

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

GUSTAVO DAL FARRA MIGUEL JORGE

ENTRE A MATA E O MATE: metonímias mbya e suas relações na produção da vida

GUARULHOS-SP

2022

GUSTAVO DAL FARRA MIGUEL JORGE

ENTRE A MATA E O MATE: metonímias mbya e suas relações na produção da vida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação (PPGCS) em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Valéria Macedo

Guarulhos-SP
2022

GUSTAVO DAL FARRA MIGUEL JORGE

ENTRE A MATA E O MATE: metonímias mbya e suas relações na produção da vida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação (PPGCS) em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Dissertação a ser defendida em 19 de Outubro de 2022, pela Banca Examinadora:

Presidente da Banca (Orientadora): Valéria Mendonça de Macedo
Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

Titular: Marta Rosa Amoroso
Universidade de São Paulo (USP)

Titular: Uirá Felipe Garcia
Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

Suplente: Ana María Ramo Y Affonso
Universidad Complutense Madrid (UCM)

Aos Guarani-Mbya, aos povos indígenas do Brasil, às florestas que resistem em pé em mundos multiespécies, e a todo povo de luta, *aguyjevete!*

Agradecimentos *(ha'evete)*

Seria impossível iniciar os meus agradecimentos na execução desta pesquisa sem citar nominalmente cada um dos meus amigos guarani-mbya da Terra Indígena (TI) Jaraguá que têm colaborado, cada um à sua maneira, nos meus caminhos de aprendizado. Ao *xeramoĩ* Pedro Macena (Karai Yapua), meu pai guarani, que me recebeu como filho em seu grupo familiar, me permitindo passar vários dias em sua casa e realizar diversas atividades em sua companhia, como pescar no lago, caminhar pela mata, assistir a jogos de futebol, participar dos *nhemongarai*, das festas de aniversários, de visitas a parentes, mutirões, acampamentos e de outros eventos nas TIs Jaraguá e Tenonde Porã. Junto dele pude escutar e aprender através de seus discursos na *opy* (“casa de rezas”) e de outros diálogos com os *jurua* (“não indígenas”), nas falas em eventos na Itakupe – aldeia (*tekoa*) em que ele reside e na qual vivi a maior parte das minhas experiências etnográficas –, nos cursos e palestras feitos tanto presencialmente na aldeia quanto remotamente pela internet, além das nossas diversas conversas pessoais, sentados próximos ao fogo, em sua casa ou em muitos outros lugares por onde caminhamos juntos. Pedro me ensinou uma palavra da língua Guarani, entre muitas outras, que é a mais bonita em minha concepção: *ha'evete*, que expressa o agradecimento, especialmente quando vindo direto do coração, como forma de retribuir algo muito valioso recebido de alguém.

Aos meus irmãos, filhos de Pedro. Igor (Karai Poty), que muitas vezes me ofereceu companhia de modo muito gentil e generoso. Juntos dividimos momentos especiais que guardo com muito carinho em meu coração. Igor foi o meu primeiro professor de Guarani-Mbya, me ensinando a bela canção “*Maino'i Mirĩ*” (“O Pequeno Beija-flor”) e, além disso, sempre esteve disposto em ajudar e oferecer conforto, como quando acendia a fogueira para assarmos carnes e legumes enquanto conversávamos, ou quando me oferecia para dormir em sua cama, se dispondo a dormir em lugares menos confortáveis como o sofá, a rede pendurada na cozinha ou a barraca do lado de fora da casa. À Sayane (Jaxuka Mirĩ), que, de forma também muito generosa, nos preparava o café da manhã, o almoço e também a janta, enquanto ela estava morando na Itakupe junto de seu marido, Luciano (Werá Mirĩ), a quem também agradeço aqui pela grande amizade que pudemos construir. Um dia ainda visitarei ambos em seu *tekoa* no Rio Grande do Sul (RS). Ao Keivisson (Karai Popygua), que foi meu parceiro em muitas brincadeiras, nas quais nos divertimos juntos. Ao Wesley (Karai Jeguaka) e à sua esposa Kerexu, que nos receberam muito bem na Tenonde Porã, e aos quais também

desejo visitar novamente em breve. À Mônica (Ara) que também sempre demonstrou gentileza e generosidade.

Ao Werá, que há muito tempo não vejo, mas que sempre foi um grande amigo cujas conversas de muita sabedoria e momentos de alegria jamais esquecerei. Ao Eduardo (Karai Jeguaka), que também sempre expressou grande sabedoria em nossos diálogos e generosidade em disponibilizar-se para levar-nos de carro da Itakupe para outros lugares. Ao Caio (Tupã), a quem tenho profunda admiração e respeito. Ao Daniel (Werá), ao Mirĩ Ju, ao Mateus (Werá Mirĩ), ao Lucas (Kuaray) e ao Michel (Werá), os guerreiros (*xondaro*) da aldeia que nos ensinam muito sobre a força dos Guarani em suas práticas e nas suas rezas. À Geni, mãe de praticamente todos na Itakupe e principal liderança do *tekoa*, que possibilitou a abertura de colaborações e diálogos junto aos *jurua*, sem os quais eu jamais teria o prazer de conviver e aprender tão próximo dos Guarani-Mbya. E a todas e todos os outros que eu posso ter me esquecido de mencionar, mas que têm importância igual na construção conjunta dos modos guarani de viver dentro da Itakupe, da TI Jaraguá e de todo o território mbya.

Agradeço também os amigos não indígenas que conheci e convivi especialmente dentro das relações na Itakupe ou em outros contextos relativos aos Guarani, à antropologia e à etnologia ameríndia. Ao João, meu ex-colega das ciências sociais durante o início da graduação e que depois se transferiu para a educomunicação, por ter me apresentado a aldeia e pela ótima companhia em muitas das visitas e em outros momentos que compartilhamos da nossa amizade. À Joelma, também pela amizade, pelas caronas desde a Estação Pirituba até a Itakupe ou a Pyau, pelas conversas e pelos seus cuidados durante as nossas estadias na aldeia. À Lalita, pelos diálogos profundos, pelas rodas de mate, por todas as ajudas e aprendizados que me possibilitou. Ao Cristian por ter sido um parceiro nas contribuições das “vakinhas” online que fizemos para a aldeia. Ao Adriano, ao Edson, à Raquel, à Dana e outros que fizeram parte das experiências na Itakupe. À Beatriz, colega na graduação que encontrei no meu primeiro evento junto aos Guarani, numa escola municipal na Zona Sul de São Paulo, pela sua companhia e pelas conversas que abriram muitos caminhos para esta pesquisa. Ao Hugo Salustiano, colega da etnologia guarani a quem conheci no Jaraguá, pelos diálogos que antecederam esta pesquisa. Ao Jardel Rodrigues, pelas conversas construtivas durante o Mestrado e também pelos desabafos sobre a vida acadêmica. Ao Felipe, ao Fabrício, ao Yuri, ao Renato e à muitos outros amigos e colegas da época da graduação que me direcionaram à etnologia e à antropologia.

À minha orientadora Valéria Macedo, que desde o início me recebeu muito bem, abrindo as portas para o Mestrado na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e para o

projeto de pesquisa que deu origem a esta dissertação. Agradeço por todo o processo de orientação, no qual se fez muito presente e me ensinou muito, além da paciência e compreensão sobre as dificuldades de fazer este trabalho em meio à pandemia de Covid-19 declarada pela Organização Mundial da Saúde (OMS) em Março de 2020, pouco tempo depois do meu ingresso no Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS). À Marta Amoroso, que me orientou durante a Iniciação Científica, por me inspirar a seguir as minhas pesquisas junto aos Guarani-Mbya e também por me introduzir aos estudos multiespécies, além das colaborações trazidas no Exame de Qualificação. Ao Uirá Garcia pelas sugestões feitas desde o seu parecer sobre o projeto deste trabalho, realizado durante a disciplina de Seminários de Pesquisa, e também pelas contribuições apontadas durante a minha Qualificação.

Agradeço a todos os Professores, desde as minhas primeiras formações, passando pela graduação até o momento do Mestrado que contribuíram direta e indiretamente para que eu chegasse até aqui. À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e ao PPGCS pelo apoio financeiro. Também agradeço aos funcionários das instituições de ensino que me trouxeram ao Mestrado, sem os quais as experiências nos restaurantes universitários, nas bibliotecas e nas salas de aula não teriam sido as mesmas; além dos colegas do PPGCS e da Unifesp Guarulhos-SP aos quais pude conhecer, conviver e trocar experiências.

Por último, agradeço à minha família, aos meus amigos e às minhas espécies companheiras, que podem não ter envolvimento direto nesta pesquisa, mas sem os quais eu não teria chegado tão longe.

Resumo

Esta pesquisa busca compreender as relações e práticas estabelecidas pelos Guarani-Mbya com a mata (*ka'aguy*), com a erva-mate (*ka'a*; *Ilex paraguariensis*), com outras espécies companheiras e outras alteridades habitantes da Mata Atlântica. Apresentamos as relações multiespécies imbricadas aos atos criadores das divindades (Nhanderu) e à continuidade existencial do mundo, através da noção de *criações verdadeiras* (*mba'e ete'i*) e da mobilidade mbya. Particularmente, abordaremos a importância da *ka'a* na existência de *ka'aguy*, as práticas de cultivo e cuidado estabelecidas pelos Guarani junto às plantas e vice-versa, assim como relações com outros não humanos nas aldeias (*tekoa*). Trazemos também descrições sobre o universo relacional dos Mbya na Terra Indígena Jaraguá, ressaltando a importância de relacionalidades interespécies na produção da vida. A Mata Atlântica provê tradicionalmente o sustento dos Guarani-Mbya, de maneira que a aproximação e os cuidados com ela, assim como as relações com a erva-mate e outras práticas relacionais junto aos Nhanderu, permitem metonimicamente o sustento de todo o mundo.

Palavras-chave: Guarani-Mbya; Terra Indígena Jaraguá; Erva-Mate; Antropologia Multiespécies; Mata Atlântica.

Abstract

This research seeks to understand the relationships and practices established by the Guarani-Mbya with the forest (*ka'aguy*), with the yerba mate (*ka'a*; *Ilex paraguariensis*), with other companion species and other alterities inhabitants of the Atlantic Forest. We present multispecies relationships imbricated to the creative acts of deities (Nhanderu) and to the existential permanence of the world, through the notion of *true creations* (*mba'e ete'i*) and Mbya mobility. In particular, we approach the importance of *ka'a* in the existence of *ka'aguy*, the cultivation and care practices established by the Guarani with plants and *vice versa*, as well as relationships with other non-humans in villages (*tekoa*). We also bring descriptions of the relational universe of the Mbya in the Jaraguá Indigenous Land, highlighting the importance of interspecies relationalities in the production of life. The Atlantic Forest traditionally provides the Guarani-Mbya sustenance, so that the approach and care of it, as well as the relationships with yerba mate and other relational practices with the Nhanderu, metonymously allows the sustenance of the whole world.

Keywords: Guarani-Mbya; Indigenous Land Jaraguá; Yerba Mate; Multispecies Anthropology; Atlantic Forest.

Lista de Ilustrações

Tabela 1 – Espécies e variedades de cultivares nas roças Guarani-Mbya.....	38
Figura 1 – Terra Indígena Jaraguá: áreas de demarcação sobrepostas.....	56
Figura 2 – Esquema Gráfico Tekoa Itakupe.....	67
Mapa 1 – Locais identificados de ocorrência natural da <i>Ilex paraguariensis</i> no Brasil.....	114
Mapa 2 – Locais identificados de ocorrência natural da <i>Ilex brevicuspis</i>	114
Mapa 3 – Locais identificados de ocorrência natural da <i>Ilex dumosa</i>	115
Mapa 4 – Locais identificados de ocorrência natural da <i>Ilex theezans</i>	115
Mapa 5 – Território Guarani e dispersão nativa da Mata Atlântica.....	116

Lista de Abreviaturas e Siglas

CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
FF	Fundação Florestal
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
ISA	Instituto Socioambiental
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONG	Organização Não Governamental
PL	Projeto de Lei
PPGCS	Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
STF	Supremo Tribunal Federal
TI	Terra Indígena
Unifesp	Universidade Federal de São Paulo

Sumário

Introdução.....	12
Capítulo I: As relações multiespécies através dos Guarani-Mbya.....	14
Os Guarani-Mbya e os Estudos Multiespécies: algumas composições.....	15
Composições ameríndias.....	22
Criações verdadeiras e seus criadores.....	33
Alimentação e cultivo em contextos de proximidades com os <i>jurua</i>	41
Capítulo II: Espécies companheiras no universo relacional guarani-mbya na TI Jaraguá.....	45
Aspectos da socialidade e mobilidade guarani-mbya.....	46
Histórico de ocupação e resistência mbya na TI Jaraguá.....	56
Configurações socioespaciais no Tekoa Itakupe.....	65
Algumas práticas relacionais junto às matas e alteridades.....	70
Capítulo III: A erva-mate na vida Guarani-Mbya.....	81
Descrições rituais: a erva-mate no cosmos e na vida Guarani-Mbya.....	83
Contextos primordiais e estruturais.....	90
<i>Ka'a</i> nas assembleias ecológicas de Mata Atlântica.....	109
Conclusões.....	123
Referências.....	125

Introdução

A pesquisa de que resulta esta dissertação buscou compreender relações estabelecidas pelos Guarani-Mbya com a mata (*ka'aguy*)¹ e com a erva-mate (*ka'a*; *Ilex paraguariensis*)², na sua importância para a realização do *nhandereko*, “nosso modo de viver”. A mata é de onde provém tradicionalmente parte do sustento dos Mbya, de maneira que a aproximação e os cuidados com ela permitem também o sustento do mundo. Assim como no caso das relações com a erva-mate, as relações com a mata implicam saberes, práticas e afecções tematizadas neste trabalho. Em algumas pesquisas junto aos Mbya e na etimologia dessas expressões, a aproximação entre *ka'aguy* e *ka'a* sugere uma possibilidade de relação metonímica entre ambas, e este trabalho busca considerar algumas potencialidades dessa implicação.

A pesquisa traz elementos de uma etnografia realizada na Terra Indígena (TI) Jaraguá³, em especial junto aos moradores do Tekoa⁴ Itakupe, com os quais venho mantendo interlocução desde o ano de 2017. No entanto, logo após o meu ingresso no PPGCS, em Março de 2020, teve início a pandemia de Covid-19⁵ declarada pela OMS que interrompeu parcialmente as minhas visitas à aldeia. Minha relação mais densa na Itakupe iniciou-se em Janeiro de 2018, durante o batismo (*nhemongarai*) das águas (*yy*) e do milho (*avaxi*), quando conheci o *xeramoĩ*⁶ Karai Yapua, cujo nome não indígena é Pedro Macena e que é atualmente a liderança espiritual do *tekoa*. Ao longo dos primeiros anos, conversamos pelo celular praticamente todos os dias e em diversas ocasiões fui convidado a conviver na aldeia e participar de diversas atividades em que aprendi muito sobre o *nhandereko*, principalmente através de suas belas palavras que expressam grande sabedoria. Nos aproximamos de tal forma que Pedro me chama de filho e eu o chamo de pai. O material etnográfico a ser exposto aqui resulta em sua maior parte dessas visitas anteriores à pandemia, de minhas interlocuções

- 1 Quando for utilizado um vocábulo em português referente a um termo mbya cuja relação não tenha ainda sido esclarecida neste relatório, a referência ao termo nativo em Guarani será colocada logo após, dentro de parênteses e grifado em *itálico*, seguindo a escrita de acordo com o “Léxico Guarani, Dialeto Mbyá: Guarani-Português” de Robert Dooley (2016).
- 2 Da mesma forma que se esclarece na nota anterior, quando o termo mbya se referir à uma espécie animal ou vegetal, segue o seu nome científico correspondente dentro de parênteses, em *itálico*, separado por ponto-e-vírgula daquele quando compartilharem os parênteses.
- 3 A TI Jaraguá se encontra em processo de homologação, a partir de um reestudo que amplia o território correspondente de 1,7 hectare para 582 hectares, o qual tem sua maior parte nos limites do município de São Paulo, e uma parte menor no município de Osasco-SP. A TI é composta atualmente por 6 aldeias: Ytu, Pyau, Itavera, Itakupe, Itaendy e Yvy Porã.
- 4 Utilizaremos por vezes a palavra aldeia como sinônimo em português, observando as diferenças de concordância de gênero: masculino para *tekoa*, feminino para aldeia.
- 5 Uma doença viral, de natureza infectorespiratória, com altas taxas de propagação e de óbitos.
- 6 Em tradução literal, *xeramoĩ* e *xejaryi* significam respectivamente “meu avô” e “minha avó”, sendo também utilizados em referência às pessoas mais velhas em geral, assim como às lideranças espirituais, como é o caso presente.

posteriores com meus amigos da Itakupe por meio da *internet*, e de outros momentos em que pudemos compartilhar juntos.

Apresentarei aqui os capítulos que compõem esta dissertação. No primeiro capítulo, inicio com uma exposição teórica sobre os estudos multiespécies, tratando destas relações nos contextos ameríndios, e em especial no contexto guarani-mbya que envolvem as práticas de cuidado com a mata e com as *criações verdadeiras* (*mba'e ete'i*), forma pela qual os mbya reconhecem as suas espécies companheiras e que remetem à criação do mundo pelos seres celestiais (Nhanderu; “Nosso Pai” ou “Nossos Pais”) desde os tempos primordiais, incluindo os vegetais presentes em suas roças e quintais. O segundo capítulo estará voltado para o universo relacional na TI Jaraguá, particularmente no Tekoa Itakupe, ressaltando os aspectos da socialidade e da mobilidade dos Guarani-Mbya, além de destacar as práticas relacionais junto à mata. No terceiro capítulo, trarei à cena a erva-mate (*ka'a*) como operadora central de significados e afetos através dos seus batismos sazonais, chamados *ka'a'i*, do cotidiano das rezas dos Guarani-Mbya e das narrativas míticas que possibilitam as metonímias com a mata, bem como a sua existência.

Além disso, sobre as questões gramaticais da língua Guarani-Mbya, utilizaremos como referência a obra de Dooley⁷, que contém inclusive aspectos de pronúncia e ortografia necessários para uma escrita mais apropriada das palavras em Mbya, porque possibilita “uma forma de escrita que vem sendo comumente usada, que reflete mais de quarenta anos de experiências realizadas por professores e escritores da própria língua” (2015: 2). Alguns dos aspectos gramaticais necessários para a elucidação das metonímias e de outras questões da língua Guarani-Mbya serão discutidos especialmente em cada situação em que for imprescindível, buscando ainda, para além das discussões propostas dentro da etnologia e da antropologia, outras referências da linguística, como por exemplo Marci Martins (2003). Em outras palavras, não nos caberá aqui refletir questões gramaticais da língua Guarani-Mbya que estejam fora do escopo teórico de nossa pesquisa, mesmo que, a meu ver, seja tão importante para um aprendizado contínuo junto aos Guarani-Mbya a compreensão e os estudos referentes ao seu idioma.

7 Ver Dooley (2016; 2015).

Capítulo I:

As relações multiespécies através dos Guarani-Mbya

Este capítulo será desenvolvido em quatro partes. Na primeira faremos uma breve introdução sobre os Guarani-Mbya e a importância das relações multiespécies nos seus modos de vida, seguido por uma apresentação dos estudos multiespécies, ressaltando as histórias emaranhadas, as espécies companheiras envolvidas em relações complexas entre alteridades significativas, a imersão apaixonada e as assembleias de Anna Tsing, o conceito de malha de Tim Ingold, as conexões parciais de Strathern, as continuidades expressas na associação e convívio entre espécies, além das noções de perturbação lenta relacionadas à biodiversidade contaminada.

Na segunda parte, discutiremos os contextos ameríndios, trabalhando as trajetórias interativas em indeterminação relacionadas às contiguidades relacionais gramaticais dos Guarani-Mbya e de outras etnias do tronco linguístico Tupi Guarani, implicadas especialmente nos termos de parentesco que revelam metonímias, extensões corporais e formas de *estar junto*. Abordaremos as epistemologias ameríndias sobre outras formas de vida contextualizadas, que indicam a colaboração entre humanos e não humanos na produção da biodiversidade nas assembleias florestais e a consideração das matas como espaços de sociabilidade multiespécies. Também apresentaremos as cosmologias multiformes e perspectivistas dos ameríndios, que implicam em mundos concebidos como cuidados por alguém, por outros tipos de gentes; as plantações inseridas no emaranhado das matas, tidas como reproduções das próprias florestas e também valorizando a biodiversidade; além dos desafios relacionais que envolvem múltiplos seres inseridos nas matas, que as coabitam.

Já na terceira parte, abordaremos a noção de *criações verdadeiras* (*mba'e ete'i*) entre os Guarani-Mbya e as suas relações com seus criadores, que envolvem tipos de parentesco e cuidado com as plantas, remetendo às suas origens míticas, aos atos criadores dos seres celestiais e principalmente no mantimento de seus vínculos vitais. Destacam-se a conceituação das criações verdadeiras como espécies companheiras dos Mbya, criadas e mantidas por Nhanderu; a biodiversidade como indicativo de qualidade para os modos de vida guarani, implicado também na variedade de outros modos de se viver, de se relacionar com as alteridades e de compartilhar entre si estas experiências relacionais; a relevância da presença de mata e da biodiversidade nas Terras Indígenas inseridas no município de São Paulo; as dinâmicas da mobilidade guarani implicadas na circulação das plantas; e, por fim, os aspectos da sazonalidade nas práticas horticultoras dos Guarani-Mbya.

Finalizando o capítulo, a quarta parte discorre sobre a alimentação e o cultivo nos contextos de proximidade com os não indígenas, afirmando os modos de alimentação tradicional como formas buscadas pelos Guarani de imitação e aproximação das divindades, através da relacionalidade e das disposições corporais e espaciais que envolvem práticas e saberes específicos, mesmo com os empecilhos de cercamento do território e outros problemas atuais que implicam na dificuldade da produção do *nhandereko*. Nestes contextos, os Guarani-Mbya fazem a oposição entre alimentos vivos (*tembiu porã*) e alimentos mortos (*tembiu tekoaxy*), buscando ainda a mediação das relações com alteridades e as rezas como forma de afastamento dos potenciais patogênicos, além da prática do *jerure* (“pedir”) como método de barganha e recebimento de dádivas frente às alteridades. Também abordaremos a polinização cruzada e o surgimento de outras variantes de cultivares como produto da proximidade (ou afastamento) e da produção (ou interrupção) de vínculos com as alteridades.

Os Guarani-Mbya e os Estudos Multiespécies: algumas composições

As etnias ameríndias agrupadas sob o etnônimo Guarani possuem uma ampla história de contato com os não indígenas, algo que, de acordo com Ladeira (2008), remete à classificação linguística das populações falantes da língua guarani desde o século XVI feita pelos cronistas e, posteriormente, pelos historiadores sob o ponto de vista da colonização da América do Sul e, portanto, do contato dos colonizadores com os povos indígenas. Ainda segundo a autora, há atualmente um amplo debate sobre a caracterização de subgrupos e parcialidades guarani que decorre da imposição de limites territoriais pelos órgãos de estado, dando a tônica para a luta pelo reconhecimento dos seus direitos pelo território e pela execução de seus modos de vida. Desde o século XX, os etnólogos têm se empenhado em apontar as classificações dos povos guarani de acordo com as suas especificidades linguísticas, organização social, aproximações nos modos de vida e na disposição dos lugares que ocupam atualmente, levando em consideração as suas relações com o território, a autoidentificação das comunidades e os vínculos que estabelecem uns com os outros, tendo à sua disposição o compartilhamento de saberes, práticas, modos de alimentação e também os modos de relação com as alteridades – incluindo os não indígenas, espécies companheiras, espíritos⁸, deuses, seres das matas, seres maléficos, outras etnias indígenas, etc.

Os Guarani-Mbya se espalham notoriamente pela Serra do Mar, próximos ao Oceano

8 Também traduzidos como “alma” ou “palavra-alma”, os *nhe'ẽ* são como seres que habitam a pessoa na condição de seu espírito (MACEDO, 2019), compondo a pessoa mbya e indicando seus nomes verdadeiros de acordo com a região celestial e o Nhanderu que o enviou para lhe acompanhar durante a sua vida telúrica. Para maiores referências, ver Macedo & Sztutman, “A parte de que se é parte” (2014).

Atlântico, mantendo vínculos profundos com as florestas de Mata Atlântica e o leito-terrestre (*yvyrupa*), por onde reconhecem as trajetórias de seus ancestrais e de seus criadores (LADEIRA, 1992). Segundo Ladeira (2008), este tipo de reconhecimento se dá na maneira como são nomeados os espaços em que os Guarani constituem suas aldeias (*tekoa*), fazendo referência aos rios, aos coletivos de espécies vegetais e/ou animais, e também aos elementos geográficos, tais como formações rochosas, que se fazem presentes e que têm a sua agência reconhecida em relação a sua inserção nesses territórios. A agência dos seres que coabitam os espaços dos *tekoa* também pode ser notada quando aquilo que nomeia o território corresponde não aos seres em si, mas ao estado de espírito particularmente positivo que eles provocam, dando importância ao modo como as relações se constituem no lugar em que se habita. Aprofundaremos estas noções sobre os *tekoa* no Capítulo II. Por hora, nos cabe desenvolver como se dão as colaborações e outros tipos de relações interespecies, conforme elas se dão no contexto Guarani-Mbya, às margens da sociedade envolvente, buscando introduzir e dialogar com as perspectivas teóricas dos estudos multiespecies.

Thom van Dooren, Eben Kirksey & Ursula Münster (2016) vão propor que esses estudos compreendem mundos em que todos os seres vivos fazem suas vidas em contextos de comunidades multiespecies, ou seja, contextos em que a vida não surge nem se sustenta sem relações com outras formas de vida. Essas relações se vinculam a histórias profundamente emaranhadas ao longo das trajetórias e das trocas entre organismos. Além disso, os autores pontuam que os estudos multiespecies englobam diversas abordagens disciplinares, que têm como interesse comum a melhor compreensão do que está em jogo para diferentes formas de vida flagradas em diversas relações de conhecimento e de convívio. Desta forma, evidencia-se um mundo conjuntamente constituído, em que “o ser é sempre tornar-se [e] em que tornar-se é sempre um tornar-se com” (Ibid.: 1).

Nesse sentido, Donna Haraway (2021) destaca a complexidade envolvida num mundo constituído por espécies companheiras, onde se envolve o amor entre alteridades significativas, disposto por diversas camadas de relações e vínculos que podem ser observados conjuntamente na história, na biologia e no que a autora chama de naturezas-culturas. Este amor é significado por meio dos corpos que se afetam mutuamente, criando histórias de coabitação, coevolução e sociabilidade interespecífica encarnada, unindo e ultrapassando as fronteiras entre humanos e não humanos, o orgânico e o tecnológico, a história e o mito, natureza e cultura (Ibid.). O argumento da autora passa pela crítica aos determinismos biológicos e culturais, tomados como “concretudes deslocadas”, pois compreendem de maneira equivocada as categorias nativas e provisórias de natureza e cultura,

confundindo assim as consequências deste equívoco sob a potência de fundações preexistentes. As espécies companheiras emergem dos bestiários de agências, tipos de relações e marcações temporais que estão para além das predefinições tomadas pelos determinismos. Além disso, Haraway expressa a ideia de um jardim cheio de desorientação, dos fluxos multidirecionais dos genes, corpos e valores que não podem ser contidos, se encontrando nos emaranhados de relações multiespécies que engendram múltiplas formas de convívio, mesmo as que implicam contradições, trabalhando essas narrativas em favor da coevolução e da influência mútua nos processos de história natural das espécies envolvidas.

Da mesma forma que o amor é um fator importante para Haraway nas relações entre espécies companheiras, para Anna Tsing (2010), os estudos multiespécies se baseiam em uma *imersão apaixonada* na vida dos seres, podendo assumir diversas formas que envolvem atentas interações com os seus diversos modos de vida. Para além de uma suposta centralidade da vida humana que toma a vida de outros seres como secundárias ou anteriores na escala evolutiva, os pesquisadores dos estudos multiespécies ampliam o escopo da vida fornecendo relatos de mundos experimentados por diferentes modos de ser e pelas relações entre as espécies. A paixão de Tsing não tem a ver com um entusiasmo sem reservas ou sem fundamento para o florescimento dos outros, mas sim com a possibilidade de atingir também o “estranho”, o odiado, ou até aquele que oferece perigo. Estudos multiespécies envolvem desde as *assembleias*⁹ de espécies companheiras de bom convívio mútuo, até seres patogênicos, de natureza escatológica, ou até mesmo aqueles afastados de convívio com humanos. Neste sentido, o propósito de estar em uma imersão apaixonada é tornar-se curioso, abrindo as oportunidades para o emaranhamento das vidas multiespécies, aprendendo a ser afetado e possibilitando compreender e cuidar de diversas formas. Nas palavras de Anna Tsing: “podemos apreciar a vivacidade do “material”, em parte, conhecendo-o melhor através do nosso trabalho de campo” (TSING, 2019: 147).

O cultivo de imersões apaixonadas pelos pesquisadores de estudos multiespécies está relacionado às práticas de atentividade perceptiva, conforme são elaboradas por Tim Ingold

9 Utilizamos a tradução para o português, conforme apresentada em “Viver nas Ruínas” (TSING, 2019). O termo original usado pela autora é do inglês: *assemblage*; o qual reúne diversos legados, tais como o agenciamento de Deleuze & Guattari e a ligação à ecologia da paisagem, dando a conotação de “como os organismos que podem ser encontrados juntos e agrupados em um lugar” (Ibid.: 17). De acordo com Tsing, esta ambiguidade do termo permite a compreensão de processos sociais amplos e dinâmicos para além do humano, ao mesmo tempo em que se mantém aberto para o agenciamento de diferentes seres, convidando a se pensar outras formas de pensar a política e a cultura. À contraponto, *assemblage* poderia também implicar um refinamento da formação discursiva ligado a instituições e ideias, algo que é preterido pela autora que prefere as referências ao encontro entre seres, humanos e não humanos, permitindo o questionamento sobre os seus motivos, seus efeitos e sobre qual a destinação acerca da permanência do não resolvido, se mantendo aberto à investigação e à descrição crítica.

(2015). Em seu conceito de *malha*, entendido como uma textura formada por linhas de vida emaranhadas, estão associadas as concepções dos seres apresentados como nexos singulares que se inserem em processos de crescimento criativo e em movimento, através de seus relacionamentos que se desdobram continuamente ao longo de suas vidas.

se mover, conhecer e descrever não são operações separadas que se seguem umas às outras em série, mas facetas paralelas do mesmo processo – aquele da vida mesma. É movendo-nos que conhecemos, e é movendo-nos também que descrevemos. [...] Mover, conhecer e descrever, no entanto, demandam mais do que estar *em*, ou imersão. Demandam observação, um ser que se move, conhece e descreve deve estar atento. Estar atento significa estar vivo para o mundo (INGOLD, 2015: 13 – grifo do autor)

Por sua vez, Anna Tsing parece dar preferência às paixões em lugar da simples observação, pois isso abrange um envolvimento ainda maior com os emaranhamentos de diversas formas de vida. Em todo caso, tanto na atentividade ingoldiana quanto na imersão apaixonada de Tsing se destaca o conhecimento a partir do movimento e da percepção, inserindo-se na vida de múltiplos seres. Estar imerso nessas interações, sendo atravessado pelos fluxos das relações interespecies possibilita conhecer e relacionar-se no mundo. De acordo com Steil & Carvalho: “essas formas de conhecimento não são uma prerrogativa apenas dos humanos, mas se estendem a todos os organismos e materiais que fluem em interação e atravessamentos contínuos que criam e mantêm a vida no universo” (2014: 173-174). Nesse sentido, os emaranhados de interações entre as espécies podem ser tidos como um fato notável, porém, despercebido pela ótica do excepcionalismo humano. Anna Tsing (2015) prefere tratar uma ideia de natureza humana como dependente das transformações históricas, através de variadas teias de dependência interespecies: “A natureza humana é uma relação entre espécies” (Ibid.: 184). Para a autora, o enfoque dos estudos multiespecies nessa diversidade e na dinâmica ao longo das relações entre humanos e não humanos faz alusão à dança, com destaque para os seus movimentos através de trilhas de travessia (Id., 2019). Tsing menciona a atentividade ingoldiana nas linhas como um ótimo lugar para seguir essas danças, podendo ser tomadas como um conjunto linhas sinuosas através das florestas. De acordo com a autora, seguir essas linhas como dança possibilita chamar a atenção para dois atributos: a forma em que surgem através de seus movimentos e trajetórias; e a variedade em que as artes das vidas de diferentes espécies se emaranham.

Tsing também alerta para a insuficiência da listagem de espécies e de sua classificação taxonômica, buscando para além disto, novas formas de narrar as relações multiespecies em suas condições de mudança, incluindo histórias de linhas de vida emaranhadas (TSING, 2019). Como resultado do enfoque dos estudos multiespecies, a autora

comenta que a valorização da performance das ecologias humanas e não humanas oferece modelos de conscientização ambiental, repensando as espécies como trajetórias interativas, que agem em conjunto para fazer o mundo. Anna Tsing utiliza como exemplo a maneira em que Marilyn Strathern compara árvores, canoas e flautas em suas formas variadas, “sendo [ao mesmo tempo] totalidades e partes, pessoas ou mais do que pessoas” (1991 apud Ibid.: 72). Tomamos esta noção aqui como uma das composições particulares às metonímias que justificam aproximações feitas pelos Guarani-Mbya entre extensões corporais em contextos relacionais, como no caso da erva-mate (*ka'a*) em relação à mata (*ka'aguy*), o que veremos adiante. Strathern (2005) aponta para as conexões parciais estabelecidas entre diferentes corpos em suas relacionalidades, que remetem às origens míticas no contexto melanésio indicando uma origem comum das substâncias que compõem os corpos de humanos e não humanos, e que se fazem presentes nas árvores, canoas, flautas e nas decorações corporais ritualizadas, remetendo aos fluídos internos e ao sangue como os componentes maternos que formam os fetos humanos na gestação, da mesma maneira que formaram a canoa primordial nos tempos míticos. Partindo deste exemplo, Tsing (Op. cit.) compara as árvores de uma floresta com vilosidades intestinais, como as presentes nos sistemas digestivos de humanos e outros animais: em ambos os casos os seres se utilizam de relações com outras espécies bacterianas e fúngicas, como uma necessidade vital pela qual se possibilita a alimentação e a vida. Tsing ainda recorre aos companheiros de mesa de Donna Haraway (2007 apud Ibid.), aqueles que compartilham do ato de comer, e os que são comidos: “uma associação obrigatória [...] que aproxima tão intimamente os companheiros que é difícil saber onde um termina e o outro começa” (Ibid.: 72). Haraway (2021) também cita as conexões parciais de Strathern como padrões nos quais os seres envolvidos não são nem apenas todo, nem apenas parte, quebrando as oposições universalizadas entre natureza e cultura. Isso se dá de forma a estabelecer categorias relacionais que tratam de outras topografias dispostas em geometrias contraintuitivas e traduções incongruentes, que elucidam as relações estabelecidas entre as alteridades significativas, dando significado para o convívio entre espécies companheiras.

As continuidades expressas na capacidade de associação e de convívio interespecies é um ponto central nos estudos multiespecies, que se relaciona intensamente com a ontologia Guarani-Mbya e com as relações que estes estabelecem junto à vasta gama de seres que habitam o cosmos, conforme demonstraremos aqui. O destaque se dá para as plantas, principalmente a erva-mate, entre outras espécies que circulam junto aos Mbya em seus cotidianos, sejam as que são plantadas nas roças ou as que são encontradas nas matas, como também veremos adiante. Poderíamos ainda incluir outros não humanos habitantes do cosmos

nessas relações, como os Nhanderu, os donos das plantas e dos animais, os pássaros e outros animais, as pedras, rios, espíritos etc. Pedro Macena nos conta que os frutos das árvores encontradas nas matas são o alimento destes outros seres, que também podem alimentar os habitantes humanos dos *tekoa*, desde que se respeite a disponibilidade necessária para o convívio mútuo entre a multiplicidade de seres. Pedro diz que o mundo precisa do equilíbrio para a sua existência, e isso se implica diretamente na existência dos humanos, mas principalmente na existência dos não humanos que coabitam nesses contextos de assembleias florestais.

Neste mesmo sentido, destacam-se nos estudos multiespécies as noções de *perturbação lenta* e de *diversidade contaminada*. É a partir destas noções que podemos observar como as paisagens de assembleias florestais nutrem colaborações interespécies, não “intocadas” pela presença humana, mas caracterizadas por uma profunda biodiversidade coproduzida (TSING, 2019). Anna Tsing remete à diversidade nas paisagens quando é incentivada por práticas cotidianas. Para isso, a autora usa como exemplo os Meratus Dayaks de Kalimantan, que estimulam a diversidade de seu ambiente por meio do manejo da paisagem, diversificando os seus cultivares e desenvolvendo suas variedades a cada safra, além de diversificarem as paisagens por meio da agricultura itinerante, “criando manchas de florestas secundárias com florestas antigas” (Ibid.: 24). São a essas práticas que Anna Tsing chamará de perturbação lenta, demonstrando que são evidenciadas pela maneira com que as plantas, animais e outros não humanos expressam uma história de diversidade biocultural contaminada, compondo suas paisagens.

Poderíamos estender o exemplo de Tsing com cada um de seus aspectos para o caso dos Guarani-Mbya que realizam estas práticas de maneira similar em territórios de floresta tropical na América do Sul. Como já apontamos aqui e ressaltaremos posteriormente, os Guarani-Mbya mantêm vínculos com as assembleias multiespécies de Mata Atlântica, por meio das quais incentivam a diversidade contaminada através do desenvolvimento de variedades de seus cultivos, que circulam entre diferentes *tekoa* espalhados por *yvyrupa*. Além disso, os locais de roças mbya costumam se mesclar aos espaços de mata num processo parecido com o que é feito pelos Meratus, alternando manchas de floresta primária e secundária, sem dizer no forrageio de plantas e animais feito pelos Guarani que ajudam na dispersão de espécies nativas por vastas regiões de seu território, como ocorre por exemplo no caso da erva-mate – conforme pontuaremos no Capítulo III.

Se por um lado os Meratus são refugiados da islamização do sul de Kalimantan (TSING, 2019), e assim como os Mbya, se desenvolveram às margens da modernidade

capitalista e ao colonialismo; por outro lado, os Guarani reconhecem na sociedade hegemônica dos *jurua* (“não indígenas”) os resquícios de uma tentativa de dominação não efetivada, graças à capacidade dessa população indígena de se esquivar e escapar à percepção dos colonizadores de sua existência. Outro exemplo citado por Anna Tsing são as florestas satoyama no Japão moderno. O contraste da transformação das paisagens japonesas antes e depois da década de 1970 fez com que os moradores urbanos sentissem falta das florestas de sua juventude, de forma que cresceram os movimentos sociais com disposição a se concentrar nas “vivas ecologias” de locais de perturbação humana a longo prazo, enfrentando o empobrecimento do ambiente:

Nesses locais perturbados, algo que poderia ser chamado de relação sustentável entre humanos e não humanos poderia ser demonstrada no microcosmo. Preservação significaria não abandono humano, mas perturbação guiada. No processo de aprender métodos antigos de perturbação, os cidadãos modernos poderiam se educar sobre estar na natureza (TSING, 2019: 56)

Além disso, as paisagens perturbadas de Anna Tsing (2019) caracterizam-se pela habitabilidade multiespécies, principalmente se contrastadas com outros tipos de paisagens como as *plantations*, onde a biodiversidade se encontra sufocada pela agressividade de poucas espécies. Contudo, a autora comenta: “Cada uma [destas paisagens] tem uma história multiespécie que vale a pena contar, nos oferece um lembrete das múltiplas escalas e trajetórias emaranhadas na criação dessas paisagens sociais” (Ibid.: 133). A sondagem das dinâmicas históricas e emaranhadas das paisagens revela as suas habitabilidades. Assim, ressalta-se a necessidade de destacarmos a vida das paisagens, tornando-as protagonistas de nossas e de suas próprias histórias.

Como vem sendo demonstrado em muitos estudos recentes, as existências de biomas como a Amazônia e a Mata Atlântica na América do Sul têm uma participação importante das populações ameríndias que estabelecem relações multiespécies com a ampla variedade de seres não humanos que coabitam e que produzem essas florestas. Por exemplo, as maneiras como bugios e humanos convivem no contexto guajá sugere uma outra forma de pensar o conceito de espécie (GARCIA, 2018). A partir da crítica ao antropocentrismo na antropologia e nas ciências sociais em geral, os estudos multiespécies surgem para dar atenção às vidas compartilhadas entre humanos e não humanos, compreendendo “que há um contínuo entre [ambos, ...] no que se refere às formas de ocupar o mundo” (Ibid.: 181). Neste sentido, a etnologia ameríndia se destaca nos últimos anos com estudos que levam em consideração o lugar de “outros sujeitos vivos” que contribuem de múltiplas formas na produção da vida, indo além de uma percepção sobre a biodiversidade ecológica para algo que Garcia chama de

filosofia multiespécie.

No caso *wajãpi*, Joana Cabral de Oliveira (2016) mostra como ocorrem interações entre florestas primárias, secundárias, capoeiras e as roças produzidas pelos indígenas, em perturbações multiespécies recíprocas que constroem as paisagens e que possibilitam a biodiversidade e a produção da vida. Balée (1994) nota práticas de perturbação multiespécies deste mesmo tipo entre os Ka’apor no Maranhão, que são capazes de incentivar no médio prazo uma diversidade maior nas paisagens de terrenos que em algum momento foram utilizados para o plantio, se levarmos em consideração as porções de florestas nativas vizinhas. Já no caso Guarani-Mbya, iniciativas recentes nas duas Terras Indígenas inseridas na região do município de São Paulo têm buscado (re)criar condições de habitabilidade através de práticas de conservação ambiental, restauração de biodiversidade de áreas degradadas, mutirões de plantio de cultivares tradicionais, utilização de técnicas ecológicas para infraestrutura das aldeias e no cuidado com rios e nascentes. Isso corrobora a afirmação de Anna Tsing: “Paisagens florestais são emergentes nas relações multiespécies” (TSING, 2019: 99), ampliando o seu repertório para o caso indígena. Apresento a seguir como isso se dá em outros contextos ameríndios, buscando relacionar ao que se encontra presente entre os Mbya.

Composições ameríndias

Viver em indeterminação é uma forma de liberdade que compartilhamos com outras espécies. Se nós queremos saber como agregados multiespécies agem, esse é um lugar melhor para começar do que a razão. Em nossas trajetórias interativas, dentro e além do indivíduo, dentro e além da espécie, nós fazemos padrões, ecossistemas, e mundos: design sem administração central (TSING, 2019: 76)

A narrativa da autora sobre as trajetórias interativas em indeterminação, conjugadas às circunstâncias locais, remete ao uso de um “eu” múltiplo em si mesmo, que atravessa seres, gerações e contextos no espaço-tempo. Assim, para falar das histórias fúngicas, Anna Tsing se utiliza de termos como “meus antigos eus” e “nós” – referindo-se aos cogumelos matsutake (*Tricholoma matsutake*) como espécie, ou quando juntos das raízes das árvores formando micorrizas. Isso lembra um pouco da gramática Guarani-Mbya, e de muitas outras línguas ameríndias, em especial as classificadas no tronco linguístico Tupi-Guarani e assim aparentadas do Guarani, onde os substantivos de parentesco como *-xy* (“mãe”) ou *-u* (“pai”) são considerados inalienavelmente possuíveis, ou seja, devem ser obrigatoriamente expressos juntos de um pronome possuidor, ocorrendo com marcadores de concordância inativa¹⁰

¹⁰ Quando olhamos para os pronomes marcadores de concordância inativa, em casos que estes marcam um possuidor, ocorrem imediatamente antes do radical nominal já prefixado com um relacional “ \emptyset ” – símbolo representante de um *vazio* – ou “*r-*” (SEKI, 2000 apud MARTINS, M. 2003). Usando o exemplo citado, *xexy*

(MARTINS, M. 2003: 37). Nesse sentido, Dooley (2015) e Langacker (1993, 2000 apud Ibid.) comentam que a relacionalidade aqui expressa a referência a uma outra pessoa, não apenas como possuidor mas como ponto de referência. Em termos práticos, isso significa que para os Guarani-Mbya não existe a possibilidade de se expressar um substantivo de parentesco sem que este seja localizado junto a um pronome de referência, o que revela algo para além de um pronome possessivo: manifesta uma continuidade entre o possuidor e o substantivo. Isso se estende para outros nomes que sejam considerados inalienavelmente possuíveis, tais como extensões corporais ou partes do corpo, alguns objetos, espaços de convívio e nomes de outras classes léxico-semânticas, além dos nomes que indicam outros tipos de relações que não sejam as de parentesco, como as de amizade por exemplo¹¹. Em outras palavras, é possível identificar na gramática guarani a expressão de uma contiguidade relacional nas construções gramaticais de posse, que incluem as relações de parentesco, como se no português – para tomar como exemplo – fosse possível dizer “eu-pai” ao invés de “meu pai” para se referir ao genitor masculino, ou o homem que cuida de alguém.

Nesse sentido, Maizza (2017) demonstra como para os Jarawara se fazem as distinções entre pais e mães *reais* e *de criação*, o que incide justamente na ideia de que os primeiros são aqueles que geram os filhos, enquanto os segundos são os que cuidam e se responsabilizam pelas crianças, numa dinâmica de sedução e persuasão que envolvem tanto os pais e mães *reais* quanto os potenciais pais e mães *de criação*. Isso também se aplica às plantas, conforme pontua a autora, já que neste contexto amazônico as plantações são protegidas e cuidadas como crianças, tendo os seus donos considerados seus genitores. As plantas-crianças também podem ter parentesco com outras plantas, desde que sejam consideradas numa relação de criação pois essas relações de parentesco jarawara não costumam ser relacionadas estritamente à reprodução sexual ou à sexualidade (Ibid.; STRATHERN, 2021). Strathern compara essas modalidades relacionais amazônicas com o que ocorre na Melanésia, onde as pessoas e plantas são divididas em gerações: a dos genitores, que procriam; e a das crias, que são procriadas (Ibid.). Os genitores, ao passo que desempenham sua função procriadora, se rumam à morte notada pelo envelhecimento de seus

e *xeru*, indicam mãe e pai, cujo pronome possuidor é *xe-* (1ª pessoa do singular) e os marcadores de concordância são “*ø*” e “*r-*”, respectivamente, ou seja, referem-se a “meu pai”, “minha mãe”. O mesmo ocorre com *xejaryi* e *xeramoi*, indicando avô (*-jaryi*) e avô (*-amoi*) da 1ª pessoa do singular, “meu avô”, “minha avó”.

11 Isso sem falar em outros tipos de relacionalidade implicados na gramática Guarani-Mbya, que não necessariamente precisam ser expressos junto de seu referencial possuidor, mas que também costumam ocorrer desta forma. São os nomes considerados alienavelmente possuíveis, como por exemplo: *mba'e/xemba'e* (“coisa”/“minha coisa”); *ajaka/xeajaka* (“cesto”/“meu cesto”); *oo/xero* (DOOLEY, 2015; MARTINS, M. 2003).

corpos, enquanto as crias, pelo contrário, “brotam cheias de vida” justamente pela ação de seus genitores (Ibid.: 14), com o intuito de substituí-los. Isso ocorre como tal sobre os humanos ou sobre os tubérculos cultivados, e em ambos os casos é preciso a ação dos genitores para que, com o tempo, as suas crias se tornem procriadores, os substituindo, e fazendo com que os genitores mesmos voltem a ser como as crias, incapazes de procriar. No caso das histórias fúngicas de Tsing, a autora se refere aos esporos em relação a sua existência anterior como cogumelo: “Ele é um clone somático, pai e também filho: dificilmente uma unidade de ação em senso comum” (TSING, 2019: 67); ou como na citação a seguir:

Você pode imaginar isso como se fosse você tendo um filho com seu próprio braço, o que expandiria suas habilidades em potencial. O corpo mosaico resultante, recheado com material genético heterogêneo, tem todos os tipos de possibilidades: você e você, e você e eu, tudo em um (TSING, 2019: 69)

A seu turno, os Guarani se referem de forma análoga a si mesmos em relação aos seres primordiais que habitam os patamares celestiais do cosmos e que são chamados Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*, literalmente “nossos-pais” ou “nossas-mães”¹², respectivamente. De acordo com Adriana Testa (2015), há uma contiguidade, expressa em maneira metonímica, onde os Guarani seriam “partes”, “extensões” de Nhanderu, e em muitas narrativas primordiais se conta sobre a capacidade destes demiurgos em desdobrar a si mesmos ou a outros, criando filhos ou irmãos através de extensões de um mesmo corpo. Essas noções acerca de extensões corporais que remetem à gramática relacional mbya, implicadas nas relações de parentesco e em geral nos elementos relacionais é parte do que chamamos neste trabalho de metonímias mbya, em especial aquelas que remetem à erva-mate nos contextos de assembleias multiespécies de Mata Atlântica, conforme exploraremos no Capítulo III. O que se sugere aqui é que, nas relações em que são utilizadas a gramática de posse, como no caso da palavra *-py’a* (“coração”), em que se necessita um corpo possuidor¹³, se expressa muito mais do que uma relação de posse em si, mas uma relação de extensão, uma composição, um “estar junto”¹⁴.

Segundo Garcia, o que vincula os estudos multiespécies a uma parte da etnologia ameríndia é a busca pela compreensão de variadas formas de vida correlacionadas em suas

12 Mesmo caso da nota de rodapé 10 apresentada na página 22, onde *nhande* é o pronome possuidor (1ª pessoa do plural), “*r-*” e “*ø*” são os marcadores de concordância, enquanto *-u* e *-xy* são os substantivos de parentesco. Neste caso, a palavra *kuery* indica uma pluralidade ou grupo, mas também é possível se referir aos Nhanderu e Nhandexy em sua multiplicidade de forma indeterminada, ou ainda utilizando outros marcadores de pessoa no plural.

13 P. e.: *xepy’a*, “meu coração”; *nhandepy’a*, “nosso coração” ou “nossos corações”.

14 A respeito disso, Pedro Macena conta que seria impossível falar sobre o coração de alguém sem dizer a quem ele pertence, justamente porque o coração e outras partes de um corpo são tidos como indissociáveis do resto do corpo, enquanto este se mantém como parte de um ser vivo que também está em associação com outras partes, compondo um conjunto vivente e relacional.

próprias epistemologias, “sem recorrerem a simbolismos ou sobrecodificações – que retirariam, justamente, a potência de outras ideias e outros mundos” (2018: 182). Isso nos obriga a ter um cuidado na etnografia de repensar os conceitos dentro de nossas concepções, a fim de ampliarmos a nossa percepção sobre um ou variados fenômenos de acordo com as percepções de nossos interlocutores. Assim, podemos observar “outras formas de conexões, cujos resultados ecológicos na paisagem são, de fato, muito melhores do que os nossos” – enquanto humanos inseridos em ontologias ocidentais, cujas “interações com essas vidas são bastante desatentas” (Ibid.: 183). Através deste repertório conceitual, Garcia expõe conexões não aparentes à ótica ocidental entre os Guajá e os capelães ou búgios (*Alouatta belzebul*), cuja capacidade de cantar, entre outros atributos como a qualidade de sua carne para a caça e a facilidade de seu amansamento para o estabelecimento de relações de alteridades significativas, que remetem à ideia de espécies companheiras, despertam o interesse e a admiração por parte dos indígenas.

Além disso, o autor observa como que, para os Guajá, diferentes espécies de não humanos estabelecem entre si relações de criação que implicam na terminologia nativa em “andar juntos” (*watá pyry*), como uma maneira de “pensar os animais e suas classificações onde diversos animais possuem relações de criação para com outros animais e, literalmente, alguns seres serão criados por outros” (GARCIA, 2018: 191). A tônica aqui não recai sobre a ideia biológica de espécie como tal, mas nas formas variadas de relações entre os seres que podem implicar tanto o convívio e a criação, quanto a predação – mas sempre de maneira excludente uma sobre a outra, de forma que os Guajá não comem o que se cria e nem criam o que é advindo da caça¹⁵.

Pensando nas epistemologias ameríndias sobre outras formas de vida contextualizadas, como contraponto do ponto de vista ocidental, Descola (1999) fala da surpresa dos europeus no seu primeiro contato com os ameríndios diante de seus costumes, em contraste com a falta desta surpresa ao (não) observarem a exuberância das florestas sul-americanas. Os cronistas traziam descrições sobre as matas nativas em comparação com outras paisagens florestais que ainda existiam na Europa, como se “o sentimento dominante [fosse ...] o que um andarilho poderia exprimir ao descobrir uma verde campina europeia na primavera” (Ibid.: 107). Isso se justificaria, segundo o autor, pela incapacidade dos europeus de compreender a dinâmica social ameríndia, fazendo com que eles recorressem a uma explicação superficial que concebe os ameríndios como submetidos à influência de uma

15 Nas palavras do autor: “É como se, para os Guajá, a caça como um modo de interação em nada tivesse a ver com a criação de animais como um outro modo” (GARCIA, 2018: 193).

natureza “não controlada” – na epistemologia ocidental. Os europeus eram incapazes de reconhecer as características sociais e políticas dos ameríndios, impondo-lhes assim duas características antropológicas etnocêntricas e distintivas que ecoam até o presente: a representação de uma variedade da humanidade deslocada, por estarem supostamente excluídos da esfera social; e a sua integração a um mundo natural novo, diferente do que se conhecia até então. Isso impulsiona o surgimento de uma teoria da degenerescência ameríndia, onde se afirmava que eles sofreram a perda de atributos de humanidade por consequência das supostas limitações do ambiente, reduzindo-se “da cultura ao biológico” (Ibid.: 111), o que também não demora muito a ser criticado.

No entanto, a despeito das críticas, esses elementos analíticos se mantiveram presentes ao longo dos anos, limitando-se a uma análise naturalista dos indígenas sul-americanos que serviu de herança para a escola americana de ecologia cultural no século XX (DESCOLA, 1999). Sob os paradigmas científicos da ecologia e da biologia, as considerações das sociedades ocidentais sobre os povos indígenas se mantiveram conectadas ao preconceito e à incapacidade dos primeiros europeus que tiveram contato com os ameríndios em compreender os seus modos de existir, designando-os como “apêndices impotentes de um ambiente ingrato ou joguetes inconscientes de uma natureza animal” (Ibid.: 114). Em contraposição, Descola nota que “a realidade é muito diferente, porque o ambiente que os ameríndios percebem e utilizam tem poucas relações com esse paradigma da natureza imperiosa ou benevolente que costumamos ver na floresta tropical” (Ibid.: 114-115). Pontuando que a floresta amazônica tem sua fisionomia contemporânea como consequência das ocupações ameríndias (Ibid.), o trabalho de identificação e contagem feito por Balée (1994), que aponta a maior proeminência de biodiversidade nos terrenos de plantações abandonadas após quarenta anos pelos Ka’apor no Maranhão com relação às porções vizinhas de florestas nativas, conforme já citado anteriormente, é uma das maiores referências sobre a antropização¹⁶ na Amazônia e na América do Sul. Dentro dessas ações antrópicas, são destacadas o manejo de espécies florestais em conjunto de outros cultivares, permitindo que se desenvolvam mesmo após as colheitas das plantas na roça, além da atração dos animais de caça, que também sendo dispersores, ajudam a disseminar nesses terrenos as sementes das plantas de que se alimentam. Como aponta Descola:

Ao fio das gerações e do ciclo de renovação dos campos de cultivo, uma porção não desprezível da floresta se transforma num pomar cujo caráter artificial os Ka’apor

16 Mantemos o termo utilizado, pois se refere à atuação ameríndia nestes contextos de assembleias florestais na América do Sul. No entanto, cabe a ressalva de que, mais do que um fenômeno de antropização, se trata de um fenômeno de colaboração multiespécies, em que a ação humana, talvez ainda longe de ser a protagonista, é uma das principais que colaboram junto de suas espécies companheiras para a diversificação ecológica.

reconhecem, sem que, entretanto, esse feito tenha sido buscado. Os índios medem, assim, muito bem a incidência dos antigos terrenos de cultivo sobre a caça, sendo as zonas de forte concentração de plantas silvestres comestíveis as mais frequentadas pelos animais, o que influi a longo prazo na demografia e na distribuição da caça. [...] Nessa região, portanto, a natureza é na verdade muito pouco natural, podendo ao contrário ser considerada o produto cultural de uma manipulação muito antiga da fauna e da flora. Embora sejam invisíveis para um observador desprevenido, as consequências dessa antropização estão longe de serem desprezíveis, notadamente no que diz respeito à taxa de biodiversidade, a cujo respeito foi possível mostrar que era mais elevada nas porções de floresta antropogênicas do que nas porções de floresta [aparentemente] não modificadas pelo homem (DESCOLA, 1999: 115)

A experimentação constante e as técnicas sofisticadas de cultura e caça seletiva, aliadas às baixas densidades populacionais de humanos, são características que Descola (1999) chama a atenção no contexto ameríndio, as quais permitiram aos indígenas estabelecerem colaborações multiespécies em ecossistemas relativamente frágeis – onde não há condições favoráveis de solo e em que manejos inadequados podem levar à sua destruição –, sem o comprometimento de seu equilíbrio ecológico. A floresta e os campos de cultivo são tidos aqui não como “prosaicos lugares provedores de comida” (Ibid: 118), mas como espaços de sociabilidade em que se leva em consideração a troca mútua entre alteridades multiespécies que compartilham um fundo de humanidade, e que por esse mesmo motivo devem ser tratadas como tal. Assim florescem tanto as múltiplas ontologias ameríndias, como também as diversas paisagens florestais que se distribuem pela América do Sul. Também por todo o mundo, se levarmos em consideração as ontologias locais, na maneira que Anna Tsing estabelece o conceito de diversidade contaminada nas florestas de matsutake no Japão, ou nas assembleias multiespécies de Kalimantan, conforme expusemos anteriormente.

No Brasil, Doblas & Oviedo (2021) apontam que a cobertura florestal no interior de territórios de povos tradicionais totaliza 1,62 milhões km², o que representa 29,1% do total de vegetação natural do Brasil. As terras indígenas são os territórios tradicionais que mais preservam a cobertura vegetal, ou seja, apenas 2% desses territórios foram devastados (Ibid.: 14). Segundo os autores, a interação problemática entre territórios tradicionalmente ocupados, projetos extrativistas e de infraestrutura de larga escala está levando estes espaços a se tornarem “ilhas de conservação e diversidade cultural” cercadas por pastagens, agricultura, áreas urbanas e periurbanas, barragens de rejeitos de mineração e áreas degradadas, o que pode comprometer a sustentabilidade dos ecossistemas e iniciativas de manejo dos recursos naturais implementadas nessas áreas de ocupação tradicional (Ibid.: 15).

Um estudo recente (GARNETT et al., 2018) mostra que as populações indígenas e tradicionais têm um papel relevante global na conservação e uso sustentável da biodiversidade. No caso das populações indígenas, eles contribuem para o manejo e a conservação de pelo menos 25% da superfície terrestre, onde se encontram 35%

dos ecossistemas mais protegidos do planeta, e também 35% das áreas protegidas. Além disso, uma parte significativa da agrobiodiversidade [...] é cuidada e mantida nessas comunidades (DOBLAS & OVIEDO, 2021: 15)

Em todo o contexto ameríndio é possível observar contiguidades e continuidades ao longo de um tecido que se espalha por todo o espaço, cujas linhas que o compõem partem desde os seus habitantes primordiais que são considerados seus pais e demiurgos, até o presente, nos lugares em que se convive através de relações multiespécies. Em grande parte, isso se expressa na extensão das matas e das florestas, através dos diversos seres que as compõem, assim como na formação de plantios e, conseqüentemente, das moradas dos humanos e de suas espécies companheiras. De acordo com Tim Ingold, na obra “Estar Vivo” (2015), uma característica que aproxima os povos indígenas entre si está em seus modos de ser abertos a um mundo vivo e em nascimento contínuo. Inseridos em ontologias anímicas, os seres vivos e materiais não se impulsionam através de um mundo pronto, mas surgem “através de um mundo em formação, ao longo das linhas de seus relacionamentos” (Ibid.: 111), mundo este que abrange tanto o céu quanto a terra, ou mais precisamente todo o cosmos. O destaque aqui se dá para a maneira com que estes mundos são concebidos como espaços que devem receber cuidados de alguém, que reconhece a si mesmo como *gente*. Como nota Carneiro da Cunha:

É um tanto irônico que, entre muitos povos indígenas das terras baixas da América do Sul, a floresta seja muitas vezes concebida em si como cultivada. Verdade, não necessariamente cultivada por humanos atuais, mas sim por outras “pessoas”, animais, espíritos, mestres, mesmo plantados e cuidados por outras plantas. Em certo sentido, é como se a agricultura fosse a norma, sendo a selva um resíduo. Assim, a noção Wajãpi de espaço humano se restringe a seus jardins e pousios, enquanto a floresta é feita por outros seres cultivando seus próprios alimentos (Gallois 1986; Cabral de Oliveira 2012). No universo indígena Jamamadi, não existem plantas selvagens, uma vez que tudo é cultivado, mas por algum “outro” cultivador (Shiratori 2018: 136). Os Jarawara seguem uma visão semelhante, mas admitem um certo grau de permanência selvagem (Maizza 2014: 504). Vários povos indígenas amazônicos dão crédito às cutias pelo cultivo de castanha do Brasil. Às vezes, a floresta é reconfigurada como o jardim plantado pelo próprio Criador (CARNEIRO DA CUNHA, 2019: 127 – tradução nossa)

Como um outro exemplo, Descola (1996) mostra que os Achuar concebem a floresta como uma grande plantação dos demiurgos e de outras gentes, de forma a servir de orientação para suas próprias práticas agrícolas. Neste contexto, as próprias roças dos humanos são feitas em meio a espaços inseridos nas matas primárias, formando “modelos reduzidos de florestas” (Ibid.: 193 – tradução nossa). Isso se dá de maneira que procuram espaços onde não há vestígios aparentes de roças anteriores e nem de formações florestais secundárias, porque a atividade horticulora achuar está relacionada ao estabelecimento anterior de atividades

cotidianas como a caça, a pesca e o forrageio, tendo em vista a quantidade e a diversidade biológica de plantas e animais de caça, além da presença de recursos hídricos. Essa necessidade indica a busca por coabitação em meio a assembleias florestais multiespécies:

Uma vez escolhido o território em que se exercerão as atividades de predação do núcleo familiar, a seleção do lugar onde se assentarão as roças e a casa depende quase inteiramente das necessidades prosaicas da vida cotidiana [...]. Aqui também, os critérios agronômicos passam em segundo plano; um lugar é escolhido pela sua comodidade, por sua natureza estratégica, ou em razão de sua proximidade a um grupo de palmeiras que servirão para a cobertura da casa. Certamente, os Achuar não consideram qualquer lugar como favorável à horticultura, mas entre os terrenos que são propícios a escolha decisiva se opera com base em critérios extra agronômicos (DESCOLA, 1996: 198 e 199 – tradução nossa)

Diante da recente mudança das percepções arqueológica, etnológica e etnobotânica acerca das dinâmicas de interação das populações ameríndias com diferentes espécies florestais e suas paisagens, tem sido demonstrado a importância destas relações para a transformação dos espaços e para o favorecimento da diversidade de espécies (BALÉE et al., 2014). Balée et al. descrevem estruturas de geoglifos no Acre que contestam paradigmas anteriores, em que se observavam as florestas tropicais abrigando apenas sociedades humanas de agricultores incipientes e caçadores-coletores, desfavorecidos pelas condições da paisagem. Sob novas considerações e dados mais recentes, foi criado um inventário botânico que atentasse para a diversidade das espécies vegetais presentes nos locais de perturbação indígena da paisagem, o que indica a ação antropogênica nessas florestas em colaboração a outras espécies, criando histórias emaranhadas. Nesse sentido, os autores pontuam:

tornou-se evidente, com novas pesquisas, que as sociedades amazônicas transformaram consideravelmente a região, construindo sistemas de aquacultura, plataformas de terra, sistemas de irrigação, barragens, caminhos elevados, estruturas defensivas, terras férteis, etc. (BALÉE et al., 2014: 147)

Essas considerações se fazem importantes, pois, em um contexto ocidental, a percepção sobre perturbações interativas entre diferentes espécies é eclipsada pelo protagonismo das “obras” humanas. Em contraposição, essas paisagens amazônicas expressam o valor da habitabilidade e da variedade de múltiplas espécies, sendo muitas vezes erroneamente apontadas como paisagens “naturais”, “sem a interferência humana”. Os contextos ameríndios nos indicam que é possível muito mais do que uma suposta interferência, a colaboração entre humanos e não humanos para que se permita a habitabilidade multiespécies.

Nesse mesmo sentido, entre os Mura, Amoroso (2020) relata a importância das plantas das matas como espécies companheiras na mobilidade e nos deslocamentos, sugerindo

abordagens sobre a antropologia nas margens, tal como Anna Tsing vem apresentando recentemente. Dentre essas espécies, se destaca o *manhafã* (*Casimirella spp*) e as suas narrativas contadas pelas horticultoras mura que “qualificam os deslocamentos em termos de redes fractais compostas por trilhas e lugares conhecidos, relacionados à implantação dos roçados” (Ibid.: 168). O valor dado pelos Mura ao *manhafã* e a outras plantas da floresta reforça os debates sobre o conceito de coleta, as técnicas de manejo e a perturbação das paisagens entre os ameríndios, de maneira que a sua presença indica a qualidade dos solos para novos plantios e a conseqüente formação de novas aldeias, além de rememorar as trajetórias de suas redes de parentesco e a presença de seus antecessores. Isso ocorre de maneira análoga ao que podemos notar nas relações dos Guarani-Mbya com a erva-mate e com outras espécies da mata, como veremos adiante. Voltando para as questões das perturbações humanas em contextos de florestas amazônicas, Oliveira destaca:

a biodiversidade da floresta amazônica seria resultado tanto da atividade agrícola de coivara, como da coleta e das movimentações de assentamentos. Estaríamos, para usar o termo de Descola (1996), diante de uma “natureza doméstica”. [...] seria profícuo compreender a agricultura *wajãpi* e, portanto, a roça juntamente com seu par – a floresta – e com seu movimento – a capoeira. Tal perspectiva, talvez permita inserir a atividade de elaboração dos roçados em um escopo mais amplo e estabelecer um diálogo entre a ecologia histórica e a reflexão acerca das ontologias ameríndias (OLIVEIRA, J. 2016: 117)

Nesses termos, é possível expandir o contexto amazônico para toda a América Indígena, povoada por ontologias que remetem ao cultivo das paisagens por diferentes tipos de gentes: paisagens de perturbação multiespécies. Segundo Joana Oliveira, “em uma ontologia onde todos os seres compartilham uma humanidade de fundo, não é de surpreender que todos tenham suas plantações e roçados, afinal a agricultura é um dos emblemas da humanidade” (2016: 120). Em outras palavras, por toda a extensão dos múltiplos cosmos das ontologias ameríndias, se espalham as práticas de cultivo e cuidados de plantas como “um atributo de todas as gentes” (Ibid). No mesmo sentido, Ladeira (2008) aponta que para os Guarani-Mbya, estar no mundo é tido como uma orientação que lhes é dada desde o envio de suas almas por Nhanderu. O *nhandereko* é recorrentemente atualizado pelas palavras dos mais velhos, expresso num dever em contínua transformação – um dever em devir –, inserindo-se no mundo imperfeito e desenvolvendo relações e cuidados com as estruturas da terra para a sua permanência, como uma condição passageira. A autora prossegue:

Para tanto, além do exercício de seus padrões e processos e das variáveis atuais que envolvem as relações de contato, inferem valor ao lugar onde reconhecem a existência de certas características naturais ou construídas pelos seus antepassados e manifestadas no ambiente – formações florísticas, ocorrência de aves e mamíferos, ruínas antigas – que consideram [...] heranças deixadas por Nhanderu *ete* (*oejava ekue*) neste mundo (*yvy vai*), ou por seus “avós antigos”. Todavia, em conformidade

com o *teko*, parece que não atribuem o mesmo tipo de valor a um espaço produzido por tecnologias alheias que não foram incorporadas por eles, ainda que lhes sejam destinadas – casas, postos de saúde, escolas, benfeitorias (estradas, eletricidade, etc.) – mesmo que estes possam interferir nas suas formas de ordenamento espacial. Essa tendência pode ser observada na pretensão/descrição de uma terra apropriada, com água e mata (plantas e animais), por parte daqueles que, por serem chefes de família extensa, podem realizar as normas de sociabilidade, por meio de suas práticas tradicionais e exercer o *teko* como sistema (LADEIRA, 2008: 137)

Como já apontamos anteriormente, apresentaremos no Capítulo II o conceito de *tekoa*, e a maneira com que este se estabelece ao longo de *yvyrupa*. Para além da ideia de que, na constituição de um *tekoa*, são necessárias a presença de parentes e a inserção a uma rede que envolve a circulação de pessoas, saberes e práticas entre diferentes aldeias por meio dessas relações entre parentes, é preciso enfatizar que essas relações se fazem em contextos de inserção na mata em um mundo criado por Nhanderu, a ser mantido pelos seus filhos Mbya. Essa forma de manter o mundo pelos Guarani é aquela que se expressa no *nhandereko*, e que será apresentada por aqui *em relação* à mata e ao mate, incluindo saberes ligados aos cuidados com a terra, ao cultivo e à circulação das plantas – saberes que expressam relações multiespécies. Tomemos foco no valor dado aos lugares em que se reconhecem características manifestas nas paisagens multiespécies deixadas por Nhanderu desde o início dos tempos e mantidas para que os Guarani possam lhes habitar. Nesse sentido, há uma necessidade de renovação contínua do mundo, reiterando a sua criação por Nhanderu:

O ato criador parece legitimar, para os Guarani, a posse das coisas. Neste sentido, reconhecem que Nhamandu (Nhanderu *ete tenondegua* – nosso pai verdadeiro, o primeiro) é o dono da terra, pois foi ele que criou os seus suportes (*yvyrupa*) e colocou na terra. Só ele pode, pois, dispor da terra, destruí-la e reedificá-la. Reconhecendo Nhamandu como o criador/dono da terra, e tendo ele destinado as matas aos Guarani, “seus filhos caçulas”, reconhecem seu direito, anterior e primeiro, de usá-las (AZANHA & LADEIRA, 1988: 24)

A criação e sustentação das matas por Nhanderu, além de sua destinação para usufruto dos Guarani, encontram paralelos em outros contextos ameríndios, como é o caso dos Wajãpi. De acordo com Joana Oliveira (2016), as florestas são tidas como plantações dos demiurgos *janejarã*, e potencialmente, todos os vegetais são concebidos como cultivares de alguém. Assim a autora compreende o motivo pelo qual a taxonomia *wajãpi* diferencia apenas as plantas que são cultivadas pelos humanos das que são plantadas por não humanos. Oliveira ressalta nessa diferenciação a característica do perspectivismo ameríndio, onde se compreende a existência de diferentes tipos de *gentes*, que por sua vez compreendem a si mesmos como humanos:

Todos os sujeitos reconhecem, assim, [...] a] operação que marca e se desdobra na oposição humano/não humano, que, como nos mostra o perspectivismo, não é uma

cisão estática e absoluta, mas sim movediça, usada por todos aqueles que de seu ponto de vista veem a si mesmo como humanos, logo com suas respectivas plantações (OLIVEIRA, J. 2016: 124)

O que aparentemente se constrói como oposições entre humanos e não humanos, na verdade ocorre de maneira dinâmica no contexto ameríndio. As matas são repletas de plantações de diversos tipos de gente, numa configuração entre múltiplos planos que se sobrepõem e se tocam tangencialmente (OLIVEIRA, J. 2016). No caso dos Guarani-Mbya, estão imbricados nos atos criadores de Nhanderu e na continuidade existencial do mundo e dos seres que o habitam a própria maneira de se relacionar com as criações presentes no leito-terrestre. Isso não se dá através de uma reprodução inalterada das formas de existência, mas através de um rearranjo e uma reconfiguração do *nhandereko* em relação ao próprio mundo. Neste sentido, seria possível observar como se dá a atualização do significado de elementos dos tempos/espacos primordiais, conservados através da renovação periódica do cosmos e de seus elementos fundadores, como nota Ladeira: “Assim, as criações verdadeiras (*ete’i*) têm seu uso especialmente controlado e ritualizado, pois de sua reprodução depende a conservação das matas e a manutenção do lugar” (2008: 138). Na perspectiva dos Wajãpi:

O plantado e o não plantado se apresentam em todos os mundos, o que é não plantado para os Wajãpi, foi e é cultivado por outrem, trata-se pois de uma oposição que se move e configura múltiplos referentes conforme o sujeito que experimenta e classifica. Não se trata de uma floresta antropogênica em absoluto, mas das plantas cultivadas por e para um determinado sujeito (OLIVEIRA, J. 2016: 128)

As roças e o ato de cultivar marcam a posição do sujeito enquanto gente, ao mesmo passo em que as florestas emergem no domínio da alteridade (OLIVEIRA, J. 2016), o que se coloca em um plano de relacionalidade. O interesse dos ameríndios está no que a mata implica como experimentação, no desafio relacional com múltiplos seres que se inserem e habitam estas assembleias florestais. Nesse sentido, algo que vem da mata implica em experiências de relacionalidade, justamente porque seu valor está em ser cultivado e cuidado por *outros*. No contexto wajãpi, há um cuidado nessa experiência que retoma as noções sobre os perigos de aproximação excessiva junto às alteridades, pois isso “pode levar à morte, à doença, ou ao estado denominado *-awyry*, no qual a pessoa tem seu princípio vital (*-’ã*) roubado por um dono cosmológico (*ijarã*) e passa a perceber o mundo de forma distinta” (Ibid.: 129). Assim, Oliveira denota a necessidade entre os Wajãpi de produzir disjunções, de marcar divisões que permitam habitar um mundo em transformação, perigoso devido à multiplicidade de seres e agenciamentos que podem gerar infortúnios, ao mesmo tempo em que se busca produzir parentesco e afinidade. Acerca deste aspecto, comentam Fausto &

Neves:

Embora muitas vezes se diga que os cultivares são descendentes de seu mestre espiritual, eles também são filhos daqueles que os cultivaram. Como vimos, essa paternidade não é isenta de riscos e tensões. O dono do espírito cuida de sua prole, estando atento ao tratamento dado a eles pelos humanos. Para garantir o crescimento da mandioca, os Wajãpi cultivam outra planta em seus jardins, chamada de ‘mãe da mandioca’ (*manio 'o 'y*), o que deixa as plantas felizes (Oliveira, 2006, p. 187). Esta ideia de ‘animar’ as plantas cultivadas é um tema recorrente [entre os ameríndios] (FAUSTO & NEVES, 2018: 162 – tradução nossa)

Segundo os autores, há uma série de relações que remetem ao parentesco com as plantas em contextos ameríndios, como no caso da mandioca, em que seus caules são criados praticamente de forma similar às crianças e aos xerimbabo¹⁷ (EMPERAIRE, 2005 apud FAUSTO & NEVES, 2018) até que suas raízes cresçam “o suficiente para serem desenterradas e transportadas para uma aldeia humana, onde servirão para alimentar as pessoas e produzir parentesco” (Ibid.: 163 – tradução nossa). O aspecto das plantas como criações ou filhos de alguém está presente entre os Guarani-Mbya, conforme será exposto em diante.

Criações verdadeiras e seus criadores

Entre os Guarani-Mbya, essa relação de parentesco que é produzida junto às plantações remete a Nhanderu Tupã, como mostra a narrativa sobre a criação dos cultivares, mais especificamente do amendoim¹⁸. De acordo com ela, enquanto vivia na terra, Tupã abriu uma clareira em meio à mata, onde chamou o trovão seguido de uma chuva forte, fazendo com que rapidamente brotassem plantas de milho, feijão, abóbora, batata-doce, mandioca e amendoim naquele espaço. Reproduzo a seguir uma versão contada por Kuaray Mirĩ da TI Ribeirão Silveira, presente na monografia de Adriana Felipim (2001):

Quando Nhanderu colocou o índio na terra, já colocou as plantas para poder sobreviver, colocou *jety ju*, *avaxi ete 'i*, *mandio ju 'i*, *manduvi ju 'i*¹⁹. Os mais velhos contam que os Guarani bem antigos não usavam ferramenta e nem nada, viviam só da mata, caçando, pegando *yso*, *pindo*, frutas. Um dia, um índio encontrou um lugar bem grande, um aberto na mata, aí ele queimou o lugar, tocou fogo, para poder arrumar um lugar para ficar. Então, no outro dia choveu, choveu trovoadas. Depois, no dia seguinte, o índio foi lá no lugar que ele tocou fogo e encontrou os milhos nascendo. Nasceu também melancia, nasceu abóbora, nasceu um monte de coisa. Foi Nhanderu Tupã que tinha derramado para ele. Eram as plantas sagradas. Aí o índio começou a guardar e gerou outras plantas, e essas nunca podem se perder (Kuaray Mirĩ apud FELIPIM, 2001: 37)

17 Traduzido aqui de *pet* em lugar de “animais de estimação”, pois esse tipo de cuidado é dotado de uma especificidade bem peculiar aos ameríndios, como também notam os autores.

18 Esta narrativa é bem difundida na Terra Indígena Jaraguá, onde pude ouvir partes dela algumas vezes.

19 Respectivamente: batata-doce, milho, mandioca e amendoim, todas em sua forma imperecível, indicada pelos termos *ju*, *ete 'i* e *ju 'i* (MACEDO, 2019).

Tupã é o pai *verdadeiro* (*Tupãru ete*) dessas plantas que servem de alimento até hoje para os Guarani, de modo que, tradicionalmente, o seu plantio acontece no ciclo sazonal Ara Pyau, ou “tempo novo”²⁰, onde as chuvas e o calor são mais intensos devido à presença dos demiurgos na terra. As sementes são plantadas em um espaço de clareira na mata, preferencialmente aberto sob o manejo controlado do fogo ou com o auxílio de ferramentas, e logo após são deixadas para que as chuvas possibilitem a sua germinação e o seu crescimento. Dessa forma não são utilizados fertilizantes, e o cuidado que se toma com a roça é aquele marcado pelo *olhar*, além de ser sempre pedido nas rezas a Nhanderu Tupã que as colheitas sejam produtivas. A importância do demiurgo Tupã no crescimento dos cultivares se torna explícita através dessa narrativa, bem como outras que remetem a ele a criação de outras espécies, tais como a erva-mate.

Daniel Pierri (2018) aborda em seus trabalhos uma narrativa acerca de um filho de Tupã (Tupãra’y), que, vindo à terra no tempo primordial, trouxe o conhecimento sobre algumas espécies que são criadas inclusive pelos não indígenas (*jurua*), principalmente os animais como porcos, vacas, cavalos, patos e galinhas. Responsável pela criação dessas espécies, Tupãra’y teria vindo à terra para ensinar aos *jurua* as palavras verdadeiras de seu pai, e no entanto a forma que estes viviam já naquela época não permitiu que dessem atenção a essas palavras, fazendo-o ser perseguido e ao final ser assassinado em uma cruz, como era feito pelos não indígenas naquele tempo. Tupãra’y, no entanto, já havia deixado as suas palavras asseguradas entre os humanos, e, enganando aos *jurua*, deixou que capturassem seu duplo²¹ para ser morto em seu lugar, ascendendo aos céus na morada de seu pai verdadeiro. Outras narrativas associam diversos seres às suas criações por seus respectivos Nhanderu. É o caso da erva-mate (*ka’a*; *Ilex paraguariensis*), cujo pai verdadeiro é recorrentemente reconhecido pelos Mbya como o Sol (Kuaray, também designado Nhamandu) (MACEDO, 2017; KA’A’I, 2015), mas por vezes como o próprio Tupã, como já dito e como buscaremos explorar no Capítulo III. Isso ocorre de maneira que as plantas de *ka’a*, que tem seus ramos colhidos para a utilização nas rezas e no batismo do *ka’a’i*, são preferencialmente aquelas que crescem na própria mata, sob os cuidados de seu pai, ou ainda aquelas que são plantadas próximas à *opy*, onde podem manter os vínculos vitais com os seus criadores.

Assim, da mesma forma que uma extensa gama de seres, que incluem as plantas e os Guarani-Mbya, têm os seus pais verdadeiros, também podem ser reconhecidas no leito-

20 Correspondente ao período das estações primavera e verão. Isso será abordado adiante.

21 Assim Pierri (2018) se refere a um tipo de alteridade, que expressa características físicas iguais ao original, mas que não deixaria de ser um outro.

terrestre as *criações verdadeiras* (*mba'e ete'i*). Há uma série de espécies vegetais²² consideradas criações verdadeiras, como as que podem ser encontradas nas matas (*ka'aguy regua*) (LADEIRA, 2008) e as que circulam nas roças mbya. Podemos considerá-las espécies companheiras dos Guarani-Mbya, pois observam-se vínculos e afecções mutuamente incorporadas que se implicam nas múltiplas camadas de histórias e biologias compartilhadas, que remetem às considerações de Donna Haraway sobre este conceito. As criações verdadeiras são aquelas que expressam uma experiência de relacionalidade, que remete aos Nhanderu como seus criadores nos tempos primordiais e como seus mantenedores. Em alguns casos, elas podem até possuir vínculos relacionais com outros tipos de alteridades como os donos, por exemplo, mas essas experiências relacionais podem ser encontradas por toda a malha do cosmos, em seus emaranhados de relações multiespécies, seja nos roçados dos Guarani-Mbya, seja nas matas, nas cidades, nos *tekoa*, em *yvyrupa*, ou até mesmo nos patamares celestiais.

Essas espécies e suas partes comestíveis também são chamadas de *tembiu ete'i* (“alimentos verdadeiros”) conforme aponta Macedo (2019). Entre os *tembiu ete'i* destacam-se: palmitos de *jejy* (“juçara”; *Euterpe edulis*), os frutos e palmitos de *pindo'i* (“jerivá”; *Syagrus romanzoffiana*), frutos de *guavira* (“guabiroba”; *Campomanesia xanthocarpa*) e outros tipos de árvores frutíferas da Mata Atlântica, além de *avaxi* (“milho”; *Zea mays*), *xanjau* (“melancia-do-cerrado”; *Melancium campestre*), *manduvi* (“amendoim”; *Arachis hypogaea*), *kumanda* (“feijão”; *Phaseolus vulgaris*), *andai* (“abóbora”; *Abobra tenuifolia*), entre outros, muitas vezes diversificados em forma, textura, tamanho, cor e sabor com relação aos de mesma espécie que se encontram regularmente pelos mercados *jurua* (Ibid.; FELIPIM, 2001; SILVEIRA, 2011). Fábio da Silva (2015) traz o relato de Natalício no Tekoa Pyau²³ sobre alguns dos *tembiu ete'i*, que poderiam ser plantados nas roças em qualquer período do ano, tais como *jetjy* (batata-doce; *Ipomoea batatas*) e *mandio* (mandioca; *Manihot esculenta*). Porém, ter ou não uma sazonalidade não implica numa desatenção aos cuidados que se deve observar com as plantas da roça, de forma que há uma preferência para o cultivo e o plantio de acordo com diversas variantes, como o ciclo da Lua por exemplo, sendo preferível plantar durante a Lua Minguante de modo a afastar e evitar as pragas na horta. Adriana Felipim escreve sobre os cuidados no cultivo dos milhos:

Como se procede para as primeiras atividades de plantio, as primeiras colheitas do *avaxi ete'i* também são bentas pelo líder espiritual da aldeia. As famílias trazem no *ajaka* as sementes representando a primeira colheita, deixam no *opy* e lá são bentas

22 Há também espécies animais que são consideradas criações verdadeiras, mas escolhemos dar ênfase aqui aos vegetais.

23 Também inserido na Terra Indígena Jaraguá.

pelo pajé. Só após essa cerimônia é que podem ser consumidas e novamente guardadas para serem usadas para o próximo plantio (FELIPIM, 2001: 70)

Segundo exposto pela autora, a importância central do milho (*avaxi ete'i*) para os Guarani-Mbya pode ser atribuída à coincidência temporal dos batismos (*nhemongarai*) com o tempo de maturação da sua colheita, chamado *tembiu aguyje*²⁴ (FELIPIM, 2001; GARLET, 1997 apud Ibid.; LADEIRA, 1992). Este ponto será explorado no Capítulo III.

Como salienta Garlet, “o milho não só é o elo que possibilita a conexão entre os dois mundos, mas também fator propiciário da introdução das pessoas na sociedade. Dito de outra forma, o milho é imprescindível para que o Mbya receba seu nome, que passe a ser pessoa e se inscreva no círculo das relações sociais. “Sem *avaxi* não pode batizar a criança”, declara Benito Oliveira (1989). Sem milho, o Mbya não existe. (...)” (Garlet, 1997) (FELIPIM, 2001: 47)

Pode-se expandir esse conceito acerca da importância do *avaxi ete'i* para os Guarani-Mbya a todos os aspectos que são ressaltados por estes na reprodução do *nhandereko* – sejam nos plantios de outros alimentos verdadeiros; sejam nos cuidados com as matas e recursos hídricos como lagos, rios e nascentes, por vezes traduzidos como restauração/conservação; nos usos cotidianos, cerimoniais ou durante as rezas da *ka'a* e do *pety* (“fumo”, “tabaco”; *Nicotiana spp*); na construção da *opy* (“casa de rezas”); nos cantos-rezas com os instrumentos tradicionais; na dança do *xondaro*; nos discursos dos mais velhos e na execução dos *nhemongarai*. Numa compreensão ontológica, pode-se destacar qualquer um destes aspectos para a existência dos Mbya. O destaque também se dá na maneira que as matas feitas para os Guarani se revitalizam, nutrindo os corpos mbya e o *nhandereko*.

Os seres que vivem nas matas, cada qual tem seu lugar. Os Guarani se queixam de que os desmatamentos e a degradação ambiental, decorrentes do crescimento urbano, das propriedades privadas e da exploração indiscriminada dos recursos naturais, além de promoverem a extinção de várias espécies, interferiram nos espaços e nos costumes dos animais. A pressão da ocupação no entorno das matas e dos morros diminuiu os lugares dos animais, confinando-os em um espaço menor. Os Guarani entendem que a redução dos lugares e a interrupção dos caminhos dos animais, gradualmente, provocam a sua extinção, não só por falta de alimento para todos, mas por terem que mudar seus costumes e se tornarem presas fáceis, devido à sua maior concentração (LADEIRA, 2008: 155)

O estado da mata indica se há variedade de animais, pássaros, árvores frutíferas, nascentes e plantas de remédios (*ka'aguy moã*). Os Guarani-Mbya consideram a existência da biodiversidade como um importante indicativo de qualidade para o *nhandereko* (LADEIRA, 2008). Isso remete às proximidades buscadas junto aos seres celestiais, provedores de toda a existência, os Nhanderu. A existência de biodiversidade evidencia a multiplicidade das

24 Etimologicamente, podemos chamar esse período de “tempo de maturação dos alimentos”, já que “*tembiu*” se refere aos alimentos e “*aguyje*” costuma ser traduzido na etnologia por “plenitude”, “maturação”, “estado de imperecibilidade”.

criações verdadeiras e a possibilidade de coabitar espaços similares aos que foram deixados na terra para os Guarani habitarem pelos deuses, após a gênese mítica. Ademais, no mesmo sentido em que o surgimento de variedades das plantas alimentícias nas roças mbya é celebrado, como um presente de Nhanderu, a biodiversidade pode ser considerada uma dádiva dos seres celestiais, implicando também numa variedade de modos de se viver e de se relacionar com estas alteridades. Além disso, como também ocorre com as variedades de alimentos verdadeiros, os Guarani buscam compartilhar entre si as experiências relacionais junto das diversidades de seres, colocando em circulação as materialidades, histórias, os saberes e até mesmo os aprendizados adquiridos nessas experiências.

Claro que, nesse sentido, as práticas relacionais também podem ocasionar em infortúnios, adoecimentos e outros tipos de agressões e prejuízos, como veremos mais adiante, por exemplo, sobre as práticas e modos alimentares aproximados aos dos não indígenas no contexto urbano. Porém, como também será demonstrado, essas afecções indesejadas podem ser remediadas e até mesmo anuladas com a mediação das relações com alteridades feitas pelos rezadores (*karai*) e lideranças espirituais (*xeramoĩ*), além da importância de estabelecer vínculos e intermediações diretas com Nhanderu, o que se dá através das rezas com cachimbo, do consumo da erva-mate com o chimarrão, e com o pensamento voltado às coisas boas, que remetem aos seres celestiais e às potencialidades de imperecibilidade.

Tal fato nos leva a buscar compreender como se dá a relevância da presença de mata na constituição dos *tekoa* inseridos no município de São Paulo, que apesar das ameaças causadas pela presença da população não indígena (*jurua*) em seus entornos, tem uma intensa relação com os conhecimentos e práticas dos Mbya para experimentar o *nhandereko*. Na publicação recente do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), “Fortalecimento cultural e restauração da floresta: Como os Guarani estão usando seu Território para viver melhor e preservar a riqueza ambiental de São Paulo”²⁵, são destacadas práticas de conservação ambiental, restauração de biodiversidade de áreas degradadas, plantio de cultivos tradicionais em mutirões, novas técnicas ecológicas para infraestrutura das aldeias e no cuidado com rios e nascentes nas Terras Indígenas (TIs) Tenonde Porã e Jaraguá. Segundo a publicação:

Essas atividades ocorrem com o apoio do Programa Aldeias, uma iniciativa proporcionada pela Secretaria Municipal de Cultura da Cidade de São Paulo e implementada junto às comunidades pela organização do Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Os Guarani lideram os projetos e o Programa articula cooperação técnica, suporte financeiro e apoio na sua implementação. Assim, uma combinação de práticas tradicionais da cultura e do modo de viver guarani com técnicas contemporâneas da agroecologia e permacultura asseguram o sucesso da empreitada.

25 Disponível em: <<https://trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/2020/07/FORTALECIMENTO-CULTURAL-E-RESTAURACAO-DA-FLORESTA.pdf>>. Acesso em 16/09/2020.

O texto destaca brevemente a história das duas TIs. Esse destaque leva à exposição em diferentes sessões das ações realizadas pelos Mbya em seus territórios tradicionais para a recuperação de solos degradados, conservação das matas, rios e espécies animais como as abelhas, além dos alimentos verdadeiros que são cultivados nas roças familiares, o que também examinaremos adiante no Capítulo II. A tabela a seguir foi obtida a partir de dados contidos no texto referentes às variedades dos alimentos verdadeiros presentes nas roças da TI Tenonde Porã, comparados às informações apresentadas por Adriana Felipim (2001) sobre a diversidade de cultivos tradicionais mbya na época de sua pesquisa²⁶:

Tabela 1 – Espécies e variedades de cultivares nas roças Guarani-Mbya

Espécie	Variedades em 2001*	Variedades em 2019**
Milho Verdadeiro - <i>Avaxi ete'i</i>	9	9
Batata doce - <i>Jety</i>	7	50
Amendoim - <i>Manduvi</i>	3	1
Feijão - <i>Kumanda</i>	2	4
Mandioca - <i>Mandi'o</i>	2	5
Abóbora - <i>Anda'i</i>	-	3
Melancia - <i>Xanjau</i>	1	1
Abacaxi	-	1
Inhame	-	1
Frutíferas (em quantidade de espécies)	-	42

* Informações contidas na p. 38 (FELIPIM, 2001), em relação à região Sudeste.

**Dados retirados do texto do CTI, em relação à TI Tenonde Porã em Dezembro de 2019.

Fonte: Autoria própria, 2021.

Se dermos atenção às falas de Jera Guarani (2020), importante liderança mbya do Tekoa Kalipety – localizado na TI Tenonde Porã –, dando ênfase à recuperação do território para o plantio e ao posterior resgate de mais de 50 variedades de batata-doce (*jety*), como estratégias de fortalecimento cultural e espiritual dos Guarani-Mbya em São Paulo, e partindo destes dados obtidos em comparação entre a publicação do CTI e a monografia de Felipim, notaremos que há um crescimento das variedades cultivadas pelos Guarani-Mbya na região Sudeste, mesmo que limitando a comparação dos dados mais recentes em apenas uma Terra Indígena. Somente o amendoim (*manduvi*) decresceu em quantidade de variedades. A própria

26 Adriana Felipim (2001) fez a identificação das plantas cultivadas presentes nos *tekoa* situados na Região Sudeste do Brasil.

Jera Guarani ressalta a importância da apropriação das lógicas de conservação ambiental pelos Mbya, que nos termos nativos implicam em respeitar a existência de outros seres que têm os seus próprios donos (*ija*), para que se permita a coabitação e a coexistência múltipla gerando mutuamente a biodiversidade. No mesmo sentido, Felipim (2001) nota que o cultivo das variedades está relacionado à circulação dos cultivos nos caminhos de parentesco mbya²⁷, bem como à qualidade dos solos e a existência de assembleias florestais, onde se fazem presentes as roças de seus *tekoa*.

Transcendendo os aspectos da mobilidade Guarani relacionada às regras estabelecidas pelas uniões matrimoniais, esta ainda pode ser vista em função de toda uma rede de relações de colaborações e trocas que se dá entre parentes. Considerada por autores como Schaden (1974), Ladeira (1992) e Garlet, (1997) como “princípio fundamental” da organização sociocultural Guarani, as regras de reciprocidades entre familiares fazem com que, constantemente, indivíduos/famílias nucleares, mesmo residindo em diferentes localidades, empreguem seus esforços para a manutenção das relações de colaborações e trocas. Além de laços matrimoniais, as relações de colaborações e trocas entre parentes também contemplam notícias, curas, rezas, remédios e sobretudo, cultivares agrícolas (FELIPIM, 2001: 53)

Ainda de acordo com a autora, toda essa dinâmica na constituição familiar Guarani-Mbya reflete na ocupação dos espaços e na utilização de recursos existentes no território de um *tekoa*, incluindo as áreas de mata e os espaços de roça (FELIPIM, 2001). Nesse sentido, os Guarani “além de deixar o seu reflexo no manejo dos espaços para a agricultura, também influenciam na composição dos cultivos e cultivares presentes numa determinada área de roça familiar” (Ibid.: 59). É isso que produz a maior biodiversidade em escala global, através das experimentações relacionais multiespécies. A importância está no ato de cultivar, no ato em que se produz a multiplicidade de variedades e cultivares que se expandem ao longo dos anos. Ademais, cultivar para os Guarani-Mbya é também colocar em circulação: as plantas são mobilizadas junto às redes de parentesco, circulam entre diferentes *tekoa*, em diferentes roças, e as vezes são buscadas junto aos *jurua* em “feiras de troca de sementes, encontros, reuniões e oficinas – tudo voltado para a sabedoria do plantio guarani”, como ressalta Jera (GUARANI, 2020: 2). Além disso, a liderança mbya conta que as plantas trazidas para o seu *tekoa* continuam circulando para outras aldeias guarani e outras roças dos não indígenas, como forma de garantir que essas variedades obtidas não se percam novamente.

Podemos também destacar, entre os aspectos das relações dos Guarani-Mbya com as criações verdadeiras, a sazonalidade que está implicada no cosmos. Isso se dá através dos ciclos Ara Pyau e Ara Yma, correspondentes respectivamente ao “Tempo Novo” e o “Tempo Velho”, e que também de forma simplificada são comumente traduzidos pelos Mbya como os

27 Sobre os caminhos de relações mbya, ver Adriana Testa (2015).

pares de estações Primavera-Verão e Outono-Inverno, e que também exploraremos nos outros capítulos.

Ara Pyau (verão), “tempos novos”, começa com *yvytu* (ventania). “Nhanderu manda *yvytu* para dar início à *ara pyau*”. Assim começam seis voltas da lua. [...] Quando *tokoïro* (cigarra) canta, é um sinal de que já chegou a época de plantio em *ara pyau*. [...] Antes dos primeiros plantios, realizam o benzimento (*nhemongarai*) das sementes: *avaxi karai*, *jety karai*, *kumanda karai* (benzimento do milho, batata doce, feijão guarani). Se vão plantar logo, fazem o ritual em *jaxy oua guaxu* (lua cheia) (LADEIRA, 2008: 170)

Assim, segundo Adriana Felipim (2001), o planejamento das primeiras plantas a serem cultivadas ocorre ao final do Ara Yma, em meados de junho e julho, permitindo que as primeiras colheitas sejam feitas logo no início das chuvas em Ara Pyau, em função de um plantio feito de forma escalonada, e que permite a colheita do *avaxi ete'i* durante meses seguidos, até aproximadamente fevereiro e março – período que coincide com o batismo do milho, o *nhemongarai*. Franco & Moraes (2018) salientam na sazonalidade Guarani-Mbya os batismos, as transformações e as renovações que estão implicadas neste movimento:

Nas aldeias guarani, o frio termina e os batismos começam. As transformações que a natureza manifesta durante a primavera e o verão ecoam nos indígenas: enquanto as plantas florescem, os frutos nascem e os animais se reproduzem, os rituais se tornam mais frequentes na vida guarani. É que os deuses, recolhidos no tempo velho, o *ara yma*, voltam renovados, fortalecidos e começam a cuidar da terra outra vez depois do outono e inverno, em *ara pyau*, o tempo novo. Por isso, tudo na natureza se refaz. Os Guarani integram esse ciclo: todos os anos, a partir de agosto, batizam suas almas para que elas se renovem. O momento é conhecido como *ka'a nhemongarai*, a consagração da erva-mate, considerada a dona da mata e filha de Nhanderu. (FRANCO & MORAES, 2018: 108)

A erva-mate é considerada pelos Guarani como dona da mata, porque ela é tida como a sua precursora nos tempos primordiais, o que fica implícito na palavra *ka'aguy*, como “o que está abaixo de *ka'a*”, tal como abordaremos adiante. Conforme já apontamos, a erva-mate é reconhecida pelos Mbya por vezes como a filha de Nhanderu Nhamandu, e por outras como uma criação de Tupã, sempre deixada na terra para estabelecer vínculos entre seus criadores e os futuros habitantes. Talvez um dos motivos tenha sido para cuidar da mata, justificando a consideração da *ka'a* como sua dona, o que também remete à importância da abertura e encerramento dos ciclos sazonais, realizados através do batismo da erva-mate (*ka'a'i*). Como veremos no Capítulo III, os estudos do etnobotânico Héctor Keller podem ajudar a reforçar estes pontos. Ainda sobre a questão da sazonalidade, podemos destacar as oposições que são feitas pelos Guarani-Mbya entre o *nhandereko* e os modos de vida dos não indígenas, especialmente nos aspectos referentes à alimentação, ao cultivo e às relações com outras espécies, como veremos a seguir.

Alimentação e cultivo em contextos de proximidades com os *jurua*

Numa conversa entre Manuel Lima e Pedro Macena realizada na TI Tenonde Porã em Fevereiro de 2020, os dois problematizaram o fato de que os alimentos *jurua* podem ser encontrados em qualquer época do ano à venda nos mercados. De acordo com Manuel, os Guarani compreendem a sazonalidade e a alternância de ciclos como essenciais na existência do mundo e dos seres que o habitam, de forma que se alimentam com comidas de diversas ordens, de acordo com as diferentes épocas. A respeito deste fato, Franco & Moraes comentam:

Onde vive Nhanderu, não existe comida de *jurua*. O que é considerado alimento verdadeiro aqui é só o que cresce, também, na morada celeste. À imagem do que as divindades comem, os Guarani planejam sua roças, trocam sementes. Comer o milho guarani, a batata-doce, o mel, tudo isso é uma forma de imitar as divindades. (FRANCO & MORAES, 2018: 92 e 93)

Essa imitação das divindades está relacionada à movimentação e à alimentação nas modulações do corpo e de sua leveza, de forma a se assemelhar e se aproximar de Nhanderu e de seus saberes²⁸ (PIERRI, 2018; MACEDO, 2019; TESTA, 2015). Desta forma, ganha certo destaque o tema das metonímias *mbya* como produtoras dessas aproximações com Nhanderu e outros seres que compõem a cosmologia guarani. As aproximações não se dão apenas através das rezas na *opy*, mas também nas disposições corporais e espaciais que envolvem os saberes e práticas de plantar, colher, pôr em circulação e consumir esses alimentos verdadeiros, que são considerados essenciais na produção da vida entre os Guarani-Mbya. Nesse sentido, Valéria Macedo (2019) ressalta a preferência dos Guarani-Mbya pelos alimentos verdadeiros, mesmo em um contexto de disponibilidade das comidas de *jurua*:

Tembiu ete'i são os alimentos das aldeias celestes que foram destinados aos guarani nas aldeias terrestres, porém em versões perecíveis. [... Mesmo assim,] diminuem a perecibilidade dos corpos, cujo efeito transformacional foi experimentado pelos Nhanderu Mirĩ alcançando a imortalidade. Mas comer como os deuses e assim alcançar sua condição é hoje muito difícil, devido ao consumo da comida *jurua*. (MACEDO, 2019: 619)

O contato com os alimentos dos não indígenas se adicionam aos cercamentos do território e à transformação das florestas em monoculturas ou em cidades, como empecilhos na produção do *nhandereko*, especialmente no Jaraguá (MACEDO, 2019; FRANCO & MORAES, 2018). Além disso, no contexto contemporâneo do território guarani, de proximidade com os modos de vida dos *jurua*, outros fatores, como a composição social dos grupos familiares e a força espiritual das lideranças se fazem importantes até mesmo no

28 Inclusive, de acordo com Valéria Macedo (2019), é dito que antigamente alguns Guarani ficaram tão leves que alcançaram os patamares celestiais com seus próprios corpos, sem passar pela morte.

estabelecimento das condições ideais para o *nhandereko*. Ladeira (2008) destaca que, na realidade atual, onde a diminuição da disponibilidade de florestas e terras para os Guarani é inversamente proporcional ao aumento do confinamento dentro das Terras Indígenas, os Mbya são forçados a adaptar suas formas de ocupação do território, buscando formas de manejo das plantas e das paisagens que impliquem na recriação e na recomposição dos espaços de seus *tekoa*. E isso se dá através do prestígio das lideranças refletido no êxito em animar e estabilizar os grupos familiares, motivando a produção e a profusão da vida. A autora complementa que, nessas condições adversas, “para manterem um padrão cultural”, os Guarani buscam “soluções criativas e originais, com o uso de elementos que, deslocando de sua condição de “exterior“, vão incorporando como formas de vida” (LADEIRA, 2008: 184). A existência destes empecilhos em relação aos modos alimentares no Jaraguá é citada por Macedo (Ibid.) trabalhando a oposição entre os conceitos de *alimento vivo* (*tembiu porã*) e *alimento morto* (*tembiu tekoaxy*), em diálogo com Pedro Macena²⁹:

Para o povo guarani, o “alimento vivo” é o que tem espírito, explicou Karai Ryapua. É preciso estabelecer uma relação com o dono-espírito do alimento para consumi-lo, e mesmo antes, para caçá-lo, pescá-lo, coletá-lo ou cultivá-lo. [...] o aprendizado dessas relações, muitas delas mediadas pelos *karai*, é fundamental para a vida nesta terra onde aquilo que se come é ou foi aquele que se come. São necessárias ações de dessubjetivação desses outros para que possam ser consumidos como alimento, entre os guarani protagonizadas por rezas e [pela] fumaça do *petygua* (MACEDO, 2019: 612 e 613)

A importância dos rezadores (*karai*) e lideranças espirituais (*xeramoĩ*) na mediação das relações com as alteridades que compõem os corpos e as existências dos alimentos, remete também aos outros tipos de saberes que estão dados entre os Guarani com o fim de afastar os perigos patogênicos que estão presentes nas relações com outras alteridades cosmológicas. Felipim (2001) ressalta que para se terem boas colheitas, é necessário rezar para Tupã na casa de rezas (*opy*), pedindo para que as plantas sejam cuidadas no período de seu plantio e de seu cultivo. No caso dos alimentos vivos, a necessidade dessas relações com Nhanderu estão mais evidenciadas para os Mbya, sobretudo em comparação com os alimentos mortos, cujas relações com as alteridades não são evidenciadas (MACEDO, 2019):

Em alimentos produzidos e embalados nas fábricas, bem como na água que chega pelo cano e da qual se desconhece a fonte, tais relações encontram-se eclipsadas, sendo por isso considerados “mortos”. O mesmo ocorre com os remédios da farmácia, também chamados de “mortos”, em contraste com os remédios da mata

29 Pedro Macena participou com Valéria Macedo da Mesa 7: Alimentando relações e fazendo parentes em aldeias Guarani na cidade de São Paulo, realizada durante o seminário “Comendo como Gente” na Universidade Federal de Minas Gerais (2015). As falas foram registradas por pesquisadores indígenas do Observatório Educação Escolar Indígena (OEEI), e disponibilizadas em seu canal do YouTube. A autora opta pelo uso do *nome verdadeiro* (a forma que os Mbya definem os seus nomes em Guarani, concedidos de acordo com seu *nhe'ẽ porã*) de Pedro, Karai Ryapua, ou Karai Yapua, na grafia que utilizo nesta pesquisa.

(*ka'aguy moã*). Para além da fala de Karai Ryapua no seminário [“Comendo como Gente” (2015)], moradores de aldeias nas TI Jaraguá e Tenonde Porã também reconhecem alimentos envenenados com agrotóxicos como “mortos”, pois incorporam a potência definhante e de origem desconhecida dos venenos industriais (MACEDO, 2019: 613)

No entanto, o eclipsamento das relações com essas alteridades nos *alimentos mortos* não impede que estes sejam consumidos pelas famílias mbya. De acordo com Pedro, nas falas que foram realizadas no seminário citado (MACEDO & MACENA, 2015) e em conversas que tive com ele, todos os alimentos são dádivas de Nhanderu, e não farão mal se forem preparados e consumidos com o pensamento voltado às coisas boas (*porã*), que também estão relacionadas aos atributos verdadeiros dos seres celestiais. Reproduzo abaixo a transcrição de uma parte da sua fala no seminário, de modo a ilustrar esta síntese:

Quando se trata da alimentação guarani, como a gente tava dizendo, tem uma relação muito forte com Nhanderu. Porque tudo que a gente consome, o Guarani, nós acreditamos que tudo que nós consumimos vêm do Nhanderu. Então, eu acho que a alimentação em si, ela não faz mal pra ninguém, né? Desde que você e a gente faça essa alimentação, prepare com alegria, né? Pensando em Nhanderu, pensando... [nas coisas boas.] Esses alimentos consumidos vão trazer o bem, vão fazer o bem pra pessoa, pra você, pra sua família, pras outras pessoas que consumiram aquele alimento. Então, o Guarani é mais ou menos isso [...], a alimentação é sagrada para o povo Guarani (MACEDO & MACENA, 2015)

Logo em seguida, Pedro vai reafirmar a importância do ato de pedir (*jerure*) para aqueles que são donos das caças ou de outros seres encontrados na mata (*ka'aguy*), para que possam se servir de alimentos, obedecendo aos cuidados de benzimento (*-eroayvu*) na sua dessubjetivação (MACEDO & MACENA, 2015). Fábio da Silva (2015) diz que as relações dos Mbya com os colaboradores *jurua* também são dadas através da prática do *jerure*. Os Guarani na Terra Indígena Jaraguá costumam receber doações de diversos colaboradores, desde roupas, móveis, brinquedos para as crianças, eletrodomésticos, produtos domésticos, e principalmente alimentos, como já destacamos. As doações recebidas também são colocadas em circulação através dos caminhos de relação e parentesco, com destino a outros *tekoa*, principalmente da região do litoral paulista³⁰. Porém, as doações de alimentos podem ser consideradas problemáticas sob certo ponto de vista, quando considerados os seus potenciais patogênicos. Buscando mobilizar os conhecimentos sobre Nhanderu na transformação da relação com os corpos destes alimentos, é também necessário seu benzimento a fim de provocar sua dessubjetivação (MACEDO, 2019). As relações eclipsadas com os donos dos alimentos *mortos* são contornadas e resolvidas a partir do pensamento e das rezas para

30 Essa é uma prática muito comum, como já presenciei e até ajudei a carregar pacotes de doação até o portão principal do Tekoa Itakupe, que encheriam um carro para levar posteriormente até um *tekoa* da TI Ribeirão Silveira.

Nhanderu, os tornando *porã* em algum grau. Estes alimentos são dessa forma benzidos, preparados e consumidos pelos Guarani-Mbya, sabendo que são preferíveis as relações com os alimentos *vivos*, ou ainda mais com aqueles considerados verdadeiros, apesar de sua indisponibilidade, dadas as suas possibilidades num mundo já desgastado, como também nota Macedo (Ibid.).

Um outro aspecto sobre a proximidade atual em que os Guarani-Mbya se encontram em relação aos *jurua* é a ocorrência de polinização cruzada entre as variedades das espécies cultivadas, o que também pode dificultar as práticas de alimentação e cultivo, tal como concebidas idealmente. De acordo com Felipim (2001), as polinizações cruzadas podem ser indesejadas pelos Guarani-Mbya quando ocorrem cruzamentos com o milho dos não indígenas, porque indicam uma proximidade excessiva com a população hegemônica, podendo acarretar em infortúnios ou doenças para quem os consome. Apesar disso, ao menos nos *tekoa* da Terra Indígena Jaraguá, o milho não indígena (*avaxi tupi*) costuma ser muito plantado e consumido, principalmente devido às doações que os Guarani recebem dos *jurua* (MACEDO, 2019). Ainda assim, as variedades de milho mbya podem ser plantadas em espaços alternados para evitar estes cruzamentos, inclusive utilizando as matas do entorno como forma de proteção dos seus cultivares (FELIPIM, Op. cit.). Ademais, nem toda polinização cruzada é evitada, pois algumas das novas variedades que emergem nas roças são consideradas presentes vindos de Nhanderu, tal como já apontamos anteriormente. Nesse sentido, Fausto & Neves (2018) observam que, em geral, os ameríndios consideram o surgimento de novas variedades de cultivares nas suas roças como dádivas dos donos verdadeiros das plantas, sendo produto das relações de proximidade com essas alteridades, de maneira análoga ao que se observa no contexto mbya.

As relações com os alimentos mortos, de origem industrial, remetem à maneira que os Guarani-Mbya se encontram atualmente neste mundo, dado o desgaste com os interesses dos setores dominantes e de outros elementos da sociedade *jurua* circundante. Isso se reflete na falta de terras boas para o plantio, a diminuição cada vez maior das áreas de mata, o crescimento exponencial das cidades e, conseqüentemente, a demanda cada vez maior por alimentos vindos da cidade. É neste contexto que se encontram muitas das Terras Indígenas atualmente, e o Jaraguá é um exemplo evidente disto. Adentraremos ao Capítulo II, a fim de situar o *Tekoa Itakupe* nessas condições da TI Jaraguá, destacando a maneira que os moradores do *tekoa* se mobilizam para estabelecer vínculos e práticas junto a outras espécies, em especial os vegetais.

Capítulo II:

Espécies companheiras no universo relacional guarani-mbya na TI Jaraguá

Este capítulo se divide em quatro partes. Iniciaremos com uma introdução ao universo relacional e à mobilidade dos Guarani-Mbya através de uma breve descrição das circulações que precedem e sucedem as cerimônias de batismo da erva-mate (*ka'a'i*) na Terra Indígena (TI) Jaraguá; as suas implicações relativas à sazonalidade do cosmos; o valor que remete à diversidade dos deslocamentos; além das noções de território, *tekoa* e modos de habitar, dando continuidade ao aparato conceitual das relações multiespécies apresentado no Capítulo I.

A segunda parte apresenta a formação e o histórico de ocupação dos Guarani na TI Jaraguá, se iniciando com informações sobre o território demarcado, as aldeias (*tekoa*) inseridas e a importância da espiritualidade; prosseguindo com o histórico da TI na formação dos primeiros *tekoa* e nas primeiras mobilizações políticas; os empecilhos para a revisão e ampliação definitiva dos limites da TI; e ainda, as formações dos *tekoa* mais recentes, circundados por conflitos e ameaças, que contam com a resistência dos Mbya e a esperança pela homologação³¹ da demarcação dos novos territórios.

A terceira parte traz uma descrição sobre as configurações socioespaciais no Tekoa Itakupe durante o período em que o visitei com maior frequência, antes da execução da pesquisa, apresentando a disposição dos núcleos familiares e dos espaços que compõem o território da aldeia, além de apontar algumas das principais lideranças e outros habitantes do *tekoa*, com quem tive maior contato neste período.

A última parte do capítulo traz as práticas relacionais junto às matas e alteridades no Jaraguá, explorando a ideia da constituição sagrada dos lugares habitados pelos Guarani-Mbya; as doenças (*mba'eaxy*), predações sofridas por não humanos, potenciais de cura e adoecimento nas inserções com a mata, das precauções e proteção de Nhanderu, alguns perigos das proximidades com os *jurua*, além de formas de amenizar ou inibir a predação. Também abordaremos as colaborações e cuidados realizados nas matas do Jaraguá no ressurgimento de espécies, no plantio de mudas de espécies nativas e a luta contra os eucaliptos na aldeia Itakupe, entre outros conflitos e lutas que os Guarani realizam pela existência da mata.

31 As etapas do processo demarcatório das TIs no Brasil passam pela identificação e delimitação, como etapas realizadas pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio), a declaração realizada pelo Ministério da Justiça, e por último, a homologação pelo Presidente da República e a regularização nos registros de imóveis.

Aspectos da socialidade e mobilidade guarani-mbya

Todos os anos, no início dos períodos sazonais Ara Pyau e Ara Yma, a TI Jaraguá se agita na expectativa mobilizada pelos Guarani-Mbya em torno da necessidade de celebrar a chegada de um novo ciclo. Os corpos passam a circular entre os *tekoa* (“aldeias”) com o intuito de se organizar junto às lideranças espirituais e políticas, levando consigo as espécies companheiras que serão protagonistas de transformações experimentadas por todo o cosmos e, metonimicamente, em seus próprios corpos. Nesse processo, a erva-mate (*ka’a*), o fumo (*petỹ*), o cedro (*yary*) e os alimentos verdadeiros colhidos nas roças circulam com maior frequência de um *tekoa* a outro, passando de mãos em mãos até as casas-de-reza (*opy*) para serem benzidos e preparados, acompanhando os Mbya rumo às cerimônias de batismo da erva-mate (*ka’a’i*; *ka’a karai*; *ka’a nhemongarai*).

Essas cerimônias possuem importância central na vida dos *tekoa* e no fortalecimento das relações entre seus moradores, parentes e amigos mbya e *jurua* (“não indígenas”), possibilitando um rearranjo das condições do *nhandereko* (“nosso modo de viver”). Além disso, os *nhemongarai* acompanham a sazonalidade do cosmos regido por Nhanderu, permitindo aos Guarani buscarem continuamente a proximidade junto aos seres celestiais através das rezas que acontecem cotidianamente – antes, durante e depois dos batismos –, tendo em vista a preparação de seus corpos para especificidade de cada tempo. O Ara Pyau é traduzido comumente como “Tempo Novo” ou “Ano Novo”, como já citado anteriormente, estando frequentemente relacionado às estações sazonais Primavera-Verão, onde a agitação dos seres celestiais e seu maior trânsito sobre a Terra reflete na vida cotidiana de todos os seres que habitam os *tekoa*, as matas e outros lugares do cosmos. É nesse período que ocorrem mais chuvas e tempestades de trovão e vento, intercaladas com um calor mais intenso ocasionado pela duração maior dos dias e pela presença mais assídua do Sol (*Kuaray*) sobre a Terra, sendo assim propício ao cultivo das plantas nas roças e ao trânsito maior, tanto dos Guarani entre as aldeias, quanto dos seres não humanos pelos seus espaços de habitação.

Assim, é no Ara Pyau que os Mbya se concentram nas rezas mais duradouras durante o início de cada noite, assim como se empenham de forma mais intensa nos cuidados com os espaços de habitação, sendo um período mais propício à chamada de eventos, realizações de mutirões, festas e até mesmo à visita das famílias aos parentes que habitam outros *tekoa*, acompanhados por sementes, mudas, presentes e doações de diversas ordens. Em contraste, durante o Ara Yma, o “Tempo Velho” ou “Ano Velho”, o cosmos se retrai, interrompendo a circulação mais intensa dos Mbya e outros seres pelo cosmos. Os dias se tornam mais curtos,

as chuvas se tornam mais escassas, e a baixa umidade do ar e do solo já não permite cultivar as mesmas variedades de plantas ou encontrar as mesmas espécies circulando pelo território. O Ara Yma pode ser reconhecido como um período de reclusão, de diminuição das atividades que atinge a todo o cosmos, e por metonímia, a todos os seres que se espalham por ele, relacionando-se às estações Outono-Inverno. A reclusão também se faz necessária porque é neste período que os corpos se encontram mais vulneráveis, suscetíveis ao adoecimento.

De acordo com Pedro Macena, o batismo da erva-mate que ocorre no início do Ara Yma segue o propósito das peculiaridades referentes a este tempo. As rezas para Nhanderu se voltam ao preparo dos corpos para o seu fortalecimento, em busca de atravessar o período de forma satisfatória, tendo em vista a superação das adversidades, das enfermidades e de possíveis conflitos que venham a surgir. Durante todo o período sazonal, a atenção e o cuidado com as famílias são redobrados, evitando as atividades que possibilitariam o adoecimento, ao menos até a chegada do próximo Ara Pyau. As cerimônias do Ka'a'i iniciam o Ara Yma e o Ara Pyau, sendo realizadas na TI Jaraguá respectivamente entre os meses de Janeiro-Fevereiro e Agosto-Setembro de cada ano, preferencialmente em datas alternadas em cada *tekoa*, permitindo aos Guarani-Mbya participarem das atividades do batismo junto dos parentes e amigos que porventura habitam em outras aldeias. A circulação dos corpos também ocorre entre *tekoa* de outras Terras Indígenas, sendo o destino mais recorrente a TI Tenonde Porã, também localizada no município de São Paulo, assim como outros *tekoa* distribuídos pelo litoral do Estado.

Da mesma forma, a erva-mate circula entre as aldeias nestes períodos. Na Itakupe, uma das aldeias da TI Jaraguá, ela costuma ser trazida da Tenonde Porã, onde é cultivada por Manuel Lima junto a diversas outras plantas em seu quintal. Manuel Lima é pai da cacique da Itakupe, Geni, e é reconhecido por suas habilidades horticuloras. As mudas, partes e sementes das plantas cultivadas em seu quintal são frequentemente levadas para a Itakupe e para outros *tekoa*, assim como as plantas cultivadas na Itakupe também circulam pelo Jaraguá e pelas aldeias de outras Terras Indígenas. Inclusive, ao redor da casa de rezas da Itakupe, se encontram plantadas algumas mudas de erva-mate que foram trazidas do quintal do pai de Geni, com o propósito de servirem para as rezas e cerimônias a serem realizadas futuramente na aldeia, quando as plantas estiverem em sua fase adulta. Até lá, os ramos folheados continuarão sendo trazidos das plantas adultas cultivadas por Manuel Lima, ou ainda poderão ser retirados dos arbustos de erva-mate encontrados em outros *tekoa* e em áreas de mata.

Tal como a erva-mate, outras espécies costumam circular entre diferentes *tekoa*, algo que se dá através das redes de mobilidade e parentesco que se estendem por toda *yvyrupa*

conforme já pontuado por outros autores (TESTA, 2015; SILVA, 2015; MACEDO, 2009; PISSOLATO, 2007; FELIPIM, 2001), como já citamos anteriormente. Além disso, algumas plantas cultivadas nas roças se incluem nos calendários de batismos e têm uma importância central na vida dos Guarani-Mbya. É o caso principalmente do milho, de acordo com Adriana Felipim (Ibid.) e conforme apontamos no primeiro capítulo. Felipim descreve em sua dissertação a maneira com que as práticas horticultoras guarani são citadas na bibliografia desde os primeiros relatos realizados pelos jesuítas no século XVI:

Mesmo considerando os controversos relatos dos jesuítas com relação à economia de subsistência deste grupo indígena, a historiografia colonial não deixa de destacar os Guarani como povos agricultores de floresta tropical e subtropical. Nas descrições históricas citadas por Meliá (1990; 1997), estes aparecem concentrados em uma clareira no interior das matas e mantendo sua economia de subsistência baseada na caça, pesca, coleta e roças manejadas sob um sistema de corte e queima onde eram mantidos diversos cultivares agrícolas (FELIPIM, 2001: 16)

Felipim (2001) também nos traz dados importantes, que ressaltam a observação histórica de Meliá citada acima, através de estudos arqueológicos sobre as populações guarani. Embora dentro deste campo de estudos existam discussões sobre qual a abrangência e o vínculo material que poderia ser feito entre as populações estudadas pelos arqueólogos e os povos Guarani descritos nas etnografias mais recentes³², podemos notar a recorrência histórica das suas práticas relacionais dentro do território guarani junto às matas, como forma de integração das espécies habitantes nativas e os cultivos experimentais de espécies companheiras dos Guarani nas roças, além de outras práticas como a caça feita através de armadilhas e o forrageio de fragmentos minerais, vegetais, fúngicos e animais utilizados como materiais de construção, artesanato, alimentação, medicação e até mesmo para a reza (SCHMITZ, 1991; NOELLI, 1994; 1999). Particularmente aqui, nos interessa a abordagem sobre os Guarani arqueológicos feita por Noelli (1999) e recuperada por Felipim acerca da diversidade de cultivares que possibilitaria uma relativa autonomia sobre o território:

Segundo o autor [Noelli], sua dieta era centrada em cultivares agrícolas e coleta, em que a manutenção de um nível adequado de “forrageio” e a capacidade de transportar e inserir um “pacote básico” com suas plantas úteis na maioria das regiões conquistadas pelo grupo permitiam uma estável capacidade de suporte em relação ao meio ambiente natural. O Autor também aborda que os Guarani, ao mesmo tempo que reproduziam em outras localidades os cultivares trazidos pelo grupo em suas migrações, incorporavam no seu acervo de “plantas úteis” (agrícolas, medicinais e matéria-prima para cultura material) outros itens, provenientes da troca de experiência com outros povos e até mesmo de um melhor conhecimento do novo ambiente conquistado (FELIPIM, 2001: 18)

32 Ver Soares (2012).

No entanto, diante das especificidades das relações interseccionadas dos Guarani-Mbya junto às plantas e outros seres, seja nas suas roças ou nas matas, podemos inverter o foco proposto nestes trabalhos baseados numa arqueologia guarani sobre as praticas agrícolas como independentes das relações territoriais, para algo que leva em consideração o valor especial do que não é propriamente cultivado pelos humanos, mas que oferece possibilidades de experimentação frente às variedades biológicas encontradas e inseridas nos deslocamentos. Os Guarani não parecem buscar uma autonomia de seus cultivares sobre o ambiente ao qual se inserem as suas aldeias, mas sim buscar uma integração cruzada através da experimentação relacional de espécies diferentes, variedades de uma mesma espécie, tipos de solo, variações de clima e outros inumeráveis aspectos de alteridades encontradas por diferentes lugares de habitação multiespécies.

Nesse mesmo sentido, Renata Otto (2016) trabalha entre os Awá-Guajá a noção de *perda vantajosa*, elaborada por Lévi-Strauss (2004b), como uma vantagem em favor da diversificação, obtida a partir da recusa a um modo de sociedade estritamente sedentária e de acumulação. Otto (Op. cit.) relaciona um evento histórico de deslocamento dos Awá-Guajá do interflúvio do Xingu-Tocantins até o vale do Pindaré no estado do Maranhão, ao conceito de mobilidade – da forma que foi elaborado por Elizabeth Pissolato (2007), entre outros autores, para tratar das movimentações no plano terrestre empenhadas pelos Guarani-Mbya através das caminhadas, da circulação entre aldeias, visita aos parentes e a formação de novas aldeias. Essa mobilidade, por sua vez, expandida como conceito para toda a classificação etnolinguística dos povos tupi-guarani, pode ser observada como “o aspecto mais evidente de um traço mais fundamental ou, dito de outro modo, um traço que se atualizaria em vários níveis reciprocamente traduzíveis ou “conversíveis” [...]” (OTTO, Op. cit.: 134) das ontologias destes povos, o que também pode ser observado na mitologia e na cosmologia, como exemplos dados pela autora, ou até mesmo nas práticas horticultoras e/ou de forrageio, e ainda em outros aspectos dessas sociedades ameríndias.

É no valor encontrado na mata, nos deslocamentos, no forrageio e na dispersão selvagem das espécies que os Awá-Guajá escolheram pela *perda vantajosa* de Lévi-Strauss (2004b), assumindo uma *perspectiva antineolítica* contra a sedentarização e a interrupção de seus deslocamentos, em favor da variedade, da abundância e da longa preservação, tal como se observa como uma operante estrutural diante do mito do mel ofaié-xavante, que também é citado por Otto (2016). Tal *perspectiva antineolítica* dá conta da transformação a partir dos modos de cultivo agrícola de uma determinada espécie para modos de crescimento selvagem e de forrageio, indo à contramão do que costuma ser simbolizado como ponto de cisão entre os

períodos paleolítico e neolítico da Pré-História humana, e ainda mais, encaminhando-se a uma perspectiva que leva em conta os deslocamentos, possibilidades de transformação e de devir. Trataremos adiante, no capítulo 3, sobre as questões de operação estrutural que podem ser encontradas nos mitos da erva-mate entre os Guarani-Mbya, que têm relação direta com o que se encontra nesse caso entre os Awá-Guajá e também no mito dos Ofaié-Xavante sobre o mel. O que nos importa neste capítulo é notar como esse valor da diversidade das matas, da mobilidade e dos deslocamentos se encontram operantes entre os Mbya, em suas especificidades na circulação de seus corpos e das espécies vegetais companheiras, incluindo a erva-mate (*ka'a*), o fumo (*petỹ*), o milho (*avaxi*), a batata-doce (*jetỹ*), entre outras, tendo como parâmetro a Terra Indígena Jaraguá.

O aspecto crucial da mobilidade Awá-Guajá no texto de Otto (2016) reside na escolha por outros modos de habitação, ocorrida desde os deslocamentos territoriais relatados: abandono da sedentarização dos aldeamentos permanentes e, por consequência, das práticas de agricultura, em favor de um modo de vida forrageiro. Tal escolha teria se ocasionado não por influência externa aos modos de vida dos Awá-Guajá, mas sim por sua ontologia e seus conceitos de habitação e de relação com o território e com a sazonalidade do cosmos:

O território e o modo de habitá-lo assentam-se numa transição contínua entre um padrão de habitar em certos lugares sob maior concentração social e outro padrão de habitar em certos lugares sob a máxima dissolução social. Dessa forma, a variação do território e do modo de habitá-lo carrega já um germe contra o estabelecimento de alguma coisa que se pareça com um único lugar de habitação “permanente”, como se costuma caracterizar uma “aldeia”, ou ainda até reconhecendo uma variação sazonal para a maioria das sociedades amazônicas, tomar um período apenas, o mais “sedentário” – visto sob o signo do trabalho das roças, contra um período nômade, dedicado tanto à caça quanto à coleta – como se fosse este “a imagem da aldeia” (OTTO, 2016: 140)

Além disso, na relação que é dada no território, os Awá-Guajá não veem suas aldeias (*harakwas*) como sendo algo recortado e isolado dos caminhos de caça e coleta que se dão nas florestas, mas sim como uma malha integrada a estes caminhos junto à mata, sendo parte dela mesma (OTTO, 2016). Nas palavras da autora, eles realizam o polo de concentração social não num lugar contra a floresta, mas na própria floresta. Isso permite que haja abundância e integração maior entre diferentes grupos familiares nos períodos sazonais em que se possibilita o maior deslocamento por caminhos maiores de forrageio.

Conforme o que trouxemos brevemente no Capítulo I e também no início do presente capítulo, os Guarani-Mbya observam de forma análoga a operação de diferentes formas de se habitar na transição sazonal do cosmos, tendo em vista ora a socialização e a circulação mais intensas durante o Ara Pyau, ora a maior reclusão e cautela durante o Ara Yma. Ademais, é

algo presente na monografia de Adriana Testa (2015) a noção de que as aldeias (*tekoa*) para os Guarani se integram a uma malha, como lugares em movimento por onde se permite o deslocamento, e que são pensadas, inclusive pelos próprios Mbya, como caminhos ou trajetórias de desenvolvimento de atividades e relações:

Os *tekoa* mbya me parecem bons exemplos disso. Um lugar de passagem ou ponto de parada se torna *tekoa*, um *tekoa* se torna parte do caminho de passagem para outros *tekoa* e, como expliquei anteriormente, os *tekoa* não se restringem apenas ao espaço físico, pois são lugares constituídos, sobretudo, por pessoas, atividades e relações, mostrando grande fluidez e contínua transformação (TESTA, 2015: 32)

Além disso, o caráter de “permanência” a que poderia estar relacionado o conceito de “aldeia” também não se faz incluso ao que os Guarani-Mbya chamam de *tekoa*, apesar de, como destacou Valéria Macedo em sua tese de doutorado (2009), a tradução de *tekoa* por “aldeia” ser algo generalizado entre os Guarani quando falam em português. De acordo com a autora, *teko* diz respeito a “modo de viver” e a partícula “-a” constitui um sufixo indicador de lugar ou de circunstância. Mas a expressão tem conotações mais amplas do que “aldeia” nos enunciados em Guarani. Macedo destaca como autores que trabalham com os Kaiowa (PEREIRA, 2004 apud Ibid.; MURA & ALMEIDA, 2003 apud Ibid.) problematizam sua vinculação necessária com um território específico, enfatizando sua dimensão relacional, de modo que um *teko*³³ seria antes constituído por seres mutuamente implicados. A tradução por “aldeia” então, teria ocorrido sobretudo em razão das relações com instâncias do Estado e a luta pelos direitos fundiários. Entre os Mbya, Macedo aponta o trabalho de Elizabeth Pissolato (2007) e sua ênfase no *teko* como um “modo de ser” marcado antes pelo viver entre parentes do que por características fixas ou pré-determinadas.

Na mesma direção, Adriana Testa (2015) apresenta a noção de *tekoa* entre os Mbya como o lugar onde se produzem relações e o qual seus habitantes cuidam mutuamente. Já Fábio da Silva (2015) destaca como essas relações estão na chave do parentesco, também servindo para pensar o conceito de núcleo e a importância dos chefes de família. Os significados de *tekoa*, contudo, podem ir além do estabelecimento desses lugares onde se produzem relações de parentesco, abarcando formas pelas quais os Mbya circulam e se conectam entre os *tekoa* através de *yvyrupa*, como nota Adriana Testa:

Neste sentido, embora esses lugares sejam entrecortados por fronteiras nacionais e outras subdivisões geopolíticas, que implicam em relações e experiências distintas com diferentes esferas do Poder Público, e por empreendimentos variados, como estradas, hidroelétricas, fazendas, cidades e complexos turísticos, os Mbya concebem esses lugares como compondo um território contínuo, denominado *yvyrupa*. *Yvyrupa* pode ser traduzido como leito terrestre (*yvy* = terra; *rupa* = cama/leito), referindo-se ao suporte ou esteio de terra estendido por um dos deuses

33 Seguindo aqui a grafia dos autores, conforme é utilizado pelos Kaiowa.

(Nhanderu *yvy onhono ma raka'e* – Nosso pai celeste deitou a terra). É sobre este leito de terra que foram originalmente criadas e ainda se fazem as moradas habitadas por diferentes sujeitos humanos e não humanos e é por esta dimensão terrestre que os Mbya circulam e cultivam experiências que permitem também a comunicação com a dimensão celeste e seus habitantes (TESTA, 2015: 33)

A noção de *yvyrupa* indica um tipo de territorialidade desprovida de fronteiras ou limites fixados pelo Estado, onde se fundam os *tekoa*, pelos quais os Guarani-Mbya habitam e se deslocam, estabelecendo visitas aos seus parentes e amigos, formando vínculos afetivos e levando consigo espécies companheiras, peças de artesanato, mercadorias, doações de origem *jurua*, e outros tipos de presentes.

Nesse sentido, os atos de produzir relações, habitar e cuidar mutuamente, não só se refletem nas relações com os parentes humanos, mas também com estes outros seres que compõem a multiplicidade dos espaços de cada *tekoa*, através de *yvyrupa*. Isso ocorre de modo que os primeiros habitantes de um novo local para se formar um *tekoa* são os não humanos. De acordo com Pedro Macena, primeiramente se tem a presença de *amba*, como locais em que a comunicação com Nhanderu é facilitada, e por onde já transitam espíritos (*nhe'ẽ*) de antepassados, das pedras, rios, animais, plantas e toda a sorte de seres que habitam as matas. É preciso a figura de uma liderança espiritual forte para que a possibilidade de que esse lugar seja futuramente habitado pelas famílias Mbya – o que é geralmente revelado por meio das rezas e dos sonhos –, seja negociada e confirmada. Em seguida, os Guarani passam a visitar o local com maior frequência, levando consigo as espécies companheiras que se tornam também habitantes daquele espaço, sendo cultivadas nas roças recém-formadas. Só então é que as famílias começam a construir as suas casas, geralmente após a primeira oportunidade de colheita, o que certifica finalmente aquele lugar como ideal para se realizar o *nhandereko*. Este processo de formação de um novo *tekoa* se encontra muito bem descrito na tese de Fábio da Silva (2015), onde o autor narra a busca dos Guarani do Tekoa Pyau por um espaço adequado para uma nova aldeia³⁴, sob a liderança do *xeramoĩ* José Fernandes (Karai Poty), cuja importância notável para os Mbya da TI Jaraguá exploraremos mais adiante³⁵.

34 A formação do novo *tekoa*, o Tekoa Guyra Pepo, se deu em um terreno localizado no município de Tapiraí-SP que fora adquirido pelo poder público em decorrência da construção de um trecho do Rodoanel situado num perímetro de 3 quilômetros da Itakupe (FRANCO & MORAES, 2018; SILVA, 2015). O não cumprimento das compensações ambientais combinadas anteriormente junto aos Guarani demandou a realização de um acordo com os órgãos responsáveis pelo licenciamento e pela execução da obra para a compra de um terreno que atendesse as necessidades territoriais dos Guarani-Mbya.

35 José Fernandes foi uma das principais lideranças contemporâneas entre os Guarani-Mbya, sendo respeitado e lembrado por muitas vezes e em diversas conversas que tive pelo Jaraguá. O *xeramoĩ*, forma a qual é chamado com muito carinho e respeito de todos, foi cacique na Tenonde Porã antes de chegar no Jaraguá em meados da década de 1990 para fundar o Tekoa Pyau (MACEDO, 2019; SILVA, 2015). José Fernandes estava morando na nova aldeia citada acima, mas veio a falecer em Maio de 2021. Para mais informações sobre a figura de José Fernandes no Jaraguá, ver Valeria Macedo (Ibid.) e Fábio da Silva (Op. Cit.).

Silva nos dá alguns detalhes sobre as práticas de liderança espiritual de José Fernandes na busca por um local com as condições favoráveis à formação de um *tekoa*, negociando com as alteridades a possibilidade de habitação:

Orientado pelo cacique-xamã José Fernandes, um grupo de homens que já conhecia a área iniciou a subida a um morro para chegar em uma pequena queda d'água [...], em um local onde o xamã pediu que as crianças cantassem/rezassem. Enquanto as crianças se posicionavam em semicírculo, Taquá, filha do xamã, iniciava um discurso dizendo que todos da aldeia deveriam pedir a Nhanderu Ete, o deus criador, que desse forças para José Fernandes conseguir aquela área para eles. Então, o *mbaraka* (violão) começou a ser tocado por Ronaldo, um jovem rezador, e a *rave* (rabeça), por Pedro Fernandes, filho mais velho do xamã principal do Jaraguá. Enquanto jovens, mulheres e crianças cantavam, os homens maduros e os mais velhos observavam. José Fernandes, por sua vez, ficou a certa distância, concentrado e ouvindo os cantos. [...]

“Esse é o trabalho de pajé, isso que eu estou fazendo”, respondeu sorrindo o *xeramoï* quando lhe perguntei porque, às vezes, ficava sozinho nas áreas visitadas, parecendo conversar com alguém em certos momentos (SILVA, 2015: 12 e 13)

Além dessa importância em estabelecer vínculos e relações entre parentes, com os seres celestiais e junto a outros tipos de alteridades para a formação das aldeias mbya, como diz o Guarani Marcos Tupã: “*tekoa* é *yvyrupa*, é a terra toda” (SILVA, 2015: 95), conectando os dois conceitos:

A fala de Tupã, apontando para a relação entre *tekoa* e *yvyrupa*, se apoia sobre o próprio significado da expressão *tekoa*, que seria “o local (-a) onde se vive de acordo com o modo de ser guarani (*teko-*)”. É um modo de indicar que, de fato, se considera toda a plataforma terrestre como passível de ser ocupada, pois toda a sua extensão é consequência das ações de Nhanderu Tenonde, assim como de seu filho Kuaray [, o Sol,] e do irmão deste, Jaxy [, Lua], ou seja, um espaço feito para se viver o *teko*. Além disso, o fato de os Guarani Mbya já ocuparem a totalidade desse território, ainda que de forma descontínua, confirma que é aí onde o modo de ser Guarani pode ser vivido plenamente – afinal, essa realização se dá em uma vida entre parentes. O *tekoa*, assim, não é concebido apenas como o local onde convivem pessoas com vínculos de parentesco e amizade, mas também como um local que se constitui por estar conectado a outros locais através desses mesmos vínculos (SILVA, 2015: 96)

Assim, é possível notar uma das maneiras em que os sentidos metonímicos tomam corpo entre os Guarani-Mbya. *Yvyrupa*, conforme dito, se refere a todo o leito terrestre, dando conta de toda a terra como um corpo só – e aqui é referenciada como um todo habitado e habitável, que pode ser chamado de *tekoa*, e onde se inserem outros diversos *tekoa*, como corpos que fazem parte daquele todo. Mas, para além de *yvyrupa*, existem outros *tekoa* que se encontram nos patamares celestiais, onde habitam os Nhanderu. De qualquer modo, todo o cosmos mbya se faz também à medida em que a variedade de seres existentes habita cada um desses lugares, compondo *tekoa* entrepostos e variados, interconectando-se nas relações e nos vínculos que se produzem, afetando-se mutuamente. Esses vínculos se estabelecem também por intermédio das conexões entre moradores de diversos *tekoa* que, através de deslocamentos

e visitas recorrentes, realizam ajudas mútuas e vão conectando parentes e amigos de forma a construir os sentidos que guiam essas relações (TESTA, 2015). Isso pode ser observado historicamente dentro da TI Jaraguá, tomando como exemplo as relações fundantes do Tekoa Pyau, sob a liderança do *xeramoĩ* José Fernandes (Karai Poty):

Muito antes do Jaraguá ter a população que tem hoje, as trocas já eram estruturantes da aldeia. Na época em que José Fernandes chegou no território, Adriana Testa conta que as mulheres plantavam milho para levar a seus parentes na Tenonde Porã e as folhas de chimarrão usadas no ritual que o *xeramoĩ* e a *xejaryi* faziam eram buscadas na TI da zona sul da cidade (FRANCO & MORAES, 2018: 78 e 79)

Tal situação é recorrente até hoje na TI Jaraguá, como no caso da erva-mate que destacamos já no início deste capítulo, ou ainda como podemos observar na motivação mais comum para a formação de novas aldeias e para a chegada de novos moradores nos *tekoa* Itakupe e Itaendy, que se localizam nas áreas de intersecção com a mata e por isso possibilitam o plantio de espécies companheiras, centrais para a nutrição das relações entre parentes. Ademais, algumas das práticas alimentares e espirituais mais comuns que os Guarani-Mbya empenham cotidianamente giram em torno de espécies como o *petỹ* e a *ka'a*, respectivamente o fumo e a erva-mate, que exercem um papel fundamental na concentração para as rezas, na comunicação com Nhanderu e com outros não humanos, além da modulação da leveza e da força dos corpos. De acordo com Pedro Macena, a reza com consumo tradicional do *petỹ* e da *ka'a* é um ato considerado pelos Guarani-Mbya como uma maneira de alimentar a alma, e, inclusive, compõe a dieta das famílias e de seus membros, muitas vezes até de maneira exclusiva durante tratamentos para doenças espirituais, ou acompanhados de algum outro remédio (*moã*) ou alimento mais leve. Além disso, o consumo dessas espécies segue sempre um preparo específico, e, principalmente no caso da erva-mate, estabelece vínculos e proteção entre parentes quando compartilhados, ou até mesmo quando consumidos com o pensamento voltado uns para os outros. Um *tekoa*, portanto, nunca se forma de maneira isolada, mantendo sempre os seus vínculos anteriores e posteriores à ocupação dos lugares pelos seus habitantes humanos e não humanos, indo além das conexões espaciais ou dos limites materiais aparentes. Inclusive, as relações que são capazes de dar corpo e nutrir um *tekoa* se dão de forma contínua não só na Itakupe ou na TI Jaraguá, como em todo lugar em que vivam os Guarani, enquanto os vínculos estiverem estabelecidos.

É muito comum conhecer pessoas que moram em um *tekoa*, mas que estão sempre visitando outros *tekoa*, especialmente aqueles onde se alimentam as relações entre parentes, amigos e afins. Da mesma forma, também é comum que essas relações estejam representadas por meio do que circula entre as aldeias, para além dos próprios Mbya, isto é, as espécies

companheiras, instrumentos de reza, artesanatos, mercadorias da cidade, além de diversos tipos de presentes e trocas, o que pode envolver desde objetos como também pessoas humanas e não humanas.

Além disso, as movimentações espaciais dos Guarani-Mbya não estão restritas aos limites das Terras Indígenas. Por exemplo: diversas vezes em que estávamos Pedro e eu na Itakupe, e gostaríamos de descer³⁶ à Pyau, ao invés de transitarmos por dentro do território reconhecido e declarado pelo Estado Brasileiro³⁷, descíamos pela entrada principal da aldeia. Caíamos direto pela Avenida Chica Luiza na direção Sul, passando rente à Rodovia dos Bandeirantes em meio a carros, ônibus e caminhões, acelerados e ruidosos, contrastando com outros pedestres que também caminham pela estrada, além de algumas espécies animais³⁸ e vegetais circulantes. Observávamos uma nascente que insiste em brotar mesmo soterrada pelo asfalto e pelo meio-fio já rompido. Por vezes, já quando próximos dos portões de entrada do Parque Estadual do Jaraguá, variávamos o caminho passando por dentro da reserva estadual, onde diminuía muito a presença de carros, enquanto também mudava o padrão dos *jurua* (“não indígenas”) que transitavam – antes se tratando de moradores dos bairros periféricos do Jaraguá, agora eles seriam quase de maneira homogênea das classes médias e altas, buscando no parque os espaços de lazer, as trilhas e os aparelhos instalados onde fazem os seus exercícios.

Porém, o que mais chama a atenção por esses caminhos que levam da Itakupe à Pyau não é apenas que se trata de um caminho intuitivamente mais rápido, mas o fato de que, mesmo rasgado por estradas e pela presença e trânsito constante de não indígenas, esse caminho mantém a presença da fauna e da flora que caracterizam tradicionalmente os espaços em que vivem os Mbya, bem como a presença de outros não humanos e dos próprios Mbya que constantemente acabam se cruzando, indo e vindo entre as aldeias. Em outras palavras, caminhando pela TI Jaraguá, podemos observar um território de habitação multiespécies, que apresenta as condições favoráveis para a execução do *nhandereko*, o qual é buscado pelos Guarani-Mbya para a reprodução de seus modos de viver, e também o qual é protegido e cuidado por eles. Essas presenças outras que caracterizam o Jaraguá como território guarani são sempre notadas por Pedro, que aponta, por exemplo, onde estão as mais de 30 nascentes da região, quais as espécies animais que cruzamos pelos nossos caminhos, ou ainda quais são

36 Na Itakupe, o referencial usado para falar da Pyau é “lá embaixo”, pois se encontra em uma altitude menor em relação à Itakupe, situada num morro mais próximo ao Pico do Jaraguá.

37 Isto implicaria subir e descer morros, passando pelo meio da mata e podendo levar muitas horas. Observaremos adiante as questões sobre a demarcação no Jaraguá.

38 Numa dessas descidas, passamos pelo corpo deformado de um ouriço (*kuĩ'i*; *Sphiggurus villosus*), provavelmente esmagado por um dos carros que passava na avenida.

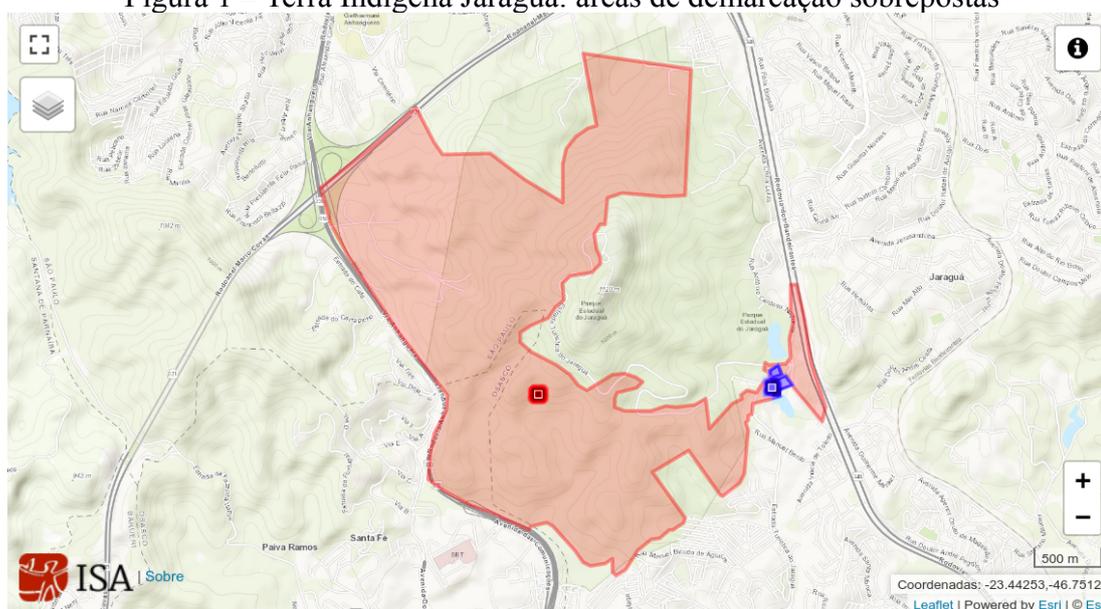
as árvores que dão frutos tradicionalmente consumidos – tais como a palmeira jerivá (*pindo'i*, “coquinho”; *Syagrus romanzoffiana*), a araçá (*Psidium cattleianum*), a guabiroba (*guavira*; *Campomanesia xanthocarpa*), entre outras.

Para além das questões que envolvem a mobilidade dos Guarani-Mbya na Terra Indígena Jaraguá, se faz necessário apresentar aqui as singularidades que constituem o território, incluindo o histórico de sua ocupação e as questões de conflitos, que envolvem a luta pela terra e pela existência dos Guarani-Mbya junto aos resquícios de Mata Atlântica da cidade de São Paulo.

Histórico de ocupação e resistência mbya na TI Jaraguá

A TI Jaraguá está localizada em sua maior parte na região noroeste do município de São Paulo, e o restante se encontra no município de Osasco-SP. A demarcação atualmente homologada de apenas 1,7 hectare (ha) delimita territorialmente o espaço da aldeia Guarani mais antiga da região, o Tekoa Ytu, e a expansão destes limites se encontra em processo de reconhecimento oficial pelo Estado Brasileiro, aumentando para 532 hectares já declarados pelo Ministério da Justiça, mas ainda não homologados (MACEDO, 2019; FRANCO & MORAES, 2018; SILVA, 2008; PIMENTEL et al., 2013). Apresento a seguir um mapa contendo as áreas dos processos de demarcação da TI Jaraguá sobrepostas:

Figura 1 – Terra Indígena Jaraguá: áreas de demarcação sobrepostas



Área já homologada **em azul** (1,7 ha)³⁹,
 área adicional declarada e em processo de homologação **em vermelho** (532 ha)⁴⁰.
 Fonte: Instituto Socioambiental (ISA), autoria própria

39 Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3707>>. Acesso em: 28/05/2020.

40 Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/5417>>. Acesso em: 28/05/2020.

Atualmente, seis aldeias compõem a TI Jaraguá: Ytu, Pyau, Itawera, Itakupe, Itaendy e Yvy Porã; sendo que a maior parte da população mbya do Jaraguá reside nos Tekoa Pyau e Ytu, que se encontram mais próximos à cidade e aos *jurua* (“não indígenas”). No entanto, ambas são as aldeias mais antigas, fundadas quando São Paulo ainda não invadia os espaços dos *tekoa* de modo tão incisivo. Valéria Macedo (2019) relata os desafios dos modos de vida guarani na Terra Indígena Jaraguá nessas condições de proximidade com a cidade, através de um episódio ocorrido em 2015 quando Karai Poty – o *xeramoï* José Fernandes, já citado anteriormente⁴¹ – havia se mudado em busca de um *tekoa* que possibilitasse o maior contato com a mata e uma consequente distância maior em relação à cidade. A autora notou que, ao contrário do que ocorreu anteriormente na formação do Tekoa Pyau, o deslocamento de Karai Poty não levou uma parcela numerosa das outras famílias da TI a se mudarem junto de sua liderança. Segundo Tupã Mirĩ, interlocutor de Macedo (Ibid.), os principais motivos das famílias se manterem no Jaraguá seriam a luta pelo reconhecimento dos novos limites da Terra Indígena, a facilidade de acesso ao comércio e outros serviços da cidade, e a particularidade dos corpos das crianças crescidas ali, que, acostumadas aos alimentos de origem *jurua*, estariam suscetíveis ao adoecimento se trocassem os seus modos de alimentação:

Tupã Mirĩ ponderou que as crianças que cresceram no Jaraguá adoeceriam se comessem só caça e coisas plantadas, tampouco aguentariam tratarem-se apenas com remédios do mato. Ele explicou que comida é como vacina, transforma os corpos para serem afetados por umas coisas e não por outras, pegarem algumas doenças e não outras. Seus corpos haviam crescido com bolachas e outros alimentos que só se encontram na cidade, de modo que poderiam adoecer longe deles (MACEDO, 2019: 606)

Valéria Macedo (2019) pontua que, em contextos ameríndios, há uma centralidade na alimentação para a constituição dos corpos, no reconhecimento de sua humanidade compartilhada dentro de um grupo familiar e na incorporação de alteridades, e além disso a vida entre parentes é ainda mais imprescindível para os Guarani-Mbya na construção cotidiana da vida em um *tekoa*. Ademais, a importância da presença de um grande *xeramoï* como José Fernandes e os vínculos estabelecidos pelos moradores dos *tekoa* junto aos seres celestiais seriam um dos suportes da singularidade da Terra Indígena Jaraguá, algo que se dá principalmente através das rezas, do consumo cotidiano do chimarrão preparado com a erva-mate e também no ato de fumar o *petyãgua* (cachimbo) com o pensamento voltado para Nhanderu:

41 Cf. nota de rodapé 35, p. 52.

O Tekoa Pyau é [...] uma das aldeias que está mais distante do *nhandereko*, modo de existência que os Guarani reconhecem como de sua gente, e uma das que mais se aproxima daquilo que é mais fundamental para o *nhandereko*, que é a força da conexão com as aldeias celestes. Entre as adversidades que enfrentam, seus moradores destacam a exiguidade da terra e a proximidade crescente dos *jurua*. Mas nem sempre foi assim (MACEDO, 2019: 609)

O surgimento da TI Jaraguá remete à criação do Parque Estadual do Pico do Jaraguá em 1961, em homenagem ao IV centenário da fundação de São Paulo, por ser citado como uma área de mata nos documentos históricos desde os primeiros anos da colonização do Brasil (MACEDO, 2019). Neste contexto fora doado ao casal mbya Jandira e Joaquim um terreno no bairro, naquela época ainda predominantemente rural, com vastas áreas de mata e terreno fértil para o plantio, o que se fazia como um território interessante ao modo de vida guarani-mbya, e onde veio a ser fundado o Tekoa Ytu⁴² (MACEDO, *Ibid.*; FRANCO & MORAES, 2018; PIMENTEL et al., 2013; SILVA, 2008). Em paralelo, a expansão ocupacional dos *jurua* nos entornos do *tekoa* teve início a partir da inauguração da Rodovia Bandeirantes em 1978, o que prosseguiu de forma cada vez mais intensa desde os anos 80 até os dias atuais, transformando a paisagem do bairro de outrora.

Apenas no ano de 1987 que a primeira demarcação da TI Jaraguá foi homologada, junto a outras oito Terras Indígenas do Estado de São Paulo. Porém, segundo Valéria Macedo (2019), o relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Jaraguá (PIMENTEL et al., 2013) e Camila Sales de Faria (2016), este primeiro reconhecimento dos territórios indígenas guarani-mbya no Estado de São Paulo não teria seguido o estabelecimento dos direitos originários da Constituição Federal de 1988, restringindo os limites das demarcações ao perímetro das casas construídas das aldeias e, por consequência, ignorando a inclusão das “áreas necessárias para a reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações” (MACEDO, *Op. cit.*: 611). Faltava levar em consideração o usufruto do território pelos Mbya, os deslocamentos pela mata, o forrageio de espécies vegetais, animais, fúngicas e até de minerais, além da necessidade de se manter um território amplo o suficiente para formação das roças em espaços diversificados, a fim de se manter o pousio dos solos já cultivados e o ressurgimento de espécies nativas nestes espaços, e também a necessidade de um território amplo o suficiente para a eventual formação de novos *tekoa* e a construção de novas casas, de acordo com a reprodução das famílias e o surgimento de novas gerações.

42 Há registros de uma presença indígena no bairro anterior à formação da TI Jaraguá. No entanto, o morador indígena mais antigo registrado pela história recente seria André Samuel, um tupi-guarani que habitava entre os anos de 1950 e 60 nas regiões de mata próximo onde atualmente se encontra o Tekoa Pyau (FRANCO & MORAES, 2018; SILVA, 2015; FARIA, 2016; PIMENTEL et al., 2013).

A restrição dos limites da TI Jaraguá ao perímetro das casas do Tekoa Ytu, assim como ocorreu nas outras TIs do Estado de SP naquela época, fez com que logo surgissem os processos de revisão e expansão dos seus limites, além da demanda por novas demarcações, marcando a luta dos Guarani pelo reconhecimento do Estado brasileiro sobre as suas terras. É neste contexto que se inserem as trajetórias de José Fernandes e outros diversos *xeramoï* e *xejaryi*, as lideranças políticas e espirituais guarani-mbya que tomaram a frente nas lutas pelas demarcações de suas Terras Indígenas.

José Fernandes simboliza a expansão demográfica mbya no Jaraguá, pois mesmo antes de se mudar para o Tekoa Ytu, na década de 90, já era reconhecido por sua liderança como cacique na Tenonde Porã – localizada na Zona Sul de São Paulo – e como rezador (*karai*)⁴³ (MACEDO, 2019; SILVA, 2015; FRANCO & MORAES, 2018). Isso fez com que cada vez mais famílias mbya passassem a chegar para morar no Jaraguá, ao ponto de construírem suas casas no terreno em frente à Ytu – em um local onde já se cultivaram roças anteriormente, e também onde se utilizava para o forrageio –, fundando assim uma nova aldeia, o Tekoa Pyau⁴⁴:

Segundo contou-me Eunice, uma das filhas de Jandira, inicialmente, Karai Poty e sua família viviam no Tekoa Ytu, usando a área em frente à aldeia para plantio. Mas alguns anos depois resolveram construir suas casas ali, onde Eunice já morava. Nos anos seguintes dezenas de famílias de outras localidades também foram mudando-se para essa nova aldeia para estarem próximas a Karai Poty, acompanhando-o nos cantos-rezas noturnos e contando com ele para curas, proteção e orientação (MACEDO, 2019: 611)

Assim, podemos vincular o aumento populacional do Jaraguá nos anos 90 à força política e espiritual de José Fernandes (MACEDO, 2019; SILVA, 2015; FRANCO & MORAES, 2018). Também em consequência deste aumento populacional e da expansão da cidade sobre a TI Jaraguá, já nesta época iniciou-se o processo de reconhecimento dos seus novos limites territoriais, já que os Guarani-Mbya precisavam de mais espaço para os novos plantios e para a formação de novos *tekoa* que pudessem abrigar as famílias.

Um dos grandes empecilhos enfrentados pelos Guarani na ampliação definitiva da TI Jaraguá é o fato de esta situar-se entre grandes rodovias. Atualmente são três rodovias que circundam o território: Anhanguera (construída em 1940), Bandeirantes (1978) e o trecho Oeste do Rodoanel (2000); que juntas formam uma rota entre o Aeroporto de Viracopos e o Porto de Santos, conectando a capital ao interior paulista (FRANCO & MORAES, 2018). Destas rodovias, a Anhanguera delimita a área correspondente ao Tekoa Itaendy à oeste (Ibid.;

43 Diferenciamos *karai* de *xeramoï* para enfatizar o aspecto da sua importância nas rezas.

44 Lit. “Nova aldeia”, ou “aldeia nova” em Guarani (SILVA, 2015).

MACEDO, 2019). Já na Pyau, a rodovia Bandeirantes passa logo em frente, no sentido leste, bem próximo à aldeia. Inclusive um dos acessos mais comuns aos mercados do bairro passa por baixo desta rodovia, enquanto a entrada principal da Itakupe, localizada na Avenida Chica Luíza, fica também rente à Bandeirantes, de forma que por diversos caminhos é possível observá-la ao longe.

Além disso, podemos destacar como agravante para o reconhecimento dos novos limites da TI Jaraguá a sobreposição de 58% deste território junto ao Parque Estadual do Pico do Jaraguá, que é atualmente gerido pela Fundação Florestal (FF)⁴⁵ (MACEDO, 2019; FRANCO & MORAES, 2018).

A área incidente no Parque vai restando como uma das poucas alternativas de mata na região, mas ali os Guarani não são autorizados a plantar e caçar. Os novos limites da TI preveem sobreposição de 308 hectares com o Parque, de modo que os Guarani vinham estabelecendo parcerias para um etnozonoamento que subsidiasse o manejo sustentável da área, porém tais iniciativas foram desencorajadas com a suspensão da portaria que declarava a TI e a conjuntura desfavorável da política indigenista desde a tramitação da Proposta de Emenda Constitucional 215. Esta prevê que o processo demarcatório de Terras Indígenas deixe de ser uma atribuição do poder executivo, devendo ser aprovado também no legislativo, onde ficaria suscetível a interesses políticos. No caso do Jaraguá, interesses privados convergem com os da Secretaria Estadual de Meio Ambiente, que pretende privatizar boa parte dos parques paulistas (MACEDO, 2019: 610)

Seguindo a lógica dos interesses privados que incidem sobre a TI Jaraguá, Camila Salles de Faria (2016) argumenta que há um conflito entre o modelo de ocupação capitalista pavimentado pela noção de propriedade privada e a lógica da ocupação guarani-mbya do seu território, gerando assim uma barreira para a reprodução dos modos de vida guarani no contexto da cidade de São Paulo, o que é contornado pelos Mbya através de sua resistência e das retomadas de suas terras. De acordo com a autora, a regularização das Terras Indígenas feita pelo Estado, através das demarcações, obedeceria a uma lógica de delimitação do espaço e restrição dos deslocamentos, motivo pelo qual era preterida pelas lideranças guarani-mbya até o período anterior à promulgação da Constituição Federal de 1988. No entanto, com a institucionalização das políticas públicas indigenistas deste período e a necessidade de garantir o reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas, a demarcação passou a ser considerada como uma estratégia de luta dos Guarani por um projeto político capaz de promover a (re)existência e a autonomia para viver o *nhandereko*. Assim, Camila Faria distingue por diferentes contextos históricos os dois processos de regulamentação da TI

45 Órgão responsável pela administração das Unidades de Conservação do Governo do Estado de São Paulo.

Jaraguá⁴⁶: a primeira homologação de 1,7 ha ocorrida em 1987 e a revisão dos limites de 532 ha, declarada em 2015.

Os novos processos de demarcação das atuais TI Jaraguá (2013) e Tenonde Porã (2012) – com os estudos de tradicionalidade da ocupação das terras pelos Guarani, em que se reconhecem seus direitos originários e regulamentados pela Constituição de 1988, pelo Decreto n.º 1.775, de 8 de janeiro de 1996, e pela Portaria/Funai n.º 14, de 9 de janeiro de 1996 –, estão em curso. Foram publicados os resumos dos estudos que as identificaram como terras indígenas tradicionalmente ocupadas. [... Em 2013,] foi publicada a portaria da TI Jaraguá (Despacho n.º 544, de 30 de abril de 2013), com área delimitada de 532 ha, a qual englobou o Tekoa Ytu (a TI Jaraguá demarcada em 1987), o Tekoa Pyau e o Tekoa Itakupe, nos municípios de São Paulo e Osasco. Recentemente, o Ministro da Justiça Eduardo Cardozo assinou a portaria que declarou “posse permanente” dos Guarani na atual TI Jaraguá (Portaria n.º 581, de 29 de maio de 2015) (FARIA, 2016: 22 e 23)

Neste contexto da luta dos Guarani-Mbya pela mata e pelo território na TI Jaraguá, é necessário apresentarmos como a região da Itakupe tem um histórico de ocupações, expulsões forçadas, reocupações e retomadas. De acordo com Camila Salles de Faria (2016) e Joana Cabral de Oliveira (2013 apud Ibid.), a circulação indígena mais recente pela área atual da Itakupe teve início ainda nas décadas de 1950 e 60 através de Joaquim e de André Samuel⁴⁷, quando não havia nenhum tipo de restrição da mobilidade por ali e a região era utilizada por eles para o forrageio. Com o passar dos anos, em meados de 2005, um grupo de famílias mbya liderado pelo filho de Joaquim, o Sr. Ari, passou a frequentar o local, cultivando as espécies companheiras e se preparando para construir suas casas para formar um novo *tekoa*. A partir dali, iniciaram-se uma série de disputas judiciais promovidas por um suposto dono do terreno chamado Antônio Tito Costa, e já em 2006, por meio de uma coerção envolvendo agentes do poder público e alguns agentes civis mal-intencionados, o grupo teve de abandonar a nova aldeia, com medo de sofrer uma violência maior. Com a saída dos Guarani da Itakupe, foi construído um portão para restringir o acesso ao terreno e uma família não indígena passou a morar próximo da entrada. Além disso, o caseiro contratado pelo suposto proprietário passou a ameaçar os indígenas com armas de fogo, caso alguém fosse encontrado por ali (Ibid.; PIMENTEL et al., 2013; OLIVEIRA, J. Op. cit.).

No entanto, a história que parecia ter um rumo trágico mudou completamente de panorama em 2014, a partir da publicação no diário oficial sobre a revisão da identificação e da delimitação da TI Jaraguá (FARIA, 2016). Naquele mesmo ano, os Guarani-Mbya iniciaram um processo de retomada da Itakupe. O curioso é que, neste caso, o autodeclarado

46 A autora inclui em sua análise as demarcações da TI Tenonde Porã, já que se encontra também interseccionada junto ao município de São Paulo.

47 Respectivamente, o fundador do Tekoa Ytu e o mais antigo morador do território da TI Jaraguá documentado na história mais recente do território.

proprietário entrou em conflito com o próprio caseiro e com outras pessoas que aparentemente estavam a seu favor até então, e que foram envolvidas nos processos jurídicos de maneira que uma reintegração de posse foi realizada em favor do “dono”, deixando o terreno livre para o retorno dos Mbya:

Após o cumprimento da reintegração de posse a favor de José Almeida e Esteves, Antônio Tito Costa e outros, a saída do caseiro e sua família, bem como a destruição das construções, o retorno às terras pelos indígenas passou a ser considerado como forma de garantir que o remanescente florestal não fosse suprimido, conforme parcialmente já havia ocorrido. Foi quando o Sr. Ari e outras famílias retomaram suas terras e reocuparam o Tekoa Itakupe. Isso significou a possibilidade do uso pleno dessas terras, para moradia, roçado de suas espécies tradicionais para os rituais, coleta, portanto para exercer o modo de ser/viver Guarani e transmitir esse conhecimento para novas gerações (FARIA, 2016: 279)

Segundo o depoimento do Sr. Ari, até então a liderança do movimento de retomada do Tekoa Itakupe, citado por Faria (2016), o terreno nessa ocasião estava repleto de lixos como restos de material de construção, madeiras velhas, entulhos e arames. Além disso os ocupadores *jurua* tinham derrubado parte considerável da mata para fazer as plantações de eucalipto, de maneira que as nascentes de água da região se encontravam com problemas periódicos de seca, com dificuldade de brotar do chão – algo que ocorre até os dias atuais como veremos adiante. Todo esse impacto estava sendo sentido pela terra, o que motivou este segundo movimento de retomada do território pelos Guarani-Mbya.

Ainda de acordo com Camila de Faria (2016), os empecilhos para o processo de retomada da Itakupe em 2014 se mantiveram por algum tempo. Logo no início houve diversas ameaças e tentativas de expulsão por parte do suposto proprietário, enviando pessoas que diziam ora que iriam reflorestar o terreno, ora que a polícia estava vindo com a tropa de choque e com a cavalaria para retirar à força os indígenas. Houve também a tentativa de incendiar o terreno a partir das áreas de eucalipto, conforme têm acontecido recorrentemente até os dias atuais, como apontaremos adiante. O descaso do poder público com relação a estes incêndios acontece desde aquele momento, e os Guarani sempre se mantiveram dispostos a enfrentar o fogo, mesmo que arriscando as suas vidas.

Além dos incêndios e intimidações, o proprietário chegou a enviar máquinas de terraplanagem, dizendo ter autorização judicial para construir ali um condomínio (FARIA, 2016). No entanto, desta vez os Guarani conseguiram chamar a polícia. Logo eles verificaram que se tratava de uma farsa como todas as outras promovidas pelo “dono”, que foi retirado do local junto com as suas máquinas ao ser impedido pelos policiais de destruir as casas das famílias mbya. Apesar disto, o proprietário regressou com a ação de reintegração de posse junto à justiça, o que acabou tramitando em seu favor numa disputa judicial acirrada, levada

até a instância jurídica superior do Supremo Tribunal Federal (STF), que decidiu em maio de 2015⁴⁸ pela suspensão provisória da reintegração e o agendamento de uma audiência de conciliação para o mês de junho daquele mesmo ano. No entanto, a decisão por uma tentativa de conciliação fracassou graças à insistência dos Guarani-Mbya em resistir e não ceder às demandas infundadas do suposto proprietário⁴⁹, o que abriu caminho para a permanência mbya na área do Tekoa Itakupe:

No final do mesmo mês, em 29 de maio de 2015, o ministro da Justiça assinou a portaria declaratória da TI Jaraguá, contemplando a área objeto dessa disputa judicial. Esse fato foi entendido pela juíza como um inviabilizador da conciliação, e assim cancelou a audiência, proferindo, em 13 de julho de 2015, a decisão de revogação da ordem de reintegração de posse contra os indígenas do Tekoa Itakupe e reconhecendo seu direito de permanecer na terra até a prolação da sentença (FARIA, 2016: 286)

Fábio da Silva (2015), Victória Franco e Carolina Moraes (2018) também registram algumas das ocorrências na luta dos Guarani pela terra no Jaraguá, anteriores e posteriores à declaração da TI pelo Ministério da Justiça em 2015. As autoras relacionam as mobilizações políticas e de conflitos judiciais, com a busca dos Mbya pelo apoio da sociedade *jurua* através da mídia e o êxito dessas movimentações em relação às suas demandas com o Estado e com outros agentes políticos. De acordo com Fábio da Silva (Op. cit.), tudo isso teve início a partir de 2013, com um protesto organizado pela Dona Maria, moradora do Tekoa Ytu, que não foi aderido por outras lideranças do Jaraguá naquela época. Logo após essa mobilização, houve uma outra promovida por jovens lideranças em que se teve uma alta adesão, tanto de moradores da TI Jaraguá, quanto da TI Tenonde Porã e de colaboradores *jurua*. Os diferentes níveis de adesão e engajamento destes protestos se deram graças à articulação política desses jovens, convencendo outras lideranças de ambas as TIs a participarem, conseguindo transporte, e ainda realizando chamadas de eventos pela internet (Ibid.; FRANCO & MORAES, Op. cit.).

Entre 2016 e 2017, os Guarani da TI Jaraguá retomaram o território inserido nos novos limites da nova demarcação correspondente ao Tekoa Itaendy⁵⁰, com boas áreas para o plantio, cuja presença da mata também se faz relevante tal como ocorre na Itakupe, e que é limitado geograficamente pela Rodovia Anhanguera à Oeste (MACEDO, 2019; FRANCO & MORAES, 2018), conforme já apontamos anteriormente. Também em 2017 foi fundado o Tekoa Yvy Porã, nos arredores do Tekoa Ytu. Em todos estes casos, as motivações

48 Para detalhes mais aprofundados, ver Camila Salles de Faria (2016).

49 Cabe ressaltar que os argumentos apresentados pelo autorreferido “dono” consistiam apenas em acusações infundadas e preconceituosas sobre os Guarani da TI Jaraguá, não apresentando sequer documentos que alegassem de fato a propriedade da terra (FRANCO & MORAES, 2018; FARIA, 2016).

50 Também conhecida no Jaraguá como a “aldeia do pessoal do Evandro”.

enumeradas para a formação de novos *tekoa* se deram em favor da luta pela demarcação definitiva da TI Jaraguá, da busca por espaços mais amplos que permitissem a construção mais afastada entre as casas, e consequentemente possibilitassem o plantio e as práticas de cuidado e proximidade junto à mata. Também podemos ressaltar que, nestas movimentações mais recentes, os Guarani têm se utilizado da divulgação de sua luta junto a setores da mídia independente e de colaboradores *jurua*, através de eventos realizados para chamar a atenção da sociedade envolvente sobre as questões da Terra Indígena, mutirões de plantio, construção das casas e de infraestruturas básicas, além de solicitações de doações de alimentos, materiais de construção, ferramentas e móveis que possibilitem o mínimo de conforto às famílias.

Como dizíamos, a movimentação política se torna cada vez mais importante nas instâncias jurídicas, caracterizando os protestos recentes que ocorrem a fim de garantir a existência do território Guarani na capital paulista. Também no ano de 2017, o Ministério da Justiça anulou deliberadamente a portaria declaratória da TI Jaraguá, sem nenhuma consulta ou aviso prévio às lideranças, reduzindo novamente a área demarcada a apenas 1,7 hectare (MACEDO, 2019; FRANCO & MORAES, 2018). Foi através da luta que os Guarani-Mbya se mobilizaram, convocando protestos de grande visibilidade que chegaram a envolver a presença de muitos apoiadores não indígenas, além de indígenas de outras etnias como Terena, Tupi-Guarani, Kaingang e Krenak, muitos deles vindo da TI Araribá, localizada no município de Avaí-SP. O ato decisivo que permitiu a vitória dos Guarani sobre a tentativa de anulação do processo de demarcação do Jaraguá foi a ocupação da torre de comunicação localizada dentro do Parque Estadual, onde se encontram as antenas que fornecem os sinais de celular e televisão para toda a região da Grande São Paulo⁵¹. O protesto pacífico atingiu o “calcanhar de Aquiles” do poder público, já que a interrupção do fornecimento dos sinais pelas antenas poderia evidenciar ainda mais a luta indígena e os prejuízos causados pelo Estado no reconhecimento dos direitos dos Guarani-Mbya pelo seu território. Logo, o processo de anulação foi derrubado, o que foi comemorado na Itakupe com uma grande festa promovida pelas lideranças da aldeia.

Naquele dia, estavam presentes muitos dos apoiadores indígenas e *jurua*, além dos próprios Guarani-Mbya, que se mobilizaram em favor da TI Jaraguá. Nos dias anteriores, o evento tinha sido convocado pela internet com o intuito de trazer mais evidência à luta e aos protestos que já estavam sendo organizados, e as principais solicitações eram por contribuições materiais e espirituais, de modo a possibilitar a permanência dos *xondaro*⁵² que

51 Para mais detalhes sobre a ocupação da torre do Jaraguá, ver Franco & Moraes (2018).

52 A palavra *xondaro* normalmente é traduzida como “guerreiro”, e inclusive no dicionário de Robert A. Dooley (2016) consta como substantivo de empréstimo do português da palavra “soldado”. Porém o

estavam na linha de frente das movimentações políticas, até que as reivindicações fossem atendidas. Porém, com o êxito da ocupação da torre do Jaraguá, a ocasião se tornou um motivo de celebração, preenchida pelos discursos dos *xondaro* e das lideranças sobre a importância da sua mobilização política no reconhecimento dos direitos indígenas e de seus territórios.

A seguir, trataremos brevemente sobre as configurações sociais dos Guarani-Mbya no Tekoa Itakupe, apresentando a disposição dos núcleos familiares e dos espaços que compuseram o território da aldeia durante o período em que minhas visitas eram mais frequentes, apontando também algumas das principais lideranças e outros habitantes do *tekoa* com quem tive maior contato, e que através de sua interlocução possibilitaram a escrita desta monografia.

Configurações socioespaciais no Tekoa Itakupe

Para apresentarmos as configurações sociais do Tekoa Itakupe, se faz necessário antes expressar como se dá a noção de núcleos entre os Guarani-Mbya, inseridos em um *tekoa*⁵³. Segundo Fábio da Silva:

Os núcleos nos *tekoa* mbya são conjuntos de casas (-o, como em *xero*, “minha casa”) nas quais pelo menos um de seus moradores é consanguíneo dos moradores das outras casas do conjunto. É comum que uma família nuclear (pai, mãe e filhos) seja a ocupante de uma residência, mas sua composição pode ser de fato bastante variada. Os moradores das residências possuem relações de parentesco com a família extensa hegemônica (numérica ou politicamente) do núcleo de residências, mormente constituído por um casal principal e seus filhos e filhas solteiros ou casados, aos quais podem somar-se netos e netas casados, parentes colaterais do casal principal ou parentes dos cônjuges de seus filhos (SILVA, 2015: 47)

Se os núcleos são formados por um conjunto de casas que se dispõem em torno de uma chefia familiar, podemos entender um pouco melhor como se dão as disposições sociais e espaciais no Tekoa Itakupe a partir dessa noção. Segundo um depoimento do início de 2020 de Geni, já apresentada anteriormente como a cacique da Itakupe e principal liderança de seu maior núcleo, a aldeia contava naquele momento com 62 moradores, divididos em 25 famílias e 20 crianças. Mas estes números costumam variar com certa frequência, e certamente hoje já se tem um número ainda maior de habitantes no *tekoa*. O próprio caso de Pedro revela a dificuldade em quantificar com precisão censitária o número de moradores e famílias, já que

significado entre os Guarani costuma ser diverso, incluindo-se os ajudantes das lideranças políticas e dos *xeramoĩ* dentro e fora da casa de rezas (*opy*) (SILVA, 2015; TESTA, 2015; MACEDO, 2009 e 2011; SANTOS, L. 2017).

53 Mais adiante, exponho na Figura 2 um esquema gráfico da distribuição dos núcleos e casas na Itakupe entre os anos de 2017 e 2020.

desde 2017 sua casa já passou por diversas mudanças tanto sobre seus membros, quanto sobre a sua estrutura física. Nos primeiros anos, Pedro morava junto de dois de seus filhos: Igor (Karai Poty) e Keivisson (Karai Popygua); em outro momento, enquanto mantinha um relacionamento com Kerexu, ela também morava em sua casa; já durante os anos de 2020 e 2021, Sayane (Jaxuka), filha de Pedro, Werá Mirĩ, seu marido, e o filho do casal, passaram a morar na Itakupe, morando inicialmente em sua casa, e depois em uma outra mais próxima, mas afastada o suficiente para manter alguma privacidade. Além disso, também houve alguns momentos em que apenas Pedro residia na casa.

A despeito da elasticidade na composição das famílias mbya, poderíamos reconhecer pelo menos 2 núcleos na Itakupe, sendo o maior deles formado pelos parentes próximos de Geni. Esse núcleo maior, formado pelo grupo familiar que iniciou a retomada do território em que se encontra o *tekoa* hoje, deve corresponder a pelo menos metade das famílias citadas pela cacique, isso levando em consideração os filhos e afilhados que têm suas casas na aldeia. Já o segundo núcleo também costuma variar em relação à proximidade e ao afastamento com o núcleo de Geni, as vezes até deixando de participar das atividades e eventos chamados por ela. Porém, entre a maior parte dos habitantes da Itakupe, Geni é reconhecida como a sua principal liderança política⁵⁴, chamando-a na maioria das vezes de *mãe*. Geni e Pedro se referem entre si como irmãos, e quando Pedro fala de Geni para outras pessoas também a chama de mamãe, enquanto Geni se refere a Pedro como *xeramoĩ*, assim como o fazem outros moradores do *tekoa*. Além disso, alguns não indígenas que visitam recorrentemente a aldeia, bem como indígenas de outras etnias que tem uma relação de proximidade com a Itakupe também se referem a Geni como mãe.

Ademais, os filhos de Geni são os *xondaro* mais ativos do *tekoa*, e alguns deles já exerceram o cargo de cacique, nos momentos em que ela se encontrava com a saúde debilitada. São eles: Mateus, Michel e Lucas. Mateus está sempre transitando por outros *tekoa*, enquanto Michel é casado com Sara, cuja família reside no Rio de Janeiro. Lucas é casado com outra filha de Pedro, Mônica, e ambos moram juntos num conjunto de casas mais próximos do núcleo de Geni, onde reside também Michel e sua cônjuge.

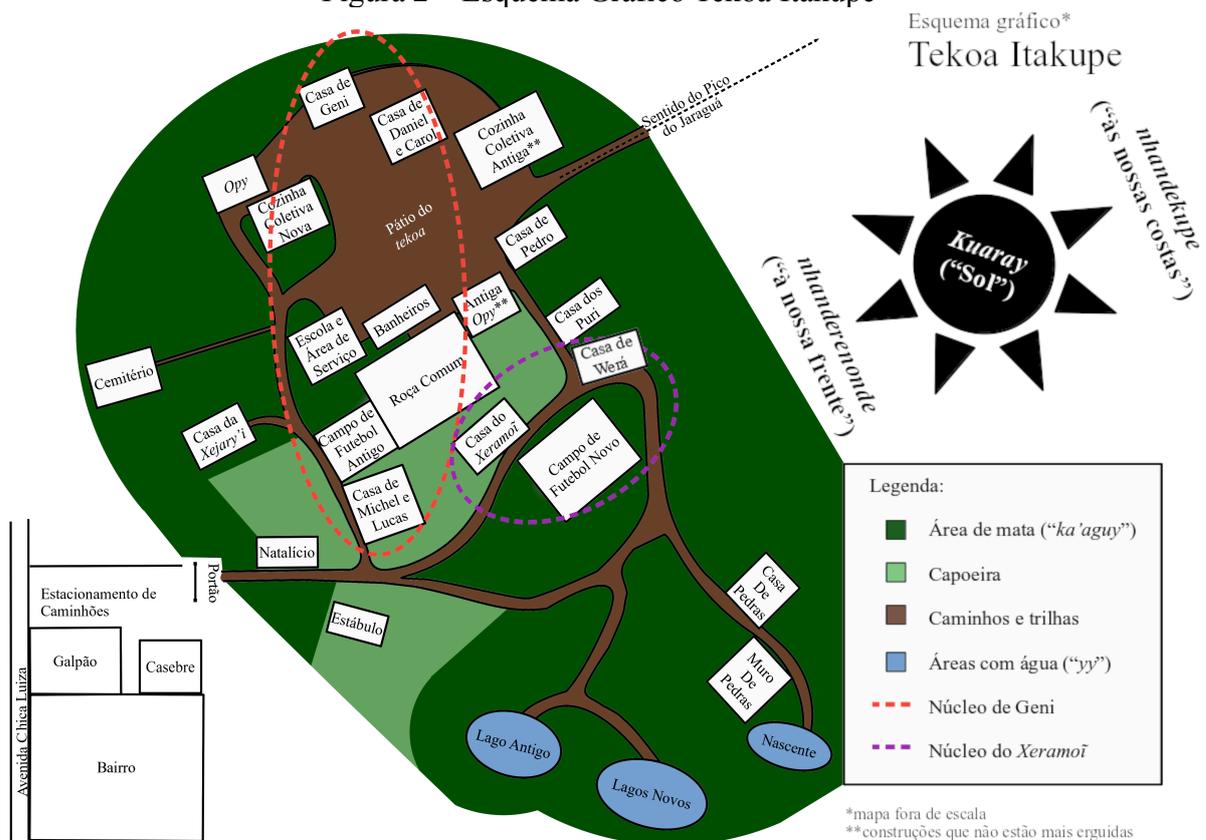
Já Pedro mora um pouco mais afastado, próximo de onde se ergueu a antiga *opy* do *tekoa*, que durou entre meados de 2017 e 2019. Pedro faz o intermédio com o outro núcleo notável, que se situa desde a sua casa até as que se encontram nas partes mais baixas da Itakupe, bem próximo à mata e às trilhas que levam aos lagos da aldeia. Chamo este núcleo

54 Sobre as questões de lideranças políticas e lideranças espirituais entre populações guarani, ver Lucas Keese dos Santos (2017), Fábio da Silva (2015), Spensy Pimentel (2012), Valéria Macedo (2011 e 2009), Elizabeth Pissolato (2007) e entre tupi-guarani em geral, ver Pierre Clastres (2017) e Renato Sztutman (2012).

aqui de “Núcleo do *xeramoĩ*” em referência à uma charmosa casa barreada, construída por um ancião mbya residente nela, que infelizmente ainda não teve oportunidade de conhecer e conversar pessoalmente, mas que é a liderança familiar neste caso. Este outro núcleo mantém relações muito mais discretas com a liderança de Geni. Na maioria das vezes que pude conversar com Werá, sobrinho de Pedro que mora em uma dessas casas, era notável que as interlocuções com o núcleo de Geni se estabeleciam naquele momento principalmente por intermédio de seu tio, de forma que Werá se encontrava muito mais pela Pyau nas vezes que estive por lá do que na própria Itakupe.

O esquema gráfico na Figura 2 a seguir, mostra um esboço de como estão distribuídas as casas das famílias e núcleos na Itakupe. Nomeei alguns dos espaços como as casas de determinadas pessoas representando as famílias que convivem ali como um todo, mas reconhecendo apenas alguns de seus moradores, ao invés de listar uma a uma das 62 pessoas que foram contadas por Geni. A representação inclui as casas que observei até Fevereiro de 2020 e seus habitantes, o que não corresponde à totalidade da população.

Figura 2 – Esquema Gráfico Tekoa Itakupe⁵⁵



55 Substituí a orientação Norte-Sul por uma mais adequada às noções Mbya, onde *nhanderenonde* (“à nossa frente”) indica a direção do Sol nascente (também chamada Nhamandu *retã*, em referência à moradia celestial de Nhanderu Nhamandu), e *nhanderupe* (“às nossas costas”) indica o Sol poente (ou Tupã *retã*, da mesma forma referente à moradia celestial de Nhanderu Tupã).

É importante observar como essas relações que moldam o *tekoa* vêm transformando o seu espaço desde pelo menos a minha primeira visita em 2017, e continuam em processo de devir. Naquele dia, eram duas as construções mais evidentes, sendo uma pequena cozinha e uma casa maior, onde diversas famílias do núcleo principal estavam morando. Era nessa casa também onde se realizavam as rezas ao anoitecer, quando ainda não havia energia elétrica na aldeia. Fui com alguns amigos, pois naquela ocasião seria realizado um acampamento em que os Guarani abordariam a luta pela terra e o processo – movido pelo suposto proprietário do terreno da Itakupe –, que corria na Justiça, e que já citamos anteriormente. Os moradores do *tekoa* buscavam chamar a atenção de interlocutores *jurua* para esta situação, contando também naquele dia com a presença de algumas Organizações Não Governamentais (ONGs), como a TETO, que se propunha então a construir a maioria das casas que são utilizadas até hoje. Logo após este evento, foi chamado um mutirão para a construção da primeira *opy*, e para o preparo das roças comunitárias. Com as casas da TETO, a antiga casa maior se tornou a cozinha comunitária da aldeia, e a construção que era antes utilizada de cozinha seria transformada por Geni em escola, chamada Amba Mirĩ. Próximo à entrada do pátio principal, antes da trilha que leva para o cemitério, se encontra um pequeno campo de futebol também desde aquela época.

Nas visitas seguintes, a energia elétrica já era mais presente, iluminando inclusive alguns trechos do caminho. Também um banheiro comunitário foi erguido, próximo a uma área de serviço atrás de onde seria a escola Amba Mirĩ. Pedro ainda não tinha se mudado para a Itakupe, e foi só no ano de 2018 que tivemos nosso primeiro contato, durante o *Nhemongarai*⁵⁶ do mês de Janeiro sob a regência do *xeramoĩ* José Fernandes, convidado para a cerimônia. Pedro estava ajudando o *xeramoĩ* na reza, e falou algumas palavras durante o batismo. Após a cerimônia, ele veio até o meu grupo de amigos, e começou a nos contar algumas das histórias sobre a reocupação da TI Tenonde Porã, quando ainda morava por lá, e também sobre o Jaraguá. Pedro já estava com sua casa bem próxima à *opy*, um pouco afastada do núcleo principal, no mesmo local em que está indicado na Figura 2 acima.

Com o passar do tempo, as principais atividades do *tekoa* foram se voltando ao cultivo dos alimentos verdadeiros e ao manejo dos lagos formados ao longo de uma das nascentes que se encontram em meio à mata, com a colaboração de Adriano Sampaio, um

56 Optei neste caso pela escrita do termo *Nhemongarai* começando com letra maiúscula, por ser assim referenciada pelos Guarani-Mbya na Itakupe a cerimônia de batismo do milho (“*avaxi*”; *Zea mays*) e das águas (“*yy*”), realizada sempre no mês de Janeiro, abrindo a temporada de colheita do Ara Pyau. As outras modalidades de batismo costumam ser chamadas na Itakupe pelos outros termos mais comuns, que complementam a palavra escrita por aqui com a primeira letra minúscula, como no caso de *ka’a nhemongarai*, o batismo da erva-mate.

ativista ambiental *jurua* que resgata nascentes da cidade de São Paulo e realiza diversos projetos desse tipo. Mais recentemente, a antiga *opy* começou a ter problemas, precisando ser desmontada. Foram alguns meses em que as rezas ocorreram na casa que seria a escola, até que uma nova *opy* fosse erguida, dessa vez mais próxima da casa de Geni. A nova *opy* foi finalizada um pouco antes do batismo do mel (*ei nhemongarai*), realizado junto ao *ka'a'i* na abertura do Ara Pyau, em Agosto de 2019. Um pouco depois disso, a antiga casa maior em que se encontrava a cozinha comunitária também começou a ceder, e então foi construída uma nova menor, mais próxima à *opy*. Nesse tempo todo, novos moradores foram chegando no *tekoa*, e as famílias passaram a contar com espaços maiores e mais particulares, culminando na cozinha comunitária menor, já que a antiga estava sendo mais utilizada apenas pelo núcleo de Geni. Aos poucos, os núcleos e famílias da Itakupe foram dinamizando-se de tal forma, que pareceram se autonomizar e depender cada vez menos de uma liderança única centralizada no *tekoa*.

Entre as construções mais recentes que observei, estão dois campos de futebol maiores, um localizado próximo às casas do núcleo do *xeramoĩ*, na parte baixa da Itakupe, e o outro no mesmo local em que se encontrava o campo de futebol antigo na Figura 2 acima, além do espaço cultural construído onde havia a cozinha coletiva antiga. Também estava sendo cogitado no início de 2020 um novo mutirão da TETO para construir novas casas para as famílias que vinham chegando para habitar a aldeia. Este mutirão estava sendo previsto, antes do início da pandemia de Covid-19 no Brasil, para junho/julho de 2020 – o que acabou não acontecendo. Pedro me dizia que Geni o tinha permitido mudar para um outro local da aldeia, mais próximo do portão de entrada e de onde mora sua filha Mônica com o marido Lucas, e ali construir um conjunto maior de casas para os seus outros filhos, além de uma outra casa que seria para a estadia dos mais próximos que o visitam. Porém, com a pandemia, as visitas passaram a ser impedidas pelo distanciamento social necessário para a contenção da doença, de forma que o mutirão foi adiado, sem uma previsão de novas datas. Assim, Pedro decidiu ampliar sua casa ali naquele mesmo local.

Destacaremos a seguir a maneira como os Guarani-Mbya promovem as suas práticas relacionais junto às matas e outras alteridades na TI Jaraguá, incluindo relações com os *jurua* e as colaborações que se fazem necessárias na luta pela preservação, existência e nos cuidados com os resquíios de Mata Atlântica em seus territórios.

Algumas práticas relacionais junto às matas e alteridades

Conforme apontamos anteriormente, a despeito da pressão dos modos da sociedade envolvente sobre os Mbya, eles reconhecem as capacidades das lideranças espirituais relacionadas às demandas das práticas alimentares e de cultivo, que também se relacionam com os saberes da mata (*ka'aguy*), do uso de fragmentos de plantas e animais que servem no preparo de remédios (*moã*) e de peças de artesanato, dos frutos (-'a) colhidos pelas crianças e até mesmo das caças – que apesar da escassez cada vez maior destas últimas, suas práticas têm os seus saberes frequentemente compartilhados. Isto se deve à constituição dos lugares em que os Guarani-Mbya habitam. Pedro sempre conta acerca da Pyau, na época em que morava por lá e sobretudo agora pela Itakupe, sobre seus sonhos em que é recorrente a imagem do *tekoa* como um território que ele traduz como “sagrado”, associando-o em guarani à expressão *porã*, apesar de toda a problemática do espaço pequeno para o número de famílias, o entorno urbano cortado por estradas e a proximidade com os *jurua*. Em um destes sonhos, uma pessoa aparecia e limpava todo o lixo que é jogado no *tekoa* pelos não indígenas⁵⁷, e em outro Pedro encontrava o chão repleto de ouro, protegido pela existência da aldeia que se assentava logo acima.

Em uma conversa registrada por Fábio da Silva (2015), José Fernandes contou que o termo utilizado para tratar os *tekoa* em momentos de comunicação com Nhanderu é *tata'ipy*⁵⁸, sendo este o nome sagrado dos lugares que são escolhidos pelas divindades celestiais para que os Guarani vivam na terra. Valéria Macedo cita alguns indicadores de que os lugares são *tata'ipy* ou *tatapy*, nesse mesmo sentido:

Meus interlocutores ainda se referem ao local onde vivem como *tatapy rupa*, “assento de fogos”, expressão também registrada por Cadogan (1959: 105) e outros autores. De modo análogo, *tekoa* foi definido como o lugar onde vive um conjunto de pessoas, sendo a partícula “a” um sufixo indicador de lugar ou de circunstância, entre outras funções [...]. Em relação a características ecológicas que caracterizariam os *tekoa*, o classificador *porã* (belo, bom) remete a locais mais propícios à comunicação com os deuses. Entre os indicadores de um *tekoa porã*, Ladeira aponta a existência de *pindo ete'i*, espécie de palmeira que é marca da criação da terra por Nhamandu e pode coincidir com os suportes do mundo (2001: 136). Formações rochosas também são mencionadas pela autora como resquícios de *yvy tenonde* (a primeira terra), ou construções de seus primeiros habitantes para sobreviverem ao dilúvio que a arrasou (MACEDO, 2009: 71)

Podemos notar que os indicadores citados tratam de espécies e outros não humanos que habitam o território dos *tekoa* e compõem as suas paisagens. Por meio desses seres as aldeias se fazem como um *tekoa porã* ou um *tata'ipy*, diferindo e indo além da presença

57 Bruno Santos (2021a; 2021b) demonstra como os Mbya relacionam as sujeiras e lixos e a consequente aparição de ratos aos não indígenas e à proximidade com a cidade na TI Jaraguá.

58 Literalmente, o lugar (-*py*) dos pequenos (-*i*) fogos (*tata*).

histórica contada pelos relatos de formação destes *tekoa*. Apesar disso, a própria presença histórica parece ser reafirmada entre os Mbya através das narrativas dos tempos primordiais, como já apontou Maria Inês Ladeira (1992), que vão remeter também a tais seres e paisagens. Na Itakupe por exemplo, esse elemento histórico é ressaltado em certos vestígios arqueológicos em pedra que se encontram em uma das trilhas pela mata (MIGUEL JORGE, 2019: 5 e 6). Porém, Pedro se refere à Pyau como um *amba*, no sentido de haver ali uma conexão privilegiada com moradas celestes. De acordo com Valéria Macedo (2009), a *opy* (casa de rezas) é erguida preferencialmente onde há um *amba*, pois o contato pode ser diretamente propício ao estabelecimento de relações com Nhanderu. Ao que tudo indica, esse pode ser o motivo de os Guarani preferirem, quando necessário, plantar os pés de erva-mate (*ka'a*; *Ilex paraguariensis*) próximos à *opy*, conforme aprofundaremos no Capítulo III. Também há uma correlação entre os lugares onde se assentam as fogueiras e os *amba*, no sentido que possibilitam a conexão com Nhanderu, sendo espaços notórios para a execução das rezas, para acender os *petygua* e para ferver a água do chimarrão. No entanto, estas relações com Nhanderu também podem ser construídas cotidianamente, através de outras estratégias de aproximação.

Tudo isso se faz necessário para afastar as doenças e agressões chamadas em geral de *mba'eaxy*⁵⁹. É através dos rezadores e das lideranças espirituais que se identifica a origem de cada doença, jogando fumaça do *petygua* sobre o corpo do doente de maneira que se possa observar visualmente o agente patogênico (SILVA, 2015). A partir disso, as causas da doença terão diferentes formas de serem combatidas: se for causado pelos *jurua*, por aproximação dos modos alimentares, pela poluição ou pela forma de viver, podem ser tratados com remédios dos próprios *jurua*; já para outras formas de doença, geralmente reconhecidas entre os Guarani-Mbya como doenças espirituais, é preferível o trato com remédios da mata (*ka'aguy moã*)⁶⁰:

Ainda de acordo com os moradores do Tekoa Ytu e do Tekoa Pyau, há muito remédio (*moã*) que eles mesmos poderiam fazer sem precisar recorrer ao posto de saúde, caso a área a que eles têm direito no Jaraguá já estivesse demarcada. Há locais de onde retiravam plantas medicinais que hoje estão cercados ou murados, e mesmo os remédios que encontrariam na área do Parque são de difícil acesso, pois a prática é proibida pela administração. Mas, mesmo com essas dificuldades, os Guarani Mbya no Jaraguá produzem diversos remédios a partir de plantas da região ou trazidas de outras aldeias quando visitam seus parentes ou quando recebem a

59 Segundo Dooley (2016), a palavra é uma junção entre o pronome derivacional composicional *mba'e*, como “algo não humano”, mais o adjetivo *axy* (doído, que causa dor).

60 Sobre essa temática em especial, destaco as leituras dos trabalhos de conclusão de curso de Diogo de Oliveira (2009) e Daniel Timóteo Martins (2020), ambas realizadas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e também realizadas no contexto da TI Mbiguaçu, localizada em Santa Catarina (SC) e habitada por Guarani-Mbya e Nhandeva.

visita deles (circulam raízes, sementes, mudas, folhas preparadas para o uso medicinal) (SILVA, 2015: 163)

Aqui se faz explícito a importância para os Guarani-Mbya de que a vida nos *tekoa* seja realizada em proximidade e intersecção com as matas, inserindo-se em contextos de relações multiespécies, conforme notamos anteriormente. Isso corrobora a justificativa pela ampliação do território da TI Jaraguá, incluindo os espaços de intersecção com o Parque Estadual, por onde podem ser encontradas as plantas de remédios e outras espécies que poderiam ser utilizadas no cotidiano das famílias, caso não houvesse a proibição e a disputa promovida pelas administrações do Parque. Ademais, os saberes mbya em torno da mata, em geral, se fazem suficientes para se reconhecer quais espécies e outros tipos de alteridades possuem um potencial patogênico, quais caminhos, ações e situações devem ser evitados e, além disso, quais as práticas relacionais devem ser preteridas enquanto outras devem ser buscadas. Tomo como exemplo um caso particular da própria erva-mate, cujas diferentes formas de preparo podem ocasionar em diferentes resultados fisiológicos.

Certa vez, eu conversava com Pedro e Werá Mirĩ – marido de Jaxuka que por sua vez é filha de Pedro, conforme já citado anteriormente. Werá estava preparando a cuia com erva-mate para tomarmos um chimarrão pela manhã enquanto conversávamos. De algum modo, comentamos sobre diferentes preparos com a *ka'a*, e ele então nos contou que costuma evitar tomar tereré⁶¹, pois esse tipo de bebida lhe causa dores de cabeça e de barriga. Pedro reafirmou o potencial patogênico do tereré nos corpos dos Mbya, e ainda enfatizou que um dos principais problemas deste tipo de preparo é que ele causa insônia e acelerações nas batidas do coração, pois é uma bebida que engana o corpo graças a sua capacidade refrescante, sendo necessário uma moderação maior em seu consumo. Em contrapartida, Pedro disse que o chimarrão possui ação vigorante sobre o corpo, sendo utilizado inclusive como dieta alimentar em alguns tratamentos realizados pelos *xeramoĩ*, conforme também já relatamos anteriormente.

Na bibliografia etnológica guarani-mbya, encontramos uma correlação entre estas questões de adoecimento causado pelo descuido no contato com alteridades não humanas e a predação. Segundo Valéria Macedo (2018), a predação aqui se dá no sentido da ação de um sujeito humano ou não humano sobre outros, incorrendo na morte, no adoecimento e/ou na captura/aprisionamento, o que por sua vez incorre na transformação dos corpos agentes e

61 Tereré é um outro tipo de bebida elaborada com a erva-mate, geralmente consumido em regiões mais quentes e mais próximas ao Paraguai, e ao qual se utiliza água gelada e um preparo diferente da erva, que a deixa mais forte.

agenciados, afetando as suas percepções e experimentações do mundo⁶². Adriana Testa (2015), por exemplo, cita que há uma preocupação dos Mbya mais velhos sobre o descuido dos jovens na sua circulação dentro das matas, pois acabam deixando rastros através das substâncias de seus corpos, possibilitando a predação de seus espíritos ocasionada por seres mal-intencionados que habitam estes lugares. Já em casos em que algum descuido em si não ocasiona necessariamente em predação, os Guarani dizem que isso acontece devido à proteção de Nhanderu, que busca cuidar de suas criaturas da mesma forma que os pais cuidam e protegem os seus filhos. Isso significa que, muitas das vezes em que é necessário agir numa determinada situação relacional com alguma alteridade que ofereça o perigo patogênico, um dos cuidados essenciais que se deve prestar atenção é o de pedir ajuda e proteção de Nhanderu, o que indica novamente a centralidade das rezas para os modos de vida dos Guarani-Mbya.

Há ainda um potencial perigo predatório nas proximidades e relações com os *jurua*, algo que é recorrente na TI Jaraguá e que é manejado pelos Guarani através da criação de vínculos e desconexões (MACEDO, 2019). Nesse sentido, é importante manter algum tipo de proximidade em alguns casos, enquanto em outros é necessário o distanciamento. Valéria Macedo destaca essa dinâmica na TI Jaraguá em momentos que envolvem os modos de alimentação, como já falamos no primeiro capítulo, e também no caso das ajudas e colaborações que os Guarani recebem de seus amigos *jurua* (Ibid.; Id., 2018). Haveria uma ênfase dos Mbya em amenizar, ou até neutralizar perigos de predação, algo que se aplica no convívio com *jurua*, da mesma forma que pode ser aplicado em situações de caça e forrageio, como nos mostra Macedo. Neste caso, a autora enfatiza que os Mbya utilizam estratégias para evitar o contato com o sangue dos animais que se tornarão alimento, dando preferência ao uso de mundéus para a caça, e até nas ocasiões de preparo de carnes adquiridas em mercados ou açougues, os Guarani dão preferência a um modo de assar ou cozer a carne muito bem passada, de modo que o sangue e o aspecto cru não estejam presentes. Já no caso das proximidades com os *jurua*, os Mbya priorizam a recusa de posições de submissão e subserviência, buscando formas de relações e vínculos mais instáveis. Nas palavras de Macedo, os Guarani rejeitam a posição de empregados, dando preferência às relações de comércio e troca:

Nos dias de hoje, o comércio de artesanato e plantas segue intenso em muitas aldeias próximas a rodovias e centros urbanos. A esse comércio, somam-se apresentações

62 Ainda segundo Macedo (2018), as afecções transformativas decorrentes da predação podem convergir com a sedução ou aparentamento, como ocorre nos relatos de captura da subjetividade por seres-outros, que os Guarani-Mbya chamam de *-jepota*.

públicas de corais de crianças e jovens, produção de CDs com esse repertório musical e palestras.

Os fregueses *jurua* são via de regra anônimos, que param nos acostamentos das rodovias, ou nas feiras e praças. Não há, portanto, nesses casos, apadrinhamento ou vínculos mais duradouros. Ao comprarem produtos nas cidades, os Guarani também se colocam como fregueses dos brancos. [...] A alternativa à posição de presa não parece ser, para os Guarani, a posição de ser domesticado. Ausente a posição de patrão, o jogo é marcado pela oscilação de posições, com capturas parciais de ambos os lados (MACEDO, 2018: 201)

Um outro tipo de relação que os Guarani buscam com os *jurua* são as colaborações e parcerias voltadas a projetos nos setores público, não governamental e privado (MACEDO, 2018). Voltando à publicação do CTI citada no Capítulo I, sobre as práticas de cuidados dos Guarani nas TIs de São Paulo⁶³, destacam-se algumas ações mais recentes realizadas pelos Mbya e seus colaboradores *jurua* na TI Jaraguá, se iniciando com a “Missão de Xondaro”, referente ao Tekoa Yvy Porã:

A comunidade, então, limpou e recuperou a área antes de se estabelecer. Uma placa na entrada que dá para a estrada sinaliza que o terreno se trata de uma aldeia indígena. Ainda assim, há aqueles que insistem em deixar lixo na entrada da Yvy Porã.

Mesmo diante de pressões externas, no *tekoa* a comunidade se mobilizou para melhorar seu território e organiza mutirões de plantio de mudas de diferentes espécies nativas da Mata Atlântica para recuperar a biodiversidade local.

O texto enfatiza que, no período anterior à retomada do território da TI Jaraguá pelos Guarani-Mbya, a presença de fazendas de café desequilibrou o sistema florestal da região:

“A gente percebeu que os animais estavam passando fome aqui, porque não tinha variedade de frutas. A gente também percebeu que as abelhas não estavam produzindo muito, porque a variedade de plantas, o pasto de abelhas, era baixa. Se a variedade é baixa, ela não produz. E ela é o termômetro que está mostrando o equilíbrio, que está faltando algo”, diz Jurandir Jekupe, liderança guarani no Jaraguá. “Fizemos então uma pesquisa com parceiros, como biólogos e ornitólogos, e decidimos fazer essa revitalização”, conta Jurandir.

A importância dos mutirões com os colaboradores não indígenas é ressaltada, com ênfase nas ações de plantio de mudas de espécies nativas da Mata Atlântica, tais como a pitanga (*Eugenia uniflora* L.), o cambuci (*Campomanesia phaea*), a araucária (*Araucaria angustifolia*) e o palmito-juçara (*Euterpe edulis*): “O Programa Aldeias oferece apoio à iniciativa por meio de fornecimento de mudas, e na construção de viveiros para a preparação do plantio” – diz a publicação do CTI. Na Itakupe, podemos encontrar um destes viveiros repletos de mudas, dessas e de outras espécies que também são nativas da Mata Atlântica. A relevância da preservação por meio da recuperação da fauna e flora e do ressurgimento dessas espécies é destacada por Jurandir Jekupe, dando abertura para a próxima sessão da

63 Cf. nota de rodapé 25, p. 37.

publicação, “O Encantador de Abelhas”, que dá destaque para o meliponário construído em meio ao Tekoa Ytu.

Há muito não se via nada parecido na área. A ideia da iniciativa surgiu justamente por uma reivindicação dos Guarani mais velhos, que chamaram a atenção para o desaparecimento das abelhas nativas da região, como a urucu-amarela, conhecida como abelha guarani ou *eirawiju*. Os motivos são conhecidos: o desmatamento desenfreado e o uso de agrotóxicos são os principais responsáveis pela agressão contra polinizadores em geral. A crise relacionada à morte desses insetos é encarada por cientistas como uma das principais potenciais causas de um desastre ambiental na preservação de matas no futuro.

Werá Mirĩ, liderança do *tekoa* e um dos responsáveis pelo projeto na aldeia destaca o papel notório das abelhas nativas para o equilíbrio do ecossistema. O trabalho começou há cinco anos, com oito colmeias e duas espécies. Em seus últimos ciclos, o Programa Aldeias passou a apoiar a iniciativa com a compra de caixas para a reprodução das espécies, além de infraestrutura para a criação e manutenção do meliponário:

Hoje já são 28 colmeias com sete espécies diferentes de abelhas nativas indígenas da Mata Atlântica – a urucu amarela, a mandaçaia, a mandaguari, a mocinha branca, a jataí, a tubuna e a mirim⁶⁴. O mel produzido no meliponário não tem fins comerciais, é colhido com parcimônia e apenas quando solicitado por famílias dos *tekoa*, para produzir remédios naturais⁶⁵. A cera é utilizada para fabricar velas utilizadas em cerimônias como o batismo guarani.

Podemos também destacar na Itakupe o manejo de um conjunto de lagos próximo às nascentes da área de mata do *tekoa*, que foi construído através de mutirões envolvendo colaboradores *jurua* e os próprios Mbya. Segundo Pedro Macena, a construção dos lagos envolve o cuidado com a mata, sendo um espaço que pode ser aproveitado tanto pelas famílias e pelas crianças guarani, quanto pelos animais e plantas que convivem nesta paisagem. Recentemente têm sido realizadas diversas campanhas de doações para a compra de peixes alevinos, que estão sendo colocados num dos lagos para manter a água *viva*⁶⁶, além da compra de rações para a alimentação destes peixes. Um dos intuitos dessas ações visa a prática de pesca, tanto esportiva quanto para a alimentação dos Guarani, ensinando as crianças algumas destas tradições que são muito mais frequentes em outras Terras Indígenas com um território maior, e conseqüentemente com mais recursos hídricos que possibilitam essas atividades. Além disso, as famílias da Itakupe têm se empenhado no ressurgimento de plantas

64 Respectivamente: *Melipona flavolineata*, *Melipona quadrifasciata*, *Scaptotrigona postica*, *Frieseomelitta doederleini*, *Tetragonisca angustula*, *Scaptotrigona Bipunctata* e *Plebeia droryana*.

65 A produção “doméstica” do mel no contexto ameríndio remete ao que comentamos anteriormente sobre Lévi-Strauss (2004b) e Otto (2016) na escolha pela perda vantajosa. É curioso notar como mesmo neste caso dos Guarani-Mbya, há uma estratégia para inibir o uso descontrolado que ocasionaria a perda do mel produzido no meliponário, enfatizando seu pertencimento às abelhas.

66 Nos mesmos termos do conceito de *alimento vivo* citado por Macedo (2019) e utilizado no Capítulo I em oposição aos alimentos considerados mortos devido ao eclipsamento de suas relações.

tradicionais e também na experimentação de outras espécies através do cultivo, trazidas por vezes de outras aldeias conforme apontamos no início do capítulo com relação à erva-mate, e por outras vezes até trazidas por *jurua*. São variedades de milho (*avaxi*; *Zea mays*), mandioca (*mandi'o*; *Manihot esculenta*), batata-doce (*jety*; *Ipomoea batatas*), cana-de-açúcar guarani (*takua re'ê*; *Saccharum officinarum*), feijão (*kumanda*; *Phaseolus vulgaris*), abóbora (*andai*; *Cucurbita spp.*), limão-rosa (*Citrus x limonia*), alface (*Lactuca sativa*), tomate (*Solanum lycopersicum*), coentro (*Coriandrum sativum*), erva-doce (*Pimpinella anisum*) e muitas outras plantas, dentre as que são consideradas *alimentos verdadeiros*, conforme apresentamos no primeiro capítulo, até outras espécies e variedades reconhecidas como de origem *jurua*, que podem ser encontradas nas roças de cada núcleo familiar que compõe a aldeia. Todas estas plantas costumam circular entre roças, e também até entre outros *tekoa*. Também as espécies nativas circulam, e são plantadas nas áreas próximas à mata, buscando a restauração e a ressurgência, contra as monoculturas de eucalipto (*kalipe*; *Eucalyptus spp.*).

Podemos observar o contraste entre a mata nativa nestas regiões e as plantações de eucalipto, inclusive na paisagem do entorno do lago citado acima, que é circundada por essas monoculturas. A presença de eucalipto nos arredores da Itakupe trás grandes impactos para as famílias mbya que moram ali, e também para os não humanos habitantes das matas. A questão da seca sazonal das nascentes, por exemplo, é sentida durante um período razoável ao longo dos anos, de forma que chega a faltar água potável para beber, preparar o chimarrão, tomar banho e cozinhar durante dias. Isso costuma ser solucionado de maneira paliativa com a requisição de doações aos colaboradores da aldeia de caminhões pipa e de galões, garrafas e outros tipos de reserva para além das caixas d'água já instaladas no *tekoa*. Por consequência desses períodos de seca, também é comum o relato de incêndios, geralmente iniciados por *jurua* nas áreas de plantações de eucalipto. Nas ocasiões, tanto as que me foram relatadas quanto as que pude presenciar pessoalmente, há sempre o descaso do poder público, hora ignorando os pedidos de ajuda, hora atendendo a esses chamados com um atraso relativamente significativo da chegada de membros do Corpo de Bombeiros. Isso ocorre de maneira que, nessas situações, os *xondaro* da aldeia acabam colocando suas vidas em risco ao enfrentar a difusão dos incêndios, impedindo que o fogo se alastrasse para as áreas de matas nativas ou para a região onde estão construídas as casas, chegando até a apagar o fogo ou então controlá-lo quase completamente.

Em certa cerimônia *ka'a'i* em que estive presente, foi relatado que estes incêndios recorrentemente causados por não indígenas nas áreas de plantações de eucalipto afetam diretamente o território do *tekoa*. É dito por exemplo que é possível encontrar ao longo dessas

plantações diversos cursos das mais de 30 nascentes da região, que afluiriam em um maior curso de rio limpo se não fossem os eucaliptos secando todo o corpo da terra. Os Guarani-Mbya da TI Jaraguá estão empenhando esforços para retirar os eucaliptos nas margens entre a floresta nativa e as plantações, de forma que se permitirá a ressurgência de espécies da mata e das nascentes ao longo do território, sem que a terra seca pelos eucaliptos acabe provocando mais erosões no solo, características dessas plantações. Das técnicas utilizadas para este propósito, há um certo cuidado necessário no momento de se retirar as árvores de eucalipto, primeiramente porque muitas das árvores têm um tronco mais grosso, devido ao seu estágio mais avançado de maturação, podendo tombar em direção à mata ou até mesmo em direção às casas e aos *xondaro*, causando destruições não pretendidas. Em segundo lugar, as plantas de eucalipto, quando retiradas de uma vez só, dificultam em muitos aspectos a restauração do solo e, conseqüentemente, o ressurgimento de outras espécies nas mesmas áreas. É necessário, portanto, um esforço contínuo a longo prazo, retirando os eucaliptos nas margens de suas áreas com as florestas, e preferencialmente plantando mudas de espécies nativas para favorecer o ressurgimento da mata por ali.

Nesse sentido, as atividades de cuidado desempenhadas pelos Guarani-Mbya em seus territórios trazem resultados importantes para a existência das matas e para a restauração e preservação das condições que permitem engendrar o *nhandereko*. Isso se reflete nas ações apoiadas pelo Programa Aldeias nas Terras Indígenas do município de São Paulo, visto que, conforme se apresenta na publicação do CTI já citada por aqui⁶⁷, a TI Tenonde Porã também sofria com o plantio de eucalipto. Foi preciso um trabalho de restauração das condições do solo junto a colaboradores e especialistas *jurua*, sob o incentivo do CTI e do Programa Aldeias para que a terra voltasse a dar frutos. Tudo isso tem possibilitado o cultivo nas roças das variedades de alimentos verdadeiros, alimentos de origem *jurua* e o ressurgimento de espécies nativas do bioma da Mata Atlântica, tanto no Jaraguá, quanto na Tenonde Porã. Além disso, as práticas dos Guarani junto à mata são importantes para a manutenção da biodiversidade, indo de encontro aos aspectos das relações multiespécies na perturbação das paisagens, conforme expomos anteriormente junto de Anna Tsing.

Porém, as ocupações dos territórios pelos Mbya parecem sempre sujeitas à pressão da sociedade envolvente, demandando ações políticas que possibilitem o direito à terra, a conservação das paisagens florestais e o usufruto das criações verdadeiras deixadas por Nhanderu, para a execução do *nhandereko*. Dentre as ações mais recentes, tivemos o caso da Construtora Tenda que derrubou diversas árvores num terreno em frente ao Tekoa Pyau para a

67 Cf. p. 37 no Capítulo I e p. 74 neste capítulo.

realização de um empreendimento imobiliário⁶⁸. Os Mbya ocuparam o terreno para impedir a construção de um conjunto de 11 prédios em cima de um lugar por onde habitavam diversas espécies de animais e plantas, e que era constantemente frequentado pelos indígenas (SANTOS, B. 2021a). Segundo matérias publicadas no portal do Instituto Socioambiental (ISA), no dia 10 de abril de 2020, a Justiça Federal proibiu a Tenda de prosseguir a obra devido ao “potencial risco de dano ao meio ambiente e ao direito indígena”, afirmando ainda:

[...] entidades especializadas, como o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (Ibama), a Fundação Nacional do Índio (Funai) e a Companhia Ambiental do Estado de São Paulo (Cetesb) manifestaram dúvida sobre o procedimento de licenciamento ambiental e autorização dos órgãos protetores dos direitos indígenas⁶⁹

Nas palavras do Mbya Márcio Bogarin:

A nossa luta começou com um luto pelas árvores que a Tenda destruiu, assassinou, de um jeito muito violento. A gente se sentiu muito violentado também. [...] Somos a voz da natureza, das árvores, porque elas não podem se defender por contra própria. A gente luta para que a floresta da Mata Atlântica consiga sobreviver⁷⁰

A luta pela preservação da Mata Atlântica entre os Mbya está inserida no contexto das suas relações com as diversas alteridades não humanas que habitam a mata. A destruição das árvores de cedro (*yary*; *Cedrella fissilis*) implica num desrespeito aos espíritos (*nhe'ê*) dessas árvores, que são consideradas sagradas pelos Guarani. Os cortes de cedro deliberadamente promovidos pela Tenda sem a consulta devida aos membros e lideranças dos *tekoa* da Terra Indígena Jaraguá, e os diversos animais que foram encontrados mortos junto às árvores sagradas colocaram os Mbya em estado de luto, sendo com o seu nome que batizaram a ocupação, em memória daquelas vidas que foram destruídas: *Yary ty*⁷¹. A intenção dos Guarani com a ocupação era evidenciar o descaso dos não indígenas com relação à existência da mata e de seus cuidadores, de forma a promover a sustentação, não só do *nhandereko*, mas de todo o mundo. De tal modo, propunham a construção de um memorial em nome de sua cultura, dos *yary*, e de toda a mata que vem sendo devastada pela presença cada vez maior da sociedade *jurua* nos entornos do Jaraguá.

68 Bruno Santos (2021a) faz uma exposição muito bem detalhada sobre o caso de conflito entre os Guarani-Mbya na TI Jaraguá e a Construtora Tenda, trazendo inclusive reflexões nativas acerca do *fim do mundo* tanto para os não humanos que habitavam o local, quanto para os Mbya que testemunhavam a tragédia de destruição e remoção das árvores consideradas sagradas.

69 “Vitória dos Guarani-Mbya: juíza proíbe obras da Tenda em área vizinha à Terra Indígena”. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/vitoria-dos-guarani-mbya-juiza-proibe-obras-da-tenda-em-area-vizinha-a-terra-indigena>>. Acesso em: 15/06/2020.

70 “Entenda o protesto dos Guarani-Mbya contra a construtora Tenda”. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/entenda-o-protesto-dos-guarani-mbya-contra-a-construtora-tenda>>. Acesso em: 15/06/2020.

71 Segundo Dooley (2016), a partícula *ty* representa um coletivo, enquanto a palavra *yary* se refere ao cedro. Assim, *Yary ty* é o nome dado ao conjunto de cedros que viviam naquele local.

Outra demanda recente apresentada pelos Guarani na capital paulista, o que inclui os habitantes das TIs Jaraguá e Tenonde Porã, é a institucionalização das políticas públicas municipais que apoiam as ações de preservação, recuperação e proteção das remanescentes de Mata Atlântica promovidas pelos Mbya em seus territórios. É desta pauta que trata o Projeto de Lei (PL) 181/2016, conhecido como Cinturão Verde Guarani, que tramita na Câmara Municipal de São Paulo. De acordo com o site de divulgação do PL: “Se virar lei, o PL vai criar a Política Municipal para o Fortalecimento Ambiental, Cultural e Social das Terras Indígenas, que são áreas já reconhecidas no Plano Diretor do município desde 2015”⁷²; já o texto da lei afirma que “Institui a Política Municipal de Fortalecimento Cultural de Terras Indígenas, abarcando suas dimensões social e ambiental”⁷³. Há uma certa ambiguidade no Parágrafo único do Art. 1º da lei que tramita na câmara legislativa sobre a delimitação da abrangência da política pública, pois poderia ser compreendido tanto que ela se limita apenas às Terras Indígenas homologadas por decreto presidencial, excluindo as parcelas da TI Jaraguá que aguardam a homologação, quanto poderia ser interpretado que a lei incluiria as TIs decretadas pelo Ministério da Justiça e as delimitadas pela FUNAI. Os outros artigos incluem diretrizes a serem adotadas no município com relação à manutenção, atualização e reprodução Guarani-Mbya nas TIs que abrangem parcelas do território municipal; a articulação entre as lideranças dos *tekoa* e as unidades de conservação municipais e estaduais, de forma a minimizar os conflitos; a institucionalização das políticas públicas promovidas pelos órgãos e secretarias municipais, como as concebidas pelo Programa Aldeias, dando ênfase para a autonomia e o protagonismo dos Guarani-Mbya sobre estas ações; a capacitação de agentes públicos, conselheiros e outros interessados nas questões e demandas apresentadas pelos Mbya nos seus territórios; o estabelecimento da língua mbya como idioma cooficial e das medidas a serem tomadas a partir disso, tais como a exigência da comunicação das matérias administrativas de interesse dos Guarani na própria língua e a promoção do seu ensino nas escolas municipais interessadas; além das articulações e instrumentos necessários para a execução da lei, com destaque para a criação da Comissão Indígena de Monitoramento e Avaliação, cujos membros serão escolhidos pelas comunidades nas Terras Indígenas. Essa comissão terá participação junto ao Comitê Gestor da Política Municipal de Fortalecimento Cultural de Terras Indígenas, vinculado à Secretaria Municipal de Cultura, na execução e coordenação das políticas públicas instituídas pelo Projeto de Lei.

72 Disponível em: <<http://cinturaoverdeguarani.info/projeto-de-lei/>>. Acesso em: 30/04/2022.

73 Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1azvtBLbd8_CQugTxHAPO3n5XHtY8GHqL/view>. Acesso em: 30/04/2022.

O PL do Cinturão Verde Guarani em São Paulo tramita na Câmara Municipal desde 2016, e já foi aprovado por unanimidade em uma primeira sessão realizada no ano de 2017. No entanto, o projeto precisa ser aprovado em uma segunda sessão, já estando inclusive na iminência ser colocado em pauta algumas vezes na câmara durante os últimos anos, mas ainda sem ter um desfecho desde então. As mobilizações dos Guarani-Mbya das TIs Jaraguá e Tenondé Porã têm acompanhado a tramitação das pautas do PL, com a organização de manifestações pelas lideranças das duas Terras Indígenas na busca de pressionar a aprovação da lei na câmara, e a posterior sanção do prefeito da cidade.

Nos discursos proferidos pelas lideranças mbya, e em entrevistas concedidas aos veículos de mídia, o destaque é dado principalmente para a necessidade de institucionalizar o apoio do município às ações de proteção e cuidados dos Guarani com os remanescentes de Mata Atlântica, além de endossar o reconhecimento pelo Estado sobre os direitos indígenas e a demarcação definitiva das TIs, ressaltando os benefícios da ocupação territorial dos Guarani-Mbya sobre a preservação, a biodiversidade e o desenvolvimento socioambiental para todos os habitantes da cidade de São Paulo.

Nesse sentido, apesar das tensões provocadas pelo interesse econômico do setor imobiliário e pelo crescimento abrupto da cidade sobre os territórios mbya, podemos dizer que não há um divisor claro entre os emaranhados constituídos pela mata, pelos *tekoa* e pela cidade para os Guarani, porque todos estes espaços estão o tempo todo em relação uns com os outros. A TI Jaraguá é um ótimo exemplo disso, conforme as descrições que buscamos trazer neste capítulo. As relações vividas pelos Guarani nesse território dão ênfase a um modo específico de produção da vida, onde as possibilidades para um mundo multiespécies se multiplicam justamente nas margens do mundo ocidental, conforme já apontamos no primeiro capítulo juntos de Anna Tsing. É inserido dentro dessas possibilidades que observamos a luta dos Guarani-Mbya pelo seu território, pela sua existência e reprodução na TI Jaraguá, assegurando também a existência da mata e de todos os seres que a habitam.

Capítulo III:

A erva-mate na vida Guarani-Mbya

A partir do que vem sendo exposto até aqui, desenvolveremos este capítulo em três partes. Na primeira, abordaremos rituais que implicam a erva-mate (*ka'a*) no cosmos e na vida Guarani-Mbya, com destaque para a importância da planta e das cerimônias de batismo *ka'a'i* através da alternância dos ciclos Ara Pyau e Ara Yma. Descreveremos aspectos rituais que marcam o *ka'a'i* em seus elementos particulares e variações, como sua regência por um casal de rezadores que podem vir de outros *tekoa* para a execução da cerimônia, a duração, a ocasionalidade e os preparos do primeiro dia (“*dia dos homens*”) e do segundo dia (“*dia das mulheres*”) em suas execuções exclusivamente masculina e feminina, respectivamente. Também abordaremos os frutos das cerimônias, como o pó da erva-mate já seca e moída, o seu consumo voltado exclusivamente para as rezas e tratamentos espirituais, assim como os distintos usos rituais e cotidianos da *ka'a* pelos Guarani-Mbya. Deslocaremos então o foco para as noções de tempo-espço e mobilidade tal como são mobilizadas na continuidade transformativa dos ciclos sazonais, em suas disposições circulares, os movimentos de maturação e renovação, e as implicações no calendário mbya que envolvem os saberes acerca da ação do tempo sobre diferentes corpos e diferentes seres. Finalizando a primeira parte, tematizaremos o trânsito, movimento e transformação nas cerimônias de batismos e na potencialização do fortalecimento recíproco entre os corpos através da circulação dos *nhe'ẽ*, reafirmando a importância do *ka'a'i* e do consumo cotidiano e ritual do chimarrão.

Na segunda parte, apresentaremos os contextos primordiais e estruturais que permeiam a erva-mate, com ênfase em sua característica operadora de significados, como conectora e disruptora dos pares de oposição estruturais no contexto guarani-mbya. Trataremos das categorias fundamentais de oposição na cozinha notadas por Lévi-Strauss como representadas no mel e no tabaco: o infra e metaculinário, respectivamente; a concessão dos demiurgos aos humanos de intermediadores transformativos nas narrativas ameríndias relacionada à versão mbya sobre a criação da erva-mate por Kuaray – quando ela foi transformada em planta e deixada na terra para servir aos humanos fortalecendo seus espíritos e permitindo conexões com Nhanderu; e as correlações entre o fumo e o mate, inclusive em suas relações com o fogo, inseridos nos contextos de rezas, do cotidiano e das narrativas míticas. Além disso falaremos sobre os *petyãgua*, em suas formas de uso e sua origem mitológica que é relacionada a Tupã, a Jakaira e às origens dos cultivares e dos animais de criação associados aos não indígenas, o que se estabelece como formas de trocas nos mitos.

Destacaremos também, por um lado, os seres primordiais criados por Nhamandu/Kuaray, as proximidades de suas criaturas com a terra, reconhecida como Mãe, Nhandexy – geradora da vida; e também correlacionando Jaxy, Yary e Ka'a conforme apresentados nestas narrativas. Por outro lado, demonstraremos as narrativas mbya que consideram a erva-mate como criatura e irmão de Tupã e Jakaira, que obtêm o reconhecimento posterior pelo pai Nhanderu Tenonde do novo filho, tal como ocorre nas narrativas sobre Kuaray e Jaxy. E enfim, traremos a erva-mate como precursora de toda a mata nas narrativas guarani dos Ava-Chiripa, participando inclusive da reconstrução do mundo e se tornando tão grande a ponto de conectar a terra ao céu, ressaltando as características do que remete às matas e à perda vantajosa de Lévi-Strauss: qualidade, quantidade e duração.

Na última parte, abordaremos como a erva-mate é inserida nas assembleias ecológicas de Mata Atlântica. Isso se dá através da filiação a Nhamandu, tal como ocorre com os *nhe'ẽ* das *kunhã karai* em seus aspectos de liderança na mobilidade e formação de novos *tekoa*, como veremos. Retomaremos nesta parte o foco nas relações multiespécies nos termos da simbiose biológica, tal como aponta Anna Tsing, na qual diferentes espécies colaboram na formação de florestas. Os Guarani-Mbya serão comparados à viola (*mbaraka*) das sinfonias geradoras das matas e a erva-mate serão os violinos (*rave'i*) desta composição, expressando as metonímias mata/mate e trazendo as evidências da origem antropogênica e pré-colombiana da Mata Atlântica, através de sua função regeneradora da biodiversidade. Traremos ainda algumas informações sobre a erva-mate segundo uma publicação da Embrapa, tais como a sua etimologia e taxonomia, as espécies afins pertencentes ao mesmo gênero botânico *Ilex* Linnaeus, a dispersão populacional, a morfologia da planta, de suas flores e frutos, além dos aspectos ecológicos, relações multiespécies e as similaridades com as espécies afins. Por último, abordaremos a exploração econômica da erva-mate e dos Guarani como uma agência colonizadora na América do Sul, ressaltando o trabalho forçado que sujeitaram os Guarani em condições análogas à escravidão, a difusão populacional da planta através de seu uso e circulação promovidos pelos indígenas desde o período pré-colombiano, a ampliação da produção e do consumo entre os não indígenas durante a colonização, a exploração extensiva da erva-mate nas reduções jesuíticas dos séculos XVII e XVIII, os precedentes e consequências da Guerra do Paraguai para o mercado mateiro na região meridional sul americana, a ascensão da Companhia Matte Larangeira, além da exploração e usurpação do território dos Guarani e Kaiowá promovidas pela empresa.

Descrições rituais: a erva-mate no cosmos e na vida Guarani-Mbya

Iniciamos o Capítulo II falando brevemente sobre os ciclos sazonais Ara Pyau e Ara Yma, da maneira como são recebidos pelos Guarani-Mbya na Terra Indígena (TI) Jaraguá. Ao centro das celebrações, as cerimônias *ka'a'i* – ou *ka'a karai/nhemongarai*⁷⁴ (“batismo da erva-mate”) –, marcando a transição de um ciclo ao outro. No Capítulo I, ressaltamos a importância notada por Felipim (2001), Garlet (1997 apud Ibid.) e Ladeira (1992) sobre a centralidade do milho tradicional (*avaxi ete'i*), atribuída à coincidência temporal entre as suas cerimônias de batismos (*avaxi karai/nhemongarai*) e o seu tempo de maturação (*tembiu aguyje*). No mesmo sentido, destacaremos aqui a importância da erva-mate e das suas cerimônias de batismos para os Guarani-Mbya, já que, conforme notam Silva (2015) e Macedo (2017), estas ocasiões ritualísticas estão relacionadas em uma mesma modalidade aos batismos do milho, das águas (*yy karai/nhemongarai*) e do mel (*ei karai/nhemongarai*). Neste contexto, *ka'a* também pode ser reconhecida como operadora central de significados e afetos através dos batismos sazonais, do cotidiano das rezas e das narrativas míticas que possibilitam as metonímias com a mata, bem como a sua existência.

Ao contrário do que se pode imaginar sobre os preparos das rezas para o *ka'a'i*, elas não se diferenciam em muito da preparação cotidiana para a vida dos Guarani-Mbya, como nota Rosa (2019). As rezas são marcadas pelos cantos, danças, uso do *petygua* e também o uso do chimarrão – onde se prepara a infusão da erva-mate. Também os preparativos para as rezas consistem em certos cuidados com a alimentação e na modulação da leveza dos corpos, como notam Rosa (Ibid.), Pierri (2018), Macedo (2017), e como já ressaltamos anteriormente. Porém, a ritualidade do *ka'a'i* é marcada por alguns elementos particulares à cerimônia em sua execução, que se diferem inclusive dos elementos presentes em outros tipos de batismos realizados pelos Guarani-Mbya, como as cerimônias do milho, das águas e do mel. De acordo com Macedo (Ibid.), existem ainda variações sobre cada tipo de cerimônia, de acordo com o rezador responsável pela sua execução. Tanto os batismos quanto as rezas cotidianas costumam ser regidas por um par de rezadores, um homem e uma mulher (*karai* e *kunhã karai*, respectivamente). Silva (2015) corrobora essas informações complementando que, em geral, são os rezadores que gozam de maiores prestígios que costumam ser convidados para a regência das cerimônias de batismos mbya. Além disso, já observei em diversas ocasiões

74 Costumam ser utilizados os termos *nhemongarai* ou *karai* como nomes referentes aos batismos pelos Guarani-Mbya. Pode ser utilizado ainda o verbo *-mongarai*, referindo-se ao ato de “batizar”, flexionado junto da partícula *o-*, indicadora de 3ª pessoa que realiza a ação, formando a palavra *omongarai* (MACEDO, 2017; DOOLEY, 2016). Ademais, a palavra *karai* também designa os rezadores, que regem as rezas na *opy* (“casa de rezas”), além de ser o nome de uma das divindades, Karai Ete, que fornece alguns dos *nhe'ẽ* (“nomes verdadeiros”; “palavras-alma”) dos Guarani-Mbya que também são chamados Karai.

cerimônias serem realizadas em algumas variações no Tekoa Itakupe, com a regência de outros rezadores convidados ou do próprio Pedro Macena – que também costuma reger batismos em outros *tekoa* –, assim como já observei cerimônias realizadas simultaneamente, como por exemplo o batismo do mel e da erva-mate, ou o batismo das águas e do milho.

O *ka'a'i* é uma cerimônia com a duração de dois dias, geralmente realizados nos finais de semana⁷⁵, se antecedendo aos términos dos ciclos sazonais Ara Pyau e Ara Yma, já citados anteriormente, respectivamente entre os meses de Agosto-Setembro e Janeiro-Fevereiro. Tudo se inicia com a retirada nas matas dos ramos de *ka'a* de uma ou mais árvores, feitas pelos *xondaro*⁷⁶ que vão auxiliar o rezador principal durante o batismo (ROSA, 2019; MACEDO, 2017). Como dissemos no Capítulo II, no Tekoa Itakupe os ramos de erva-mate são cedidos com uma razoável antecedência de até um dia pelo pai da cacique Geni, que mora na Tenonde Porã e que cultiva, além da *ka'a*, diversas outras plantas. Os *xondaro*, neste caso, se disponibilizam a ir buscar com a ajuda de colaboradores *jurua* (“não indígenas”) ou com veículos próprios os ramos de erva-mate que serão utilizados na cerimônia, e também aproveitam a ocasião para buscarem os outros parentes que participarão do batismo e moram em outros *tekoa*, ou até os rezadores que foram convidados para fazer a regência. Porém, conforme pontua Macedo (Ibid.), é preferível que se utilizem as plantas que crescem aos cuidados de Nhanderu Nhamandu – geralmente as que são encontradas nas matas –, e que se cortem os seus galhos mais finos e novos, para que cresçam novamente de forma mais fácil. No entanto, observamos que na TI Jaraguá, talvez porque já não se encontrem muitas árvores de *ka'a* pelos resquícios de mata presentes nos *tekoa*, a preferência se dá em buscar ramos das plantas de outros *tekoa*, ou ainda, em cultivar a erva-mate nas proximidades da *opy* (“casa de rezas”). Exploraremos os motivos para este cultivo mais adiante. Com os ramos de erva-mate colhidos e levados para a *opy*, o rezador passa a sapecar as folhas ao fogo, conforme também observaremos em outro momento. Segundo Valéria Macedo:

Esses galhos com as folhas de *ka'a* são então amarrados em maços (*ka'a xã*), num trabalho que as mulheres não podem participar. Cada homem faz um maço para si e pode fazer outros para irmãos ou filhos que estejam distantes, ou outros a quem se sintam vinculados e que queiram fortalecer (MACEDO, 2017: 4)

75 Um possível motivo seria contemplar a presença dos parentes que trabalham fora dos *tekoa* durante os dias de semana, facilitando a participação de todos.

76 Explicamos brevemente o termo no segundo capítulo, mas retomando, se trata dos “assistentes, guerreiros, guardiões e mensageiros dos *karai* – [que antes das cerimônias *ka'a'i*] vão retirar a erva-mate (*ka'a*) de uma ou mais árvores a mando [do rezador]” (MACEDO, 2017: 4).

Todos aguardam as orientações do rezador principal, que deve dizer o momento de fazer o *ka'a nhembojere*⁷⁷, um momento em que os homens pegam os ramos *ka'a xã* que fizeram para si e para os ausentes, e andam enfileirados em círculos no sentido anti-horário em torno do *amba*, na parte leste da casa de rezas (ROSA, 2019; MACEDO, 2017). Houve uma ocasião na Itakupe em que o *ka'a nhembojere* se iniciou do lado de fora da *opy*, onde fizemos 3 voltas no mesmo sentido anti-horário, antes de entrarmos para o lado de dentro e prosseguirmos em torno do *amba*. Após as voltas, cada homem vai pendurando os ramos *ka'a xã* na parede leste, em uma estrutura de madeira que fica pregada ali, e depois, quem amarrou se dirige ao rezador, dizendo para quem cada um dos ramos foi pendurado e ainda o seu próprio nome verdadeiro, encerrando com uma saudação: *aguyjevete!* – que remete à potência de imperecibilidade dos corpos (*aguyje*), buscada pelos Guaraní em sua vida terrena (MACEDO, *Ibid.*; ROSA, *Op. Cit.*; PIERRI, 2018).

Os ramos *ka'a xã* pendurados recebem a fumaça do rezador, e após esse momento também se seguem as rezas com os *petyãgua* (“cachimbos”) de todos que tenham essa habilidade e que estejam participando da reza, inclusive as mulheres (ROSA, 2019; MACEDO, 2017). Descreveremos adiante um pouco mais sobre o uso do *petyãgua* que ocorre também durante as rezas cotidianas na *opy*. Da mesma forma, durante essa primeira parte da cerimônia, podem ocorrer outros tipos de rezas que são comuns no cotidiano dos Guaraní-Mbya e que são realizadas ao anoitecer, como os cantos, danças de *xondaro* e *xondaria*⁷⁸, e até mesmo o consumo do chimarrão. Ao final, todos podem voltar para as suas casas e fazer outras atividades que permitam manter a concentração e a leveza dos corpos, com foco nas rezas que se seguirão nesse primeiro dia após o entardecer e também no dia seguinte. Conforme é recorrentemente notado, esse primeiro dia é chamado *o dia dos homens*, pois é marcado pelo *ka'a nhembojere* de execução exclusivamente masculina⁷⁹. A reza noturna que se segue, portanto, também não se difere em muito das rezas cotidianas, a não ser pela duração maior e pela sua maior intensidade, nos cantos, danças, sessões de cura, no fumo do *petyãgua* e no uso da erva-mate. Segundo Pedro Macena, idealmente, as rezas noturnas deveriam prosseguir durante toda a madrugada, até a exaustão dos corpos – como acontecia antigamente. Isso deveria ocorrer especialmente nas cerimônias de *nhemongarai*, e de fato já presenciei batismos que seguiram madrugada adentro na Itakupe, assim como já testemunhei

77 O *ka'a nhembojere* costuma acontecer em torno do meio-dia, quando o Sol se encontra em zênite, alto do céu. De acordo com Macedo (2017), também pode ocorrer em outros momentos do primeiro dia do *ka'a'i*, de acordo com o que é sonhado anteriormente pelo rezador responsável pela cerimônia.

78 Como se referem os Mbya às mulheres que empenham papéis análogos aos *xondaro*.

79 Sobre a dinâmica de gênero e de transformações do corpo da erva-mate presentes no *ka'a'i*, ver o artigo completo de Valéria Macedo (2017).

rezas que terminaram pouco após a meia-noite, principalmente naquelas ocasiões em que se notava uma presença maior de *jurua*.

No dia seguinte, o *ka'a'i* prossegue com o *dia das mulheres*, marcado dessa vez pelo *ka'a nhembojere* de participação exclusivamente feminina, que também pode ocorrer logo em seguida às rezas noturnas durante a madrugada de acordo com Macedo (2017), ou então no momento que antecede o final da manhã, ao meio-dia. Neste instante, os ramos *ka'a xã* devem estar bem secos, podendo inclusive serem levados novamente sobre o fogo para sapecar as folhas. Tudo isso é feito agora pelas mulheres, instruídas pela rezadora regente (*kunhã karai*) da cerimônia, e às vezes até pelo rezador corresponsável no batismo. A ideia é que as folhas secas de *ka'a* possam ser retiradas dos galhos e moídas. A partir de então, se dá início ao *ka'a kure*, a moagem das folhas da erva-mate (Ibid.; ROSA, 2019). Cada mulher quebra os galhos e retira as folhas, amassando-as com as mãos e finalizando a moagem com um grande pilão. O pó da *ka'a* é separado em pequenas cabaças ou outros recipientes que podem ser inclusive copos de plástico, e também cada mulher deve preparar um desses recipientes para si, e outros conforme for necessário para as parentes que estejam distantes e outras mulheres não presentes a quem queiram fortalecer.

Então, as mulheres se enfileiram em círculo no entorno do *amba* e dão início a outro *ka'a nhembojere* performado por elas (ROSA, 2019; MACEDO, 2017). Em movimento anti-horário, da mesma forma que ocorre no *dia dos homens*, as mulheres vão caminhando dando três ou mais voltas, de acordo com a regência do par masculino e feminino de rezadores, até colocarem as cabaças de *ka'a* em disposição na parede leste, uma após a outra, informando então para o *karai* para quem foram feitas e qual o seu nome verdadeiro.

Elas vão depositando os recipientes com a erva moída no mesmo suporte onde os maços da folha foram amarrados anteriormente. E o *karai* os esfumaça do mesmo modo, no que pode ser seguido pelos demais presentes.

O trabalho feminino de moer a erva-mate também é chamado de *emangu'i*, que traduzem como “esparramar”. [...]

Após o trabalho masculino de extrair *ka'a* da árvore e amarrá-la em feixes, o trabalho feminino a esparrama pela moagem e a distribui em cabaças. Ao final, todos podem consumir a erva-mate nas cuias de chimarrão, ou guardar para que as pessoas ausentes possam consumi-la posteriormente (MACEDO, 2017: 6)

O pó de *ka'a* produzido durante as cerimônias *ka'a'i* devem ser suficientes para todo o ciclo sazonal o qual se antecede e que é recebido pelos Guarani-Mbya através do batismo da erva-mate. Além disso, ele apenas deve ser consumido dentro da *opy*, ficando disponibilizado num recipiente grande para as rezas e tratamentos de cura. Em casos de urgência, há também a possibilidade de se retirar um novo ramo de uma árvore de erva-mate, sapecar ao fogo e deixar as folhas secando para depois moê-las em um pilão menor, ou ainda em casos mais

extremos, utilizar a erva-mate para chimarrão comprada nos mercados. Este segundo caso é muito comum para o consumo cotidiano das famílias, onde todas as manhãs, logo ao se levantarem, os Mbya preparam a água para o chimarrão ao fogo, consumindo então a erva-mate, como diz Valéria Macedo (2017), precedendo os outros alimentos pela manhã, ou sucedendo-os à noite. Apesar de podermos notar essa distinção entre usos cotidianos e rituais da *ka'a* pelos Guarani-Mbya, Pedro Macena nos conta que o chimarrão, assim como o fumo (*petỹ*) nos cachimbos, deve ser sempre utilizado em contextos de comunicação e pensamento voltado para Nhanderu, seja durante o cotidiano ou nas rezas noturnas na *opy*. A distinção sutil nesses casos se daria na intencionalidade de cada pessoa em buscar a concentração necessária para manter os pensamentos voltados a Nhanderu, o que pode ser feito inclusive compartilhando a companhia dos familiares, amigos e outras pessoas próximas, preenchendo o coração de alegria. No entanto, as rezas na *opy* se fazem para além da criação desses vínculos entre humanos que potencializam os vínculos com os deuses, mas também através de toda a ritualidade da *opy*, onde as rezas devem ser feitas *rezando como gente* – ou seja, seguindo os preceitos e comportamentos ensinados para os Guarani-Mbya pelos próprios Nhanderu, desde a criação de todo o cosmos nos tempos primordiais.

Nesse sentido, Débora Jeane Rosa (2019) nota junto a seus interlocutores mbya, como a noção do tempo para os Guarani, observado na continuidade dos ciclos sazonais, se dispõe de modo circular, assim como a disposição do cosmos e por metonímia daquilo que o compõe, tal como as moradas celestiais, *yvyrupa* (“leito-terrestre”), e até mesmo os movimentos dos corpos nas rezas em torno do *amba* dentro da *opy*. Também há uma noção dos Guarani-Mbya sobre o tempo que implica as transformações e renovações às quais estão sujeitos os corpos dos seres, e também o próprio cosmos. Nas palavras da autora: “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” (Ibid.: 107). Segundo Ramo y Affonso (2014), a noção de ciclos está relacionada aos pares de oposição quente/frio e juventude/velhice, interpondo o movimento de maturação e renovação:

Entre o frio e o calor, entre a juventude e a velhice, a maturação e a renovação: o *ijaguyje*⁸⁰. (Quase) tudo na Terra *ijaguyje*, plantas, animais, *omanogue*⁸¹. Fora da Terra também: os *nhe'ẽ ijaguyje* em Ara Pyau, no *amba* de Nhanderu – velhos se tornam jovens ou jovens se tornam crianças (ouvi as duas versões). “Ladeira (1999)”, diz Pierri, “argumentou convincentemente que a concepção de eternidade mobilizada pela cosmologia guarani é aquela dos ciclos que se renovam indefinidamente, e não aquela das formas estáveis e imutáveis de Platão” (2013, p.

80 “Maturação”. Segundo Dooley (2016), a partícula *ij-* indica a flexão do verbo *-aguyje* (amadurecer) na 3ª pessoa, se referindo a quem sofre a ação.

81 “Os mortos”, ou “os que morreram” na flexão da 3ª pessoa indicada com a partícula *o-*, do verbo *-mano* (morrer) acompanhado do sufixo de flexão do tempo nominal *-gue* (DOOLEY, 2016).

136). A inesgotabilidade dos “elementos originais” que povoam a *yvy marãe’ÿ* – essa terra onde “nada tem fim” – é o efeito da “renovação dos ciclos” (Ladeira, 1992, p. 96 apud Ladeira, 2008, p. 126-127). *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 (RAMO Y AFFONSO, 2014: 239)

Ainda de acordo com Ramo y Affonso (2014), o calendário guarani-mbya é construído a partir de um conhecimento que implica os saberes acerca dos tempos, épocas e estações que agem sobre diferentes corpos, diferentes tipos de seres – humanos e não humanos – e seus duplos que expressam a virtude *ijaguyje*, como representação de suas potências de imperecibilidade e maturação. A partir dessas noções é que são regidos os ciclos sazonais Ara Pyau e Ara Yma, reconhecidos não apenas como representações do tempo, mas também do espaço. Assim, Ara Yma também pode ser traduzido como o “tempo-espaço originário”, ou ainda “o ressurgimento do tempo-espaço em que o mundo se originou”, conforme aponta Cadogan (1959a; 1959 apud RAMO Y AFFONSO, Op. cit.: 239 – tradução nossa), o que remete à configuração anterior ao surgimento da terra, portanto caracterizado pelo frio. Em contraste, o Ara Pyau expressa a renovação de um “tempo novo”, dando ao cosmos o movimento de transformação e potência de maturação da vida como um todo, e por metonímia em todos os seus componentes.

Ladeira (2008) conta que Ara Pyau começa com uma ventania (*yvytu*) e termina com um trovão, o *yapua* – trovão com relâmpago e sem chuva, que é o signo de que Ara Pyau chegou ao fim dando passo a Ara Yma; é também “o sinal de Nhanderu *kuery* de que eles estão recolhendo-se” (idem, p. 170-172). Assim, tanto o *yvytu* como o *yapua*, são signos dos movimentos do povo do alto, os *yvategua va’e*, movimentos estes que definem, desde o alto, e na relação deste alto com o baixo, que é a Terra, as relações, as trocas, a política e os movimentos daqueles que andam sobre a Terra, assim como daqueles que habitam as copas das árvores (certos ‘donos’) e daqueles que habitam outros *amba*. Enquanto Ara Pyau – época em que os Nhanderu vêm com mais frequência à Terra – é o tempo do plantio, o tempo em que florescem as flores e em que maduram os frutos, Ara Yma – época em que os Nhanderu se “fecham” dentro da *opy* (casa de reza) do *amba* – é mais favorável à caça, pois é a época em que os animais não estão se reproduzindo (RAMO Y AFFONSO, 2014: 240)

Podemos notar nesse trecho a articulação de noções que já foram apresentadas anteriormente em nosso trabalho. Porém, o que é importante aqui, e retomaremos este ponto mais adiante quando abordarmos as questões relativas às narrativas míticas sobre *ka’a* e as suas relações com outros protagonistas das histórias sobre os tempos primordiais, é o caráter transformativo em movimento que marca a alternância do tempo-espaço para os Guarani-Mbya sobre a forma de Ara Pyau e Ara Yma. Ademais, Ramo y Affonso (2014) ressalta que a sociabilidade guarani-mbya é marcada pelo movimento, gerando aproximações e afastamentos, como por exemplo nos trânsitos dos *nhe’ẽ porã* entre as plataformas celestiais e

terrestre, dando corpo às relações de continuidade entre humanos e deuses. Os *nhe'ẽ*, dessa forma, são enviados para cuidar dos humanos e de outros seres na terra, criando nas *opy* espaços de proximidade entre os Mbya e Nhanderu. Isso ocorre de maneira que, durante o Ara Yma, alguns dos *nhe'ẽ* se distanciam da terra e ficam juntos de Nhanderu, enquanto no Ara Pyau eles voltam para a terra. É necessário, ainda, que os modos de vida dos que estão na terra se assemelhem aos modos de vida dos que habitam os patamares celestiais, pois isso traz aos *nhe'ẽ* uma sensação de familiaridade entre todos os seus lugares de habitação, mantendo o seu trânsito pela terra da mesma forma que eles mantêm junto a Nhanderu nos patamares celestiais.

Trânsito, movimento e transformação. É essa dinâmica que motiva a realização das cerimônias *nhemongarai*, principalmente o *ka'a'i* que, como já vimos, abre a recepção do ciclo que vem pela frente, encerrando aquele em que se encontram atualmente. Além disso, a dinâmica das transformações dos corpos da *ka'a* que ocorrem desde os tempos primordiais e que são reproduzidas nas cerimônias de batismos da erva-mate, como nota Macedo (2017), se fazem também na alternância entre os dias do *ka'a'i*, marcados pela transição entre os gêneros que se mobilizam no devir da planta – transformada por Nhamandu de mulher em árvore no tempo primordial, das partes da árvore em feixes *ka'a xã* pelos homens no primeiro dia da cerimônia, e dos feixes *ka'a xã* em pó de erva-mate pelas mulheres no segundo dia, para que *ka'a* seja enfim consumida pelos Guarani-Mbya em suas rezas na *opy*, na infusão do chimarrão. Como diz Ramo y Affonso (2014: 240): “Movimentos definem tempos e espaços e determinam as possibilidades das interferências; são os movimentos (os deslocamentos e trânsitos) que tanto constituem como possibilitam as distintas socialidades”.

A autora demonstra como os trânsitos e movimentos dos *nhe'ẽ* são necessários para o fortalecimento (*mbaraete*) recíproco entre os corpos dos Guarani-Mbya, agindo sobre cada um de forma a permitir a sua existência e duração em *yvyupa* (RAMO Y AFFONSO, 2014). Nesse mesmo sentido, Pedro Macena nos conta que não apenas os Guarani possuem *nhe'ẽ*, mas também *outros*, ou seja, seres humanos e não humanos que reconheçam em si o princípio de existência que configuraria para si o pertencimento a um tipo de humanidade. Em outras palavras, os diferentes tipos de seres, incluindo algumas espécies vegetais e animais, além de alguns minerais e dos espíritos, apesar das diferenças que observam entre uns e outros, se reconhecem como pertencentes a um tipo de humanidade, se reconhecem como *gente*, e assim o foram nos tempos primordiais, antes da sua transformação nos eventos primordiais para as espécies que conhecemos hoje. Isso corrobora o que Viveiros de Castro (1996; 2002) e Tania

Stolze Lima (1996), entre outros autores conceberam como o *perspectivismo ameríndio*⁸². Não nos ateremos aqui ao debate bibliográfico sobre essa questão em particular, mas é importante notar que os *nhe'ẽ* e outros tipos de alteridades que se associam aos não humanos também transitam pelo cosmos, causando afecções nos corpos dos Mbya, que podem ser tanto da ordem do fortalecimento, quanto da ordem patogênica e da agressão.

No caso da *ka'a*, especialmente através das cerimônias *ka'a'i* e do consumo cotidiano do chimarrão, o trânsito de seus *nhe'ẽ* entre os Guarani-Mbya favorece o fortalecimento de cada membro dos *tekoa*, atingindo metonimicamente o seu todo. Como vimos no Capítulo II, o todo de um *tekoa*, e para além de um *tekoa* em si, mas através das conexões que se fazem nas malhas, a composição de *yvyrupa* e de todo o cosmos, tudo isso se constitui pelas relações e vínculos que são engendrados pelos Guarani-Mbya. Assim, as suas relações com a erva-mate e as conexões que são estabelecidas com Nhanderu promovem o fortalecimento dos Mbya, permitindo o fluxo contínuo que gera toda a vida na terra, através da alternância dos ciclos sazonais Ara Pyau e Ara Yma, tendo em vista alcançar a imperecibilidade que caracteriza os patamares celestiais.

Mais adiante, ampliaremos a elucidação sobre a importância dos *nhe'ẽ* relacionados à *ka'a*, através de sua filiação a Nhamandu, conforme se nota nas narrativas primordiais que contam sobre a criação da erva-mate. Como veremos, isso pode nos indicar a importância de *ka'a* como antecessora e provedora das assembleias multiespécies da Mata Atlântica, através de suas associações regenerativas. Porém, antes se faz necessário apresentar os contextos primordiais e estruturais mbya e guarani que trazem a erva-mate como protagonista, ou ainda que se relacionam com ela de alguma forma.

Contextos primordiais e estruturais

Trataremos nas páginas seguintes sobre a maneira que a erva-mate pode ser compreendida no contexto guarani como conectora e também disruptora de aparentes pares de oposição, tal como terra/céu, humano/divino, floresta/roça. Isso pode ser observado através das narrativas míticas contadas pelos Mbya e por outros grupos guarani, que envolvem *ka'a* e outros seres aos quais ela se associa. Também podemos destacar neste contexto as categorias de oposições que Lévi-Strauss (2004a; 2004b) relaciona à cozinha, que envolvem o uso do fogo para algum tipo de alimentação.

82 Há uma ampla discussão bibliográfica da etnologia ameríndia acerca do tema, inclusive trabalhando junto aos Guarani-Mbya. O destaque nesse caso se dá nos trabalhos de Pereira (2014), Ramo y Affonso (2014), Prates (2013), Pissolato (2007), Macedo (2009) e Pierri (2018), onde a discussão acerca dos *nhe'ẽ* e das alteridades para os Mbya é também ampla e importante.

De acordo com Lévi-Strauss (2004b), o mel e o tabaco são uma categoria fundamental de oposição da cozinha: respectivamente, o infra e o metaculinário. Esta categoria culinária retoma as considerações do primeiro volume das mitológicas, acerca de outro par fundamental de oposição (cru/cozido), e também possibilita a análise de suas representações estruturais míticas sobre o que o autor chama de passagens da natureza à cultura. Lévi-Strauss observa a disposição dos meios utilizados pelos demiurgos nas derivações das narrativas míticas ameríndias, que colocam alguns intermediadores da transformação das humanidades primordiais em outros seres, deixados então à disposição da humanidade remanescente na terra, em lugar da presença dos demiurgos. Isso é retratado, por exemplo, em um mito *kariri*, que explica ao mesmo tempo a origem dos porcos-do-mato e a concessão divina do tabaco aos seres humanos: os primeiros humanos pediam ao demiurgo que pudessem provar o sabor da carne dos porcos-do-mato, que até então era uma presa desconhecida na terra primordial. Isso leva o demiurgo a se deslocar no eixo vertical em direção ao céu, levando consigo as crianças humanas transformadas nos atuais porcos-do-mato. Os humanos primordiais então tentam seguir o demiurgo, caçando os próprios filhos já transformados, mas acabam sendo derrubados de volta para a terra; eles ainda tentam convencer o demiurgo a voltar a morar com eles na terra, mas em seu lugar, é enviado o tabaco (Ibid.; Id. 2004a). Lévi-Strauss nos chama a atenção para o papel determinante do tabaco neste mito, sob uma forma mais forte do que costuma aparecer em outras versões, como um intermediador que se faz presente nas transformações míticas que incluem a fumaça do tabaco, pois ele é aqui a própria hipóstase da divindade do demiurgo que se faz presente entre os humanos na terra, compartilhando as substâncias divinas e servindo como conector dos patamares celestiais junto à terra.

Característica similar pode ser encontrada no mito da erva-mate contado pelos Guarani-Mbya na TI Ribeirão Silveira, conforme exposto por Valéria Macedo (2017) e também no filme *Ka'a'i – O ritual da erva-mate* (2015). É dito que, nos tempos primordiais, Kuaray⁸³ (Sol) habitava a terra junto de seu irmão, Jaxy (Lua), e então fez desabrochar de si uma filha chamada Ka'a (Erva-Mate). Eles estavam prestes a se deslocar rumo ao céu, deixando a terra para ser habitada apenas pelos seres perecíveis que tinham sido criados pelos irmãos. Kuaray fez descer um assento amarrado por um chicote, e os três subiram enfileirados, estando Kuaray à frente, Jaxy atrás e Ka'a ao meio. O tio de Ka'a, se aproveitando que Kuaray estava de costas para os dois, mexeu com ela de maneira que ela

83 Kuaray, como citado por Macedo (2017), ou ainda Nhanderu Nhamandu como é chamado pela Xejaryi no filme produzido na TI Ribeirão Silveira (KA'A'I, 2015). Em ambos os casos, a referência é feita à divindade que carrega consigo o brilho do Sol, sendo os dois nomes utilizados pelos Mbya.

ficou irritada e não quis mais continuar a viagem. Kuaray pediu três vezes para que a filha mudasse de ideia, mas não conseguiu a convencer. Então, o pai de Ka'a desceu do assento e passou a limpar o terreno de forma similar ao preparo de uma roça, deixando-a apreensiva a ponto de mudar de ideia e pedir que Kuaray a permitisse continuar junto dele. Seu pai, no entanto, afirmou ter sido desobedecido pela filha quando ele lhe pediu anteriormente, e disse que naquele momento já era tarde demais para mudar de ideia. Ramos da erva-mate começaram a brotar da cabeça de Ka'a, e ao perceber sua transformação pelo pai, já tinha se tornado uma bela árvore. Kuaray deixou a sua filha desdobrada de si na terra para que sirva aos Guarani-Mbya, para fortalecer os seus espíritos e estabelecer conexões com os seres habitantes dos patamares celestiais.

Erva-mate (*ka'a*) e tabaco (*petỹ*) são as plantas imprescindíveis para a realização da vida entre os Guarani-Mbya, justamente porque estão relacionadas às conexões que permitem serem estabelecidas junto a Nhanderu, promovendo a leveza dos corpos e possibilitando os deslocamentos no eixo vertical nos momentos de reza. Isto é apontado pelas derivações que remetem a outros mitos ameríndios que trazem intermediadores das relações espirituais com os deuses, envolvendo os seus deslocamentos em direção ao céu, onde fazem as suas moradas imperecíveis. Segundo Héctor Keller (2013), existem ainda outras variações dos mitos da erva-mate entre diferentes populações guarani, que podem sugerir essas intermediações de significados. Entre os Ava-Chiripa da província de Misiones na Argentina, conta-se também sobre a transformação em *ka'a* de uma filha do demiurgo Ñamandu, ou Nhamandu⁸⁴, pelo próprio pai para servir de remédio à sua esposa. Em consequência deste feito, a erva-mate serve até hoje para os Ava-Chiripa como remédio para as doenças espirituais causadas por seres maléficis, que não querem o seu bem, podendo ser digerida a sua seiva a partir da sucção da infusão do preparo do chimarrão, ou ainda podendo os seus ramos serem defumados para afastar os seres patológicos, e sendo utilizada em outros contextos de intermediação junto aos seres celestiais como pedidos para a amenização das tempestades ou para a dissipação de névoas através da queima de ramos da planta.

A correlação entre *ka'a* e *petỹ* para os Guarani aqui ganha força, pois, conforme nota Valéria Macedo (2017), as substâncias das duas plantas se revelam como conectoras e

84 A grafia muda de acordo com a população Guarani e seus interlocutores não-indígenas. Independente do uso do “Ñ” ou “Nh”, “Ch” ou “X”, a fonética se mantém a mesma, e quando se referir aos Mbya serão utilizados os segundos, em acordo com o dicionário Dooley (2016). Nhanderu ou Ñande Ru (“nosso pai”) faz referência à toda a gama de seres divinos, sendo indicado com “*Vuchu*” entre os Ava-Chiripa ou “*Guaxu*” entre os Mbya com significado de “o maior deles”, ou ainda como “*Tenonde*”, “*Tenondegua*”, “o primeiro” ou “aquele que veio primeiro”, se tratando de uma única divindade primordial e da qual se desdobraram todas as outras.

desconectoras de corpos, dispostas em diversas dinâmicas transformativas. Keller (2013) comenta que a *ka'a* costuma ser utilizada pelos Ava-Chiripa nos cachimbos em lugar do *petỹ*, especialmente nas ocasiões em que não há fumo disponível. Entre os Guaraní-Mbya, nas cerimônias *ka'a'i*, a fumaça do tabaco é jogada pelo *karai* vagarosamente sobre os ramos das folhas de erva-mate dispostas na parte frontal da *opy*, como destacamos anteriormente, dando corpo às revelações de acontecimentos distantes no espaço-tempo que se tornam visíveis ao rezador responsável pela cerimônia (MACEDO, Op. cit.). Durante sessões de cura e tratamento espiritual, a fumaça do tabaco é jogada com força nas partes afetadas do corpo de um doente, pois ela tem um potencial de expulsão de seres agressores que causam as doenças espirituais, e assim como a fumaça da queima das folhas de erva-mate, também pode repelir estes agentes patogênicos. Ambas as plantas também são utilizadas para retirar objetos deixados por esses seres agressores nas suas vítimas, tendo as suas folhas envolvidas em torno dos objetos já retirados pelos rezadores, e jogadas ao fogo.

As aproximações entre *ka'a* e *petỹ* aqui se fazem observadas em relação ao fogo e sua potência culinária, no ato de cozinhar. Como destaca Lévi-Strauss (2004b), o fumo pode ser considerado como um elemento metaculinário pois costuma ser consumido após sua queima completa, transformando-se em cinzas e fumaça. O fogo é um importante agente culinário, associado à capacidade de cozimento, e no caso da erva-mate também pode ser utilizado para queimar ou secar as folhas nos contextos apresentados acima, ou apenas para ferver a água que fará a infusão do pó de erva-mate para o preparo do chimarrão, como notamos anteriormente. Nesse sentido, observaremos as narrativas míticas dos Guaraní-Mbya sobre a concessão divina do fogo aos humanos, o que também remete à erva-mate conforme veremos mais adiante. Ismael de Souza (2020) exprime a relação nas narrativas guarani entre o fogo e Nhamandu, trazendo à cena os registros mitológicos feitos por Pierre Clastres em *A Fala Sagrada* (1990), onde o autor afirma que a posse do fogo é aquilo que garante para os Guaraní-Mbya o reconhecimento de sua humanidade e algum grau de proximidade com as divindades:

A oposição cru/cozido parece assim corresponder ao seu simétrico inverso, a oposição divino/humano. E é por isso que Jakaira, criador, a pedido de Nhamandu, da nova terra, nomeia seus futuros habitantes como “os adornados cujas coroas de plumas murmuram” e ao mesmo tempo lhes promete o fogo: “As chamas, a bruma, seguramente farei com que se espalhem sobre os seres destinados aos caminhos que percorrem a pátria da vida má”. Para que as Belas Palavras sejam audíveis, é preciso que haja fogo: dupla chama, dupla luz, duplo sinal (CLASTRES, P. 1990: 102)

Pierre Clastres (1990) faz uma análise de três versões das narrativas guarani sobre o fogo, que pertencente aos corvos (*xapirẽ*⁸⁵; *Corvus spp*), deve ser roubado pelo demiurgo com a ajuda de um sapo⁸⁶ para que seja disposto aos humanos que habitarão a terra. A partir disso, o fogo passa a habitar as madeiras⁸⁷, enclausurado, de modo que a fricção que se faz para produzi-lo apenas liberta as chamas de seu interior. Por consequência, os corvos perdem o fogo, e se tornam comedores de carniça, se aproximando dessa forma dos mortos. Ismael de Souza (2020) traz narrativas guarani contadas pelos *xeramoĩ* e *xejaryi* habitantes de seu *tekoa* que o auxiliaram em sua pesquisa, e que têm Nhamandu como protagonista. A narrativa do fogo conta que Nhamandu ficava aflito ao final de cada dia, quando os habitantes da terra pediam que não fosse embora pois eles ficavam tristes quando as noites chegavam. Eles se sentiam tristes porque tudo ficava muito escuro e frio. Nhamandu já havia lhes dado um pedaço de seu coração anteriormente, mas eles tinham se esquecido e acabaram o perdendo. Apesar disso, nos confins da terra havia os *xapirẽ*⁸⁸, que possuíam o fogo naquele tempo. Nhanderu conversou com Nhamandu, e então disse que iria ele mesmo até as terras distantes dos *xapirẽ* para buscar o fogo e dar aos humanos, pois apenas os imortais poderiam viajar até esses lugares. Nhanderu foi junto de seu companheiro de maior confiança, o Kururu⁸⁹, e os dois foram caminhando através dos confins da terra enfrentando o frio que aumentava mais e mais. Até que em certo momento começaram a sentir calor, o que foi se intensificando até observarem juntos uma luz saindo de uma montanha oca que abrigava o fogo. O calor era intenso como o de Nhamandu, e não chegava a queimar, mas apenas aquecia e trazia alegria: “O fogo dava vida” (Ibid.: 33). Nhanderu então decidiu se transformar em um cavalo (*kavaju*) para chamar a atenção dos *xapirẽ*, que o viram ao longe se fingindo de morto e tentaram o colocar no fogo para cozinhá-lo. Nhanderu aproveitou o momento para dispersar o fogo; na mesma hora, Kururu pegou uma brasa, e os dois saíram correndo. Se esconderam em uma árvore, onde guardaram o fogo em sua essência. E desde aquele momento, Nhanderu ensinou aos Guarani a fazer o fogo, de modo que pudessem sentir o coração de Nhamandu.

É curioso notar que o fogo nessa narrativa está explicitamente relacionado ao Sol, que é Nhamandu. O brilho, o calor, a capacidade de trazer alegria aos humanos, e também a

85 De acordo com Dooley (2016), a palavra *xapirẽ* designa também os urubus, ou certos tipos de borboletas. No caso dos corvos e urubus, ainda pode ser utilizado a palavra *uruvu*.

86 Em uma das versões também são chamados a ajudar no roubo do fogo o jacu (*jakupẽ*) e a rã, mas estes não conseguem manter a brasa acesa dentro da boca porque salivam muito (CLASTRES, P. 1990).

87 As narrativas fazem menção às madeiras de *ajuy jo 'a* (loureiro; *Laurus nobilis*), *pindo 'i* (coquinho; jerivá; *Syagrus romanzoffiana*), a *chirca* (*Eupatorium spp*) e o cipó rasteiro (CLASTRES, P. 1990).

88 Aqui referenciados como urubus.

89 De acordo com Dooley (2016), *kururu* é o nome que designa as corujas, os sapos e girinos, e ainda é a palavra utilizada em Mbya para “vírgula”. Neste caso, o *Kururu* é descrito como um sapo mesmo, companheiro de Nhanderu.

característica do que guarda um potencial destrutivo, já que a primeira terra terminou queimada. Além disso, Nhamandu comenta que um pedaço de seu coração havia sido dado aos humanos anteriormente, mas que eles tinham se esquecido e perdido. Aqui, temos um primeiro momento marcado pela dádiva do demiurgo, que acaba sendo recusada por uma humanidade anterior, talvez a mesma que pereceu com a destruição da primeira terra. Então, num segundo momento, os *xapirẽ* se aproveitam e tomam para si o pedaço do coração de Nhamandu, se tornando os donos do fogo e o levando para os confins da terra, onde nenhum mortal poderia viver. Nesta narrativa, portanto, o fogo não é roubado pelo demiurgo, como se faz presente em Pierre Clastres (1990), mas o simétrico inverso: o demiurgo que acaba sendo roubado pelos *xapirẽ*, que se aproveitam do esquecimento dos humanos e se tornam os donos do fogo. No texto de Souza (2020) há uma menção ao fato de que os *xapirẽ* se tornavam tão fortes quanto Nhamandu, pois se alimentavam da energia do fogo e poderiam até mesmo causar a morte de Nhanderu e de Kururu. Então a narrativa apresenta um terceiro momento, que é a missão de Nhanderu junto de seu companheiro Kururu para retomar o pedaço do coração de Nhamandu e dar aos humanos de então, que a partir disso podem se alegrar e se aquecer durante as noites.

É interessante aqui notar a maneira como os Guarani-Mbya relacionam o uso do fogo e do *petỹ* à *ka'a*. O fogo, conforme apontamos no segundo capítulo, indica os assentamentos que constituem as aldeias, *tata'ipy*, sendo lugares particularmente especiais para as rezas. Valéria Macedo (2017) nota a disposição do fogo na *opy*, que fica na parte voltada para as costas do mundo, à oeste (*nhandekupe*)⁹⁰, no mesmo lado em que ficam as mulheres e as crianças durante a cerimônia da erva-mate e em outras ocasiões de batismos e rezas. O manuseio do fogo, o preparo dos *petỹgua* e da água para o chimarrão durante essas ocasiões, assim como ocorre no cotidiano das casas, incluindo neste caso o ato de cozinhar, costumam ser tarefas desempenhadas por mulheres. Os homens também manuseiam o fogo, e, na falta de uma figura feminina na casa, geralmente realizam estas outras tarefas que se relacionam ao cozimento. Quando se trata de assar carnes, os homens se encarregam da tarefa acendendo fogueiras ao chão, geralmente do lado de fora das casas; e também nestas fogueiras podem ser preparados o pinhão⁹¹, o milho verde cozido na própria palha da planta ou os milhos de

90 Os Guarani-Mbya consideram o lado leste do cosmos, onde o Sol nasce todas as manhãs, como o lado à frente (*nhanderenonde*), e o lado oeste como o lado de trás (*nhandekupe*), o que se aplica metonimicamente dentro da *opy*.

91 Pinhão é o nome dado para a semente da Araucária (*Araucaria angustifolia*), uma árvore nativa da Mata Atlântica que tem uma grande importância tanto para as matas, quanto para os Guarani. Por exemplo, o *petỹgua* costuma ser feito esculpindo os nós das árvores mais antigas, já caídas na mata e encontradas por algum guarani que tenha pedido anteriormente para Nhanderu que lhe desse o material para o feitio. É dito que os nós da araucária são imperecíveis, ao contrário de outras partes de seu corpo que logo após a morte

pipoca, a batata-doce, e outros alimentos que têm um preparo mais simples e que utilizem das brasas ou do fogo direto.

No caso das cerimônias *ka'a'i*, como já destacamos, o fogo também é utilizado pelo *karai* responsável pelo batismo na *opy*, às vezes acompanhado de algum *xondaro* ou da *kunhã karai*, que é corresponsável na cerimônia e é geralmente a sua esposa (MACEDO, 2017). Isso ocorre, como dissemos no início do capítulo, no primeiro dia, após os *xondaro* levarem para a casa de rezas os ramos de erva-mate coletados para o batismo. Na *opy*, os ramos de *ka'a* são sapecados ao fogo pelo *karai*, e aos poucos eles são cortados em pedaços menores pela *kunhã karai* e pelos homens que amarram os pequenos maços (*ka'a xã*) com as folhas de *pindo'i* (palmeira jerivá, coquinho; *Syagrus romanzoffiana*), conforme também falamos anteriormente sobre a regência do *ka'a'i*. No entanto, a partir do início da reza noturna, ao passo que o segundo dia da cerimônia vai se aproximando, o fogo volta a ser controlado pelas mulheres na *opy*, obedecendo à divisão de gênero dos espaços da casa de rezas. No segundo dia do batismo, os maços *ka'a xã* retirados pelas mulheres podem ser levados ao fogo novamente pela *kunhã karai* para terminar a secagem dos ramos, o que pode acontecer ainda na madrugada após as rezas noturnas ou no final da manhã, antecedendo sempre o momento de participação exclusiva das mulheres nas cerimônias, conforme também já observamos.

Da mesma forma, é uma tarefa feminina na *opy* o preparo dos *petỹgua*, acendidos juntos às brasas da fogueira. O uso do *petỹgua* é comum no cotidiano dos Guarani-Mbya, apesar de haver uma diferenciação do que seriam considerados dois diferentes tipos de usos fundamentalmente opostos: o que é realizado na casa de rezas e o uso *à toa (rive)* (PEREIRA, 2019; Id., 2014). Um uso na casa de rezas é marcado pela ritualidade na qual os cachimbos circulam pelo eixo oeste à leste, de trás (*nhandekupe*) para frente (*nhanderenonde*), respectivamente onde se assentam os fogos e onde se encontra o *amba*, ou ainda, do lado feminino ao lado masculino⁹². Geralmente, são as mulheres que preparam o fumo, acendem com a brasa da fogueira e vão até o lado masculino para oferecer os *petỹgua* acesos um a um para alguns dos homens⁹³; ou ainda são algumas das mulheres rezadoras e as *xondaria* que

de uma árvore começam a se desintegrar. Por vezes, é possível encontrar apenas esses nós nas matas, sem qualquer outro vestígio da planta que morreu há muito tempo.

92 Macedo (2017) nota que o lado leste da *opy* também é marcado por interações *cross-sex*, especialmente ao centro, próximo do *amba*, pois é onde as rezas costumam serem realizadas por ambos os gêneros. Isso ocorre de modo que os homens se sentam nos bancos dispostos nas laterais norte e sul, se levantando para as rezas ao centro, enquanto as mulheres ficam realmente por toda a parte oeste e também se deslocam para o centro-leste para as rezas.

93 Preferencialmente começando do *karai* ou *xeramoĩ* responsável pela reza, em seguida os *xondaro* auxiliares e outros homens que queiram participar.

circulam entre os dois lados da *opy* e fumam no *amba*, já com o seu *petỹgua* aceso⁹⁴. “Os que fumam” (*opita va’e*) soltam a fumaça sobre o *amba*, sobre os instrumentos de reza e às vezes sobre as cabeças das pessoas a quem gostariam de proteger. Ademais, a fumaça do *petỹ* é muito utilizada pelos Guarani-Mbya nas sessões de cura dentro da *opy*, sendo assoprada com uma força mais intensa nos pontos vitais e nas partes afetadas do doente, como já apontamos aqui. O cachimbo na *opy* não é compartilhado, pelo menos não até que a pessoa que está usando termine de fumar, se voltando em direção ao lado feminino da *opy* e dizendo “*ha’eve’i*” (“está bom”), o que é respondido por todos “*ha’eve’i*”. A partir disso, o *petỹgua* circula novamente até o fundo da *opy*, e é entregue para uma das mulheres que vai preparar novamente o cachimbo com o *petỹ* aceso para outra pessoa, até que todos que participam desta parte da reza já tenham fumado. Por sua vez, seria considerado como um uso *à toa* do *petỹgua*, todos aqueles outros que não sejam realizados com o intuito das rezas, onde apenas se deseja fumar. Segundo Pereira (Op. cit.), nesses momentos o cachimbo pode até circular de uma pessoa à outra, e costuma ser solicitado por quem mais queira fumar. No entanto, por ser um tipo de uso não ritualizado, é dito que o ato de fumar fora dos contextos de reza pode causar males às pessoas, como por exemplo alguns problemas com os dentes, agitação do corpo e dependência da substância do tabaco, o que inclusive chega a ser comparado ao uso de cigarros industriais e a outros tipos de tabagismo⁹⁵. O fumo para os Guarani-Mbya, tal como a erva-mate, possui um modo particular de experimentação que costuma ser respeitado principalmente com relação às rezas na *opy*, enquanto outros tipos de preparo e uso são relacionados às suas potencialidades patogênicas e perigosas, justamente porque elas se diferem excessivamente dos modos reconhecidos como tradicionais, ensinados pelos mais velhos e aprendidos como parte do *nhandereko*.

Pereira (2019) analisa a origem do fumo e dos cachimbos sob o olhar da arqueologia, e também de acordo com a etnologia e os interlocutores guarani-mbya – abordagens estas últimas das quais nos interessam aqui. A versão mais difundida é aquela registrada por Cadogan (1959a), onde é dito que o fumo e o *petỹgua* foram criados por Jakaira Ru Ete e fornecidos para a humanidade para que pudessem se proteger contra os infortúnios. Pereira

94 Não são todas as mulheres que fumam na *opy*, assim como não são todos os homens, pois esta prática requer algum conhecimento e familiaridade, como ocorre com outras práticas de xamanismo entre os Mbya.

95 Sobre isso, é comum o discurso dos Mbya contra o uso de cigarros, assim como é comum os discursos contra o uso indiscriminado do *petỹgua* fora dos contextos de rezas, algo que também é citado por Pereira (2019). Porém, nas ocasiões que ouvi algum comentário do tipo no Jaraguá, sempre se deu a ênfase no fato de que, para os Guarani-Mbya, o cigarro não tem nenhum tipo de proximidade ou vínculo com o *petỹgua* – mesmo até outros tipos de cigarros preenchidos por fumo de corda, como aqueles feitos de palha –, pois o uso do *petỹgua* é considerado sagrado e tem a sua importância particular para os momentos de comunicação com os seres celestiais nas rezas, ou ainda na dessubjetivação de agentes potencialmente patogênicos nos benzimentos de alimentos e nos tratamentos das doenças espirituais.

(Op. Cit.) também cita a menção de um de seus interlocutores sobre uma das origens míticas do *petỹ*, que foi deixado por Nhanderu num cesto para que Nhandexy se comunicasse com ele, antes de sua partida para o céu. Além disso, o autor apresenta a partir de seu interlocutor uma narrativa sobre a origem não do fumo, mas do *petỹgua*. É dito que Nhanderu havia criado a segunda terra, logo após a destruição da primeira, de forma que em certo dia decidiu caminhar para conhecer a sua nova criação, se transformando em um andarilho. Ele chegou a um grupo de *jurua* (“não indígenas”) que estavam fazendo uma roça para plantar melancia, e perguntou o que estavam fazendo. Os *jurua* disseram ironicamente que estavam plantando pedras, e assim que o andarilho foi embora, as plantações realmente se tornaram pedras. Nhanderu então seguiu caminhando e chegou a um grupo de Mbya, que viviam humildemente numa casa de pau a pique, onde foi muito bem recebido e acolhido. Ao se despedir, Nhanderu pegou um pedaço de madeira no chão, dizendo que ia lhes dar algo para que pudessem aprender, se curar de doenças e se proteger, transformando então a madeira em *petỹgua*. No outro dia a roça dos Mbya amanheceu repleta de cultivares amadurecidos.

Esta narrativa encontra uma versão levemente diferente a qual nos interessa praticamente na íntegra, conforme nos conta Ramo Y Affonso (2014) e seus interlocutores mbya. É dito que, após a destruição da primeira terra, Tupã se tornaria o dono da nova terra que estava sendo criada, tomando o lugar de Nhanderu Papa. Ao contrário deste, Tupã habita um patamar celestial mais próximo da terra e a protege quando necessário causando fortes destruições com suas chuvas e tempestades. Existem espíritos que não agradam a Tupã, como os de algumas árvores e das pedras, que costumam fazer mal às pessoas. Ainda segundo a autora e seus interlocutores, isso causa a fúria de Tupã que destrói esses espíritos maléficos, pois ele é muito bravo. Nhanderu Tupã teria sido o único sobrevivente da primeira terra, e tendo sofrido muito, passou a cuidar para que ela não precisasse ser completamente destruída novamente. Certo dia, Tupã passava em frente a um castelo habitado por uma princesa *jurua*, que raramente saía de casa. A princesa viu Tupã passando pelo céu de sua janela, e quando ele a notou, a engravidou apenas com o seu olhar⁹⁶. Pierri (2018) e seus interlocutores contam que, naquele tempo, as espécies de animais de criação como porcos, galinhas, vacas e cachorros eram todos humanos – mais especificamente, eram todos *jurua*. Porém, com a gravidez da princesa *jurua*, estava para nascer Tupãra’y⁹⁷, o filho de Tupã, o que fez ela ser expulsa do castelo pelo próprio pai: o rei, dono do castelo. Ela fugiu para os campos, onde

96 Uma versão semelhante é contada por Pierri (2018), com algumas pequenas diferenças. Nessa parte, Tupã enviava uma pomba ao castelo da princesa para fazer-lhe companhia, pois seu pai era muito mal e tinha muito ciúmes da filha, ao ponto de matar os bebês nascidos homens e suas mães, pois não queria que ninguém desposasse a princesa. Tupã sabendo disso, foi pessoalmente ver a mulher em seu castelo, perguntando-lhe o que ela fazia ali. Ela apenas sorriu, mas no outro dia acordou grávida.

aqueles animais tentaram a ajudar. Ao nascer Tupãra'y, eles foram transformados todos nos animais de criação que conhecemos hoje em dia, e já não falavam mais.

A semelhança com a narrativa trazida por Pereira, no entanto, ocorre depois, quando Tupãra'y já era crescido. Notaremos ainda mais adiante como as narrativas sobre Tupã e seu filho na terra se relacionam com a criação da erva-mate. Depois de uns anos, Tupãra'y ficou na terra e vivia sempre caminhando (RAMO Y AFFONSO, 2014). Ele passava pelos lugares, entre os *jurua* e os Mbya, e ia conversando com as pessoas. Mas os *jurua* costumavam o receber mal, o que lhes causavam de volta os males provocados contra o demiurgo. Ramo y Affonso conta três ocasiões em que isso ocorreu: Na primeira Tupãra'y passava em frente a uma escola, e vendo as crianças dentro da sala, perguntou ao professor o que tinha ali – ao que o professor respondeu ironicamente serem “os porcos” que ele criava; e as crianças então foram realmente transformadas em porcos. Na segunda ocasião, ocorreu de forma parecida. Só que o professor disse que eram patos, e assim as crianças se transformaram em patos. Na última ocasião, Tupãra'y passou em frente a uma roça onde se plantava milho. Perguntando o que eles plantavam, os *jurua* responderam que eram pedras, e assim as plantas se transformaram em pedras, tal como na narrativa de Pereira. Tupãra'y seguiu então para a casa de uma senhora, onde ele foi muito bem recebido. Ela matou um pequeno frango que ela criava e que nunca comia, mas o fez para preparar para o filho de Tupã porque queria o receber bem. Ele então pediu que a senhora guardasse os ossos. Quando a senhora dormiu, Tupãra'y transformou os ossinhos em diversos animais de criação, além de aumentar a casa dela e fazer crescerem em seu quintal diversas espécies de plantas alimentícias, como milho e melancia.

Não há menção nesta versão à criação do *petygua*, mas podemos observar a presença de diversos elementos que nos interessam. A origem do fumo, conforme nota Pereira (2019), está relacionada às origens dos cultivares, e na narrativa de Ramo y Affonso (2014), embora o fumo e o *petygua* estejam ocultados, temos a criação por Tupãra'y não só de cultivares como também dos animais associados aos *jurua*, os mesmos que foram transformados durante o nascimento do filho de Tupã. Além disso, como notamos no Capítulo I e ressaltaremos posteriormente, Pedro Macena conta sobre origens da erva-mate que remetem a Tupã e seu filho, e que estão de acordo também com a narrativa de criação dos cultivares após uma forte tempestade que abre uma roça em meio à floresta, o que também é citado por Felipim (2001). Neste sentido, podemos nos remeter também àquilo que trouxemos através de Lévi-Strauss

97 De acordo com Macedo (2009), Ramo y Affonso (2018), Pierri (2018), entre outros, Tupãra'y é assimilado pelos Guarani-Mbya como Jesus Cristo, conforme também apontamos no Capítulo I.

(2004b), do mito *kariri* sobre a origem do tabaco que também é a origem dos porcos-do-mato, correlacionando novamente o *petỹ* e *ka'a*, trazendo a referência da hipóstase do demiurgo como dádiva à humanidade para a comunicação e a criação de vínculos com as divindades. Pereira (Op. cit.), por sua vez, destacará o caráter da generosidade e reciprocidade que os Mbya apresentam ao demiurgo ao serem encontrados por ele em sua caminhada, oferecendo-lhe uma boa hospitalidade o que leva Nhanderu a dar-lhes em troca o *petỹgua*, ao passo que os *jurua* preferiram se manter fechados às trocas com a divindade e tiveram suas plantas transformadas em pedras pela ação do demiurgo. Em outras palavras, no mito, as trocas se estabelecem primeiro no eixo horizontal, incluindo-se aqui a troca de infortúnios (feitiçaria) e a dádiva (xamanismo), para possibilitar posteriormente as trocas no eixo vertical, entre humanos e deuses.

Além do fogo e do fumo, notamos a importância dos deuses em relação à criação de *ka'a*, e sua existência no contexto guarani-mbya. Também podemos encontrar referências a outros seres primordiais e celestiais que estariam relacionados neste contexto, que nos ajudariam a elucidar alguns pontos sobre a erva-mate. Ainda de acordo com Souza (2020), Nhamandu Kuaray possui uma esposa chamada Koe Mbidja, que pode ser reconhecida no céu como o planeta Vênus, pois ela está sempre caminhando junto do marido, aparecendo às vezes antes dele no amanhecer ou depois no entardecer. Ela teria sido criada por ele a partir do seu próprio coração, que costuma ser retratado como fonte de iluminação e calor eterno. Depois de Kuaray, temos Jaxy, a lua que é o seu irmão mais novo, criado por ele mesmo. Jaxy vive mais próximo da terra, que é a mãe geradora de todos os outros seres, e é por esse motivo também que os humanos vivem sobre a terra. Pedro Macena nos conta uma história similar sobre a terra como geradora da vida, a progenitora. Antigamente, Nhanderu estava querendo criar a humanidade. Ele conversou com a terra, e os dois chegaram a um acordo. A terra cederia partes de seu corpo para formar os corpos dos humanos que habitariam sobre ela, e Nhanderu cederia de si os espíritos dos humanos. E assim foi feito, mas havia uma condição. A vida na terra seria perecível, de maneira que quando alguém morresse, o seu espírito imperecível voltaria para Nhanderu, e o corpo perecível voltaria para a terra. Podemos notar ainda que a relação de Jaxy com a perecibilidade percebida por Pierri (2018) pode também ser o motivo da sua proximidade com a mãe na narrativa trazida por Souza (Op. cit.). Além disso, em muitas das variações dos mitos dos irmãos Sol e Lua no contexto tupi-guarani e até mesmo entre os próprios Guarani-Mbya, Lua demonstra um apego muito forte à sua figura

materna⁹⁸. Talvez isso se reflita também nessas versões, no fato de que o grande vínculo do irmão Lua com a divindade seja através do ventre materno, já que o seu progenitor masculino, num primeiro momento, geralmente é reconhecido como outro ser em lugar do próprio demiurgo, e apenas quando Sol e Lua chegam à morada celestial do Pai é que os dois são reconhecidos verdadeiramente como seus filhos. Ademais, como nota Pierri (Op. cit.), a Lua tem um papel importante em muitos dos episódios que se sucedem nas narrativas, apesar de representar geralmente as tentativas frustradas de imitação do seu irmão, Sol.

Souza (2020) traz também uma breve narrativa sobre a criação do cedro (*yary*), onde os irmãos Kuaray e Jaxy caminhavam pela terra criando diversas das espécies de árvores. Eles encontravam as árvores de frutos tradicionais, que Pierri (2018) conta terem sido criações exclusivas de Kuaray. Porém, num certo dia, Jaxy indaga seu irmão sobre ainda não ter criado nenhuma árvore que fosse deixada para os futuros humanos que habitarão a terra (SOUZA, Op. cit.). Depois de alguns dias pensando nisso, Kuaray criou *yary*, e a chamou de Yvyra Nhamandu. Outra narrativa em que a ação de Jaxy tem importância, apesar de ser uma ação desastrosa, é naquela que trouxemos anteriormente sobre a erva-mate, apresentada por Macedo (2017). Estes dois exemplos, dentre outros, confluem para criações em consequência dos atos de Jaxy, de duas das árvores que crescem nas matas e que são consideradas sagradas para os Guarani-Mbya pois são cuidadas pelos seres celestiais: *yary* e *ka'a*. *Ka'a*, segundo contam os interlocutores de Souza (Op. cit.), foi uma criação de Tupã, divindade relacionada aos poderes do relâmpago, e Jakaira, outra divindade que se associa ao poder das nuvens e da fumaça. Tupã e Jakaira andavam pela terra, quando decidiram se unir para criar um ser que pudesse servir aos seus irmãos mais novos⁹⁹ que habitariam ali futuramente. Eles já haviam criado a terra, mas Tupã diz para Jakaira que gostaria de criar um *ser poderoso*, de força comparável a eles. Indagado por Jakaira, Tupã disse que o ser poderoso poderia ser um menino que viveria na mata, e que seria reconhecido de longe pelas suas flores:

Assim, Tupã e Jakaira pensaram como seria feito, como eles iriam criar este ser. Por muito tempo eles pensaram.

Certo dia enquanto eles andavam, Tupã com seu poder de trovão e relâmpagos e Jakaira com as nuvens e fumaça, tranquilamente, contando pelo caminho, se transformaram e criaram o menino (*ka'a*). Quando o relâmpago tocou o chão e depois veio a neblina e as nuvens, surgiu o menino (SOUZA, 2020: 53)

98 Sobre as versões do mito dos irmãos, ver Pierri (2018), Pissolato (2007) e Ladeira (1992) acerca dos Guarani-Mbya, ver Nimuendaju (1987) sobre os Apapocuva-Guarani, e ver também a versão colhida por Thevet entre os Tupinambá em Métraux (1979).

99 Forma que os Mbya se reconhecem em relação à algumas das divindades.

Tupã e Jakaira perguntaram ao menino quem ele era, e o menino respondeu que era a própria criação que eles gostariam de fazer (SOUZA, 2020). Então eles seguiram juntos até o assento (*apyka*) de Nhanderu e o apresentaram para o pai:

– Nhanderu, pai de todos, olhe, veja. Eu e meu irmão criamos este menino pensando em nossos irmãos da terra. Assim, Nhanderu olhou para o menino e disse: “seu nome é Ka’ara”.

Então Nhanderu disse a ele:

– Você meu filho vai viver na terra com seus irmãos, que foi criado com esta sabedoria. Todos os seus irmãos mbya vão ter por você grande respeito. Você foi criado pelos raios, relâmpagos e pelas nuvens e neblina: todos elementos sagrados. Eu te levarei à terra, onde você viverá junto com seus irmãos. Quando vier tempestades ou chuva grite. Seus criadores irão escutar e te ouvir.

Então Nhanderu tocou no menino, bateu as palmas das mãos e espalhou as sementes de Ka’ara pela terra.

Por isso que hoje os guarani usam muito Ka’ara, pois quando vem tempestade ou chove pegamos logo a *ka’a*, rezamos e colocamos na brasa. Assim, Tupã e Jakaira podem ouvir a voz de seu filho gritar (SOUZA, 2020: 54)

Esta narrativa trazida por Souza conta com elementos estruturais importantes para a elucidação sobre a origem da erva-mate para os Guarani. O primeiro ponto é a articulação entre Tupã e Jakaira durante a criação da terra. Os dois são tratados como irmãos, e agem simultaneamente nas suas criações e nos seus feitos. Além disso, os irmãos levam a sua nova criatura para o pai, Nhanderu Ete, que convalida a obra dos filhos e permite que *ka’a* habite a terra formada, servindo aos humanos que também habitarão ali. Há uma pequena diferenciação implícita no texto entre o menino Ka’ara, criado por Tupã e Jakaira, e a erva-mate enquanto planta, chamada apenas de *ka’a*. Ao que parece, isso se deve à diferença entre o ser que dá origem e as suas partes que são encontradas pelas matas na forma das plantas de erva-mate, algo como a relação de maestria¹⁰⁰.

Chama a atenção também o fato de Ka’ara ser considerado irmão de seus próprios criadores, tal como ocorre nas narrativas sobre Kuaray que cria o próprio irmão Jaxy para lhe fazer companhia. Nhanderu portanto considera Ka’ara seu filho, assim como ocorre com Jaxy. Da mesma forma que Jaxy é reconhecido como filho, mas não possui o mesmo grau de divindade de seu irmão e criador Kuaray, Ka’ara também é uma divindade de grau menor com relação aos seus irmãos e criadores Tupã e Jakaira. Mesmo assim, em ambas as narrativas é explícita a intenção dos irmãos mais velhos criadores de fazer um irmão mais novo com os mesmos atributos de sua força e poder. Sem dizer também que, em ambos os casos, os irmãos-criatura são convalidados como filhos por Nhanderu Ete, e expressam uma proximidade maior com a mãe Nhandexy, que é a própria terra. No caso de Jaxy, já vimos anteriormente que os Guarani reconhecem a sua proximidade maior com a terra em relação a Kuaray, que habita os

100 Sobre donos e a relação de maestria no contexto mbya, ver Pereira (2014).

patamares celestiais mais altos. No caso de Ka'ara, ele é uma criação desde a sua concepção voltada para proteger a terra e as matas onde ele vai habitar.

Voltamos neste ponto para a narrativa apresentada anteriormente sobre Ka'a na TI Ribeirão Silveira. Ka'a neste caso é obra de Kuaray/Nhamandu, gerada para ser a sua filha e não irmã. Porém, aqui se torna ainda mais latente o fato de que Ka'a não sobe com o pai aos patamares celestiais, ficando também na terra para servir aos Mbya. Entre os Ava-Chiripa, Keller (2013) comenta que Ka'a foi criada para servir de remédio para Nhandexy, como já comentamos. Após a criação de Ka'a, ela também é designada a habitar a terra. Na continuação da narrativa apresentada por Keller (Ibid.), durante o arco dos irmãos Sol e Lua, que caminhavam seguindo os rastros do pai Ñande Ru Vuchu, eles encontram no centro da terra (*yvy mbyte*) a irmã transformada em uma grande árvore de erva-mate (Ka'aguachu). Após os irmãos encontrarem Ka'aguachu, eles a utilizam para subir rumo aos céus, tão grande ela havia se tornado que estabelecia um vínculo entre os patamares celestiais e terrestre:

Nosso pai, o Sol, que já estava a ponto de ir embora (da terra), caminhava subindo por uma árvore que continha toda a mata, onde podia se apreciar entre seus ramos a todas as árvores da floresta, absolutamente a todas, sua parte central, quer dizer as ramas do centro, eram de erva-mate. Então, até o presente existe essa planta, e o que conhecemos como seu “pé” (sua base), corresponde a uma erva-mate e sua parte central também (KELLER, 2013: 114 – tradução nossa)

Ka'aguachu, conforme contam os Ava-Chiripa, seria desde então a portadora das sementes e dos galhos de onde se originaram todas as outras plantas existentes na terra, o que a colocaria não só como a precursora da erva-mate enquanto espécie, mas também de toda a mata (KELLER, 2013). Segundo Keller, temos aqui uma das explicações para a metonímia que relaciona a erva-mate à mata. Além da forte relação com as conexões entre os pares de oposições terra/céu, roça/floresta, humanidade/divindade, a erva-mate é reconhecida pelos guarani como intermediadora dos efeitos que são buscados junto de outras plantas de remédios forrageadas na mata, chamadas de *ka'aguy moã*. Isso ocorre de forma que os tratamentos que se sucedem através dessas plantas geralmente acompanham uma dieta com alimentos mais leves e a própria infusão com a erva-mate no chimarrão. Ademais, o autor destaca que os troncos das árvores de *ka'a* encontradas na mata costumam ser carregadas de espécies epífitas, e por vezes até de parasitas, o que contribui para a noção de que a erva-mate carrega em si os genes da biodiversidade, algo que aprofundaremos mais em frente. E também, quando se observa as paisagens de florestas de Mata Atlântica, muitas vezes se observa a presença de formações rochosas de diversas alturas cobertas por matas, e

especialmente na região que os Guarani consideram o centro do mundo (*yvy mbyte*) se nota esse tipo de paisagem biodiversa. Nas palavras do autor:

Em suma, as narrativas expostas resolvem de certo modo a ambiguidade da palavra *ka'a* (mata/mate) e seus derivativos, mas sem optar pela autenticidade excludente de um ou outro significado, senão legitimando a ambivalência simbólica do conceito. Pode ser dito então que a erva-mate é “a espécie vegetal”, ou “a floresta” por antonomásia¹⁰¹, tal como sugere Stefañuk (2009). Para os Ava-Chiripa de Misiones, tal correspondência se deve provavelmente à relevância de seu uso, aos atributos sugestivos de alguns exemplares da espécie, ou de alguns ecótipos singulares. Mas fundamentalmente, a erva-mate é sinônimo de mata por definição cosmogônica. Sobre a base desta ambiguidade legitimada, poderíamos repensar outras expressões que incluem a palavra *ka'a*, por exemplo a forma que os guarani meridionais definem a mata: *ka'aguy*, “o que está por debaixo da mata”, que talvez seja subjacente a uma qualidade de dependência na sucessão ecológica, e seria portanto mais propícia a sua interpretação como “o que sucede à erva-mate” (KELLER, 2013: 118 e 119 – tradução nossa)

Uma versão associada ao mito de Ka'aguachu foi descrita por León Cadogan (1959b; 1971), colhida também entre os Ava-Chiripa no início da década de 1950 em Bella Vista, Paraguai. É dito que Nhamandu, após a destruição do mundo feita através do fogo, enviou a ave Piritáu para ver se encontrava algum remanescente da terra destruída. A ave procurou, e encontrou numa porção da terra que não havia sido queimada um pé de Ka'a Ete¹⁰², que cresceu, floresceu e ficou repleta de frutos, que serviram de alimento para Piritáu pelos três dias em que esteve na terra. Entre as raízes da planta a terra se expandiu, das sementes misturadas às fezes de Piritáu nasceu Kurundí'y (pau pólvora; *Trema micrantha*), dando suporte para a terra. Das sementes de Kurundí'y, por sua vez, nasceu Ygary (*yary*; cedro; *Cedrela fissilis*), e após o seu crescimento a terra já estava boa para os humanos habitarem, porque do Cedro então germinaram todas as sementes das árvores que podem ser utilizadas pelos humanos.

Nesta versão, é evidente que Ka'a Ete tem um papel fundamental na sucessão biológica de todas as espécies vegetais das matas, mesmo que apenas na quarta geração é que tenham surgido a grande maioria das outras plantas, após Kurundí'y (segunda geração) e Ygary (terceira geração). Essa narrativa parece, assim, estar temporalmente entre a criação de Ka'a por Ñande Ru Vuchu e a jornada dos irmãos Sol e Lua, que encontram a árvore já

101 Antonomásia é uma variação da metonímia que consiste em substituir um nome por outro que seja sugestivo e que caracterize uma característica conhecida do possuidor.

102 Lit. a espécie vegetal ou floresta (*ka'a*), como sugere Keller (2013), verdadeira (*ete*). Cabe destacar que Cadogan (1959b; 1971) associa a planta não à erva-mate, mas a uma planta chamada *arachichu* em guarani paraguaio (*Solanum nigrum*), que é uma espécie de origem eurasiática, mas que foi introduzida na América do Sul durante os primeiros anos de colonização europeia. Notamos que no texto mais recente (Ibid.), o autor traduz para o espanhol em diversos trechos de transcrição das falas em guarani a palavra *ka'a* tanto por mata, quanto por erva-mate, mas neste caso específico, *ka'a ete* é traduzido também pela outra espécie. Trataremos sobre as designações de *ka'a* para outras espécies pelos Guarani mais adiante.

completamente desenvolvida, com todos os ramos que geram todas as espécies¹⁰³. Dito de outra forma, a história de Ka'a entre os Ava-Chiripa parece estar disposta na seguinte sequência de acontecimentos:

Ka'a se torna planta para servir de remédio à esposa de Nhanderu → Ka'a sustenta-se no centro da terra, mesmo após a destruição do mundo pelo fogo → Ka'a Ete regenera toda a vida vegetal no plano terrestre, e ainda sustenta o corpo da terra através de Kurundí'y, participando efetivamente da reconstrução do mundo → Sol e Lua encontram Ka'aguachu já completamente desenvolvida, alcançando inclusive os céus através de sua copa.

Estamos trabalhando aqui no campo daquilo que remete à mata, e conforme expomos no segundo capítulo, se sugere pensar nas qualidades dos deslocamentos e das diversidades que se encontram inseridas nesse campo semântico. Devemos retomar alguns pontos acerca da noção de *perda vantajosa*, tal como é trabalhada por Lévi-Strauss (2004b) e retomada por Renata Otto (2016). No segundo volume das Mitológicas, Lévi-Strauss (Op. cit.) trás a narrativa dos Ofaié-Xavante sobre a origem do mel. Não nos ateremos aos detalhes do mito¹⁰⁴, apenas à relevância do que o autor chama a atenção para o que seria o “cânone da doutrina indígena em matéria de mel” (Ibid.: 65), tornando-se assim o mito que rege as análises estruturais feitas por Lévi-Strauss neste contexto. Em resumo, o mito trata de uma época na qual os humanos primordiais que viriam a se tornar os animais do presente não possuíam o mel, mas buscaram obtê-lo e fracassaram em um primeiro momento, precisando recorrer à renúncia da primeira forma para uma outra que se segue até o presente. O mel esteve desde o tempo primordial associado às matas, na posse de outros seres que não os humanos, necessitando do forrageio para a sua obtenção. Além disso, o mel nessa época é descrito pela narrativa como uma planta que germina, cresce e amadurece, de forma que era cultivado apenas pelo Guará, sendo pretendido pelos outros seres. Porém, a planta cultivada aqui passa por um processo que Lévi-Strauss chama de tornar-se selvagem, que seria o inverso daquele movimento de aprender a cultivar presente em outros mitos ameríndios:

[Neste mito do mel], tudo acontece do mesmo modo, mas ao inverso. Os homens não têm necessidade de aprender a agricultura, pois já a possuem em sua condição animal, e sabem aplicá-la na produção do mel assim que ele cai em suas mãos. Porém, este mel cultivado apresenta duas desvantagens: ou os homens não resistem à tentação de devorar seu mel ainda “imaturo” ou este último cresce tão bem e é coletado tão facilmente – ao modo das plantas cultivadas na roça – que um consumo imoderado esgota a capacidade de produção. Como o mito se propõe a demonstrar metodicamente, a transformação do mel cultivado em mel selvagem suprime estes inconvenientes e proporciona aos homens uma tripla segurança. Em primeiro lugar,

103 Apesar de quem enviou Piritáu ter sido Kuaray, é possível que seja porque a palavra Kuaray siga a mesma lógica de Nhamandu, podendo designar tanto o pai, quanto o filho que possui gemelaridade com Jaxy, pois se refere ao atributo do Sol que é compartilhado por ambos.

104 Que pode ser lido na íntegra em Lévi-Strauss (2004b: 63-65).

as abelhas, que se tornaram selvagens, vão se diversificar: haverá várias espécies de mel no lugar de uma só. Em seguida, o mel será mais abundante. Finalmente, a gula dos coletores será limitada pelas quantidades que é possível obter. Um excedente de mel permanecerá na colmeia, onde se conservará até que alguém volte para procurá-lo. O benefício se manifestará, portanto, em três planos: *qualidade, quantidade, duração*. (LÉVI-STRAUSS, 2004b: 66 – grifo nosso)

É nisso que consiste a escolha pela *perda vantajosa*, ilustrada pela narrativa do mel entre os Ofaié-Xavante, mas que também pode ser encontrada em outros mitos de outras etnias ameríndias. Por exemplo, entre os Guarani-Mbya, Keller (2007) aponta uma outra matriz das origens da erva-mate que segue uma lógica similar. Uma senhora tinha uma única filha, que vivia sozinha com a mãe. Todos a desejavam, e tentavam de alguma forma se aproximar e desposá-la, mas a mãe superprotegia a sua única filha, e não queria que ninguém a fizesse sofrer. Nisso, Nhanderu Kuaray tomou conhecimento sobre a garota, então partiu até a casa da senhora e, fingindo estar perdido, parou para pedir informações sobre qual caminho deveria tomar. A senhora tentou explicar o caminho: “siga em linha reta, por aquele caminho!”, mas Kuaray continuou fingindo não ter compreendido, e pediu que a garota o acompanhasse e lhe mostrasse o caminho. A mãe avisou à filha que fosse até o final do pátio, em um local onde pudesse vê-la, e se esticou para observar até onde ela ia. Então ela gritou para que ela apontasse por onde ir, e ao fazê-lo, a garota ficou paralisada na mesma posição, de modo que já se desdobraram os ramos de erva-mate de suas mãos. Assim, Nhanderu Kuaray tomou o seu caminho, dizendo para a garota:

Filha minha, você permanecerá transformada em erva-mate, como erva-mate permanecerá, já que, sem razão, você partiu o coração de todos aqueles homens. Daqui em diante, absolutamente todos se aproveitarão de ti, inclusive os jovens, anciãos e anciãs – ele sentenciou –, e assim ele a deixou para que através dela tomemos o chimarrão (Victoriano Duarte, 2000 apud KELLER, 2007: 340 – tradução nossa)

Schaden (1948) destaca a criação da erva-mate numa narrativa sobre o demiurgo Paí Tumé Arandí¹⁰⁵, assemelhada em diversos aspectos desta narrativa mbya e colhida por Ramón Bogarin entre os Karió na cidade de Yaguarón, próximo de Asunción no Paraguai, mas que não detalharemos aqui. Na análise de Keller (2007), o autor compara esta versão dos Mbya de Misiones, a uma outra versão cristianizada que é contada pelos *tareferos*¹⁰⁶ desta região. É dito que *Deus* acompanhado por *São João* e *São Pedro* desceu à terra e se pôs a caminhar. Um dia,

105 Paí Tumé, Pay Sumé ou apenas Sumé é um demiurgo que se difundia por diversas narrativas de diferentes populações ameríndias no século XVI e que foi associado pelos jesuítas ao apóstolo cristão São Tomé (CLASTRES, H. 1978; MÉTRAUX, 1979; HOLANDA, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; MIGUEL JORGE, 2019). Entre os seus feitos, destacavam-se a criação de espécies de cultivares, a filiação a Tupã, o discurso sobre formas de bem viver, a abertura e travessia de caminhos que atravessavam a terra, cruzando os mares e céus, e as marcas deixadas pelos seus pés em vestígios de pedra.

106 Nome dado na Argentina aos trabalhadores rurais que se empregam nas plantações extensivas de erva-mate.

os três chegaram na casa de um senhor idoso, pai de uma filha muito bela a quem amava muito, de modo que para preservar a sua inocência, eles moravam em meio à mata densa, aonde não chegava nenhum homem. Ao chegarem os viajantes, o idoso que era muito pobre, os hospedou da melhor forma, chegando a matar a única galinha que eles tinham para servir-lhes à mesa. *Deus* então chamou o senhor idoso e lhe disse:

“Você que é pobre, tem sido generoso; eu te premiarei por isso. Você tem uma filha que é pura e inocente, a quem ama muito; eu a tornarei imortal, para que jamais desapareça da terra”. *Deus* a transformou na planta da erva-mate, que desde então existe, e ainda que a cortem, ela volta a brotar (Ambrosetti, 1893) (KELLER, 2007: 337-338 – tradução nossa)

Aos ouvidos do Mbya Victoriano Duarte, interlocutor de Keller (2007), as duas versões soam completamente diferentes. Mas podemos notar semelhanças estruturais que indicam um tipo de transformação que lembra a *perda vantajosa* que caracteriza o lado selvagem do mel. De acordo com Keller (Ibid.), a erva-mate costuma ser cultivada pelos Guarani-Mbya da região de Misiones nas bordas dos pátios dos *tekoa*, o que motivaria implicitamente os limites estabelecidos pela mãe de *ka'a* pra sua filha no mito. Além disso, *ka'a* foi transformada em erva-mate porque rejeitava todas as propostas de casamento, sob a superproteção de sua mãe, algo que seria reprovável na ótica dos Mbya: “Nestes casos é comum que se acusem [as mulheres que negam o matrimônio] de manterem relações sexuais com seres sobrenaturais, o que se sugere pelo termo *ojepota*” (Ibid.: 340). Ainda de acordo com o autor, a versão cristianizada do mito faz a inversão simétrica dos valores morais implícitos na narrativa, valorizando a castidade de *ka'a* que é premiada pelo demiurgo com a sua transformação em uma imortal.

Porém, o que chama a atenção nas duas narrativas é algo que é implícito na versão mbya, e explícito na versão cristianizada. *Ka'a* é uma garota que vive sob a superproteção de seus genitores – inclusive seu pai na versão cristã faz questão de se mudar com a filha para uma região de mata densa, justamente para não desposá-la –, não havendo na descrição de Keller uma sugestão direta que acerte na versão mbya, de fato, que *ka'a* more com a sua mãe em meio a um *tekoa* com outros núcleos familiares, ou sequer que existam outras casas de *gentes* tais como elas, que pudessem desposá-la, em seus entornos. Neste sentido, *ka'a* mais uma vez é originada em meio à mata, e é transformada desde sua aparência humana em planta para servir aos humanos que virão depois dela, ora como castigo, ora como premiação. De toda forma, ela é retirada do lar de seus genitores e em seu devir-planta passa a habitar os lugares de mata, onde habitam uma multiplicidade de seres.

Este detalhe é importante porque ressalta dois movimentos presentes no mito: o deslocamento vertical do demiurgo para conhecer a história da moça¹⁰⁷ e a transformação da moça em erva-mate, o que também pode ser reconhecido como um deslocamento das esferas doméstica, particular e homogênea para uma esfera selvagem, pública e múltipla. Ademais, se tratava de uma bela moça, que estava sendo impedida pelos genitores de iniciar a sua própria família, algo que foi resolvido pelo demiurgo em sua transformação. Ela deixou de ser privada das relações extra-familiares para habitar a mata, o que sugere valores em todas as dimensões particulares à *perda vantajosa* de Lévi-Strauss: *qualidade*, pois ela pode então se manter como um ser, em seu devir-planta, bonito e pretendido por todos; *quantidade*, porque como árvore ela obedece a outras formas de reprodução e dispersão; e *duração*, já que ela deixa de ser humana para se tornar imortal.

Isto, como já vimos anteriormente, está de certa forma presente em todas as diferentes versões das narrativas apresentadas aqui que são contadas pelos Guarani sobre a origem da erva-mate. Pudemos observar também que existem pelo menos duas linhagens de narrativas míticas sobre a criação e filiação de *ka'a* no contexto guarani:

A primeira é relacionada a Tupã, que participa dos eventos de criação, de concessão dos cultivares aos Guarani-Mbya e de transformação de alguns dos humanos primordiais em espécies de criação, como os animais de origem *jurua*; que faz a concessão aos humanos do *petygua* para a comunicação com Nhanderu, e se associa ao irmão Jakaira em algumas de suas criações, estando relacionado então aos elementos que marcam a transformação do tempo (*ara*) como o trovão, o vento e as tempestades. A segunda linhagem diz respeito a Nhamandu/Kuaray, estando relacionado às espécies da mata em suas qualidades de dispersão, diversificação e regeneração, e também sendo associado ao elemento fogo, fonte de calor, iluminação e alegria. Podemos então relacionar as diferentes filiações míticas de *ka'a* em dois polos das aparentes oposições frio/quente, roça/floresta, infra/metaculinário, de acordo com o demiurgo ao qual a sua criação é atribuída. Isso justificaria a disrupção das diferenças entre os próprios polos, que se diluem nas dinâmicas transformativas de significados que caracterizam a planta em contextos diversos, o que a torna protagonista das cerimônias de abertura e encerramento dos ciclos sazonais Ara Pyau e Ara Yma, bem como justificaria a conexão entre essas e outras oposições que se colocam em jogo também nas suas dinâmicas de devir. No entanto, há uma essência do que se relaciona à *ka'a* entre os Guarani-Mbya, que a coloca preferencialmente em associação com as matas, os deslocamentos, a diversidade, a dispersão

107 Embora na versão cristianizada isso pareça oculto, visto que não se coloca um motivo inicial para o deslocamento de *Deus* e os seus dois companheiros. Porém, se a história se segue para um encontro do demiurgo com a família de *ka'a*, é claro que podemos aferir que esse tenha sido o real motivo para tal.

e a regeneração, tudo isso dado nas assembleias ecológicas multiespécies de Mata Atlântica, por onde habitam os Mbya através de seus vínculos com Nhanderu, que justificam as metonímias entre a mata e o mate. Talvez porque, como vimos no Capítulo I, esses são atributos valorizados não só pelos Guarani, mas por todo um contexto ameríndio, que busca colocá-los em prática inclusive na formação de lugares para se habitar, nas tarefas cotidianas, no cultivo das roças e em outras práticas que são reconhecidas fundamentalmente como práticas relacionais. Aprofundaremos essa ideia.

***Ka'a* nas assembleias ecológicas de Mata Atlântica**

Dentre os estudos sobre os aspectos da mobilidade entre os Guarani-Mbya, nos chama a atenção o modo que Maria Inês Ladeira (1992) discorre sobre a importância do papel feminino das *kunhã karai* nas caminhadas para a formação de novas aldeias. Segundo a autora, *kunhã karai* seria um atributo de liderança relacionado aos *nhe'ẽ porã* concedidos a algumas mulheres mbya por Nhanderu Nhamandu, que exprimem sua relação com sua função social, indicando uma indução inspirada pelos sonhos e possibilitando a formação de um novo *tekoa* em conjunção de seus pares familiares. Os *nhe'ẽ* das *kunhã karai*, portanto, tem filiação direta com Nhamandu:

Entre algumas hipóteses elucidadoras há o fato de serem mulheres as líderes da maioria dos movimentos migratórios, que, recebendo a orientação divina, conduzem o grupo familiar até o local adequado para se estabelecerem. Quase todas as aldeias do litoral foram fundadas tendo à frente uma mulher. Essa mulher “gerada da coluna vertebral de Nhanderu *Guassu*” para seguir os bons caminhos e pensamentos, deve ter sua alma-nome [(*nhe'ẽ porã*)] proveniente de *nhanderenondere*, de *yva paũ*, pois é nessa região, onde nasce o sol, que vivem aqueles que conseguiram, em vida, alcançar a terra sem mal, *Yy Maraẽy*.

Para os Mbya que vivem junto à Serra do Mar, cujos movimentos se dão em razão desse objetivo (de alcançar a terra sem mal), é fundamental que faça parte de seu grupo familiar uma mulher (*Kunhã Karai*) portadora de um nome-alma dessa região (*Takua, Jaxuka, Yva*, entre outras) (LADEIRA, 1992: 116)

Em consonância ao fato de que suas portadoras são consideradas as mulheres com maior capacidade de liderança, principalmente na formação de um novo *tekoa* (LADEIRA, 1992), os *nhe'ẽ* das *kunhã karai* são, assim como a erva-mate nas suas narrativas míticas, filhas da divindade que carrega consigo o brilho do Sol no peito – Nhanderu Nhamandu. Ou seja, se por um lado são as filhas de Nhamandu, as plantas de erva-mate que povoam e sustentam as matas, são elas também, as *kunhã karai* que vão sustentar os *tekoa* onde vivem os Mbya. É possível que seja por esse motivo que, na necessidade de cultivar árvores de *ka'a* nos *tekoa*, os Guarani prefiram plantar mudas em torno da *opy*, pois ali estariam mais próximas de Nhamandu para serem cuidadas pelo pai, emulando as proximidades que

obteriam se elas mesmas crescessem nas matas. Isso ocorreria de modo a dar continuidade entre os espaços externos da *opy* e os espaços da mata. Ademais, essa abordagem sobre a erva-mate como povoadora e mantenedora das matas nos sugere um enfoque na importância da *ka'a* para a formação de *assembleias ecológicas* no contexto da Mata Atlântica, às quais os Guarani-Mbya buscam proximidade e convívio.

Destacamos anteriormente algumas práticas dos Guarani-Mbya junto às matas e às plantas cultivadas nas roças, que se fazem presentes na TI Jaraguá. Nos Capítulos I e II, relacionamos estas práticas às noções de perturbação na paisagem e das relações multiespécies. Voltando o foco para as relações multiespécies, Anna Tsing (2019) conta nos termos de simbiose biológica como diferentes espécies colaboram na construção, manutenção e expansão das florestas. Tudo isso é importante na formação de *assembleias ecológicas*, podendo-se destacar uma grande diversidade de espécies que desempenham esta função.

Os agricultores humanos também são atores fundamentais para tornar possível essa assembleia ecológica. Os pinheiros desapareceriam dos bosques centrais do Japão se não fosse a perturbação humana. Sem os animais que são fonte de esterco para os camponeses europeus, até meados do século XX, os agricultores japoneses usavam os nutrientes das florestas para fertilizar seus campos. Eles cortavam pequenas árvores, ervas e ervas e recolhiam o húmus, usando esse adubo verde em seus campos. Ao limpar e arejar a mata, favoreciam os pinheiros e seu parceiro matsutake. Juntos, fazendeiros, pinheiros e matsutake sustentavam pinhais. Os agricultores são as violas da minha fuga; violas: o som da voz humana (TSING, 2019: 104)

Podemos dizer que os Guarani-Mbya são os *mbaraka*¹⁰⁸ desta fuga em territórios de Mata Atlântica, espalhados pela Serra do Mar e por toda *yvyrupa*. Em todos estes lugares, os Guarani mantêm relações de reciprocidade multiespécies, que envolvem todo o contexto cosmológico e que encontram representação na existência de *ka'aguy*, a mata. É por estes lugares onde se encontram os *tekoa*, onde vivem e circulam os Guarani, mantendo-se próximos a Nhanderu e aos seus preceitos de manter o cuidado para a permanência de todo o mundo. Podemos dar continuidade nos diálogos com Anna Tsing, revelando outras reciprocidades e relações multiespécies que permitem a permanência de *ka'aguy* e de *yvyrupa*:

Carvalhos cortados e desgalhados são elementos estáveis nas florestas. Eles vivem por muitos anos, e, quando são cortados, renascem mais rapidamente do que se

108 *Mbaraka* é como os Guarani-Mbya chamam um instrumento musical de cinco cordas, que na maioria das vezes em que vi eram o corpo de um violão sem a primeira corda mais aguda, e em afinação particular. Ari Giordani (2009: 77) chama atenção para o fato de que provavelmente o primeiro instrumento de corda que teria sido incorporado à cultura mbya seria a viola de cinco ordens, e ainda de que há um processo metonímico intrínseco ao significado ritual dos cantos como rezas na palavra *mbaraka*, de forma que o instrumento de percussão que se assemelha a um chocalho é chamado *mbaraka mirĩ* (Ibid.).

procedesse o plantio de novas mudas. Eles ajudam a estabelecer o que estou chamando de arquitetura da floresta – as características que a tornam hospitaleira para muitas, embora particulares, espécies florestais. [...] Carvalhos e pinheiros trabalham juntos para formar as florestas de satoyama; eles são os dois violinos na minha fuga (TSING, 2019: 105)

A imagem dos carvalhos, de onde se retiram continuamente suas partes que renascem rapidamente e que são mantidos junto à floresta pela sua importância, nos remete à imagem da erva-mate em assembleias de paisagens florestais na Mata Atlântica e da Serra do Mar, na América do Sul. Da mesma forma que os Mbya são os *mbaraka* desta fuga, as *ka'a* são as suas *rave'i*¹⁰⁹ na composição de *yvyrupa* e de *ka'aguy*¹¹⁰. Os Guarani-Mbya, que contam muitas das histórias sobre *ka'a*, costumam realizar suas cerimônias de batismo a cada alternância entre os ciclos sazonais Ara Pyau e Ara Yma, como ressaltamos anteriormente. Maria Inês Ladeira (2008) observa que por toda Serra do Mar é possível encontrar árvores de erva-mate pelas matas, inclusive através dos caminhos que interligam as aldeias Guarani-Mbya. Além disso, a erva-mate é conhecida entre os Mbya como *ka'a*, enquanto a mata e as florestas são chamadas pelo mesmo nome por todos os outros povos do tronco linguístico Tupi Guarani, o que motivou a nossa pesquisa. Entre os Mbya, *ka'a* também pode fazer referência à toda a mata, como ocorre na publicação “Yvyrupa: A Terra Uma Só” (2017) do *xeramoï* Timóteo Verá Tupã Popygua, organizada por Anita Ekman. Nesta mesma publicação, a erva-mate é referida como *ka'a mirĩ*¹¹¹ (Ibid.), e em muitas vezes pude ouvir referências do mesmo tipo no Tekoa Itakupe, o que sugeriu um tipo específico de metonímia que é muito recorrente entre os Guarani-Mbya. A erva-mate está frequentemente associada pelos Guarani à toda a mata, inclusive na forma que estes se referem às florestas e em especial os Mbya, que chamam estas últimas preferencialmente de *ka'aguy*.

Como dissemos anteriormente, o etnobotânico Héctor Keller (2013) descreve outra associação metonímica entre a mata e a erva-mate através de um mito Ava-Chiripa colhido na província de Misiones na Argentina. Segundo a narrativa, haveria uma árvore de erva-mate primordial da qual saem de todos os seus galhos todos os outros seres que compõem as florestas. O autor escreve: “A noção de “floresta contida em uma única árvore”, que se expressa em alguns trechos da narrativa, pode ter sido inspirada em vários atributos da paisagem e da biodiversidade local” (Ibid.: 115 – tradução nossa), e em seguida complementa:

109 *Rave'i* são as pequenas rabecas que acompanham o som do *mbaraka* e das *mbaraka mirĩ* na *opy* (“casa de rezas”).

110 Isso em grande parte reflete o que busco chamar de *metonímias* mbya, onde a erva-mate tem uma importância peculiar na formação das matas.

111 Lit. “pequena *ka'a*” (DOOLEY, 2016).

[Há uma] percepção, provavelmente intergeracional [que] também poderia estar evidenciando a origem antropogênica, e talvez até pré-colombiana, de muitos dos fragmentos florestais que hoje em dia ocupam as colinas e baixadas úmidas dessa província. Também é provável que em certas regiões da Argentina e do Paraguai¹¹², o centro dessas florestas antropogênicas seja constituído por antigas plantas de erva-mate cultivadas nos pátios de antigos moradores, como ainda é feito em comunidades guarani atuais. A floresta que se estende pelos campos circundantes a partir das árvores cultivadas em um antigo assentamento, oferece uma imagem sugestiva para atribuir à erva-mate uma função regeneradora da biodiversidade (KELLER, 2013: 118 – tradução nossa)

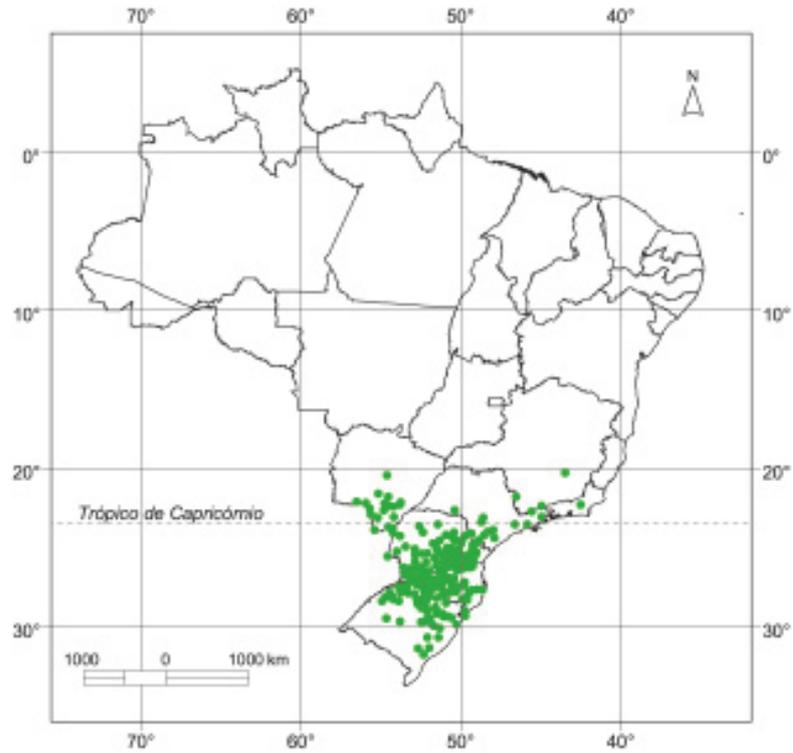
Essa função regenerativa de biodiversidade que justificaria em partes o uso metonímico de *ka'a*, em outro artigo escrito por Keller, em coautoria com Velazco & Krauczuk (2016), também é atribuída a outra espécie homônima entre os Guarani, frequentemente chamada *ka'a mirĩ* e muito próxima da *Ilex paraguariensis*, que é a *Ilex dumosa guaranina*. Neste estudo ela é comparada a espécies de árvores lenhosas como a *Citronella gongonha* e a *Myrsine parvula*, mostrando uma maior efetividade na regeneração de outras espécies abaixo de sua copa – um indicativo para a formação posterior de uma floresta (Ibid.). Ademais, Oliveira & Esselin (2015) afirmam em seus estudos sobre a dispersão populacional de erva-mate que a difusão dos ervais nativos pelo território meridional da América do Sul não se trata de um fenômeno estritamente natural, mas sim de paisagens humanizadas, compreendendo o manejo agroflorestal feito pelas populações humanas ameríndias, e também de florestas antrópicas que se associam aos conhecimentos tradicionais destas populações junto à paisagem. Rosa (2019) relaciona a afirmação dos autores com Gerhardt (2013), que nota, para além das características botânicas de ocorrência “natural” das plantas de erva-mate nos ervais nativos, as dinâmicas de interação contínua das etnias ameríndias junto às florestas. Tudo isso denota um caráter de importância de *ka'a* e *ka'a mirĩ* na composição de assembleias florestais nos contextos dos Guarani-Mbya e da Mata Atlântica.

Segundo uma publicação da Embrapa sobre espécies arbóreas nativas do Brasil, a erva-mate pertence ao gênero botânico *Ilex* Linnaeus, cujo nome advém etimologicamente da azinheira ou carrasqueira-mansa (*Quercus ilex*), uma espécie de carvalho que curiosamente é classificada em uma ordem diferente da que abrange o gênero *Ilex*, dentro da taxonomia biológica proposta pelo Sistema de Classificação de Cronquist (CARVALHO, 2003: v. 1). A erva-mate foi batizada *Ilex paraguariensis* pelo botânico Augusto de Saint-Hilaire em uma publicação feita em 1825, a partir de um exemplar da espécie colhido em Curitiba no ano de 1820. Já o nome *mate* vem do quíchua, com o significado de cuia, denotando os modos

112 E também do Brasil, como vimos.

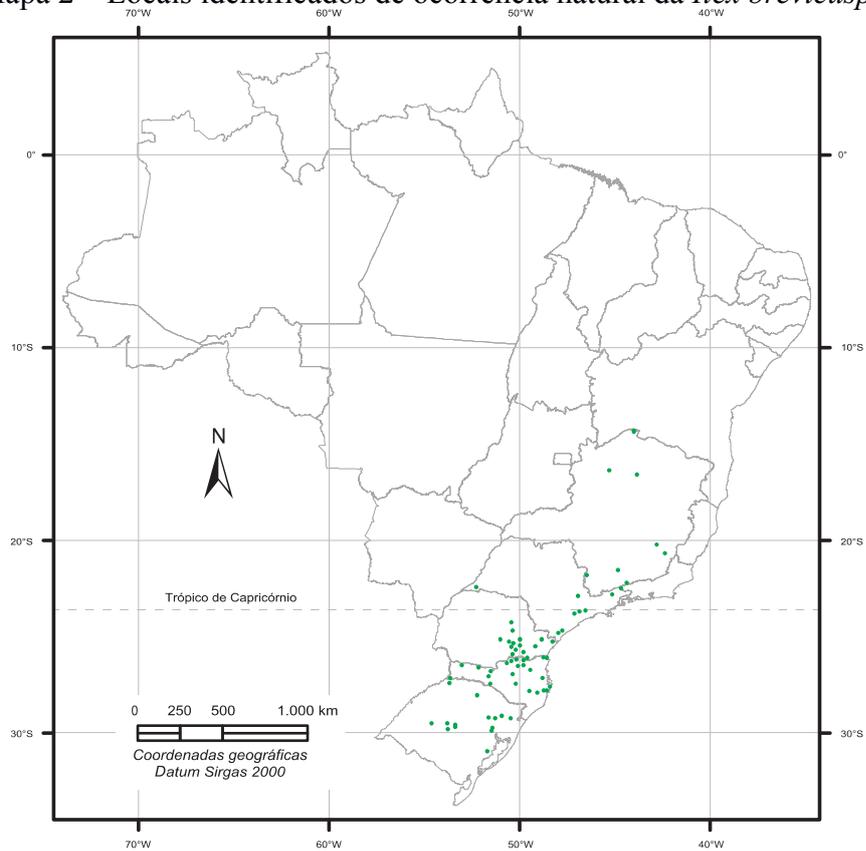
tradicionais de consumo da planta em infusão (Ibid.; OLIVEIRA & ESSELIN, 2015). Ainda segundo a publicação, a erva-mate possui uma gama de espécies afins, dentre as que são classificadas dentro do gênero *Ilex* Linnaeus de dispersão pantropical, composto por cerca de 400 espécies das quais 250 encontram-se na América do Sul, e ainda 68 delas ocorrem no Brasil (CARVALHO, Op. cit.). Dentro da espécie *Ilex paraguariensis*, são classificadas ainda duas variedades botânicas além de sua variedade típica: *Ilex paraguariensis vestita* e *Ilex paraguariensis sincorensis*, as primeiras encontradas nos estados de Minas Gerais, Paraná e São Paulo, enquanto as segundas são encontradas na Bahia. Outro nome popular da *Ilex paraguariensis* no Brasil, *congonha*, acusa um grau de parentesco biológico com pelo menos outras 3 espécies afins que são catalogadas nesta publicação da Embrapa: *Ilex brevicuspis* (Ibid.: v. 5), *Ilex theezans* (Ibid.: v. 3), e a já citada *Ilex dumosa* (Ibid.: v. 4). Dentro da taxonomia guarani, estas plantas são consideradas variedades de *ka'a*, recebendo por vezes adjetivos classificatórios para demarcar algumas de suas diferenças aparentes. É o caso de *ka'a mirĩ* como se nomeia a última espécie citada acima, conforme relatado por Keller e como ressaltamos anteriormente. Além disso, se cruzarmos os dados referentes à incidência populacional destas espécies no Brasil com informações sobre a dispersão territorial dos Guarani-Mbya, e ainda com a incidência do bioma de Mata Atlântica, conforme os Mapas 1, 2, 3, 4 e 5 abaixo, observaremos um alto índice de correlação: ocorrência simultânea na região litorânea dos estados do Sul e Sudeste, com dispersão maior pelo interior dos estados do Sul. Segundo a Embrapa, a *Ilex paraguariensis* é encontrada nativa no nordeste da Argentina, entre as províncias de Misiones e Corrientes, no leste do Paraguai e norte do Uruguai, enquanto que no Brasil ocorre em Mato Grosso do Sul, Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Minas Gerais e em conjunção a florestas de Araucária nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. E a publicação ainda afirma que “Sua área de ocorrência natural equivale a 450.000 km”, entre “2 e 5% do território brasileiro” (Ibid.: v. 1: 459).

Mapa 1 – Locais identificados de ocorrência natural da *Ilex paraguariensis* no Brasil



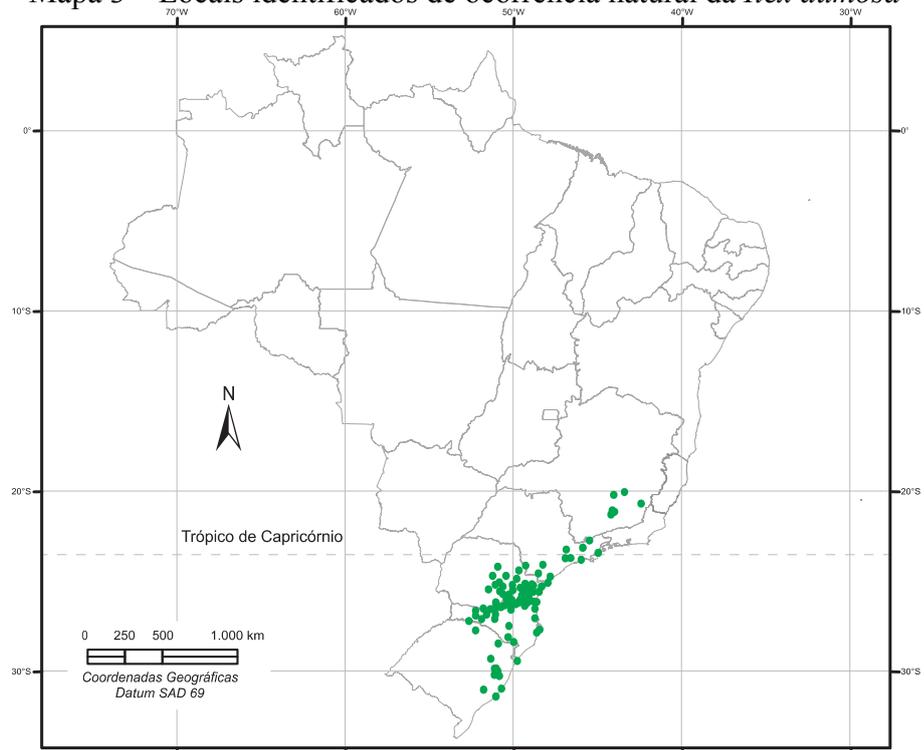
Fonte: Carvalho (2003: v. 1: 459).

Mapa 2 – Locais identificados de ocorrência natural da *Ilex brevicuspis*



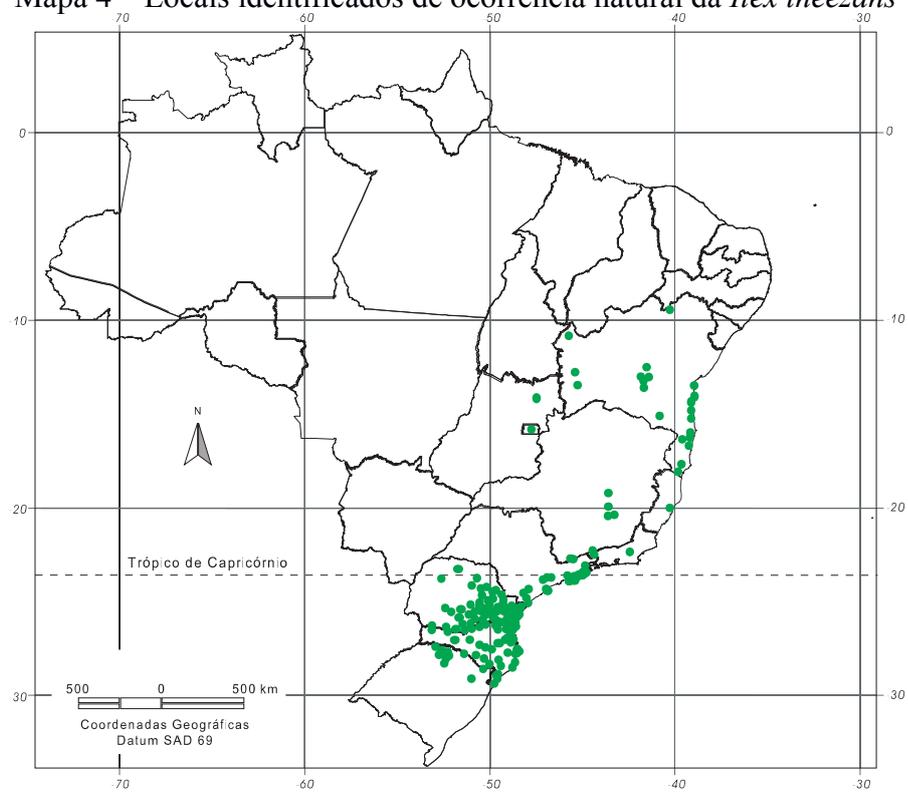
Fonte: Carvalho (2003: v. 5: 559).

Mapa 3 – Locais identificados de ocorrência natural da *Ilex dumosa*



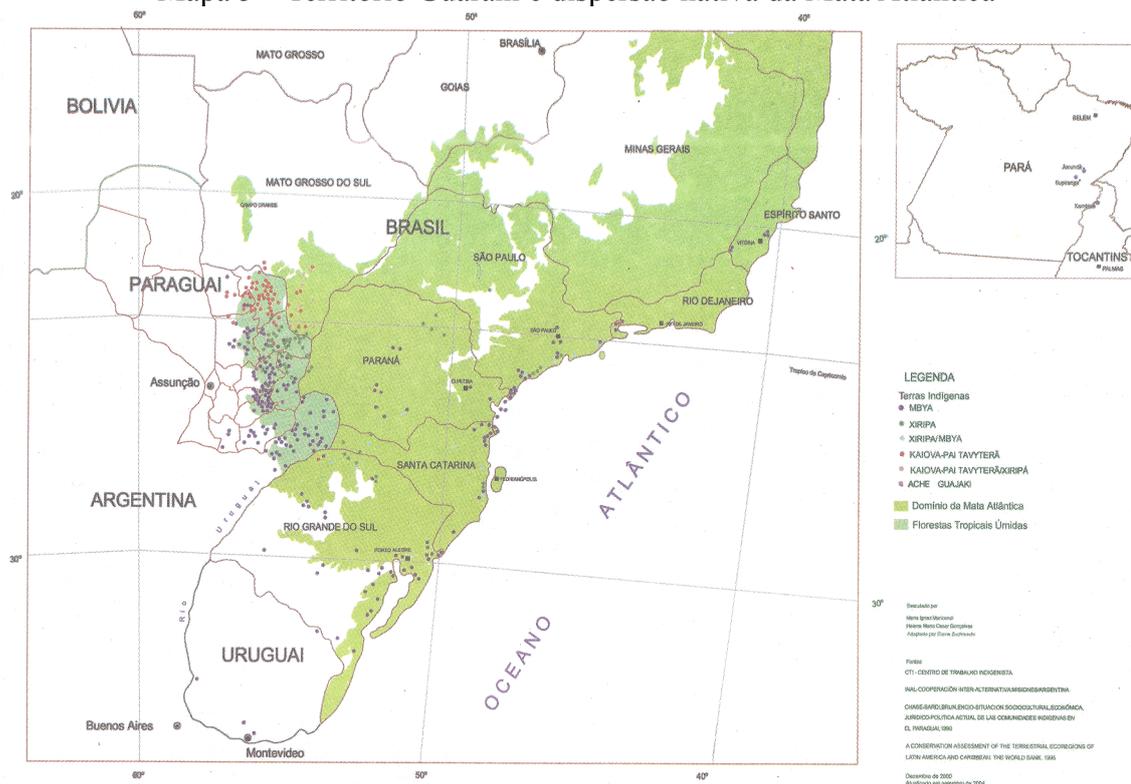
Fonte: Carvalho (2003: v. 4: 187).

Mapa 4 – Locais identificados de ocorrência natural da *Ilex theezans*



Fonte: Carvalho (2003: v. 3: 167).

Mapa 5 – Território Guarani e dispersão nativa da Mata Atlântica



Fonte: Ladeira (2008: 62).

Em sua morfologia, a *Ilex paraguariensis* varia em tamanho na fase adulta: quando cultivada oscila entre 3 e 5 metros de altura, mas quando encontrada na mata pode chegar a 30 metros, com tronco cilíndrico reto ou pouco tortuoso, de 100 cm de DAP¹¹³ e 11 metros de comprimento (CARVALHO, 2003: v. 1). As cascas têm espessura de até 2 cm, com consistência externa de cor cinza-claro a acastanhado, persistente, de aspecto áspero a rugoso, preenchida por lenticelas e cicatrizes transversais e frequentemente por linhas longitudinais. Já as suas cascas internas possuem textura arenosa e cor branco-amarelada que escurece rapidamente em contato com o ar. Sua ramificação é racemosa, com aspecto glabro e inclinação quase horizontal, formando copas baixas, densifoliadas e com folhagem verde-escura, preenchida por folhas simples, alternas, estipuladas, variando entre subcoriáceas e coriáceas que se contrastam em cor entre o verde-escuro da parte de cima e o tom mais claro na parte de baixo. Seu limbo foliar é obovado, variando entre 5 a 10 cm de comprimento por 3 a 4 cm de largura, mas chegando a até 18 cm de comprimento por 5 cm de largura nas áreas de mata, com margem serrilhada de forma irregular, com terço da base geralmente lisa com ápice obtuso e normalmente com um múcron curto, enquanto suas nervuras laterais são pouco impressas por cima e salientes por baixo, seu pecíolo é relativamente curto. A *Ilex*

¹¹³ DAP é uma medida de diâmetro utilizada para reconhecer a grossura do tronco das árvores numa altura aproximada à do peitoral de um humano adulto (a 1,3 m desde o solo).

paraguariensis ainda possui floração explosiva, sendo suas flores brancas e pequenas, com inflorescência de tipo tirso, em pequenos fascículos com até cinco flores que crescem sobre os ramos velhos na axila foliar. Os frutos são do tipo drupóide, contendo uma semente cada, têm coloração roxa-escura quando maduros, de aparência lustrosa e polpa mucilaginosa, com sementes duras, pequenas, de forma variável e de cor variando entre castanho-claro e castanho-escuro. As variedades de plantas do gênero *Ilex* correlacionadas à erva-mate apontadas pela Embrapa possuem algumas diferenças em suas descrições botânicas e suas materialidades, às quais não nos cabe mencionar aqui.

O texto da Embrapa destaca ainda os aspectos ecológicos da erva-mate. Em termos de relações multiespécies, a dispersão de seus frutos e sementes ocorre de forma *zoocórica* – realizada por animais –, e em especial, *ornitocórica* – realizada por aves (CARVALHO, 2003: v. 1). As plantas de erva-mate crescem em associações desenvolvidas de pinhais, junto às florestas de Araucárias (*Araucaria angustifolia*), e também com menos intensidade em outros tipos de florestas típicas da Mata Atlântica e do Cerrado. Além disso, a *Ilex paraguariensis* se regenera com facilidade “quando o estrato arbóreo superior e, principalmente, os estratos arbustivo e herbáceo são raleados” (Ibid.: 459). Suas raízes apresentam micorrizas arbusculares (Gaiad & Lopes, 1986 apud Ibid.), em associação simbiótica com diferentes tipos de fungos micorrízicos: *Acauspora*, *Glomus* e *Scutellospora* (Silveira et al., 1998 apud Ibid.). A Embrapa também descreve diversas técnicas para o cultivo da erva-mate, que envolvem um alto grau de complexidade nos cuidados para a obtenção satisfatória de plantas adultas:

A introdução da erva-mate também é possível em povoamentos adultos, bem manejados, de pinheiro-do-paraná (*Araucaria angustifolia*). É prática comum o adensamento de ervais nativos, seja pelo plantio de mudas na mata raleada, seja pelo favorecimento e condução da regeneração natural, nos casos em que ela é abundante. Essa espécie brota da touça após corte, desde o colo ou de altura mais elevada. Uma árvore de erva-mate pode produzir folhas indefinidamente (CARVALHO, 2003: v. 1: 463)

O destaque é contínuo para a preferência de cultivo junto a espécies companheiras. A erva-mate é uma espécie recomendada para a recuperação ambiental e reflorestamento de ecossistemas degradados, na restauração de matas ciliares nas regiões sem inundações, e ainda aceita o plantio a pleno sol, sozinha ou até mesmo em sistemas agroflorestais com outras culturas: “A associação com culturas agrícolas é um fato comum, principalmente com mandioca (*Manihot esculenta*), milho (*Zea mays*) e feijoeiro (*Phaseolus vulgaris*) nos três primeiros anos após o plantio da erva-mate” (CARVALHO, 2003: v. 1: 463). Outro destaque é dado para as espécies de insetos considerados “pragas” para as plantações de erva-mate,

dentre eles o *Ceroplastes grandis*, *Gyropsylla spegazziniana*, *Thelosia camina* e *Hedypathes betulinus*. Fungos também podem causar doenças às plantas, tanto em viveiros como em campos. Em sua finalidade de reflorestamento, as espécies *Ilex brevicuspis* e *Ilex dumosa* também são aconselhadas (Ibid., 2003: v. 5; v. 4), diferindo apenas da *Ilex theezans* que não apresentou dados científicos conclusivos para tal (Ibid.: v. 3). No entanto, dentre estas espécies afins, ela é a única que se correlaciona diretamente, de acordo com a Embrapa, aos usos medicinais e alimentares da *Ilex paraguariensis*, sendo até mesmo seu nome, *theezans*, originado de um neologismo do latim para “aquilo que produz chá”. É comum que as variedades de *Ilex* sejam consideradas “falsas” em relação à erva-mate, pois costumam ser utilizadas em produtos industriais de chimarrão e tereré, alterando razoavelmente aspectos de cor, textura e sabor. Porém, este tipo de lógica se aplica apenas no contexto do capitalismo industrial, onde projetos de escalabilidade são aplicados em busca de homogeneidade, em detrimento e oposição à diversidade biológica experimentada nos mundos multiespécies, conforme apontado por Anna Tsing (2019). O fato é que variedades de *Ilex* coincidem demograficamente em relações multiespécies que circulam por parte considerável do território de Mata Atlântica e do território guarani, em paisagens biodiversas que levam inclusive o seu nome: *Ka'a*. Diferenças de cor, sabor e consistência são diferenças observadas em quaisquer variedades de plantas, inclusive grãos como milho, feijão, amendoim, ou tuberosas como as batatas-doces e mandiocas, entre outras.

Se por um lado notamos a colaboração entre os Guarani, a erva-mate e outras espécies na formação de assembleias multiespécies nas regiões de Mata Atlântica, por outro lado a erva-mate esteve envolvida desde o século XVI na colonização da América do Sul, através de sua exploração econômica, feita majoritariamente pelo extrativismo em larga escala dos ervais nativos e em menor grau nos sistemas de plantação extensiva, ou *plantations*, voltados para a comercialização da planta, utilizando-se a mão de obra indígena em condições análogas à escravidão. Isso ocorre de maneira que Melià (1982) considera chamar a *ka'a* de *erva infernal*, já que o regime de trabalho aos quais os Guarani foram submetidos nos ervais de mate no século XVII era completamente precário, envolvendo em muitos casos o uso da violência, coerção e assassinatos:

Os índios eram obrigados a trabalhar nas piores condições, longe da família e da aldeia, com má alimentação e muitos perigos de picadas de cobra e ataques de onça. Eram levados para os ervais e, quando tentavam fugir, eram perseguidos e duramente castigados. [...] Existia uma legislação que proibia tal trabalho naquelas condições, mas era letra morta: as próprias autoridades eram as primeiras interessadas em que a lei ficasse ignorada e esquecida. E o índio sem defesa (MELIÀ, 1982: 6)

A resposta dos indígenas naquela época foi registrada pelos padres jesuítas do povoado de Santo Inácio, em uma carta dirigida ao rei da Espanha, escrita no idioma nativo durante a reunião do Conselho dos Guarani e que é considerado o registro mais antigo de uma reunião indígena no território brasileiro atual, onde foram relatados todos os tipos de violência como mortes, doenças e maus tratos sofridos pelos Guarani como trabalhadores dos ervais (MELIÀ, 1982). De acordo com Oliveira & Esselin (2015), as populações guarani e de outras etnias ameríndias utilizavam e faziam circular a erva-mate desde o período pré-colombiano, contribuindo para a difusão populacional da planta ao longo da Mata Atlântica, e, posteriormente, motivando a exploração econômica da erva junto dos indígenas pelos espanhóis, ainda no início da colonização no século XVI – logo após a fundação da província do Guairá. A partir do século XVII, a busca pela exploração econômica da erva-mate se ampliou devido ao aumento na demanda pelo consumo da planta, difundido inclusive entre os não indígenas e exigindo uma organização da produção que girava em torno do extrativismo, utilizando-se ainda mais compulsivamente da mão de obra indígena através da violência, do trabalho forçado e das ameaças constantes que também ocasionavam em mortes (Ibid.; ROSA, 2019). Para amenizar as revoltas dos índios envolvidos no trabalho forçado, ainda no século XVII, o rei da Espanha permitiu a chegada dos missionários jesuítas da Companhia de Jesus na província do Guairá, onde fundaram as primeiras reduções, se posicionando inclusive a favor dos indígenas contra a exploração nos ervais:

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 sofridos pelos indígenas nos ervais da colônia e da bebida provocar efeitos nocivos à saúde, ela seria demoníaca (ROSA, 2019: 49 e 50)

Rosa (2019) e Oliveira & Esselin (2015) notam que, apesar dessa primeira proibição da erva-mate pelos jesuítas, motivada pelas impressões negativas que eles tiveram sobre a planta, logo os padres passaram a observar virtudes no consumo do mate, derrubando a proibição e iniciando eles mesmos um processo de exploração extensiva da planta nas próprias reduções jesuíticas. Com o tempo também foram implementados regimes de produção de *plantations*, mesclando-se ao extrativismo das plantas nativas encontradas nas matas, que ainda era a forma de exploração econômica mais difundida. No entanto, as plantações extensivas de erva-mate ganharam mais força com o aprimoramento das técnicas de produção que ocorria nas reduções jesuíticas, ocasionando em “um produto de melhor qualidade e maior aceitação no mercado consumidor, constituído por folhas pequenas e menor quantidade de nervuras e galho” (OLIVEIRA & ESSELIN, Ibid.: 294). Isso conferiu aos

jesuítas um *status* de poder dentro da colônia, como consequência do sucesso do desenvolvimento econômico obtido com a produção mateira, causando novos conflitos com os outros colonizadores e chegando inclusive a causar um desconforto na Corte Espanhola que passou a limitar a produção do mate ainda na metade do século XVII (Ibid.; ROSA, Op. cit.). Contudo, a expansão dos negócios dos jesuítas com a exploração econômica da erva-mate e dos Guarani permaneceu até os meados do século XVIII, quando a Companhia de Jesus foi banida pela Corte Espanhola. Com a expulsão dos jesuítas dos territórios espanhóis, o mercado de erva-mate paraguaio passou a ser rivalizado com a produção brasileira, e ainda assim o Paraguai se consolidou no século XIX como o maior produtor e exportador da planta no mundo, após se tornar independente da Espanha, inclusive, impulsionando o processo de industrialização do país com os lucros gerados pela exploração econômica mateira, e gerando assim as tensões que precederam os conflitos que culminaram na Guerra do Paraguai – disputada pelo país contra a Tríplice Aliança constituída por Brasil, Uruguai e Argentina, durante o período de 1864 a 1870 (OLIVEIRA & ESSELIN, Op. cit.; ROSA, Op. Cit.). Já com a vitória da Tríplice Aliança, no pós-guerra, Oliveira & Esselin pontuam:

Neste contexto prosperou a exploração econômica dos ervais nativos naquela região fronteiriça com o Paraguai. Trata-se, como dito amiúde, do lugar onde à época já existiam muitas comunidades guarani e kaiowá, as quais tinham a posse de um grande território, mas não possuíam títulos de propriedade das áreas que ocupavam. Por isso suas terras foram declaradas como devolutas pelo Estado brasileiro. Sendo assim, o governo central entendia que poderia arrendá-las e vendê-las a terceiros ou transferi-las a governos municipais e provinciais ou estaduais. Este entendimento, contudo, em certo sentido contrariava a própria Lei de Terras de 1850, que em seu Art. 12 previa a destinação de áreas para os indígenas (OLIVEIRA & ESSELIN, 2015: 297)

Com a derrota paraguaia na guerra, estabeleceu-se uma comissão de limites territoriais que percorreu a região ocupada pelos Kaiowá e Guarani entre os atuais estados do Mato Grosso do Sul e Paraná para delimitar as fronteiras entre Brasil e Paraguai (ROSA, 2019; OLIVEIRA & ESSELIN, 2015; FERREIRA & BRAND, 2009). Entre os membros da comissão, o empresário Thomaz Larangeira e seu futuro sócio Francisco Mendes, que já buscavam ali uma oportunidade de negócios envolvendo a erva-mate. Foi nesse contexto que a Companhia Matte Larangeira surgiu e consolidou os seus interesses na exploração extrativista em larga escala dos ervais nativos de erva-mate, com a permissão e participação ativa do Estado brasileiro, que arrendava à empresa as terras consideradas devolutas e garantia o confinamento promovido pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI)¹¹⁴ das populações Guarani e Kaiowá em territórios cada vez menores e em condições menos

114 Órgão que se ocupava das questões indígenas na época, favorecendo os interesses dos colonos.

favoráveis aos seus modos de viver. Logo, Larangeira se tornou o primeiro concessionário para a exploração econômica da erva-mate nativa, apesar da obrigação que o governo lhe impunha inicialmente sobre a conservação dos ervais e a permissão legal de extração de mate pelos moradores da região. No entanto, aos poucos a Companhia Matte Larangeira, fundada pelo empresário, mantinha sua escalada rumo ao monopólio da produção mateira na região, agindo como um estado paralelo à revelia das leis, como notam Ferreira & Brand:

Larangeira, aproveitando-se de suas boas relações com os ocupantes do poder público, conseguiu do Estado o reconhecimento legal da exploração de erva-mate naquela região (ARRUDA, 1997). Essas relações facilitaram o monopólio da extração da erva, de maneira a impedir que outros, também, fizessem esse trabalho. A área de concessão é constantemente ampliada, sempre através do apoio de políticos influentes, como os Murtinho e Antônio Maria Coelho. Com o advento da República, as terras legalmente consideradas devolutas passam para a responsabilidade dos Estados, o que favorece os interesses da Empresa, pelo seu grau de proximidade com os governantes locais (FERREIRA & BRAND, 2009: 109 e 110).

Rosa (2019), Oliveira & Esselin (2015) e Ferreira & Brand (2009) também notam que as concessões feitas à Companhia Matte Larangeira atingiam de maneira incisiva o território Kaiowá e Guarani, inclusive agindo em colaboração da nova frente de colonização do então estado do Mato Grosso num processo de ampla utilização de mão de obra indígena de maneira análoga à escravidão, com agressões físicas, ameaças de morte e até execuções, além do seu apagamento nos registros oficiais, confundidos como paraguaios, e assim, considerados “estrangeiros dentro de suas próprias terras”, como dizem Oliveira & Esselin (Op. cit.: 303).

Dessa maneira, torna-se imperativo reconhecer que nas primeiras décadas da Companhia Matte Larangeira 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 (OLIVEIRA & ESSELIN, 2015: 307)

Da mesma forma que ocorria ainda no século XVI, a exploração da erva-mate pela Companhia Matte Larangeira entre os meados dos séculos XIX e XX se utilizava da violência, do trabalho forçado, sem a compensação financeira devida, e ainda, das ameaças e do assassinato dos trabalhadores indígenas que tentassem fugir destas condições deploráveis que se encontravam (FERREIRA & BRAND, 2009; OLIVEIRA & ESSELIN, 2015).

No âmbito da história da Companhia Matte Larangeira, a situação apontada perdurou da inauguração até o encerramento de suas atividades (1882-1949). Neste período o percentual de trabalhadores indígenas variou em relação à totalidade de

mineiros e outros braçais envolvidos nas primeiras etapas de produção da erva-mate cancheada¹¹⁵. Exemplo disso era quando alguns nativos conseguiam se livrar do cativeiro e iam morar nas reservas criadas a partir da década de 1910. Naqueles espaços destinados aos índios havia um forte sistema de dominação imposto pelo SPI, missionários evangélicos, etc., o que não atraía a muitos coletivos. Depois do fechamento da corporação, outros indígenas ainda continuaram a trabalhar nos ervais para produtores independentes até, pelo menos, a década de 1950. Trabalhar para ervateiros autônomos era algo que, aliás, ocorreu antes, durante e após o fim da empresa. De todo modo, torna-se plausível – e até mesmo irrefutável – o argumento de que trabalhadores guarani e kaiowá são sujeitos na história da economia ervateira na região (OLIVEIRA & ESSELIN, 2015: 310)

Mesmo com o fim da Companhia Matte Larangeira, o que perdura no Brasil até os dias atuais é a falta de reconhecimento sobre os direitos dos povos indígenas, de poderem usufruir de seu território e viver de acordo com seus modos de vida tradicionais, tendo ainda hoje os seus conhecimentos relacionais junto às matas, plantas e alteridades desrespeitados pelos representantes do poder nas esferas pública e privada. Porém, o esforço que os Guarani de modo geral empenham pela continuidade das florestas, como já vimos, está diretamente relacionado aos modos como se relacionam com outras espécies, e em especial, com a erva-mate, se mantém como o que gera a vida nas matas e também por toda a terra, metonimicamente, para além dos seus *tekoa*.

115 Segundo Oliveira & Esselin (2015), o termo se refere à erva-mate já seca e triturada, pronta como produto para a comercialização.

Conclusões

Anna Tsing (2019) argumenta que uma sustentabilidade significativa requer o ressurgimento de múltiplas espécies: “isto é, a reconstrução de paisagens habitáveis através das ações de muitos organismos” (Ibid.: 225). Esta é a fuga que a autora menciona e que citamos no Capítulo III, utilizando das metáforas musicais da viola e do violino, *mbaraka* e *rave’i* em termos mbya, pensando na composição de assembleias multiespécies. Assim, em contraste com a maioria dos estudiosos de sustentabilidade que se concentram “apenas em planos e programas humanos”, Tsing ressalta que: “onde os modos de vida humanos se sustentam através de gerações, é porque eles se alinham à dinâmica do ressurgimento de múltiplas espécies” (Ibid.: 225).

Valéria Macedo (2017) salienta que, no contexto guarani-mbya, a erva-mate está envolta por um fluxo de transformação material e substancial desde os tempos primordiais, quando foi transformada em planta por seu pai Kuaray, estando presente como protagonista nas cerimônias de batismos *ka’a’i* e também no cotidiano das famílias mbya, consumida em geral pelas manhãs, ao levantar, e durante as rezas na *opy* (Ibid.; Id., 2019), como também já apontamos anteriormente. A *ka’a* simbolizaria a criação e a recriação como um devir-planta, traduzido na experiência destes ciclos alternados que se estabelecem em seu uso cerimonial, seja no cotidiano, seja no início do Ara Pyau e Ara Yma. No fator de seu crescimento, mesmo que se cortem os seus ramos ela continua a crescer – o que se estenderia metonimicamente às matas. Em outras palavras, o sentido que se colocara na época da colonização pelos padres jesuítas da alma selvagem, como a murta figurativa das relações indígenas com seus modos de ser, e que fora apreendido por Viveiros de Castro como o sentido da inconstância da alma selvagem (2002), encontra seu valor entre os Guarani configurado pelo sentido próprio da *ka’a*. Ela seria mediadora entre humanos e deuses, potencializadora dessas relações justamente por oferecer as condições dos fluxos substanciais desde os seus envolvimentos primordiais com Nhanderu, através de sua criação e existência em continuidade metonímica até os tempos presentes, nos diversos ciclos de transformação e ativação de capacidades que envolvem todo o cosmos.

Conforme afirmamos anteriormente, para os Guarani-Mbya, as maneiras de se relacionar com a vasta gama de seres presentes na terra e para além dela estão imbricadas aos atos criadores de Nhanderu e à continuidade existencial do mundo, o que não se dá através de uma reprodução inalterada das formas de existência, mas através de um rearranjo e uma reconfiguração do *nhandereko* em relação ao próprio mundo.

Isso vai ao encontro do que apresentamos através de Anna Tsing sobre as paisagens perturbadas, que transpiram múltiplas formas de habitabilidades multiespécies. É preciso de fato nos concentrarmos nas ecologias vívidas das paisagens de perturbação multiespécies no longo prazo, enfrentando o empobrecimento do ambiente, como é feito no Japão das florestas satoyama, ou no Brasil da Mata Atlântica, do Cerrado, do Pantanal e da Amazônia, ou por todo o planeta por onde emergem diferentes formas de paisagens e de assembleias multiespécies. Destacam-se a necessidade de apreciarmos a vida das paisagens, tornando-as “protagonistas de nossas histórias” – como disse Tsing (2019: 115) –, pois é a partir delas que se permite o surgimento e manutenção das florestas. Nesse sentido, os estudos multiespécies formam um ótimo substrato, pois nos permitem trabalhar de forma colaborativa, aliados a habilidades e expertises complementares de uma enorme diversidade de seres, humanos, e principalmente não humanos. Parafraseando Fausto & Neves (2018) sobre o cultivo de plantas nos contextos ameríndios, podemos compreender uma relação íntima da biodiversidade nos biomas da América do Sul, como a Amazônia e a Mata Atlântica, com um movimento geral de apropriação e familiarização desempenhado pelos indígenas. A existência desses biomas tem uma participação importante destes povos porque eles estabelecem relações multiespécies com a ampla variedade de seres não humanos que coabitam e que produzem estas florestas.

E isso nos ajuda muito a compreender e ter clareza sobre as relações estabelecidas pelos Guarani-Mbya com a mata e com a erva-mate, na sua importância para a realização do *nhandereko*, como foi o propósito da minha pesquisa. A aproximação e os cuidados com as florestas permitem o sustento do mundo, e também dos Mbya, da erva-mate, e de uma multidão de seres, formando ótimos exemplos de *assemblages* tsingianas, que expressam uma necessidade de renovação contínua do mundo, reiterando a sua criação por Nhanderu.

Referências

AMOROSO, Marta. A descoberta do *manhaçã*: domicilidade e deslocamento dos Mura na floresta. In: OLIVEIRA, Joana Cabral de. et al. (Orgs.). *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo-SP: Ubu Editora/IRD, 2020. p. 167-186.

AZANHA, Gilberto & LADEIRA, Maria Inês. Os índios da Serra do Mar: a presença Mbya Guarani em São Paulo. São Paulo-SP: Centro de Trabalho Indigenista e Nova Stella, 1988.

BALÉE, William. *Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany*. New York-NY (Estados Unidos): Columbia University Press, 1994.

BALÉE, William et al. Florestas antrópicas no Acre: inventário florestal no geoglifo Três Vertentes, Acrelândia. *Amazônica-Revista de Antropologia*, online, v. 6, n. 1, p. 140-169, 2014.

CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbya-Guarani del Guairá*. São Paulo-SP: Ed. USP. 1959a.

_____. *Como interpretan los Chiripá (Avá Guarani) la danza ritual*. *Revista de Antropologia (USP)*, São Paulo-SP, v. 7, n. 1-2, jun.-dez., 1959b.

_____. *Yvyra Ñe'ery: fluye del árbol la palabra*. Asunción (Paraguai): Centro de Estudios Antropologicos de la Universidad Catolica “Nuestra Señora de la Asunción”. 1971.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antidomestication in the Amazon: Swidden and its foes*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Chicago-IL (Estados Unidos). v. 9, n. 1, p. 126-136, 2019.

CARVALHO, Paulo Ernani Ramalho. *Espécies Arbóreas Brasileiras*. 5 vols. Brasília-DF: Embrapa Informação Tecnológica; Colombo-PR : Embrapa Florestas, 2003.

CLASTRES, Helene. *A Terra Sem Mal*. São Paulo-SP: Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. A Sociedade contra o Estado. São Paulo-SP: Ubu Editora, 2017.

_____. A Fala Sagrada. Campinas-SP: Papyrus, 1990.

DESCOLA, Philippe. A Selvageria Culta. In: NOVAES, Adalto (Org.). A Outra Margem do Ocidente. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1999. p. 107-124.

_____. *La Selva Culta: simbolismo y praxis en la etología de los Achuar*. Quito (Equador): Ed. Abya Yala, 1996.

DOBLAS, Juan & OVIEDO, Antonio. Efetividade dos territórios tradicionalmente ocupados na manutenção da cobertura vegetal natural no Brasil. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; MAGALHÃES, Sônia Barbosa & ADAMS, Cristina (Orgs.). Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. PARTE II, Seção 5: Os territórios indígenas e tradicionais protegem a biodiversidade?. São Paulo-SP : SBPC, 2021. p. 14-58.

DOOLEY, Robert A. Léxico Guarani, Dialeto Mbya: Guarani-Português. Anápolis-GO: Associação Internacional de Linguística – SIL Brasil, 2016.

_____. Léxico Guarani, Dialeto Mbya: Introdução. Anápolis-GO: Associação Internacional de Linguística – SIL Brasil, 2015.

DOOREN, Thom van; KIRKSEY, Eben & MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade. *ClimaCom*, Campinas-SP/online, ano 3, n. 7, p. 39-66, dez. 2016. Disponível em: <<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2014/12/07-Incertezas-nov-2016.pdf>>. Acesso em: 05/04/2021.

FARIA, Camila Salles de. A luta Guarani pela terra na metrópole paulistana: contradições entre a propriedade privada capitalista e a apropriação indígena. São Paulo-SP: Universidade de São Paulo, tese de Doutorado, 2016.

FAUSTO, Carlos & NEVES, Eduardo Goes. *Timeless gardens: deep indigenous history and the making of biodiversity in the Amazon*. Exploring frameworks for Tropical Forest conservation, 2018.

FELIPIM, Adriana. O Sistema Agrícola Mbyá e seus Cultivares de Milho: Um estudo de caso na aldeia guarani da Ilha do Cardoso, município de Cananéia, SP. Piracicab-SP: Universidade de São Paulo (ESALQ), dissertação de Mestrado, 2001.

FERREIRA, Eva Maria Luiz & BRAND, Antonio. Os Guarani e a Erva Mate. *Fronteiras*, Dourados-MS, v. 11, n. 19, p. 107-126, jan./jun. 2009.

FRANCO, Victoria & MORAES, Carolina. Onde os Guarani se deitam: a resistência indígena no ponto mais alto de São Paulo. São Paulo-SP: Fundação Cásper Líbero, trabalho de conclusão de curso, 2018.

GARCIA, Uirá. Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo-SP, n. 69, p. 179-204, abr. 2018.

GERHARDT, Marcos. História ambiental da erva-mate. Florianópolis-SC: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), tese de Doutorado, 2013.

GIORDANI, Ary. Mbaraka: metonímia musical mbya. Curitiba-PR: Universidade Federal do Paraná (UFPR), dissertação de Mestrado, 2009.

GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. *Piseagrama*, Belo Horizonte-MG, n. 14, p. 12-19, 2020.

HARAWAY, Donna. O Manifesto das Espécies Companheiras. Rio de Janeiro-RJ: Bazar do Tempo, 2021.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. São Paulo-SP: Editora Brasiliense. 1996.

INGOLD, Tim. *Estar Vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis-RJ, Vozes, 2015.

KA'A'I - O ritual da erva-mate. TI Ribeirão Silveira: Centro de Trabalho Indigenista (CTI); Programa Guarani. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=3mbjJPnM7KQ>> Acesso em: 16/06/2020.

KELLER, Héctor. Ka'aguachu: 'La Selva en un Sólo Árbol'. *Una contribución de la Mitología Ava Chiripa a la Toponimia de la Región Guaranítica*. *Estudios Socioterritoriales*, Buenos Aires (Argentina), v. 13, n. 1, p. 101-123, 2013.

_____. *Origen mítico de la yerba mate, Ilex paraguariensis A.St.-Hil. (Aquifoliaceae), una versión mbya guaraní. Suplemento Antropológico*, Asunción (Paraguai), v. 42, n. 2, p. 335-344, dez. 2007.

KELLER, Héctor A.; VELAZCO, Santiago J. E. & KRAUCZUK, Ernesto R.. *Regeneración de plantas leñosas bajo arbustos aislados en un sector de los esteros del Iberá*, Corrientes, (Argentina): *implicancias etnoecológicas. Bonplandia*, v. 25, n. 2, p. 103-114, 2016.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: Território mbya à beira do oceano*. São Paulo-SP: Centro de Trabalho Indigenista, 2014 [1992].

_____. *Espaço Geográfico Mbya: Significado, Constituição e Uso*. Maringá-PR: Eduem; São Paulo/SP: Edusp, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Cru e o Cozido (Mitológicas V. 1)*. São Paulo-SP: Cosac Naify, 2004a.

_____. *Do Mel às Cinzas (Mitológicas V. 2)*. São Paulo-SP: Cosac Naify, 2004b.

LIMA, Tania Stolze. *O dois e o seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. Mana*, Rio de Janeiro-RJ, v. 2 n. 2, p. 21-47, 1996.

MACEDO, Valéria. "Alimento morto" e os donos na cidade: comensalidade e alteridade em uma aldeia guarani em São Paulo. *Etnográfica*, online, v. 23 n. 3, 2019. Disponível em: <<http://www.scielo.mec.pt/pdf/etn/v23n3/v23n3a04.pdf>> Acesso em: 11/06/2020.

_____. Mundéu do mundo: predação, comércio e trocas nas relações dos Guarani com os *jurua*. In: GALLOIS, Dominique & MACEDO, Valéria (Orgs.). *Nas Redes Guarani: Saberes, Traduções e Transformações*. São Paulo-SP: Hedra, p. 189-210, 2018.

_____. Os corpos da erva-mate: gênero, alternância e alteração em um ritual guarani-mbya. *XI SALSA Conference (paper)*, Lima (Peru), 2017.

_____. Vetores *porã* e *vai* na cosmopolítica Guarani. *Tellus*, Campo Grande-MS, a. 11, n. 21, p. 25-52, jul./dez. 2011.

_____. *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. São Paulo-SP: Universidade de São Paulo, tese de Doutorado, 2009.

MACEDO, Valéria & MACENA, Pedro. Mesa 7: Alimentando relações e fazendo parentes em aldeias Guarani na cidade de São Paulo. In: *Comendo Como Gente*, 2015, Belo Horizonte. *Seminário...* Belo Horizonte-MG: UFMG, 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=3OacDhklD70>>. Acesso em: 11/06/2020.

MACEDO, Valéria & SZTUTMAN, Renato. A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani). *Cadernos de Campo*, São Paulo-SP, n. 23, p. 287 - 302, 2014.

MAIZZA, Fabiana. *Persuasive kinship: human-plant relations in Southwestern Amazonia*. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, online, v. 15, n. 2, p. 206-220, 2017. Disponível em: <<https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol15/iss2/6>>. Acesso em: 02/07/2022.

MARTINS, Daniel Timóteo. *Moã Ka'aguy Regua – TI Mbiguaçu: As memórias das plantas medicinais*. Florianópolis-SC: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), trabalho de conclusão de curso, 2020.

MARTINS, Marci Fileti. *Descrição e Análise de Aspectos da Gramática do Guarani Mbyá*. Campinas-SP: UNICAMP, tese de Doutorado, 2003.

MELIÀ, Bartomeu. Assembleia guarani de 1630 denuncia exploração através do plantio da erva infernal. *Porantim*, Brasília-DF, n. 39, p. 6, 1982.

MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis. São Paulo-SP: Ed. Nacional, 1979.

MIGUEL JORGE, Gustavo. O Caminhar e o Peabiru: mobilidades e caminhos guarani no passado e no presente. *II Seminário Internacional Etnologia Guarani: redes de conhecimento e colaborações (Anais)*, São Paulo, 2019. Disponível em: <<http://ocs.ufgd.edu.br/index.php?conference=etnologiagarani&schedConf=iietnologiagarani&page=paper&op=viewFile&path%5B%5D=774&path%5B%5D=851>>. Acesso em: 11/06/2020.

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

_____. El Guarani agricultor. *ACCION – Revista Paraguaya de reflexión y diálogo*, Asunción (Paraguai), v. 4, n. 40, p. 17-23, 1994.

NIMUENDAJU, Curt. As Lendas da criação e Destruição do Mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani. São Paulo-SP: Hucitec – Edusp, 1987.

OLIVEIRA, Diogo de. Nhanderukeri Ka’aguy Rupa – As florestas que pertencem aos deuses: Etnobotânica e Territorialidade Guarani na Terra Indígena M’biguaçu/SC. Florianópolis-SC: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), trabalho de conclusão de curso, 2009.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Mundos de roças e florestas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém-PA, v. 11, n. 1, p. 115-131, abr. 2016.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de & ESSELIN, Paulo Marcos. Uma breve história (indígena) da erva-mate na região platina: da província do Guairá ao antigo Sul de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre-RS, v. 9, n. 3, p. 278-318, jul./dez. 2015.

OTTO, Renata. A Besta Árida: Uma perspectiva “antineolítica” entre os Awá-Guajá, Tupi no Maranhão. *Teoria & Sociedade*, Belo Horizonte-MG, n. 24.2, jul., 2016.

PEREIRA, Vicente Cretton. O lugar do tabaco: cachimbo e xamanismo mbya guarani. *Revista de Antropologia (USP)*, São Paulo-SP/Online, v. 62, n. 2, p. 323-349, 2019. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/161082/156157>>. Acesso em: 24/05/2022.

_____. Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani. Niterói-RJ: Universidade Federal Fluminense (UFF), tese de Doutorado, 2014.

PIERRI, Daniel. O perecível e o imperecível: reflexões Guarani-Mbya sobre a existência. São Paulo-SP: Elefante Editora, 2018.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani. São Paulo-SP: Universidade de São Paulo, tese de Doutorado, 2012.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. et al. Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Jaraguá. Brasília-DF: CGID/DPT/Funai, 2013.

PISSOLATO, Elizabeth. A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Editora Unesp, ISA; Rio de Janeiro-RJ: NuTI, 2007.

POPYGUA, Timóteo Verá Tupã. Yvyrupa: A Terra Uma Só. São Paulo-SP: Editora Hedra, 2017.

PRATES, Maria Paula. Da instabilidade e dos afetos: pacificando relações, amansando Outros. Porto Alegre-RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRS), tese de Doutorado, 2013.

RAMO Y AFFONSO, Ana Maria. De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya. Niterói-RJ: Universidade Federal Fluminense (UFF), tese de Doutorado, 2014.

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 Pirai (Araquari/SC). Curitiba-PR: Universidade Federal do Paraná (UFPR), dissertação de Mestrado, 2019.

SANTOS, Bruno Silva. De outros ratos e outras humanidades: uma etnografia das relações entre ratos e humanos nas aldeias Guarani-Mbya no Jaraguá (São Paulo/SP). São Carlos-SP: Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), dissertação de Mestrado, 2021a.

_____. A Beleza das matas e a sujeira das cidades:: Uma etnografia com os Guarani-Mbya e os ratos na Terra Indígena Jaraguá (São Paulo/SP). *Revista Ñanduty*, v. 9, n. 13, p. 94-121, 2021b.

SANTOS, Lucas Keese dos. A esquiva do *xondaro*: movimento e ação política entre os Guarani *Mbya*. São Paulo-SP: Universidade de São Paulo, dissertação de Mestrado, 2017.

SCHADEN, Egon. A Erva do Diabo. *América Indígena*, México, v. 8, n. 3, p. 165-169, 1948.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. Migrantes da Amazônia: a tradição Tupi Guarani. In: KERN, Arno Alvarez. et al. (Orgs.). *Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre-RS: Mercado Aberto, 1991. p. 295-330

SILVA, Fábio Nogueira da. Do Tekoa Pyau à Nova Aldeia: Sujeitos em Movimento na Produção do Espaço Local. São Paulo-SP: Universidade de São Paulo (USP), tese de Doutorado, 2015.

_____. Elementos de etnografia Mbya: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoá Pyaú (Jaraguá –São Paulo, SP). São Paulo-SP: Universidade de São Paulo, dissertação de Mestrado, 2008.

SILVEIRA, Nádia Heusi. Imagens de Abundância e Escassez: comida Guarani e transformações na contemporaneidade. Florianópolis-SC: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), tese de Doutorado, 2011.

SOARES, André. Pelo fim do Frankenstein Guarani. *Diálogos*, Maringá-PR, v. 16, n. 2, p. 767-790, mai-ago. 2012. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/36156/18716>>. Acesso em: 30/04/2022.

SOUZA, Ismael de. Nhamandu: Histórias e Narrativas Guarani. Florianópolis-SC: Universidade Federal de Santa Catarina, trabalho de conclusão de curso, 2020.

STEIL, Carlos Alberto & CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. *Mana*, Rio de Janeiro-RJ, v. 20, n. 1, p. 163-183, abr. 2014.

STRATHERN, Marilyn. Regeneração Vegetativa: Um ensaio sobre relações de gênero. *Mana*, Rio de Janeiro-RJ, v. 27, n. 1, p. 1-31, 2021.

_____. *Partial Connections*. Lanham-MD (Estados Unidos): AltaMira Press, A Division of Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2005.

SZTUTMAN, Renato. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo-SP: Edusp, 2012

TESTA, Adriana Queiroz. Caminhos de Saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar. São Paulo-SP: Universidade de São Paulo, tese de Doutorado, 2015.

TSING, Anna. Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília-DF: IEB Mil Folhas, 2019.

_____. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis-SC, v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul. 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n1p177>>. Acesso em: 05/04/2021.

_____. *Arts of Inclusion, or How to Love a Mushroom*. *Wild Hearts*, Mānoa-HI (Estados Unidos), v. 22, n. 2, p. 191-203, 2010. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/41479491>>. Acesso em: 28/06/2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro-RJ, v. 2 n. 2, p. 21–47, 1996.

_____. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo-SP: Cosac Naify, 2002.