, p. 87)

Há, todavia, uma questão a ser colocada. Ao analisar o projeto do calendário da aldeia, nota-se uma ênfase nas práticas de manipulação agrícola, de caça, de extração do mel e de pesca: os desenhos das crianças explicitam isso, pois das oito ilustrações por elas elaboradas, todas retratam as citadas práticas de subsistência e manipulação de recursos naturais. Então, como pensar essa ênfase quando a realidade da aldeia poderia ser vista como a de escassez de recursos em um contexto de pressão e compressão territorial? Por que os *mbya* estão elegendo esses diacríticos cultivares/alimentares para conformar seu calendário de divulgação da vida em Piraí quando já não há floresta na aldeia? Por que enfatizar a caça e a pesca quando na atualidade é tão difícil dispor dos frutos dessas práticas? Por que enfatizar a plantação e colheita quando o tamanho da roça não é suficiente para atender a todos os moradores da aldeia? Como pensar aqui a renovação de um sistema enquanto *um todo* se lhe faltariam determinados elementos? Essas são perguntas complexas. Do ponto de vista indigenista ou ambientalista a escassez ou extinção de recursos é geralmente compreendida como perda – e em certas situações, perda perpétua –, e motivo de profunda preocupação: não acredito que os *mbya* não se preocupem com a extinção dos recursos – pelo contrário, muito se fala sobre o pouco que se têm em Piraí – apenas me parece que *apesar* de não haver espaço para a roça, nem caça disponível, nem peixes livres de contaminação, ainda assim as plantas, o *ej*, a *ka'a*, os animais do mato e dos rios, continuam fazendo parte do dia-a-dia da aldeia em seus discursos, narrativas, conversas com os parentes em visita a outras *tekoa*, viagens, sonhos e – arriscaria dizer – sobretudo em suas cerimônias. Talvez todas estas formas de invocação de práticas “verdadeiras” rompam com a

noção de um fim perpétuo e situem a leitura *mbya* sobre o seu mundo no momento presente; naquilo que está vivo e disponível, ainda que no âmbito do discurso.

Se não há erva-mate na aldeia, os *mbya* coletam-na em outro lugar. Consome-se o mate *jurua* nos dias corriqueiros e a *ka'a* coletada na floresta no *Ka'a Nhemongarai*. Se não há cera de abelha suficiente para a confecção de todas as velas do *Yy Nhemongarai* (batismo de nomes), são compradas folhas de cera industrializada e a partir disso uma grande quantidade de pequenas velas pode ser produzida à mão, como vi acontecer em Piraí em fevereiro de 2018. Se não há novas cabaças disponíveis para fazer uma *mbaraka miri*, transforma-se um chocalho (outrora feito para a venda como artesanato) em instrumento para a *opy*. Se não há como plantar toda a quantidade de *avaxi ete* (milho verdadeiro) desejável, planta-se o que é possível e guardam-se as sementes restantes, para que entrem na extensa rede de trocas entre parentes e *tekoas*. Criam-se animais: galinhas, patos, marrecos, mas quando possível também algum outro animal, como a capivara. A entrada do trigo, do açúcar e do óleo na alimentação *mbya* é também um exemplo de como algumas preparações com ingredientes *jurua* podem passar a integrar o *orerembiu* e inclusive certas regras alimentares para a manutenção do modo de vida e fabricação do corpo.

De certa forma ao fazer tudo isso os *mbya* frustam ao mesmo tempo os teóricos da aculturação e os entusiastas da “integração” à sociedade hegemônica, mas principalmente aos que parecem aguardar pelo colapso das sociedades indígenas. Pelo visto, as práticas *mbya* apontam, antes, para a continuidade através das transformações (apesar de todos os empecilhos, caminhos difíceis). A escassez de recursos não os torna menos *mbya* que outros tempos, nem invalida o *nhandereko*. A necessidade de complementar a alimentação com produtos *jurua* não os torna *jurua*, senão reforça ainda mais as diferenças existentes e o discurso sobre o quão mais gostosa é a comida guarani.

A etnografia de Cesar Gordon, “Economia selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre”, evoca a discussão sobre o consumo ostensivo de produtos industrializados e a ênfase no dinheiro entre os *Xikrin* do Cateté, habitantes do Parque Indígena do Xingu. Gordon desfaz uma ideia bastante presente no senso comum de que tal incorporação *excessiva* não compatibilizaria com a cultura indígena, e demonstra isso ao ressaltar que dinheiro, bens e mercadorias não-

indígenas/industriais emaranham-se na complexa rede de relações cosmológicas, mitológicas, sociológicas, políticas e de parentesco daqueles nativos. Segundo o autor, a entrada significativa de mercadorias (ferramentas, armas, munição, combustível, alimentos industrializados, vestimentas especiais, materiais para confecção de adornos como miçangas, linhas de algodão e náilon, etc.) vem tendo como principal efeito a ampliação das atividades cerimoniais (GORDON, 2006, p.333) - com destaque para os rituais de confirmação onomástica, nos quais diversas crianças têm seus nomes homologados como belos (*mejx*), bravos (*àkrê*). A maior circulação de mercadorias é sinônimo de mais meios para realização das cerimônias → com a ocorrência de mais cerimônias de nomeação, mais pessoas passam a ter a possibilidade de atingir os belos nomes → o que força as lideranças locais a encontrarem outros tipos de diferenciadores identitários para seguirem marcando sua diferença → essas lideranças encontraram então no dinheiro um motor identitário importante e o buscam obstinadamente. Ao reparar neste esquema Cesar Gordon logo percebeu que o consumo parece, finalmente, gerar mais consumo (*ad infinitum*), ao passo que oferece uma série de particularidades a todo um sistema sócio-identitário *xikrin*.

Bastante mais comedidos com relação ao volume de entrada de mercadorias não-indígenas na aldeia são os *Mbya* quando comparados aos *Xikrin*. Guardam-se ainda muitas outras diferenças entre esses povos, a começar pelo fato de que correspondem a troncos linguísticos distintos, uma vez que os *Xikrin* pertencem ao tronco Macro-Jê, enquanto os *Mbya* ao Tupi. Todavia, acredito haver espaço para um exercício de aproximação reflexiva, sobretudo no que diz respeito à atitude indígena de transformar e renovar. Eles nos ensinam que não há como prever ou limitar as possibilidades criativas de suas cosmologias. Com tudo isso, talvez tentem nos mostrar que, quando a transformação é renovação, a vida continua sendo como sempre foi - só que de um jeito diferente.

Cabe atentar ao que disse Carlos Fausto sobre o desenrolar dos séculos de história colonial guarani e seus vários episódios (ora de abertura, ora de fechamento ao Outro) onde a chave estaria no pensar a cosmologia existente na atualidade enquanto variação de uma estrutura, no sentido levi-straussiano, em constante transformação. O que talvez explique o porquê de, depois de tantas reelaborações, a sociedade guarani se entender como Guarani:

Todo esse processo de transformação não foi aleatório e amorfo, como se poderia imaginar: apropriações e reapropriações, traduções e retraduições, interpretações e reinterpretções, em um contexto de crise sociodemográfica, não produziram um sem-número de cosmologias incomparáveis. Ao contrário, é possível falar hoje em uma cosmologia guarani contemporânea e reconhecer, na variação, versões de uma estrutura em transformação. (FAUSTO, 2005, p. 404).

Claramente não há porque operar através da ingenuidade; existem também alguns ônus nesse consumo, presença e dependência intensa de coisas *jurua* em Piraí, assim como há tensões e problemas específicos relacionados à proximidade com a BR-280 e à pressão territorial do entorno. Entretanto, o lamento que se apoia em uma ideia de perda da cultura não encontra respaldo no renovar dos tempos *Ara Yma* e *Ara Pyau*, bem como no constante estar a caminho dos habitantes de Piraí. No texto “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte I)”, Marshal Sahlins faz uma justa advertência: “não conhecemos *a priori*, e evidentemente não devemos subestimar, o poder que os povos indígenas têm de integrar culturalmente as forças irresistíveis do Sistema Mundial” (SAHLINS, 1997, p. 64). Talvez seja possível, assim, pensar os Guarani como *povos da transformação*.

3.2 – Antigos e novos caminhos: liderança em renovação

Como visto ao longo desta dissertação, a liderança de Ronaldo em Piraí além de muitas outras coisas é a grande responsável pela mediação entre o interior e o exterior na aldeia. Na complexa, porém imprescindível tarefa de relacionar-se com o

mundo não-indígena, Ronaldo conta com a atuação destacada de algumas pessoas, como a de sua esposa Fátima, *xeramoí* Miguel (xamã, liderança espiritual), Darci (professor), Gabriel (vice-cacique) e muitos *xondaros* e *xondarias*. Em suma, estas pessoas comporiam a *avant-garde* da aldeia. Mas há ainda uma jovem que também faz muito por essas relações interior-exterior e que nos últimos tempos começou a ser coletivamente reconhecida por isso: ela é Priscila, filha de Fátima e Ronaldo.

Ninguém foi mais abertamente “investigativo” com relação a minha pessoa na aldeia do que Priscila. Logo nos primeiros momentos, ela se aproximou de mim com seu jeito tímido e comedido, e a partir de suas muitas perguntas e vontade de fazer amizade pudemos tecer longas conversas. Quando nos conhecemos, em setembro de 2017 (dias antes da cerimônia da erva-mate), Priscila tinha 16 anos e cursava o segundo ano do ensino médio em uma escola estadual do município de Guaramirim. Me contou que já teve, e que às vezes ainda tem, alguns problemas na escola da cidade motivados pelo preconceito de algumas pessoas, o que a entristece e a torna uma pessoa bastante fechada no ambiente escolar. Essa retração, no entanto, não ocorreu em nossa primeira conversa. “De onde você é?”, “quantos anos você tem?”, “você tem muitos amigos?”, “qual tipo de música você gosta?”, “gosta de funk?”, “e de rock?”, foram algumas de suas primeiras perguntas para mim (que na dinâmica das respostas me deram a oportunidade de também questioná-la em uma direção semelhante).

Neste mesmo dia me contou que Piraí estaria dividida em duas metades: o primeiro grupo de casas (aquele que está mais perto da BR-280) escuta principalmente funk e segundo grupo (os que estão mais próximos da escola) preferem o rock e o forró; mas que apesar disso nem sempre a divisão é tão marcada. Achei interessante sua escolha por definir/dividir a aldeia desse modo. Naquela tarde, sentadas em um tronco próximo ao campo de futebol víamos algumas crianças jogarem e entre elas dois de seus irmãos menores e um primo a quem é muito conectada. Nesse contexto me falou com grande estima de cada um daqueles seus pequenos parentes e fez uma observação acerca de seu irmão mais novo, Cris, que tem dez anos:

O Cris é mais tímido. Ele mudou de nome. Quando era pequeno era muito calado, tristinho, não conversava com ninguém. Então o pajé deu outro nome⁶⁹ e ele melhorou bastante, mas ainda é tímido. Minha irmã mais velha, Regina [21 anos], também mudou de nome [há aproximadamente 3 anos] porque ficou muito doente, muito magrinha, não comia nada. Então o pajé mudou de nome e ela curou.

Ao falar de Regina, Priscila ainda comentou a admiração que sentia por sua irmã (que é professora do primeiro ao quinto ano na escola da aldeia) e disse que tem vontade de estudar para um dia ser professora também. “Quero continuar estudando e poder ajudar meus pais, quem sabe fazer faculdade. Como eu não trabalho ainda, dependo da minha irmã pra comprar algumas coisas. Quando ela pode, me dá algum presente”. Sua irmã é uma grande inspiração.

Foram muitos os momentos em que ao regressar a Piraí vi Priscila envolvida com algum projeto: como as oficinas de comunicação e rádio (ofertada por estudantes de uma faculdade de jornalismo de Joinville) e as oficinas do projeto “Audiovisual

⁶⁹ De acordo com Valéria Macedo e Renato Sztutman, o nome guarani está vinculado ao *nhe'ë* da pessoa desde o seu nascimento - vínculo que finalmente se estabiliza quando o nome é revelado pelo *xeramoí*, geralmente por meio de um *Nhemongarai* quando a pessoa ainda é uma criança (MACEDO e SZTUTMAN, 2014, p. 294). Os nomes podem ser compostos e correspondem a diferentes domínios celestes: “uma mulher que se chame *Takua* (‘taquara’, em referência ao bastão de ritmo feminino) ou *Para* (‘água’), ou um homem que se chame *Tupã* (‘trovão’), ou *Vera* (‘relâmpago’), tem o *nhe'ë* vindo da região do sol poente, domínio de *Tupã*. Por sua vez, tiveram os *nhe'ë* vindos da região do sol nascente, domínio de *Nhamandu*, os homens que se chamam *Mirĩju* (‘pequeno brilho dourado’, em referência ao sol nascente), *Kuaray* (outro nome para o sol), *Papa* ou *Xape'i*, e as mulheres chamadas *Jaxuka*, *Poty* (‘flor’) ou *Ara* (‘tempo’). Já do lado de *Jakaira* vieram, por exemplo, aqueles que se chamam *Xunû* e *Jeguaka* (‘cocar’), ou aquelas que se chamam *Tataxin* (‘fumaça’) ou *Yva* (‘céu’). E do domínio dos *Karai* vêm aquelas que se chamam *Kerexu* e uma variedade de nomes masculinos compostos, como *Karai Tataendy*, *Karai Mirĩ*, entre outros” (ibid., p. 292). No caso em que uma pessoa (adulta, inclusive) padece de algum mal ou doença, existe a possibilidade de receber outro nome. Estes males podem acometer alguém quando “o *nhe'ë* está desconfortável no corpo, não se acostuma (*ndovy'ai*) nele, como se estivesse no lugar errado, querendo voltar para o patamar celeste de onde veio” e quando uma situação como essa ocorre, faz-se necessário “recorrer a outro xamã para que ele encontre o nome correto da pessoa, de modo a fortalecer o *nhe'ë* e, concomitantemente, sua saúde e vontade de viver” (ibid., p. 294). Foi o que ocorreu com os irmãos de Priscila que, uma vez doentes ou sofrendo de algum mal, receberam novos nomes e conseguiram com isso recuperar/renovar seus *nhe'ë* e sua saúde.

Aldeia Pírai” (que tem a proposta de levar equipamentos e técnicas de filmagem/documentário a jovens indígenas interessados). Também a vi filmar e fotografar a cerimônia de batismo de nomes, em fevereiro de 2018 - ocasião, inclusive, que pude notar alguma diferença em seu comportamento no interior da *opy*: Priscila que antes era mais discreta nos encontros na *opy*, passou a mostrar-se no Yy *Nhemongarai* muito mais participativa em vários momentos, principalmente nas *tarova*.

Algumas semanas depois retornei ao trabalho de campo e fui excepcionalmente recebida por Priscila na varanda da casa de seu pai, onde ficamos conversando também com outros adultos até a chegada do cacique (que teria se ausentado da aldeia por compromissos em Araquari e regressaria em algumas horas). Era a primeira vez que eu via Priscila fazer esse tipo de recepção e com isso quero dizer: acolher os visitantes, iniciar conversas e comentar as *novidades*. Até então eu havia visto este papel ser desenvolvido em maior medida por Ronaldo, e em outras ocasiões também por Darci e Fátima; Priscila, costumava aparecer alguns minutos depois dessa primeira recepção para me cumprimentar e conversar (e geralmente em outros lugares, sem muitas outras pessoas ao nosso redor). Dessa vez estivemos em grupo e ela conduziu boa parte das conversas.

Nos contou sobre uma recente viagem que fez à aldeia Jaraguá, em São Paulo, onde vivem seus avós maternos e sobre a saudade que já estava novamente sentido logo após voltar de lá. Falou dos avós com muita nostalgia e ternura, enfatizando que são pessoas que a “ensinaram lições muito importantes”, das quais não se esquece. “Quero muito viajar pra lá nas férias [de julho], ainda não sei se vou poder”.

É perceptível como os temas de viagens também lhe são caros. Em data anterior ela já havia compartilhado comigo o seu desejo de “viajar mais”, de visitar os parentes e também de conhecer outras cidades, lugares diferentes. Priscila quer estar a caminho e lamenta quando há excursões da escola, por exemplo, e ela não pode participar por falta de recursos. Sobre a escola voltou a falar com certo peso: “Sou muito tímida lá, não gosto de ficar falando, as pessoas brincam muito, tiram sarro, não respeitam”. Então perguntei: “Já que o pessoal faz isso, não seria interessante se a aldeia fosse até a sua escola fazer uma apresentação, uma palestra, pra tentar mostrar pra eles quem são vocês, mostrar a cultura *mbya*?” e ela respondeu

prontamente que: “Melhor não, prefiro não falar nada na escola, quase nem respondo o professor às vezes, quase não tenho amigos lá, muito preconceito”.

Apesar dos limites que Priscila encontra com relação à escola - preferindo muitas vezes se abster do que tentar confrontar a ignorância alheia - ela tem uma visão muito clara com relação aos rumos que a luta indígena deve tomar: “A gente tem que lutar pelo território, só assim a gente vai conseguir nosso lugar pra viver tranquilo”. Ronaldo chegou enquanto conversávamos sobre isso e emendou o assunto falando da caravana que estava partindo para Brasília para uma manifestação pelo dia do índio e contra o marco temporal e que se concentraria em Piraí naquela mesma noite (caravana na qual alguns moradores de Piraí iriam participar). Priscila, sentada ao meu lado disse que ainda tentaria convencer o pai a deixá-la ir, mas que até aquele momento ele não tinha dado a impressão de que isso ocorreria. Como se tivesse escutado o que Priscila falou, Ronaldo se dirigiu à mim e fez a seguinte questão: “Notou alguma coisa diferente na Priscila hoje?”, respondi que a via mais madura e ele, fumando seu *petyngua*, respondeu vagarosamente: “isso mesmo, agora ela vai ser liderança jovem”. “É mesmo? Como foi tomar essa decisão?”, perguntei à Priscila, que respondeu:

Quando estive agora em Jaraguá eu participei do encontro de lideranças jovens e foi muito bom, então decidi que queria ser liderança e falei isso pro meu pai. Eu acompanho mais as coisas agora e sei que é importante ser liderança, ajudar nosso povo, fazer parte dos movimentos. A gente precisa de muita força, muita luta e eu quero aprender com ele”.

Aproveitei o momento para espirituosamente perguntar a Ronaldo: “Então hoje ela já pode ir pra Brasília?”, e sua simpática resposta foi:

Não, hoje não... [risos] Porque tem pouca vaga no ônibus, já vai o *xeramoí* Miguel e outros parentes daqui e de outras aldeias [do litoral norte]. Mas agora você viu que ela tá diferente, ficou o tempo todo aqui conversando com vocês quando eu não tava. É assim que aprende.

Começa assim, na conversa. É aos poucos e tem que falar mesmo, se soltar, falar bastante, falar do indígena e do que o Guarani acredita.

Ronaldo ensaia com sua filha a renovação na liderança política de Pirai, a partir de uma decisão que nasceu dela própria. E para tanto a instrui a desenvolver o discurso, a conversa com o Outro. Foi muito interessante acompanhar a transformação de Priscila ao longo do último ano e conhecer o seu processo de amadurecimento: o desdobrar de seus interesses, sua entrega às possibilidades de aprendizado de técnicas que favorecem a comunicação (como o rádio e a linguagem fotográfica/documental), ademais de uma presença mais marcante na *opy* e no movimento indígena. Neste desenvolvimento físico, político e cerimonial, percebe-se nela uma sensibilidade que é ao mesmo tempo atenta aos ensinamentos dos mais velhos, às relações com *alguns jurua* e também aos novos desafios que se travam a nível nacional no âmbito da mobilização Guarani e de outros povos indígenas pela demarcação de terras no país.

Assim como Ronaldo, Priscila terá pela frente a busca pela garantia dos direitos declarados na Constituição de 1988, tão fortemente objetivados a padecerem revisionismos por tentativas constantes e rigorosamente articuladas a nível judiciário, executivo e legislativo do Estado brasileiro. Para começar a trilhar os antigos e os novos caminhos, Priscila se inicia *nas palavras*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Evidentemente, algumas dificuldades se impõem aos neófitos etnólogos (aqueles seres liminares, em fase de formação, nos quais me incluo) quando se propõem refletir sobre algumas categorias, analogias, práticas e discursos *mbya*, dado que os muitos séculos de bibliografia que cercam a (pré)história e a contemporaneidade guarani podem ocasionalmente amedrontar. Além disso, o cosmos e as falas com as quais se deparam os etnólogos em campo comportam uma complexidade de correlações tal que colocam em questão muitos de nossos esforços e métodos científicos predispostos à compartimentação e recorte temático. Para encerrar este trabalho retomo uma frase anteriormente citada e propícia à esta discussão, em que Tempass afirma que tudo no mundo *mbya* é “híbrido de sociedade, natureza e sobrenatureza” (2010, p. 168).

Viu-se no último subcapítulo que, com o intuito de participar de uma grande manifestação motivada por diversos coletivos indígenas do Brasil em abril de 2018 (o Acampamento Terra Livre, que reuniu mais de três mil pessoas), um grupo de habitantes de diferentes aldeias da região norte de Santa Catarina – do qual finalmente não pôde participar Priscila – promoveu uma concentração na *opy* de Pirai antes de partir em viagem. Na casa de reza iniciaram a preparação para os (múltiplos) caminhos que seriam percorridos até Brasília (e em Brasília). Antes de partir, optaram por *caminhar na opy*, executando o *omoataxi* (que seria em si mesmo também um modo de experienciar mobilidade e territorialidade, como propus anteriormente nesta dissertação). Esses eventos (a concentração, a viagem e o acampamento/mobilização na capital federal) expressam a referida hibridez do mundo *mbya*. Receber as palavras dos *Nhanderu kuery*, celebrar os parentes em luta, reivindicar direitos, acusar injustiças, exigir demarcação, *caminhar para caminhar*, são, afinal, ações interdependentes nas quais os domínios da natureza, da sobrenatureza e da sociedade se fundem.

Seria interessante pôr em perspectiva essa forma *mbya* de fazer política, por ser um campo onde operam tanto forças humanas como forças não-humanas, entes,

seres da sobrenatureza. Essa implicação mútua entre cosmos e política tem sido tema de muita reflexão no campo filosófico e também antropológico. O que nos remete à noção de *cosmopolítica*⁷⁰.

No texto “Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio”, Spensy Pimentel afirma que:

[...] pretende-se, ao empregar esse termo [cosmopolítica], chamar a atenção para o fato de que os pontos de vista envolvidos numa disputa política podem ter como referência diferentes mundos – o que fará muito sentido, veremos, se pensarmos nas dificuldades que surgem no diálogo dos ameríndios com governos de estados nacionais, seus sistemas de Justiça, e, também, setores econômicos como a mineração ou o agronegócio. De La Cadena (2010) explicita como as ações levadas a cabo nos últimos anos pelos movimentos indígenas na região andina estão repletas de referências a atores (e agências – humanas e não humanas) e de reivindicações intimamente relacionados a uma “politização da natureza”. (PIMENTEL, 2012, p. 139)

A situação em Piraí, como se viu ao longo desta etnografia, é a de uma constante *tensão* com o mundo *jurua*. Foram muitas as ocasiões em que Ronaldo, ao se debruçar sobre essas *diferenças ontológicas* em desequilíbrio, se mostrou incrédulo frente à teimosia dos não-indígenas em separar domínios tão intrinsecamente inseparáveis. Como é possível os *jurua* contaminarem tanto a água que eles próprios beberão? Por que uma grande parte deles não consegue educar suas crianças com amor, tranquilidade e respeito? Por que pensam que leis, países, bandeiras são coisas que os indígenas devem ter parte se não as

⁷⁰ Bruno Latour comenta que o termo cosmopolítica leva em consideração a ideia de que política implica em cosmos e vice-versa: “Há muitas definições, mas eu prefiro aquela de Isabelle Stengers. Ou seja, a de que a ‘política’ são os humanos, e que o ‘cosmos’ são as coisas: nenhum dos dois sozinho é o bastante. A palavra ‘cosmopolítica’ é uma palavra que permite dizer que se fizermos a política apenas entre humanos, vamos acabar nos fechando em uma esfera exígua demais, feita de interesses de boa vontade. Se tivermos apenas cosmos, iremos nos encerrar sozinhos na velha idéia dos naturalistas, que definem a *priori* um mundo comum que os outros devem compartilhar. A cosmopolítica permite impedir que os dois se fechem: o cosmos está lá para impedir que a política se feche, e a política, para impedir que o cosmos se feche” (LATOUR, 2004, p. 406).

inventaram/cultivaram para si? Por que os *jurua* erguem cercas e fronteiras ao longo de *Yvyrupa*, dificultando a mobilidade dos que aqui estão há milhares de anos? Por que derrubar tantas árvores se elas é que permitem, afinal, a renovação dos tempos e com isso da agricultura e da produção e reprodução de tantos seres? Essas incoerências – preocupações permanentes – são fruto de relações interétnicas nefastas vividas desde “a conquista”, aprofundadas à luz do advento dos estados nacionais nas Américas (e tudo o que estes supõem até a atualidade) e, diga-se de passagem, intensificadas pela revolução industrial do século XIX, que transformou o mundo (os cosmos) como nunca; asfaltando definitivamente a estrada para a passagem e avanço do *antropoceno*⁷¹, aberta há pelo menos quinhentos anos.

Poderíamos nos perguntar por que, numa situação tão devastadora como esta, os *mbya* de Piraí ainda abrem algum espaço para relações – ora de abertura e proximidade, ora de retração e *esquiva* – com alguns *jurua*; quer sejam eles antropólogos, voluntários de ONG’s, jornalistas, políticos, ambientalistas, indigenistas, militantes de movimentos sociais e outros que, por mais bem-intencionados que sejam, habitam um mundo que desequilibra o mundo *mbya* (um mundo de cópias; de *lagartas* devoradoras criadas por Xariã). Minha momentânea suposição – baseada em uma curta trajetória acadêmica na antropologia e em uma relativamente breve experiência de campo, portanto, limitada – encontra inspiração no *Ka’a Nhemongarai* como um evento em que se pode observar a *cosmopolítica mbya* produzindo afetações entre mundos.

A partir da cerimônia da erva-mate são tecidos diversos vínculos entre a planta sagrada (filha e dádiva de *Nhanderu*) e outros aspectos do *cosmos* guarani. Ocorrem conexões rizomáticas entre *tekoas* e parentes e perpetua-se o ciclo de vida *mbya* através de uma marcação da transformação dos tempos. Não obstante, é também neste momento cerimonial que alguns *jurua* (convidados) formalizam determinadas

⁷¹ “O conceito de Antropoceno,” afirma Dipesh Chakrabarty, “a nova época geológica na qual humanos existem como força geológica, modifica severamente as histórias humanistas da modernidade/globalização [...] Agora que os humanos – graças à nossa numerosa população, à queima de combustíveis fósseis e a outras atividades afins – nos tornamos agentes geológicos no planeta, alguns cientistas propuseram que reconhecamos o início de uma nova era geológica, na qual os humanos agem como o principal determinante do ambiente do planeta” (CHAKRABARTY, 2013, p. 10-11). Para um panorama sobre esta noção e suas implicações sobre as sociedades indígenas ver também: DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO (2014); VALENTIM (2018).

vinculações: no meu caso, formalizei ao longo dos dias de *Ka'a Nhemongarai* em 2017 minha colaboração com o projeto do calendário da aldeia. Outros não-indígenas participaram ativamente das danças dos *xondaro/xondária*. Outros ainda disponibilizaram equipamentos e compartilharam técnicas de filmagem e fotografia – procedimentos operacionalizados pelos indígenas ao longo do evento, garantindo com seus olhares as câmeras e microfones. Eu mesma, assim como outras mulheres *jurua*, depus como descrevi, minhas cabaças com *ka'a* no *amba*. Há os que tiveram a oportunidade de fazer questões ao final das cerimônias (que nem sempre foram respondidas, é verdade). Um casal *jurua* (eu e meu companheiro Miguel) foi convidado a apadrinhar uma criança *Mbya*. E duas professoras receberam seus nomes *mbya*. Enfim, certamente estou esquecendo outros exemplos, mas com o que foi dito até aqui quero ressaltar que minha impressão é a de que através dessas pulsões relacionais, os *mbya* de Piraí – que tem imenso gosto por levar seus visitantes à *opy*⁷² – identificam em seus potenciais aliados, pessoas com quem se pode estabelecer relações de simetria. Elas então são convidadas a aprender algo e quem sabe assim, fazer um bom uso desses ensinamentos transformando a política e o cosmos a que pertencem. A cosmopolítica *mbya* vista desde a perspectiva do *Ka'a Nhemongarai* produz, dessa forma, afetações; ou como diria Stengers, espaços de “hesitações” com Outros interessados nessa relação simétrica. Lucas de Jesus Santos sintetizou as ideias desta autora:

[Cosmopolítica] Não se trata de instituir uma harmonia entre seres de tamanha diferença, mas de pensar o "cosmos" como operador de uma igualdade radical, que impede qualquer síntese unificadora, porque implica em uma intercambialidade de posições (l'interchangeabilité des positions), de modo que a cosmopolítica "nada tem a ver com um programa, e, sim, muito mais com um sentimento de espanto (frayeur) que faz gaguejar as certezas" (STENGERS, 2007, p. 49). O cosmopolitismo de Isabelle Stengers é a criação de um "espaço de hesitação" (espace d'hésitation) que sempre atrasa a resposta à pergunta "o que estamos fazendo?" (STENGERS, 2007, p. 50), que coloca em

⁷² Ressalto apenas que não são todas as aldeias *mbya* que abrem as portas de sua *opy* para a recepção de não-indígenas. Cada aldeia decide como manejar esta entrada (ou não entrada) de modo específico, o que pode inclusive revelar em alguma medida o grau de abertura dessa comunidade às relações com os *jurua*.

presença o irresolúvel dessa questão através de uma recusa à elidir os agentes envolvidos ao pô-los no lugar de objetos mudos.

Levar os *jurua* à *opy* e permiti-los participar de modos específicos daquela cerimônia não significa, portanto, um mero convite à convivência pacífica, à tolerância, menos ainda, uma maneira de torná-los *mbya* ou de igualar dois mundos; antes implica uma intercambialidade que na maior parte das vezes convida os *jurua* interessados nesse espaço de hesitação a se questionarem e serem um pouco menos desastrosos em sua passagem pela terra.

A empreitada da aldeia com relação ao projeto sobre o seu calendário agrícola e cerimonial, teve – assim como o *Ka'a Nhemongarai* – aspirações e reverberações cosmopolíticas: desde o momento em que Ronaldo expressou-me o desejo de providenciar uma espécie de grande cartaz sobre “o ano guarani”, uma de suas preocupações era a de que o resultado final pudesse ser algo comunicativo (principalmente aos *jurua* e, sobretudo, aos *jurua* atores do Estado: professores, diretores, políticos, indigenistas, assim por diante). Dessa forma, ele foi primeiramente concebido em português e depois recebeu a tradução em *mbya*, para que servisse especialmente às crianças, mas também aos demais habitantes da aldeia e parentes no geral. Pode-se afirmar que havia um interesse em passar uma mensagem, atingir pensamentos Outros, pautar a visão da aldeia sobre o seu próprio tempo, demonstrar comparativamente o quão diferente ele é do calendário não-indígena e o quanto ele ainda precisa ser melhor compreendido por determinados *jurua*. O projeto do calendário teve, então, esse impulso de abrir espaços de hesitação.

Como discutido no último capítulo desta dissertação as transformações dos tempos *Ara Yma* e *Ara Pyau* compreendem as transformações dos seres e das práticas de agricultura e cerimoniais – que implicam em uma transformação do sistema *mbya* como um todo. Além de ser renovação da vida e perpetuação do cosmos, o calendário é o próprio lugar sobre o qual se vive e por onde se caminha. É, por isso, metafisicamente, tudo: é a própria *cosmopolítica de Piraí*. A representação gráfica (em banner) pode ser compreendida enquanto uma *imagem-símbolo* de sua cosmopolítica. Sua bandeira-sistema-mundo.



Ilustração: a autora.

*Enquanto os tempos cumprem seus ciclos, os mbya de Pirai
seguem seus movimentos: cantam, dançam, tomam ka'a e
acendem seus petyngua todas as noites na opy. E caminham.
Sempre em transformação. Sempre em luta.*

Aguyjevete!

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. 2004. Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: a propósito del movimiento indígena en la Amazonía brasileña. In: A. Surrallés & P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro; territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, p. 221-258.
- BALÉE, William. 1989. Cultura na vegetação da Amazônia brasileira. In: NEVES, Walter Alves (Org.). *Biologia e ecologia humana na Amazônia: avaliação e perspectivas*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- BASTOS, Erani Mauricio; OLIVEIRA, Marcelo. 2010. Relatório de Impacto Ambiental (RIMA). Projeto de ampliação da capacidade rodoviária da BR-280/SC. Trecho São Francisco Do Sul – Jaraguá Do Sul (Km 0,0 Ao 71,5). Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes – DNIT, Brasília/DF.
- BRAND, Antonio; FERREIRA, Eva Maria Luiz. 2009. Os Guarani e a erva-mate. *Revista Fronteiras: Dourados*, v.11, n. 19, jan/jun, p. 107-126.
- BRASIL. Decreto nº 1.775 de 8 de janeiro de 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Disponível em: <<http://bit.ly/2Ocv0OF>>. Acesso em: 5 mar. 2017.
- BRASIL. Constituição Federal de 1988. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <<http://bit.ly/2DCc8Vd>>. Acesso em: 29 set. 2017.
- BURRI, Stefanie. 1993. Un pueblo en dispersión, los Mbyá. *Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo*, 137, pp. 27-30.
- CADOGAN, Léon. 1959. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. São Paulo: FFLCH-USP. Boletim n. 227, série Antropologia n. 5.
- CARID, Miguel; GODOY, Gustavo. 2016. A diferença que faz a diferença: originais e cópias Guarani-Mbya. *Journal de la société des américanistes*. 102-1, p. 105-128.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

CASTILHO, Maria Augusta de; CONTINI, Adriana Zanirato; COSTA, Reginaldo Brito da. 2012. A erva-mate e os Kaiowá e Guarani: da abordagem etnobotânica à promoção do desenvolvimento local. *Interações*, Mato Grosso, v.13, n.2, pp. 161-168.

CHAKRABARTY, Dipesh. 2013. O clima da história: quatro teses. *Sopro*, n. 91, pp. 4-22.

CHAMORRO, Graciela. 2010. Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani. *Indiana*, n. 2, pp. 79-107.

CLASTRES, Hélène. 1978 [1975]. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense.

DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. *Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental*.

DARELLA, Maria Dorothea Post; MELLO, Flávia Cristina de Mello; SILVA, Fabiana da Silva; OLIVEIRA, Diogo de; KAMAYURÁ, Raoni Kriegel. 2010. Estudo de Impacto Socioambiental da Duplicação da Rodovia BR-280 (Trecho São Francisco do Sul – Jaraguá do Sul). (EISA). Departamento Nacional de Infra-estrutura de Transportes – DNIT, Brasília/DF.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI. 1995. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34.

DESCOLA, Philippe. 1999. A selvageria culta. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 107-123.

DOOLEY, Robert A. 2006. *Léxico Guarani, Dialeto Mbyá*. Publicação da Sociedade Internacional de Linguística. Disponível em: <<http://bit.ly/2zoSDLq>>. Acesso em: 19 mar. 2018.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; ESSELIN, Paulo Marcos. 2015. Uma breve história (indígena) da erva-mate na região platina: da Província do Guaíra ao antigo sul de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, jul/dez, v. 9, n. 3, p. 278-318.

- FAUSTO, Carlos. 2005. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, pp. 385-418.
- FREIRE, Paulo Cezar Vargas. 2011. Mboroviré: a erva-mate no Paraguai colonial. Dissertação (Mestrado em História) – PPGHIS/UnB.
- GADELHA, Regina A. F. (Ed.) 1999. Missões Guarani: Impactos na sociedade contemporânea. São Paulo: EDUC.
- GALLOIS, Dominique. 2004. Terras Ocupadas, territórios, territorialidades?. In: Terras indígenas e unidades de conservação da natureza. Fany Ricardo. (Org.). São Paulo: Instituto Socioambiental.
- GERHARDT, Marcos. 2013. História ambiental da erva-mate. Tese (Doutorado) – Florianópolis: UFSC.
- GÓES, Paulo Roberto Homem de. 2018. Morfológicas: um estudo etnológico de padrões socioterritoriais entre os Kaingang (dialeto Paraná) e os Mbya (Litoral Sul). Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGA/UFPR
- GONÇALVES, Marcelo de Abreu. 2011. Ethos e movimento: um estudo sobre mobilidade e organização social Mbyá Guarani no litoral sul do Brasil. (Dissertação de mestrado) – PPGA/UFPR.
- GORDON, César. 2006. Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: UNESP/ISA/NUTI.
- GRÜNBERG, G.; MELIÀ, B. (Ed.) 2008. Guarani Retã: Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai. UnaM, Endepa, CTI, Cimi, ISA, UFGD, Cepag, Conapi, SAI, GAT, SPASAJ, Capi.
- GUIMARÃES, Sílvia Maria Ferreira. 2004. A marcha cerimonial Guarani-Mbya. *Anuário Antropológico/2002-2003*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 151-192.
- INGOLD, Tim. 2000 [1993]. Temporality of the landscape. In: *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- KELLER, Héctor Alejandro. 2013. Ka'aguachu: La selva en un sólo árbol. Una contribución de la mitología Ava Chiripa a la toponimia de la región guaraníca. *Estudios Socioterritoriales*. N° 13, v. 1, p. 101-123.

LADEIRA, Maria Inês. 1996. Os Guarani na Mata Atlântica. In: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 773-80.

_____. 1999. Yvy marãey; renovar o eterno. Suplemento Antropológico, v. 34, n. 2, p. 81-100.

_____. 2000. As demarcações guarani, a caminho da Terra sem Mal. In: Povos Indígenas no Brasil 1996/2000. Carlos Alberto Ricardo (Ed). São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 782–785.

LATOURE, Bruno. 2004. Por uma antropologia do centro. Mana, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, pp. 397-414.

MACEDO Valéria; SZTUTMAN, Renato. 2014. A parte de que se é parte. Notas sobre individualização e divinização (a partir dos Guarani). Cadernos de Campo, 23 (1), p. 287-302.

MACEDO, Valéria. 2017. Os corpos da erva-mate: gênero, alternância e alteração em um ritual guarani mbya. [Comunicação] XI SALSA (Society for the Anthropology of Lowland South America). Lima.

MAUSS, Marcel. 2003 [1923-24]. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, p. 181-312.

MELIÁ, Bartomeu. (Ed.). 2016. Mapa Guaraní Continental 2016. Argentina: ENDEPA e UNSA; Bolívia: APG, CIPCA, CERDET y ILC; Brasil: ATY GUASU, YVY RUPA, CIMI, CTI, ISA, FAIND, UNILA y FUNAI; Paraguai: CONAPI; Continental: CCNAGUA.

MÉTRAUX, Alfred. 1974 [1927]. Migraciones históricas de los Tupí-Guaraní. Resistencia (Argentina): Universidad Nacional del Nordeste, Instituto de Historia, Facultad de Humanidades.

MÉTRAUX, Alfred. 1979 [1928]. A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribus tupi-guaranis. Brasiliana, 267. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. 2002. Através do *mbaraka*: música e xamanismo guarani. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/USP.

MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz de. 1985 [1639]. Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Porto Alegre: Martins Livreiro.

MORINICO, Adriano; et al. 2015. Guata porã – Belo Caminhar. Ana Maria Ramo y Affonso (Org.). São Paulo.

NIMUENDAJÚ, Kurt Unkel. 1987 [1914]. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani. Coleção Ciências Sociais. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Hucitec.

NOELLI, Francisco Silva. 1999. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”. Suplemento Antropológico, v.34, n.2, p. 123-166.

_____. 2004. La distribución geográfica de las evidencias arqueológicas Guaraní. Revista de Indias, v. 64, n. 230, p. 17-34.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 1996. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. Revista Travessia, São Paulo: CEM, jan/abr, v.9, n.24, p. 5-9.

OLIVEIRA, Oséias de. 2003. Índios e jesuítas no Guairá: a redução como espaço de reinterpretação cultural (século XVII). Tese (Doutorado em História). UNESP/Assis.

OLIVEIRA, T. M. N. de; José M. G. R.; Virgínia G. B.; Simm, M.; Mello Y. de R.; Zeh K. 2017. Bacias hidrográficas da região de Joinville: gestão e dados. Joinville: Editora Univille.

OLIVEIRA, Yeda Maria Malheiros; ROTTA, Emilio. Área de distribuição natural de erva-mate (*Ilex paraguariensis* St. Hil.). Anais do X Seminario sobre atualidades e perspectivas florestais: Silvicultura da erva-mate. Curitiba: Embrapa/IBDF, 1985, p. 17-36.

PAULA JUNIOR, Franklin de. 2009. Processo Formativo Brasil 2009 (Caderno do Encontro Formativo do Círculo de Aprendizagem Permanente III). Centro de Saberes e Cuidados Sociambientais da Bacia do Prata. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/estruturas/srhu2008/_publicacao/157_publicacao03032011050756.pdf>. Acesso em: 2 ago. 2018.

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

PIMENTEL, Spensy K. 2012. Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio. Revista de Antropologia da UFSCar, v.4, n.2, jul-dez, pp.134-150.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. 2007. A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). Rio de Janeiro: NuTI.

POSEY, Darrel. 1986. Manejo de floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). In: RIBEIRO, Berta (Coord.). Suma Etnológica Brasileira. Petrópolis: Vozes, v. 1, p. 172-186.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 1973. O mito da terra sem males: uma utopia guarani?. Revista de Cultura Vozes, v.62, n.1, p. 41-50.

RAMO Y AFFONSO, Ana Maria. 2014. De pessoas e palavras entre os Guarani-mbya. Tese de Doutorado – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

ROSA, Débora Jeane. 2016. Terra Indígena Raposa Serra do Sol: direitos indígenas e revisionismo jurídico. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Antropologia/UFPR.

SAHLINS, Marshall. 1997. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte I). Mana, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, pp. 41-73.

SANTOS, Lucas de Jesus. 2015. Perspectivismo e cosmopolítica em poliedro de Murilo Mendes. Revista línguas & Letras, Unioeste, vol. 16, n. 33, pp. 165-179.

SANTOS, Lucas Keese. 2017. A esquiva do *Xondaro*: movimento e ação política entre os Guarani-Mbya. Dissertação de Mestrado, PPGAS-USP.

SCHADEN, Egon. 1974 [1954]. Aspectos fundamentais da cultura guarani. São Paulo: Pedagógica e Universitária/Universidade de São Paulo.

SILVEIRA, Nádia Heusi. 2011. Imagens de abundância e escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis.

SUSNIK, Branislava. 1975. *Dispersión tupí-guaraní prehistórica: ensayo analítico*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

TEMPASS, Martín César. 2005. *Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS: Porto Alegre.

TEMPASS, Martín César. 2010. *Quanto mais doce, melhor: um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS.

VALENTIM, Marco Antonio. 2018. *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaio de ontologia infundamental*. Desterro [Florianópolis] : Cultura e Barbárie.

ANEXOS

ANEXO 1 – Mapa do município de Araquari – SC



Fonte: SEBRAE, 2013. Disponível em: <<http://bit.ly/2D5zsqF>>. Acesso em: 7 mai 2017.

ANEXO 2 – Art. 231 da Constituição Federal. Título VIII - Da Ordem Social. Capítulo VIII - Dos Índios

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3º e 4º.

Fonte: BRASIL. Constituição Federal de 1988.

ANEXO 3 – PLANTIO DO MILHO (segunda semana de agosto – Ara Pyau)



Autoras: Suzana e Patrícia, 2018.

ANEXO 4 – A COLHEITA (de setembro a dezembro – Ara Pyau)



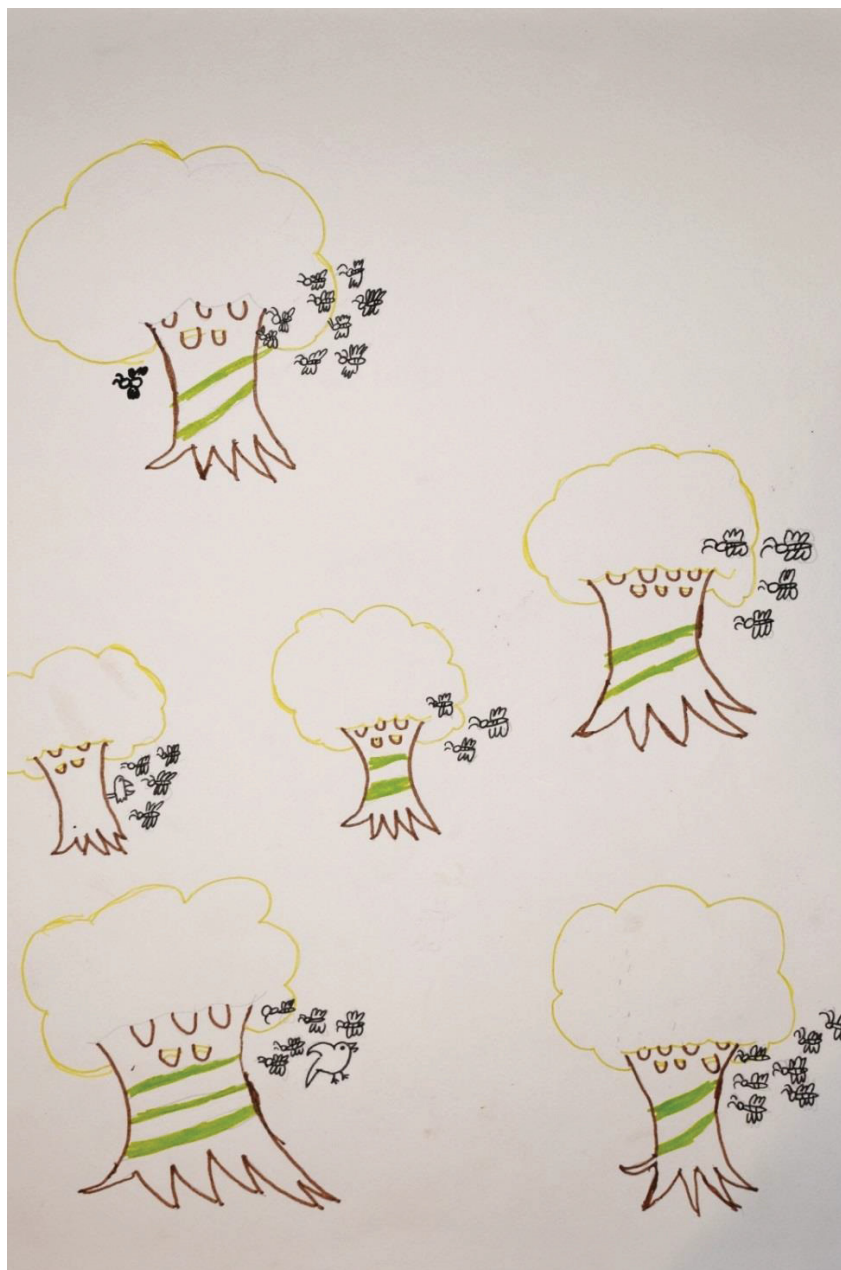
Autor: David, 2018.

ANEXO 5 – 2º PLANTIO DO MILHO (segunda semana de dezembro – Ara Pyau)



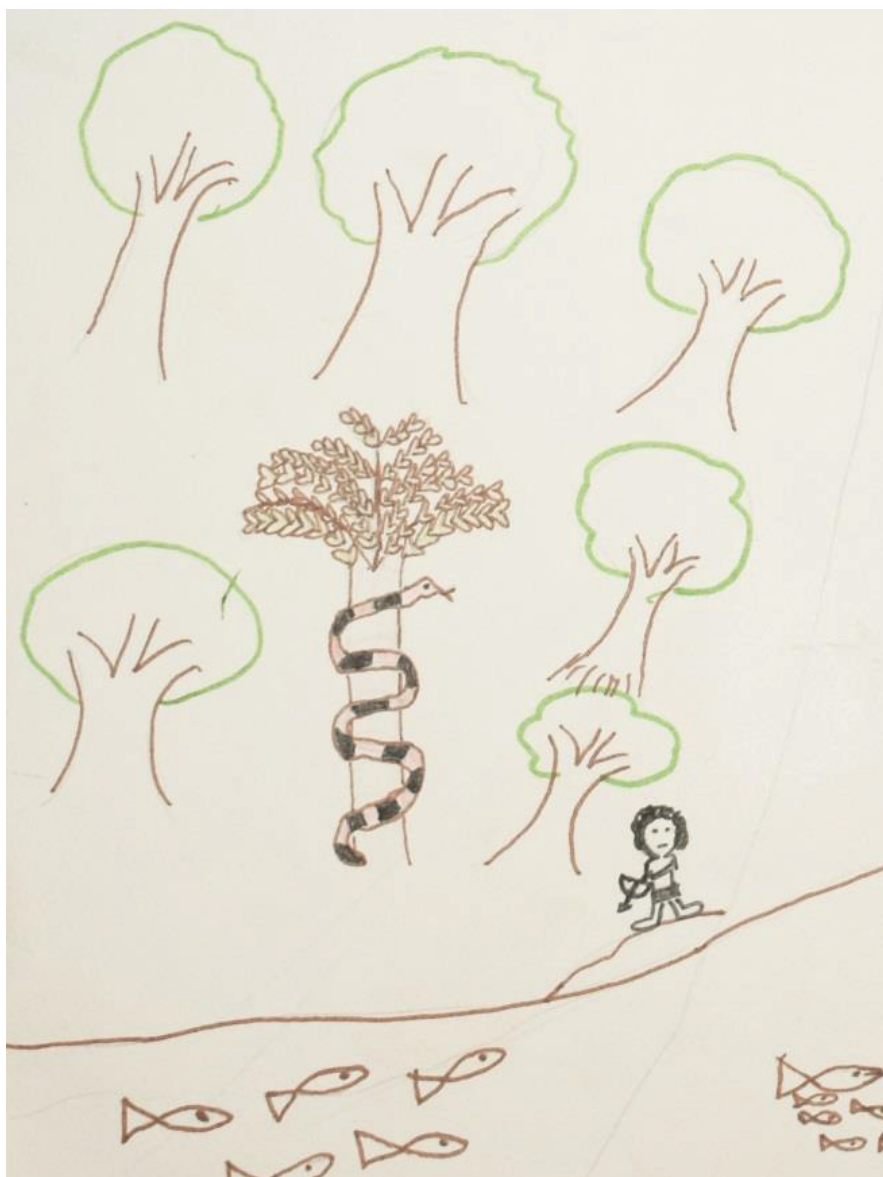
Autoras: Elizabeth e Tainara, 2018.

ANEXO 6 – EXTRAÇÃO DE MEL (de janeiro a julho – ao final do Ara Pyau e durante todo o Ara Yma)



Autor: Augusto, 2018.

ANEXO 7 – FIM DA PESCA E INÍCIO DA CAÇA (fevereiro – início do Ara Yma)



Autoras: Elizabeth e Tainara, 2018.

ANEXO 8 – A CAÇA (de fevereiro a maio – Ara Yma)



Autores: Análio e Esmeralda, 2018.

ANEXO 9 – COLHEITA DO MILHO (segunda semana de abril – Ara Yma)



Autoras: Suzana e Patrícia, 2018.

ANEXO 10 – PREPARAÇÃO DA ROÇA (junho e julho – Ara Yma)



Autores: Kleber, Geilson e Douglas, 2018.