

Anai Graciela Vera Britos

**CONVIVENDO NA TERRA DE ÑANE RAMÕI JUSU PAPA:  
UMA ETNOGRAFIA DAS RELAÇÕES ENTRE OS PAÍ  
TAVYTERÃ E OS ANIMAIS**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre/a em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Rafael José de Menezes Bastos.

Florianópolis, SC  
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Vera Britos, Anai Graciela  
Convivendo na Terra de Nane Ramõi Jusu Papa : Uma  
etnografia das relações entre os Paĩ Tavyterã e os animais /  
Anai Graciela Vera Britos ; orientador, Rafael José de  
Menezes Bastos - Florianópolis, SC, 2015.  
197 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Antropologia social. 3.  
Etnologia indígena. 4. Paĩ Tavyterã. 5. Humanos e animais. I.  
Menezes Bastos, Rafael José de. II. Universidade Federal  
de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL


“Convivendo na terra de Ñane Ramoi Jusu Papa:  
uma etnografia sobre as relações entre os Pai Tavyterã e os animais.”

Anaí Graciela Vera Britos

Orientador(a): Prof. Dr. Rafael José de Menezes Bastos

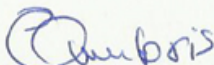
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores (as):

  
Prof. Dr. Rafael José de Menezes Bastos (Presidente – PPGAS/UFSC)

  
Prof. Dr. Gabriel Courinho Barbosa (PPGAS/UFSC)

  
Prof. Dr. Rafael Victorino Devos (PPGAS/UFSC)

  
Prof. Dr. Fábio Mura (PPGA/UFPB)

  
Profª. Drª. Edviges Marta Ioris (Coordenadora PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 25 de março de 2015.



## AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar formalmente minha gratidão a todos aqueles e aquelas que se fizeram presentes neste caminhar pelas trilhas do Mestrado e desta pesquisa. Foram muitas pessoas – humanas e não-humanas – e não vou poupar espaço para agradecer a cada um.

Ao Programa de Estudante Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG) e ao CNPq por concederem minha bolsa e subsidiar minha estadia no Brasil.

À DGEI e ao MEC por permitirem meu afastamento das minhas atividades laborais para obter uma melhor formação profissional. Sou especialmente grata a Rosana Carema, Marciano Cruzabie, César González, Ivonne Gaona e Elena Martínez, pela paciência e apoio.

Agradeço aos antropólogos/as que me concederam as cartas de recomendação nas várias tentativas: Rodrigo Villagra, Marilín Rehnfeldt, Enrique Gaska e Guillermo Wilde.

Ao PPGAS/UFSC por acompanhar minha trajetória. Em primeiro lugar, quero expressar minha gratidão ao meu (des)orientador, o Prof. Dr. Rafael de José de Menezes Bastos. Tenho grande admiração e respeito e agradeço imensamente pelas inspirações e a bagagem antropológica que graças às leituras e as trocas intelectuais que ele facilitou. *Gracias* também pela paciência e motivação.

Gostaria de agradecer a outros/as professores e professoras: Edviges Ioris, Gabriel Coutinho Barbosa, Rafael Devos, Antonella Tassinari, Evelyn Schuler, José Kelly e Theóphilos Rifiotis. *Gracias* por promoverem minha formação acadêmica em aula. Também *gracias* a Óscar Calavia Sáez, que não foi meu professor, mas participou da minha banca de qualificação. A cada um/a de vocês devo o fruto das minhas reflexões teóricas e metodológicas na Antropologia.

Aos Núcleos de Pesquisa que me acolheram: às professoras do NEPI e aos colegas Nepian@s, ao professores do MUSA e aos colegas Musaos, pelas trocas, sugestões e aprendizados durante as reuniões.

À Secretaria do PPGAS, em especial a Ana Corina Silva, Éder Luiz e José Carlos Mendonça, e à Brenda Piazza e Vladimir Verzola da PROPG. A cada um sou grata pela paciência e ajuda a resolver as questões burocráticas.

Aos meus e minhas colegas do PPGAS, pela parceria e colaboração. Minha gratidão especial para Magali López, Blanca Gómez, Lays Cruz, Fabiana Severo, Diogo Oliveira, Thiago Cardoso, Jimena Massa, Fernanda Marcon, Diógenes Cariaga e Kaio Hoffmann.

À Francine Rebello, Thiago Ribeiro dos Santos e Ana Machado, que além de colegas, se transformaram em irmãs/o do coração. À Cristhian Cajé, meu colega conterrâneo que me apoiou do começo. À Juliana Okawati por me aguentar e me ajudar tanto. Aos meus colegas e vizinhos queridíssimos da alma Gabriela Siqueira e Arthur Maccdonal. Ao meu colega, vizinho e amigo Alexander Cordovés, que sempre me deu apoio e sua leal amizade. Também aos amigos/as cubanos que me apresentou: Deisy, Ania, Óscar e Wanton. *Gracias* pela amizade, apoio e carinho a cada um de vocês. É tanto amor que não tenho palavras que possam dizer quanto eu adoro vocês.

Aos outros/as amigos/as que fiz ou conheci na ilha. A Raquel Weiss, por ter me hospedado quando cheguei. Um *gracias* especial a Rafael Duarte e Gabriela Marques, que se ofereceram a revisar o português no meu desespero. Também a Viviane Ferreira por me permitir ficar na sua casa para me inspirar na escrita. A Massiel Lazo pelas boas conversas e o carinho. Ao pessoal da Capoeira Angola Semente do Jogo de Angola. Sou grata também a Alice Rubini, pelo tratamento especial de acupuntura nos dias mais estressantes da escrita.

Às moradias e repúblicas das que formei parte nestes dois anos. As baianas Anna La Macchia Pedra e Andreia Cunha pelo carinho durante o primeiro ano de moradia na ilha. A Juliana Okawati e Ivan Pigozzo por me hospedarem e aguentarem quando procurava casa. Aos Fumasseiros queridos/as: Rafael Tokarski, Eduardo Freitas, Hamer Araújo, Lucas Tesser, Bruno Lopes, Lara Carvalho. À Gabriela e Julia, pela parceria, amizade e colaboração. Agradecimento e carinho especial para Jane Rocha e Paula Duarte, que me fizeram sentir realmente em casa. *Gracias* por compartilharem comigo risos, comidinhas boas e longas conversas.

Aos meus amigos e amigas que estão longe da ilha. A Victor Cano por acreditar em mim e me dar forças. Ao meu padrinho, Miguel Fernández, pela ajuda com o guarani. A Marcos Glauser, pela amizade sem fronteiras, pelas conversas antropológicas, por disponibilizar o mapa, por me ouvir e ler sempre que precisei. A Manu Glauser, por ser uma pessoa inspiradora. A Benno Glauser, por ter apoiado minha mudança para as Ciências Sociais e por também ter sido parte da minha formação. A Raul Soverina, Leti Correa e Eva, pelo carinho que sempre recebi. A Lorna Quiroga pela visita e carinho. A Cristhiano Kolinski pelos primeiros conselhos antropológicos. Abraços e gratidão imensa às “Chicas Zen”: Caro Rodríguez, Aless Serrati, Camila Montoya, Vane Gómez e Marianna Guareschi. *Gracias* lindonas pelas catarses femininas e por estarem sempre presentes na minha vida.

Aos mexicanos/as que me receberam e acolheram na minha visita durante o Congresso. *Gracias* Tsaani Villasante Barahona, Kiado Cruz, Alejandra Canseco, Mario Basualdo, Mayra González, Emilio e Mafer Basualdo.

Aos amigos/as que me convidaram para o Workshop e aos que me acolheram em Buenos Aires. *Gracias* Guillermo Wilde, Carolina Rodríguez, Ignacio Reinoso, Leonardo Nachajón.

Agradeço sinceramente também a Dani Gomez, Gregorio Gómez e Bartomeu Melià, que colaboraram com meu projeto de pesquisa, com várias dicas e novas informações sobre os Paĩ Tavyterã e a língua guarani. *Gracias!*

*Gracias* Fabio Mura por disponibilizar textos e pelo intercambio de ideias e pelos conselhos. Agradeço a Celeste Medrano, pela bibliografia enviada. *Gracias* a Rubem Thomaz de Almeida que foi um dos primeiros antropólogos em me alentar a estudar no Brasil e fez o contato com os professores do PPGAS/UFSC.

Gratidão a toda minha família extensa. *Gracias* especiais para minha mãe Graciela Britos, meu pai Luis Vera e minha irmã Yeruti, por estarem sempre e me ajudarem a continuar avançando e crescendo.

A Ángel Montero, meu anjo da guarda na terra. *Gracias* pelo amor incondicional e sem distância, pela parceria, pela amizade, pela compreensão, pelo carinho e pelo suporte infinito nos momentos mais difíceis. *Gracias* por sempre estar comigo.

Por último, mas não menos importante, gratidão especial aos e às indígenas Paĩ Tavyterã de Ita Guasu. *Gracias* aos xamãs Silvia Arce e Leonido Benítez pela acolhida, pelos ensinamentos, pela paciência e por colaborarem sempre. *Gracias* a Luis Arce, a liderança da aldeia, por apoiar a pesquisa. *Gracias* especiais também a Celia, Zunilda, Waldemar, Sandra, Tani, Elsie, Lisa, Julia, Osvaldo, Seferina, Osmar, Anastacia, Cirila e Abuela Rosa (*in memoriam*). *Aguyje che py'aite guive!*

Posso talvez ter omitido inconscientemente algumas pessoas nesta lista. Mas meu agradecimento é sincero. Espero poder de alguma forma retribuir uma parte dessa energia que me deram e que me ajudou a caminhar pelos *tape po'i* desta vida acadêmica.

A cada um/a de vocês: *Gracias infinitas!*





*Seja através do pacto, da aliança e da compaixão, seja pela via dos devires e metamorfoses, seja pela intrusão no espaço do outro, seja pela tentativa ilusória de figuração ou de incorporação de um corpo e uma subjetividade alheios, o registro poético, estético, ficcional sobre animais se faz sempre como um desafio à imaginação.*

(MACIEL, 2011)



*É preciso desformar o mundo:  
Tirar da natureza as naturalidades.*  
(Manoel de Barros, “Livro sobre nada”)



## RESUMO

Considerando as contribuições recentes que destacam as interações – materiais e simbólicas – entre os seres humanos e os animais (e outros não-humanos) como forma privilegiada para entender o social a partir de margens e sentidos ampliados, o presente trabalho teve como objetivo elaborar uma etnografia sobre as relações dos indígenas com os animais na vida cotidiana. A pesquisa teve como foco o povo Paĩ Tavyterã, sendo desenvolvida na aldeia Ita Guasu, no distrito de Pedro Juan Caballero, departamento de Amambay, Paraguai. Através das descrições das mitologias e das práticas cotidianas, a pesquisa faz uma tentativa de compreender o sistema e significados culturais Paĩ Tavyterã nos quais as interações seres humanos e animais estão inseridas, buscando observar as relações de diferentes atores – pessoas e animais – e descrever esses delicados fios que formam tais emaranhadas teias. É possível constatar que uma abordagem que separe ontologicamente a natureza e a cultura dificulta a compreensão destas relações, posto que a configuração hierárquica do cosmo faz com que cada ser que o habita tenha suas próprias características, intenções e estratégias para conviver, agir e alcançar seus objetivos.

Palavras-chave: humanos e não-humanos; animais domésticos; Paĩ Tavyterã; natureza e cultura.



## ABSTRACT

Recent contributions highlight the - material and symbolic - interactions between humans and animals (and other non-humans) as a privileged way to understand the social from expanded margins and senses. Taking this in consideration, the following research aimed to develop an ethnography on the relations between animals and indigenous people in everyday life. It focused on the Paĩ Tavyterã peoples, and it had been developed in the indigenous community of Ita Guasu in Pedro Juan Caballero district, Amambay Department, Paraguay. This research is an attempt to understand the system and cultural meanings of the Paĩ Tavyterã, in which the relationship between humans and animals is found, through the descriptions of mythologies and everyday practices. The author seeks to observe the relations of different actors - human and animals - and describe how the delicate threads which form such intricate webs. It is possible to verify that an approach which separates nature and culture in an ontologically way make difficult to understand these relations. This is because, by the hierarchical configuration of the cosmos of Paĩ Tavyterã peoples, every being that inhabits it has its own characteristics, intentions and strategies to live, act and achieve their objectives.

Keywords: human and non-human, domestic animals, Paĩ Tavyterã, nature/culture.





## RESUMEN

Teniendo en consideración las recientes contribuciones que destacan las interacciones – materiales y simbólicas – entre humanos y animales (y otros no-humanos) como forma privilegiada para entender lo social a partir de fronteras y sentidos más amplios, el presente trabajo tuvo como objetivo elaborar una etnografía sobre las relaciones de los indígenas con los animales en la vida cotidiana. La investigación tuvo como foco al pueblo Paĩ Tavyterã, y fue desarrollada en la comunidad Ita Guasu, en el distrito de Pedro Juan Caballero, departamento de Amambay, Paraguay. A través de las descripciones de las mitologías y de las actividades cotidianas, este estudio hace el intento de comprender el sistema y significados culturales Paĩ Tavyterã en los que se enmarcan las interacciones entre humanos y animales, buscando observar las relaciones de diferentes actores – personas y animales – y describir los delicados hilos que forman esas entrelazadas redes. Fue posible constatar que una aproximación que separe ontológicamente la naturaleza y la cultura dificulta la comprensión de dichas interrelaciones, ya que debido a la configuración jerárquica del cosmos, cada ser que lo habita posee sus propias características, intenciones y estrategias para convivir, actuar y alcanzar sus objetivos.

Palabras claves: humanos y no-humanos; animales domésticos; Paĩ Tavyterã; naturaleza y cultura.



## **SIGLAS**

AIP – Asociación Indigenista del Paraguay  
CEADUC – Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción  
CEPAG – Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”  
CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico  
CPCS – Centro Paraguayo de Ciencias Sociales  
DAI – Departamento de Asuntos Indígenas (Paraguay)  
DGEEI – Dirección General de Educación Escolar Indígena (Paraguay)  
INDI – Instituto Paraguayo del Indígena (Paraguay)  
MA – Misión de Amistad  
MEAB – Museo Etnográfico Dr. Andrés Barbero  
MEC – Ministerio de Educación y Cultura (Paraguay)  
OIT – Organização Internacional do Trabalho  
ONGs – Organizações Não-Governamentais  
PEC-PG – Programa de Estudante Convênio de Pós-Graduação  
PG – Proyecto Guaraní  
PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
PPT – Proyecto Pañ Tavyterã  
SEAM – Secretaría del Ambiente (Paraguay)  
UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina



## NOTAS DE GRAFIA

A grafia das palavras em Guaraní varia de acordo às convenções adotadas pelos diferentes países e etnias. Adoto aqui as regras ortográficas mais correntes no Paraguai, tendo como base os livros e dicionários de Melià et al. (1997) e Guasch (2005).

As palavras em Guaraní estão grafadas em itálico e utilizam uma fonte diferente do resto do texto. Como os vocábulos desta língua são oxítonos, o acento agudo é utilizado apenas quando a sílaba tônica não é a última. Existem, no entanto, algumas diferenças na pronúncia de algumas letras (MELIÀ et al., 1997), que descrevo a continuação:

y	Vogal central, gutural.
ã, ê, ã, õ, ù, ÿ	Vogais anasaladas.
g	Fricativa velar, representando o som “gü” como na palavra portuguesa linguística.
h	Fricativa glotal, como em inglês e alemão.
j	Oclusiva palatal, semelhante ao som <i>-dj</i> em português.
k	Oclusiva velar.
mb	Labial oclusiva sonora nasal. É um fonema simples.
nd	Alveolar oclusiva sonora nasal.
ng	Velar oclusiva sonora nasal.
r	Monovibrante dental, como o som fraco do ‘r’ no português.
’	Chamada de <i>puso</i> . Oclusiva glotal. Consonante que representa como uma espécie de corte no som.

Por outro lado, devo informar que todos os textos e termos em outras línguas estrangeiras – inglês, francês e espanhol – foram traduzidos livremente por mim para o português. Creio que isto facilitará a leitura de pessoas que não dominem esses idiomas, especialmente os/as indígenas. Decidi apenas deixar na língua original, as epígrafes de textos literários que introduzem alguns capítulos ou tópicos, cujas traduções estarão em nota de rodapé.



## LISTA DE IMAGENS, MAPAS E QUADROS

Figura 1. A convivência em casa de Silvia e Leonido. Referências: O xamã Leonido, na rede. Atrás dele, da esquerda para a direita: Julia, Anastacia, Cirila, a xamã Silvia e Lisa (sentada no chão).....	46
Figura 2. Genealogia dos interlocutores e das pessoas com quem convivi na aldeia Ita Guasu. Amambay, Paraguai.....	48
Figura 3. <i>Oypysy</i> (casa de rezas) de Ita Guasu. À direita pode ser observada a casa dos xamãs Silvia e Leonido. No fundo, o morro Ita Guasu.....	72
Figura 4. <i>He'y</i> , o fuso têxtil. ....	94
Figura 5. As mulheres com o <i>põchito</i> (vestimenta tradicional) e o <i>jeguaka</i> (enfeite tipo coroa) no final da cerimônia do <i>Kunumi Pepy</i> (iniciação dos púberes).....	100
Figura 6. <i>Monde</i> (armadilha) terminada.....	127
Figura 7. Leonido no processo de construção de <i>monde</i> (armadilha). ....	128
Figura 8. <i>Tatu mimói</i> (tatu fervido), feito por Abuela Rosa <sup>+</sup> .....	129
Figura 9. Animais dentro da casa antiga de Silvia e Leonido. ....	137
Figura 10. Galinhas e patos procurando comida na cozinha da casa de Sandra.....	138
Figura 11 e Figura 12. Waldemar (camiseta laranja) e Omar provocando o peru.....	140
Figura 13. Leonido e suas esculturas de madeira zoomorfas. ....	146
Figura 14. Processo de trabalho das esculturas de madeira de Leonido. ....	147
Mapa 1. Mapa de localização da aldeia Ita Guasu no departamento de Amambay, Paraguai. Referências sinalizadas no mapa: 1. Aldeia Ita Guasu, 2. Rio Aquidabán ( <i>Mberyó</i> ), 3. <i>Jasuka Renda</i> , <i>Yvypyte</i> , 4. <i>Ruta V</i> . ....	31
Mapa 2. Dimensões da aldeia Ita Guasu e localização das vivendas. ...	32
Quadro 1. Nomeação dos filhos(tes) de humanos e animais em guarani e português. ....	148





## SUMÁRIO

<b>UMA NÃO TÃO BREVE INTRODUÇÃO .....</b>	<b>27</b>
Sobre a pesquisa e seus fins.....	28
Acerca da aldeia Ita Guasu e os Paĩ Tavyterã.....	29
Notas acerca dos escritos sobre os Guarani.....	33
Antes e depois da Antropologia: traçando meus caminhos etnográficos com os e as indígenas.....	36
Os interlocutores de Ita Guasu.....	46
Resumo dos capítulos .....	49
<b>CAPÍTULO 1. ETNOGRAFIA ATUAL DOS PAĨ TAVYTERÃ....</b>	<b>51</b>
1.1. Nome e autodenominação .....	61
1.2. <i>Tekoha</i> : a territorialidade Paĩ Tavyterã .....	63
1.3. Notas sobre a situação legal das terras indígenas no Paraguai .....	65
1.4. Morfologia social e organização política.....	71
1.5. Atividades econômicas e produtivas .....	76
<b>CAPÍTULO 2. COSMOLOGIA PAĨ TAVYTERÃ.....</b>	<b>83</b>
2.1. Origem do cosmo .....	92
2.2. Cartografia cósmica.....	101
2.3. A Terra e seus moradores .....	104
2.4. <i>Jára</i> : os donos e seus domínios .....	106
2.5. O dono dos <i>mbaíry</i> .....	107
2.6. <i>Ñembo'ẽ</i> e <i>mborahéi</i> : formas de negociar com os deuses e os donos .....	108
2.7. Breve observação sobre outros mitos guaranis.....	109
<b>CAPÍTULO 3. PAĨ TAVYTERÃ E ANIMAIS CONVIVENDO NA ALDEIA. ....</b>	<b>111</b>
3.1. Sobre a vida na aldeia e as relações cotidianas entre os Paĩ Tavyterã e os animais. ....	122
3.2. Caça e pesca .....	123
3.3. Algumas observações sobre os projetos de criação sistemática de animais .....	132
3.4. A convivência na aldeia: os animais criados pelos indígenas em suas casas.....	133
3.5. Animais nativos vs. animais exógenos .....	142

3.6. Animais: bons para comer e pensar .....	143
--	-----

**CAPÍTULO 4. NATUREZA E CULTURA. FRONTEIRAS ENTRE HUMANOS E ANIMAIS..... 151**

4.1. A categoria animal, o termo <i>mymba</i> e a domesticação para os Paĩ Tavyterã.....	156
4.2. O <i>ñe'ẽ</i> como ponte para a comunicação entre os seres.....	162
4.3. O <i>-jepota</i> : a perda de humanidade e a transformação em animal .....	167
4.4. Sobre as relações de parentesco com o animal .....	173
4.5. Relações humano-animais nos povos indígenas americanos. Repensando fronteiras ontológicas .....	175

**CONCLUSÕES .....** 183

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....** 187

## UMA NÃO TÃO BREVE INTRODUÇÃO

O relógio marcava quatro horas e vinte minutos da madrugada. Haviam me avisado que já estávamos chegando ao km 161 da *Ruta V*. O ônibus me deixou um pouco mais à frente diante da fazenda “Na Morada do Sol”, o único lugar iluminado naquele trecho. O portão de entrada da aldeia, no entanto, ficava um pouco atrás, cerca de duas quadras de onde havia descido. Precisava andar até ali. A “bagagem de campo” era bastante pesada mas fui carregando com satisfação. Atravessei o portão de madeira. Estava muito escuro, os grilos cantavam e uma imensidão de estrelas brilhava. De longe, ouvi o latir dos cachorros e o cantar dos galos. Gradativamente os olhos foram se acostumando e reconhecendo os contornos. Ali, à direita do caminho de terra, distingi levemente a sombra do morro. Era Ita Guasu, o morro que dá nome a aldeia Paĩ Tavyterã na qual iria fazer a pesquisa. No caminho de terra, com a bela companhia dos sons da madrugada, eu aguardava minha carona que já estava a caminho.

Quando escutei o motor da moto chegando senti um arrepio. Pouco depois, apareceu no caminho uma luz que vinha na minha direção. Já havia estado ali em Ita Guasu outras vezes, poucos dias antes, inclusive<sup>1</sup>. Mas, desta vez, eu me sentia diferente. Era uma nova experiência, uma experiência etnográfica e antropológica, que eu iria viver a partir desse momento. Esse dia está registrado na minha *Bitácora de Campo* (uma espécie de “diário de navegação” realizado em campo por esta pesquisadora caminhante) como Dia #1 da coleta de dados na aldeia.

---

<sup>1</sup> A primeira vez que visitei Ita Guasu foi em dezembro de 2010 e, desde então, retornei algumas outras vezes. Para esta pesquisa, fiz a primeira visita a começos de março de 2014 para pedir autorização para realizar a pesquisa. Aproximadamente 10 dias depois retornei para uma longa estadia.

## **Sobre a pesquisa e seus fins**

Formular uma questão para investigar, uma pergunta antropológica, foi um grande desafio para mim, pois a minha trajetória de vida e trabalho deixaram marcas importantes que eu desejava de alguma forma conectar e plasmar. Quando cheguei a campo, o eixo do meu projeto de pesquisa visava estudar as relações e interpretações dos Paĩ Tavyterã com seu ambiente. É provável, no entanto, que as ideias desta pesquisa tenham surgido algum tempo antes. Se não com os mesmos objetivos, talvez com intenções parecidas. Com as viagens que fazia quando ainda criança, com minha família – quando visitávamos muitas aldeias indígenas –, nasceu esse sentimento de curiosidade em compreender como os/as indígenas entendem, percebem e sentem o mundo. Isso se manteve latente e, quando não conseguimos responder nossas perguntas, elas vão reaparecendo no percurso do nosso caminhar.

As relações das sociedades com o ambiente têm inspirado os/as antropólogos/as a tentar desvelar as formas como os grupos interpretam, percebem e interagem com os outros seres, entes e objetos, que compõem o cosmo. Essas interações podem ser dadas de diferentes formas e para compreendê-las é necessário entender os sistemas de significações onde ocorrem. Através das vivências na aldeia Ita Guasu – mas também lembrando experiências com outros grupos étnicos –, decidi tentar desatar e desvendar um dos fios que constitui essa rede de relações cósmicas, começando por canalizar minhas observações, dúvidas e perguntas em torno ao tema das relações entre os/as indígenas e os animais. Classicamente, as relações entre humanos e animais eram abordadas a partir de termos totêmicos ou funcionais. Recentemente, têm surgido contribuições que destacam as interações – materiais e simbólicas – entre os seres humanos e não-humanos como uma forma privilegiada para entender as relações sociais, a socialidade e a sociabilidade, a partir de margens e sentidos mais amplos (VANDER VELDEN, 2011).

Levando isso em consideração, meu objetivo principal foi dedicar-me a elaborar uma etnografia sobre as relações entre os Paĩ Tavyterã e os animais nas suas vidas cotidianas. Dessa forma, pretendi compreender, através das práticas diárias e das histórias mitológicas, o sistema e significados culturais Paĩ Tavyterã que guiam essas relações, buscando observar os relacionamentos entre diferentes atores – humanos e animais – e tentando “olhar, ouvir, escrever” esses delicados fios que formam essas emaranhadas teias.

## Acerca da aldeia Ita Guasu e os Paĩ Tavyterã

No Paraguai, encontram-se vinte povos indígenas, os quais são agrupados em cinco famílias linguísticas. A família linguística mais populosa no país é a família Tupi-Guarani<sup>2</sup>, à qual pertencem os Guarani – muitas vezes denominado como um “grande povo” –, e dentro desse grupo encontra-se o povo Paĩ Tavyterã. O conjunto Guarani é constituído por grupos heterogêneos, os quais se assemelham principalmente por compartilharem a língua guarani e outros aspectos religiosos e culturais (AZEVEDO et al., 2008). Para mim, quando comecei estudar Antropologia no Brasil em 2013, foi uma grande surpresa ver que havia certa generalização na literatura falando dos Guarani como um conjunto homogêneo. Mesmo que se considerem as diferenças culturais e linguísticas entre os Guarani como “tênuas”, optei por pesquisar os Paĩ Tavyterã em suas especificidades, sem tratá-los como Guarani genéricos. Esta escolha não foi somente metodológica, ela também reconhece que as diferentes etnias Guarani distinguem-se entre si, ressaltando suas diferenças, variações culturais e linguísticas. Assim, visou respeitar as diferenças reconhecidas pelos próprios sujeitos da pesquisa<sup>3</sup>.

O povo Paĩ Tavyterã, foco desta pesquisa, conta com uma população de 15.494 habitantes no Paraguai (DGEEC, 2014), dividida em 57 aldeias (DGEEC, 2003). Estas estão assentadas no norte da região Oriental do país, principalmente no departamento<sup>4</sup> de Amambay, onde se concentra 74,5 % da população. No entanto, há também aldeias nos departamentos de Concepción, Canindeyú e um grupo pequeno em San Pedro. É importante mencionar, porém, que os limites desta etnia

---

<sup>2</sup> No Paraguai, a família linguística é chamada apenas como Guarani (e não Tupi-Guarani). Isto se deve à que nos primeiros escritos sobre a esta língua indígena sempre foi referida como Guarani, sendo que o termo Tupi foi introduzido posteriormente, para indicar a diferença existente entre a língua falada no Brasil e a declarada como oficial no Paraguai, por questões políticas. Somente a meados do século XX, que Rodrigues estabeleceu o primeiro modelo linguístico filogenético da evolução histórica das línguas Tupi-Guarani (RODRIGUES, 1958; 1964). Isto está muito bem esclarecido em Chamorro (2008:33-37).

<sup>3</sup> Sobre tal ponto, refiro-me às minhas experiências de trabalho em educação indígena, onde cada um dos grupos Guarani exige a construção participativa de seu programa e currículo educativo escolar atendendo essas diferenças.

<sup>4</sup> O Paraguai está dividido em 17 departamentos, que seriam análogos aos diferentes estados no Brasil.

excedem as fronteiras, pois populações Paĩ Tavyterã são também encontradas no estado de Mato Grosso do Sul, Brasil, onde são conhecidas como Kaiowá (AZEVEDO et al., 2008).

As aldeias Paĩ Tavyterã no Paraguai podem ser agrupadas em dois grandes grupos territoriais (em dois *tekoha guasu*<sup>5</sup>): aquelas que formam parte de *Yvypyte*, ou seja, que estão assentadas próximas ao morro Cerro Guasu (ou *Jasuka renda*, como o chamam os nativos), e, as de *Mberyoy*, próximas à bacia do rio Aquidabán (rio chamado pelos nativos de *Mberyoy*)<sup>6</sup>. Entre esses grupos existem vínculos de diversos tipos, especialmente religiosos e festivos, mas também políticos.

A aldeia Ita Guasu corresponde ao segundo grupo (*Mberyoy*). Esta se encontra no departamento de Amambay, Paraguai, distante de 52 km aproximadamente da capital do departamento, Pedro Juan Caballero, que faz fronteira com a cidade brasileira de Ponta Porã, no Mato Grosso do Sul (ver Mapa 1 e Mapa 2, nas próximas páginas). Ita Guasu possui terras próprias com título de posse, com uma superfície total de 970 hectares (GLAUSER ORTIZ, 2010). Está localizada geograficamente na margem esquerda do rio Aquidabán, entre os córregos Piky e Guavira, incluindo os córregos Gasory, Ysau e Añaretã, e circundando o morro Ita Guasu (MELIÀ et al., 2008). Morro, este, que os Paĩ Tavyterã chamavam antigamente de *Taita guasu*, Grande Avó, e que depois foi chamado de *Ysau* (formiga saúva). Nesta aldeia moram mais de 500 pessoas, distribuídas em 73 casas, segundo registros próprios<sup>7</sup>.

---

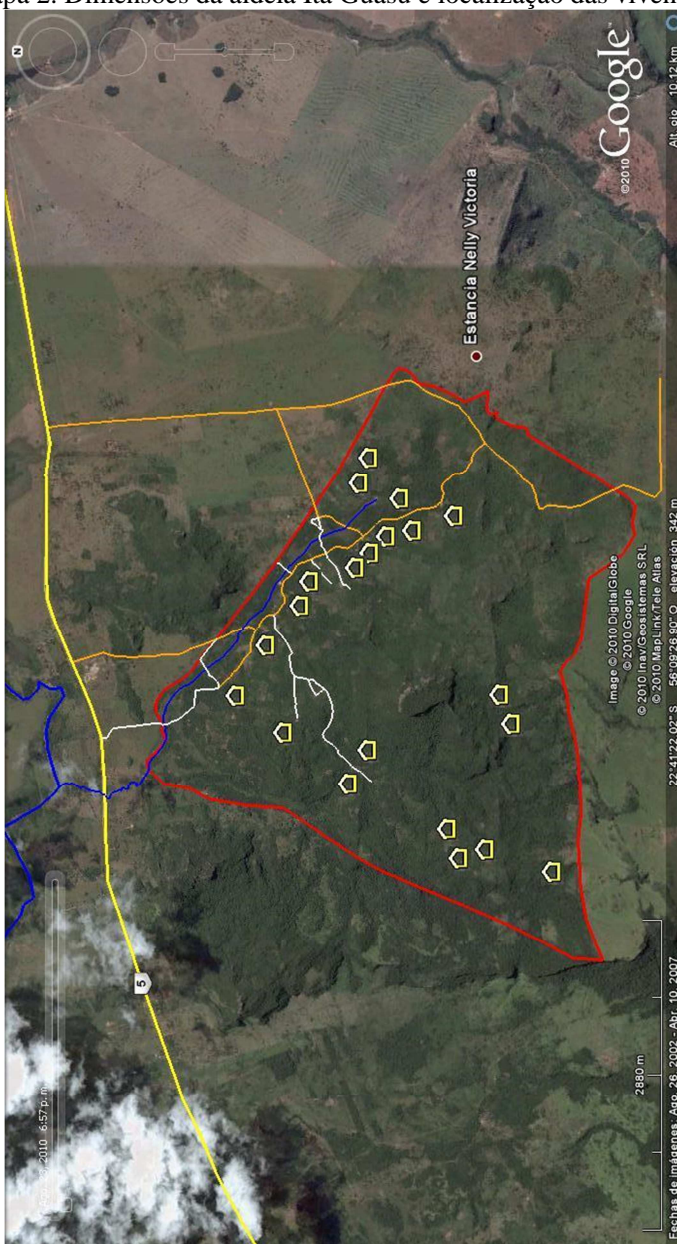
<sup>5</sup> O termo *tekoha* e *tekoha guasu* serão discutidos no Capítulo 1.

<sup>6</sup> *Mberyoy* = nome que os Paĩ Tavyterã dão ao rio Aquidabán. *Yvypyte* = Centro da terra. Mais informações sobre o termo serão dadas na autodenominação do grupo, no seguinte Capítulo.

<sup>7</sup> Devido aos projetos e aos vínculos que fizeram com o Estado e outras instituições, as lideranças de Ita Guasu têm um caderno onde está registrada a quantidade de moradores da comunidade, com seus dados pessoais, número de casas, etc.



Mapa 2. Dimensões da aldeia Ita Guasu e localização das vivendas.



Fonte: Glauser Ortiz (2010).



Ao longo da história, os Paĩ Tavyterã, assim como todos os grupos indígenas da região, sofreram invasões, usurpações e espoliações de seu território, eventos que continuam até hoje. Estes indígenas têm lutado pela sobrevivência de sua identidade, de sua cultura, de suas práticas, de sua língua, deles mesmos. A sabedoria que eles possuem sobre seu ambiente é extensa, e seus conhecimentos tradicionais têm lhes dado uma sabedoria aguçada no manejo dos territórios que dispunham (ALMEIDA & MURA, 2003). Anterior ao contato, eles encontravam nos campos e florestas de seu território todo o necessário para sua dar continuidade ao que eles consideram como seu modo tradicional de viver. Com a perda de território após o período colonial, impossibilitou-se o acesso às áreas e aos recursos que historicamente aproveitavam e protegiam (GLAUSER ORTIZ, 2010). Na atualidade, existem vários problemas que afetam aos Paĩ Tavyterã, como, por exemplo, os diversos conflitos territoriais relacionados à falta de terras com título de posse, aldeias com espaço muito reduzido (confinamento como consequência da *territorialização* forçada), a fragmentação do território, entre outros. Nos últimos anos, a expansão do agronegócio, do narcotráfico e seus efeitos colaterais talvez sejam os problemas mais graves (QUIROGA & AYALA AMARILLA, 2014).

### **Notas acerca dos escritos sobre os Guarani**

Existe uma literatura extensa sobre os diferentes grupos da família linguística Tupi-Guarani. A mesma começou na época da conquista e colonização, nos séculos XVI e XVII, com os relatos recolhidos por cronistas, viajantes, administradores e missionários. As primeiras descrições se iniciam com os trabalhos do arqueólogo e folclorista Ambrosetti em 1895 (SCAPPINI, 2011). Uma literatura sobre os Guarani com foco mais etnológico inicia, conforme Viveiros de Castro (1984), com a sistematização dos dados dos cronistas coloniais articulados com dados etnográficos mais contemporâneos (das primeiras décadas do século XX), inicialmente realizado por Nimuendajú (1914) e logo por Métraux no final da década de 1920 e começos da década de 30. Dois trabalhos onde podem ser contempladas as longas listas de textos sobre “os Guarani no papel” – nas palavras do autor – são os realizados por Melià (MELIÀ et al., 1987; MELIÀ, 2004). Entretanto, mais de dez anos se passaram desde essa última publicação, de forma que a lista está desatualizada. Mesmo assim, segundo o texto de Viveiros de Castro, a considerada “etnologia clássica Guarani” pela

antropologia brasileira, contempla os trabalhos de Metraux (1948), Schaden (1974), H. Clastres (1978), P. Clastres (1990), Brandão (1990).

Há uma vasta produção sobre os Guaraní no Paraguai. Quando não estava na aldeia, realizei levantamentos bibliográficos nas bibliotecas e museus paraguaios, com o fim de ter acesso a textos cuja acessibilidade é limitada no Brasil ou não estão disponíveis na internet. Frequentei especialmente o *Museo Etnográfico Dr. Andrés Barbero* (MEAB), em Assunção. O Museu leva o nome de um ex-presidente da *Sociedad Científica del Paraguay*, instituição inaugurada em 1929 e pertence à *Fundación La Piedad* que se descreve como “uma entidade civil de beneficência e cultura, administradora do patrimônio da família Barbero” (MEAB, 2015, tradução livre). A biblioteca do MEAB abriga uma importante coleção da literatura vinculada à antropologia dos povos indígenas no Paraguai e ali há a possibilidade de acessar textos, revistas e livros de diferentes épocas e editoras, tanto nacionais como internacionais. O Museu é também um dos organizadores do *Premio Dra. Branislava Susnik*, junto com o *Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción* (CEADUC) e a *Asociación Indigenista del Paraguay* (AIP). Este prêmio objetiva recompensar os trabalhos de pesquisa em Antropologia relacionados ao Paraguai, e em 2014 teve sua décima terceira edição.

Uma editora paraguaia que concentra grande parte das publicações antropológicas do país é a do CEADUC. Este Centro “funciona conforme aos Estatutos e Regulamentos da Universidad Católica”, à qual foi associada depois de 1964 (CEADUC, 2012, tradução livre). O *Suplemento Antropológico* e a *Biblioteca Paraguaya de Antropología* pertencem também ao CEADUC. Outra editora importante é o *Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”* (CEPAG), onde também podem ser encontradas várias publicações sobre os grupos indígenas no Paraguai. O CEPAG, como indicado em seu site oficial, é “uma organização não-governamental dos Jesuítas no Paraguai, fundada no ano de 1967 e dedicada à investigação, educação e ação social, para promover a justiça e o diálogo intercultural de [sua] visão de fé” (CEPAG, 2015, tradução livre).

Durante minha experiência no Brasil como estudante – paraguaia – de Antropologia, constatei que em muitos textos publicados neste país há uma tendência a desconsiderar os trabalhos publicados no Paraguai sobre os povos indígenas. Em relação às publicações brasileiras sobre os diferentes grupos Guaraní, quase que exclusivamente as pesquisas relacionadas aos Paĩ Tavyterã que as consideram. Penso que um dos motivos seja que a produção paraguaia é muitas vezes associada a

instituições religiosas, o que, no olhar antropológico, pareceria como se fossem realizadas apenas interpretações da cultura guarani através dos termos da religião, deixando de lado a objetividade tão procurada para uma ciência. Por outro lado, não há uma Escola Nacional de Antropologia<sup>8</sup> no país; no entanto, há antropólogos e antropólogas formados atuando na região (paraguaios/as e estrangeiros/as).

Mura (2006) explica que em grande parte dos materiais publicados no Paraguai tem se dado pouca relevância aos mecanismos sociais que geram os conceitos das narrativas, cantos e rezas. Conforme o autor, os escritos também visam a construir um *corpus* doutrinário enquanto sistema normativo e que tentavam explicar a vida Guarani a partir deste *corpus*, o que produz uma imagem distorcida sobre a vida cotidiana indígena. De fato, isto não ocorre apenas no Paraguai, há vários textos que romantizam a vida espiritual indígena como os “bons selvagens”. Acredito que deve ser dado crédito as produções paraguaias por terem contribuído enormemente com estudos sobre os Guarani, em especial, devido aos profundos detalhes etnográficos e linguísticos<sup>9</sup>. A meu ver, e sem querer desmerecer nenhuma produção, toda escrita antropológica deve ser lida com olhar crítico e sempre tentando compreender o contexto no qual foi realizada.

Visitar os museus e bibliotecas no meu país permitiu-me conhecer melhor a “Antropologia Paraguaia”, principalmente sua história e trajetória. Para mim, foi um processo de “observar o familiar” como diria Velho (1978), mas aqui, este “observar” estaria quase na corrente oposta. Sinto admiração pelas descrições etnográficas detalhadas e refinadas dos textos clássicos de Cadogan (1955, 1959, 1962, 1967), as análises historiográficas de Susnik (1980, 1982), e

---

<sup>8</sup> Muitos dos antropólogos trabalhando no Paraguai foram formados no exterior. Mas é importante lembrar que alguns anos atrás (2006-2008) a *Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción* ofereceu uma Pós-Graduação a nível de Mestrado em Antropologia, cuja duração era de dois anos. Infelizmente a mesma não teve continuidade. Fora das universidades, houve também um Curso Técnico em Antropologia Aplicada, realizado pelo *Centro Paraguayo de Ciencias Sociales* (CPCS), cuja modalidade era semipresencial e tinha uma duração de 3 anos. Aparentemente não foram realizados novos cursos.

<sup>9</sup> Há denúncias, inclusive, de que os considerados grandes teóricos dos Guarani não fizeram mais do que traduzir a outras línguas trabalhos feitos por estudiosos paraguaios, como é o caso das traduções do livro “Ayu Rapyta” de Cadogan (1959) e das ideias do anarquismo guarani de Bertoni (1922), ambas denunciadas por serem plagiadas por Pierre Clastres (sobre o assunto ver: CHASE-SARDI, 1994; MELIÀ, 2004).

Melià (1993, 2004; Melià et al., 2008, 1987), grande referente atual da Antropologia Paraguaia. Esclarecendo que cada uma das escritas referenciadas possui sua própria maneira de fazer etnografia.

### **Antes e depois da Antropologia: traçando meus caminhos etnográficos com os e as indígenas**

Eu devia ter entre sete e oito anos quando visitei uma aldeia indígena pela primeira vez. Meu pai, fotógrafo, fazia um projeto em uma comunidade Aché e havíamos ido a família inteira. Por vários anos, conhecemos diversas aldeias e etnias e frequentemente recebíamos visitas de indígenas em casa. Lembro a curiosidade e admiração que sentia por eles/as. Quiçá eu esteja me remontando a um tempo distante (mais de duas décadas), mas essas experiências da infância marcaram minha vida. O que eu via na aldeia, não era aquilo de que falavam os livros escolares. Para mim, existiam coisas além do que os livros contavam. Eu questionava e “ensinava” meus colegas e até a professora sobre o que tinha vivido “lá na aldeia”. Somente hoje percebo, ou talvez seria melhor dizer: apenas hoje, consigo tornar inteligíveis essas vivências em um “vocabulário antropológico”. Naquele momento eu não sabia, mas é provável que já começasse andar pelas trilhas da Antropologia, quem sabe “inventando” a cultura<sup>10</sup> – lembrando a Wagner (2010) –, fabricando-a através de uma relação com a diferença, aquela que constava nos livros.

Naquele tempo, eu não pensava em trabalhar como antropóloga, nem com os povos indígenas. O que me fascinava era essa relação que eles tinham com a “natureza”, o que hoje entendo ser uma percepção bem romântica. Aqui falando de uma “natureza” como entendida por nós “ocidentais” (se é que podemos definir o que o Ocidente é)<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> No sentido de invenção utilizada por Wagner, onde diz: “Quando um antropólogo estuda outra cultura, ele a “inventa” generalizando suas impressões, experiências e outras evidências como se estas fossem produzidas por alguma “coisa” externa” (WAGNER, 2010:61).

<sup>11</sup> Sinto que o “Ocidente” ao qual nos referimos às vezes de forma totalizante, parecendo até óbvio sobre o que estamos falando, deve ser um tanto questionado. Utilizo as palavras “Ocidente” ou “ocidentais” neste texto, no sentido apontado por Menezes Bastos (2012), que o considera como uma chave de leitura que tem o pensamento do Iluminismo como base, mas uma chave que também é limitada e sem lócus territorial e que demonstra incongruência com as diversas cosmologias incluídas em uma mesma geografia.

Possivelmente tenha sido ali que despertou em mim uma imensa vontade de compreender como os e as indígenas interpretam o ambiente, quais são os seres que habitam seu cosmo, como funcionam essas relações entre esses seres, e como a cosmologia indígena guia a vida cotidiana nas aldeias.

Formei-me como bióloga pensando que com essa ciência eu teria as condições de compreender a “natureza” desde o ponto de vista dela. No entanto, o desengano surgiu quando percebi que as Ciências Biológicas – ainda que atualmente existam correntes mais inovadoras – preferem entender o ser humano apenas como organismo vivo, deixando de lado as questões e interações sociais e culturais. Eu, paralelamente, refletia e relembrava que havia algo nas aldeias indígenas, algo que eu havia sentido e ainda que desconhecesse, me fazia pensar que existem infinitas formas de perceber a “natureza”. Acredito que há conjunções entre a Antropologia e a Biologia que são pouco exploradas, algumas observei quando tive contato com os estudos de Ingold (1990, 2000, 2004). Confesso, porém, que tais articulações ainda são um grande desafio para mim.

Depois de terminar o curso de Biologia, decidi que precisava aprofundar-me no tema, e em março de 2009 comecei a trabalhar lado a lado com os/as indígenas. A experiência começou com meu trabalho na *Dirección General de Educación Escolar Indígena* do *Ministerio de Educación y Cultura* (DGEEI/MEC) do Paraguai, onde formo parte da Equipe Pedagógica. Foi ali, trabalhando conjuntamente com os povos indígenas de forma mais próxima que confirmei que há diversas formas de sentir e explicar o mundo (ou poderia dizer, então, vários mundos?).

Neste mesmo ano, no mês de dezembro, visitei pela primeira vez aos Pañ Tavyterã (grupo com quem realizei esta pesquisa), no âmbito do projeto *Ciencia y Conocimiento Indígena* da DGEEI/MEC, onde realizávamos *Investigaciones Interculturales*, que serviriam como base para a criação das novas áreas de educação específica a serem desenvolvidas nas escolas indígenas. Dessa vez, fui às aldeias Pikykuá e Ita Guasu. Naquela oportunidade, conheci também a Leonido Benítez e Silvia Arce, casal de *tekoaruvicha* (xamãs) de Ita Guasu, que são meus principais interlocutores nesta pesquisa. Naquela visita, eles me hospedaram em sua casa por quase uma semana e tiveram a paciência de contribuir e me assessorar, pois naquela época eu praticamente não falava guarani.

Em 2013 iniciei o Mestrado no PPGAS/UFSC e um ano depois, em março de 2014, empreendi a viagem de campo para o desenvolvimento desta pesquisa. A minha primeira ida à aldeia Ita

Guasu em 2014, então, foi rápida e teve o intuito de pedir autorização para realizar a investigação, explicando os objetivos e os tempos disponíveis, assim como pensar qual poderia ser a forma de retorno à comunidade, fatores que considero como passos fundamentais na ética da pesquisa antropológica. Também queria tratar com sensibilidade e delicadeza essa mudança de perfil, de funcionária pública da DGEEI/MEC a antropóloga pesquisadora, agora com outras intenções e metodologia de trabalho.

Em primeiro lugar, entrei em contato com a liderança da aldeia, Luis Arce. Também com Silvia Arce (sua irmã) e Leonido Benítez (esposo de Silvia), com quem tive contato em anos passados, como comentei. Os três são *tekoaruvicha* (xamãs) e são pessoas de reconhecida autoridade política por todos os membros da aldeia. Em Ita Guasu, há reuniões comunitárias aos domingos e pude aproveitar esse espaço para ser apresentada pela liderança e pela professora do colégio, Zunilda Benítez Arce (filha de Leonido e Silvia). Foi explicada minha intenção de realizar uma pesquisa na aldeia. A comunidade aprovou.

Como forma de retorno à aldeia, eu havia me comprometido a dar aulas de alfabetização e castelhano às pessoas adultas durante minhas visitas. É muito provável que os Paĩ Tavyterã tenham feito esse pedido lembrando minha atuação em educação indígena nos anos anteriores. No encontro comunitário onde conversamos sobre isso, Silvia e Zunilda comentaram que no programa de alfabetização de pessoas adultas, “*Yo sí puedo*” havia pelo menos trinta participantes. Nessa reunião, muitas pessoas demonstraram interesse. No entanto, eu já sabia desde minha experiência com educação indígena na DGEEI/MEC, e principalmente com alfabetização de pessoas adultas, que este seria um número muito difícil de atingir outra vez. Minhas expectativas se confirmaram mas a participação foi ainda mais escassa do que previ.

Para os/as indígenas, aprender a língua da sociedade do entorno é uma ferramenta política, uma arma com a qual podem estabelecer relações menos assimétricas com essa sociedade. Durante o campo, percebi que a escola de Ita Guasu se constitui em um ponto político estratégico da aldeia. Isto porque ela é um ponto – de certa maneira – neutral frente aos não-indígenas: é ali onde chegam as visitas oficiais das instituições, é o lugar de encontro da cultura dos *mbaíry* (não indígenas, “brancos”) com a deles. Além disso, é através dos projetos educativos que eles/elas conseguem gerar financiamento para suprir as carências que enfrentam. Concebo a instituição escolar como ponto político estratégico – até no próprio sentido de localização, pois está na metade do caminho entre o portão de entrada e a casa de rezas. Este é

um tema que deve ser retomado e analisado com mais cautela, a partir de várias perspectivas. Infelizmente não tenho o espaço nem o tempo para discutir estas questões com a profundidade que mereceriam.

As viagens dedicadas ao levantamento de dados e realização das entrevistas em Ita Guasu foram realizadas em três períodos do ano 2014: i) março-abril, durante quarenta e cinco dias; ii) junho-julho, durante vinte dias; e, iii) agosto-setembro, igualmente durante vinte dias. Minhas estadias na aldeia foram na casa de Sílvia e Leonido, que se dispuseram a me hospedar novamente. No período de março-abril, me cederam o espaço de um quarto que ainda estava em processo de construção onde eu montei minha barraca (meu lar durante todo o período). Nas visitas seguintes, esse quarto já tinha sido ocupado por Célia e seu filho Waldemar (filha e neto do casal de xamãs, respectivamente), de forma que tive que me instalar em um corredor da casa, em uma passagem entre os quartos.

Nos primeiros momentos da minha permanência na aldeia, dediquei o tempo a aprender guarani e a compreender como funcionam a dinâmica e as relações familiares e comunitárias. Nos próximos parágrafos, gostaria de esclarecer sobre alguns pontos relacionados à língua Guarani, antes de narrar mais profundamente os dias na aldeia, experiência que permeia todo o texto.

Na aldeia Ita Guasu, há poucas pessoas que falam espanhol ou português. Algumas conseguem compreender, principalmente aqueles/as que trabalham fora da aldeia ou têm mais contato com os *mba'iry* (não indígenas), mas a compreensão é limitada. O fato de eu não falar a língua guarani com fluência foi um fator limitante em alguns momentos, principalmente nas primeiras semanas da viagem. Apesar de ser paraguaia e o guarani ser uma das línguas oficiais no país – inclusive a língua predominante – não sou proficiente na língua. Os livros “*El guaraní a su alcance...*” (MELIÀ et al., 1997) e o “*Diccionario básico. Guaraní-Castellano*” (GUASCH, 2005) foram uma parte imprescindível da minha “bagagem de campo” e têm sido de grande ajuda para melhorar e entender a gramática desta língua, constituindo assim referências que utilizo para a escrita em guarani neste texto. Quando voltei à aldeia depois da minha primeira vez ali em 2009, pouco mais de quatro anos depois, meu domínio razoável do “guarani paraguaio” me permitia entender e seguir os diálogos. No começo ainda tinha dificuldades em me expressar, mas aos poucos fui adquirindo maior fluência.

É necessário explicar alguns pontos aqui. Nas conversas do dia-a-dia, os Paĩ Tavyterã utilizam uma versão do “guarani paraguaio”, que

contém misturas do guarani Paĩ Tavyterã (ou, como eles chamam às vezes: *Paĩ ñe'ẽ*, *ore ñe'ẽ*), com palavras emprestadas do espanhol e do português. No entanto, para as rezas, os cantos e as cerimônias na *oypysy* (casa de rezas), o *Paĩ ñe'ẽ* é o predominante. Esta língua corresponderia àquela que eles consideram como sua língua sagrada, seu idioma próprio (*ore ñe'ẽ* = nossa língua). Esse grau de especialização nessa bela linguagem não é compartilhado por todos os membros da aldeia, havendo palavras do *Paĩ ñe'ẽ* que são conhecidas por todos, mas praticamente não são utilizadas no cotidiano. Existem também outras ainda menos conhecidas, as das rezas e cantos, algumas conhecidas exclusivamente pelos xamãs. Eu conheci apenas uma parte diminuta do *Paĩ ñe'ẽ*, através dos ensinamentos de Silvia e Leonido. As palavras, ou melhor, a linguagem em si, possui uma importância singular para os grupos Guarani.

Ainda em relação à língua, devo comentar que os Paĩ Tavyterã têm um grande interesse na tradução, o que pode ser observado pelo fato deles sempre perguntarem como se dizem as coisas em espanhol ou em outras línguas, às vezes imitando sotaques e jeitos de falar das pessoas. Mas, gostaria de ressaltar aqui, principalmente, o talento notável que os Paĩ Tavyterã têm para traduzir e construir metáforas. Essa “tradução” à qual estou me referindo é a grande capacidade para traduzir não só palavras e frases – e sempre com muito humor –, mas inclusive fazer uma tradução intercultural de comportamentos, maneiras e ações. Estes indígenas sempre faziam comparações e alegorias quando me explicavam sobre seu modo de viver. Sinto grande admiração por essa capacidade deles de poder analisar e compreender tanto essas “outras” cosmologias, podendo relativizar sua própria cultura. Às vezes creio que eles são mais antropólogos do que nós “antropólogos/as de diploma”. O que é isto, senão, uma forma exemplar de “Antropologia Reversa”<sup>12</sup> de Wagner (2010)?

---

<sup>12</sup> Na sua experiência de campo com os Daribi (na Nova Guiné), Wagner percebeu que estes indígenas faziam operações analíticas parecidas à dos antropólogos quando se referiam à cultura dele. Sendo assim, os nativos também elaboram práticas de sentido para dar inteligibilidade às suas experiências com a alteridade (com os antropólogos ou com outros). É isso o que este autor denomina como “Antropologia Reversa”, já que essa antropologia nativa não é a mesma a que praticamos os/as antropólogos/as, no entanto ainda é uma modalidade de relacionamento com o outro, que pode ser produzida por qualquer coletivo humano (WAGNER, 2010).



Observei também que estes indígenas possuem uma maneira particular de se comunicar: eles nunca vão direto ao ponto. Penso que as idas e vindas que fazem enquanto falam são como se, até nos discursos, estivessem percorrendo seus *tape po'i* (caminhos estreitos)<sup>13</sup>. Ao trabalhar com os Guarani, é necessário sempre ouvi-los. Ouvir é a metodologia etnográfica mais adequada. E não só as palavras, mas também as entrelinhas, os gestos e os silêncios. É muito importante para quem trabalha com os Guarani ter este sentido bem treinado e acurado. Nós “ocidentais” estamos muito adestrados a perceber as coisas principalmente através da visão. Talvez seja por isso que se utilize o termo “cosmovisão” para explicar o entendimento do cosmo das culturas. No entanto, sabemos que a cosmovisão é apenas uma das tantas maneiras de apreender e perceber ao mundo; poderíamos também falar de cosmoaudição<sup>14</sup> (*World hearing*), como indicada por Menezes Bastos (1999, 2012). Cada cultura tem um sentido principal através do qual se relaciona com o mundo. É essencial, então, não cair em uma cegueira, ou inclusive, como diz Gell (1995), não cair na “surdez metodológica”, ainda mais considerando a bela linguagem Guarani como forma de se comunicar (ver P. CLASTRES, 1990; MONTARDO, 2002).

Retomando as vivências em Ita Guasu, desejo apresentar meus interlocutores ao leitor ou leitora e localizá-lo/a na vida da aldeia. A casa da família Benítez Arce fica ao lado da *oypysy* (casa de rezas). A casa e a *oypysy* que eu havia conhecido na minha visita em dezembro de 2009 foram incendiadas em decorrência de um fogo que o vento trouxe

---

<sup>13</sup> Os *tape po'i* (literalmente, caminho estreito) são os caminhos que ligam os diferentes patamares divinos e que as almas devem percorrer para retornar ao seu lugar de origem divino, também são os caminhos que as deidades percorrem de casa em casa. Isto é o *-guata* (caminhar) constante para alcançar essas moradas. Os *tape po'i* da aldeia constituem é uma rede física de caminhos que conectam e comunicam casas e comunidades, seguindo também a lógica de *-guata*.

<sup>14</sup> Na sua longa experiência com os Kamayurá, Menezes Bastos (1999, 2012) criou o conceito de *World hearing* (audição do mundo), segundo o qual este grupo e também outros povos indígenas da América do Sul têm a sua concepção do mundo principalmente através da audição. Dessa forma, o conceito de “audição do mundo” seria análogo à cosmovisão, mas que, diferentemente das ‘sociedades ocidentais’ onde a visão é o sentido primado, aqui o sentido primordial é o da fono-audição. Menezes Bastos também menciona que apesar da prevalência de um sentido sobre os outros, ainda há solidariedade entre sentidos (intersensorialidade) (MENEZES BASTOS, 2012).

das fazendas vizinhas, fogo este utilizado como uma etapa do plantio de capim. Com ajuda do governo e outras instituições, conseguiram levantar novamente o *oypisy*. A nova casa foi construída aos poucos.

Minha experiência de moradia neste local me levou a pensar que, quiçá, esta seja uma das casas mais frequentadas na aldeia. Uma grande parte das pessoas que vão à aldeia passa por ali. Eu arrisco a falar que talvez a casa de Silvia seja mais concorrida do que a de seu irmão Luis, que é a liderança política oficial. Inclusive, muitas vezes o próprio Luis encaminha os visitantes não-indígenas à casa de Silvia. Além disso, Silvia tem uma grande reputação devido a seus poderes xamânicos, recebendo todos os dias visitas em casa ou ligações de seus “clientes” e “pacientes” (que podem ser membros de Ita Guasu, mas também de outras aldeias e muitos *mbairy*, como paraguaios e brasileiros).

Na medida em que transcorriam os dias, fui me inserindo no cotidiano da aldeia. O dia começava pouco antes das cinco horas da manhã tomando chimarrão (*-kay'u*) ao lado do fogo familiar. Em Ita Guasu, mas principalmente na casa da família Benítez Arce, realizei todo tipo de atividades com as pessoas. De preparar o chimarrão e o café da manhã bem cedo, ir à roça em busca de mandioca, milho, batata e abóbora, tomar *tereré*, fazer almoço e jantar e cuidar da casa, até preparar *kaguĩ* (chicha de batata doce), dançar o *kotyhu* e montar uma *monde* (armadilha) para tatu. Além disso, os xamãs anfitriões, Silvia e Leonido, me ensinavam aos poucos sobre a mitologia Paĩ Tavyterã, seus costumes e a forma de viver que consideravam tradicionais (usando aqui os termos nativos), suas histórias e seus cantos e rezas de todo tipo.

Inicialmente, tive mais contato com a família nuclear que me hospedou, mas fui estendendo as relações com os demais membros da família extensa. Como aos domingos participava das reuniões comunitárias, fui conhecendo outras pessoas que também acabaram se familiarizando comigo. No entanto, meus interlocutores principais e mais importantes estão ligados aos Benítez Arce.

A rotina diária acabava com o pôr do sol, no inverno mais cedo e um pouco mais tarde nos dias de calor. Depois do jantar, voltava à minha barraca, aproveitando a luz da lanterna para escrever as vivências, revisar as informações do dia e tomar nota das observações e impressões na minha *Bitácora de campo*. Durante o tempo na aldeia, também fiz gravações, fotografias e, principalmente, vídeos, pensando nestes como materiais que proveem uma retrospectiva interessante para facilitar análises futuras.

Tendo em vista a minha inserção nas atividades da aldeia, destaco que concordo com o apontado por Emerson et al. (1995), quando dizem que o trabalho de campo possui um tipo de envolvimento que leva a uma forma de *ressocialização*, pois o etnógrafo não é um espectador completamente neutro nem externo ou independente daqueles fenômenos que observa. Assim, quando o pesquisador está em campo, está sendo parte da realidade e do contexto que estuda; portanto sua participação, tanto ativa como passiva, lhe permite compreender melhor as situações com que as pessoas do grupo analisado lidam na sua vida cotidiana (EMERSON et al., 1995).

Na seguinte viagem, no período de junho e julho de 2014, fui recebida com risos e brincadeiras. A primeira semana na aldeia foi um tanto difícil por eu estar gripada. Com meu estado físico enfraquecido, não conseguia andar longas distâncias como na vez anterior. Isto, no entanto, teve seus benefícios. Eu passava mais tempo na casa de Silvia e Leonido, compartilhando com as pessoas que estavam ali. Leonido fez algumas rezas para me curar e fui melhorando. O bom de ter ficado quase todo o tempo na casa é que isso me fez estreitar laços de confiança, o que fez dele um interlocutor muito importante.

Senti nessa viagem uma mudança: o fator “surpresa” passou a se tornar menos frequente. Práticas ou ações que eu tinha achado como “exóticas” anteriormente, nesta oportunidade já não achava tão surpreendentes. É difícil manter o fator de estranhamento em um mundo que inicialmente é completamente diferente, mas que vai se transformando em uma coisa cotidiana enquanto nos acostumamos ao ritmo da aldeia e da convivência.

Dessa vez eu já conhecia as dinâmicas familiares e comunitárias. É claro que essa compreensão não é completa, pois essa aprendizagem é adquirida ao longo do tempo de convivência, e podem passar muitos meses (e até anos) para poder dominar e ser consciente de toda a dinâmica de uma aldeia. Outra vantagem foi que eu já conseguia falar e compreender melhor o guarani. A minha dificuldade ainda radica em que, quando tento me expressar, minha fala não parece muito natural.

Na viagem anterior, notei que, mesmo eu tendo explicado os objetivos da pesquisa, quando algum visitante perguntava, eles diziam que eu estava ali pra aprender a língua e a “cultura” deles. Pensei, então, que talvez fosse necessário conversar e explicar novamente os objetivos da pesquisa para evitar qualquer tipo de dúvidas ou confusão. De certa forma, isso também foi uma estratégia para encaminhar melhor as entrevistas e conversas, pois estar tanto tempo em Ita Guasu me pôs em contato com uma imensa variedade de informações sobre os Paĩ

Tavyterã, não somente sobre o tema estudado, mas também outros que não estão diretamente envolvidos com a investigação. Para isso, elaborei uma espécie de rascunho escrito em guarani com o fim de explicar não só os objetivos da pesquisa, mas também a tarefa dos/as antropólogos/as, que eles pareciam não ter muito clara. Esclareço que não li o texto para eles: este esboço usei apenas para organizar minhas ideias e explicá-las com palavras mais acertadas.

Falei não só sobre a minha pesquisa, mas fiz questão de transmitir para eles o que penso que é o escopo da Antropologia, sobre a relativização, o trabalho de campo e um pouco sobre a metodologia. Como também tinha comentado sobre as anotações e o uso das câmeras e gravadoras, comecei a me sentir mais confortável com o uso destes equipamentos, porém sempre respeitando cada um/a. De qualquer modo, em vários casos preferi não utilizá-los em frente as pessoas, pois muitas vezes causava certo constrangimento – como no caso das anciãs que não estavam familiarizadas com o equipamento – ou até certa forma de encenação das crianças, que pareciam que queriam se exibir frente às câmeras.

Essa estratégia foi frutífera. Às vezes, os Paĩ Tavyterã narravam piadas e casos, histórias e mitos, pois pensavam que eu poderia achar interessante. Os xamãs Silvia e Leonido se divertiam ensinando-me cada vez mais cantos e rezas. Explicavam-me mais detalhadamente os significados das metáforas, muitas vezes traçando paralelos com a vida dos *mba'iry*, que sempre acabavam me surpreendendo e, sobretudo, divertindo. Acredito que o interesse que eu demonstrava lhes motivava. Um dia encontrei a Leonido escrevendo em sua agenda as rezas e os cantos sagrados. Ele me disse que ia fazer um livro quando terminasse. Eu espero que o faça.

Participar das tarefas e atividades da casa e da comunidade nas últimas duas viagens já era parte do meu cotidiano com eles. Isto fez eu sentir que minha presença estava, de certa forma, naturalizada para a família que me recebeu. Eu percebi em várias ocasiões que eles já esperavam que eu fizesse as mesmas tarefas que tinha feito anteriormente, principalmente aquelas relacionadas aos afazeres domésticos. Em certas ocasiões isto me fez sentir incômoda porque eles simplesmente assumiam que eu ia fazer isto ou aquilo sem nem me perguntar.

A viagem de campo teve seus altos e baixos por motivos diversos, como conflitos internos e externos na aldeia, mas também por minha própria aprendizagem pessoal. Esta primeira vivência como antropóloga (ou antropóloga em potencial) em campo desvelou muitas

coisas que tenho lido na teoria, mas que fui obrigada a aprender na prática. Também me deparei com contradições. Para Cardoso de Oliveira (1998), o trabalho do antropólogo é “olhar, ouvir e escrever”, lembrando o título de seu texto. Porém, para poder fazer tudo isto, os antropólogos e antropólogas que optam pela metodologia da observação participante têm de ir muito além. Para olhar e ouvir, é preciso viver, conviver e *estar* durante todo o campo, 24 horas por dia. Esse *estar* não é só físico, mas também um *estar* psicológico, moral e emocional. E aqui não me refiro ao fato de estar exclusivamente na presença das pessoas, mas também na solidão. Reconheço que esta experiência me fez valorizar ainda mais o trabalho dos/as antropólogos/as, o qual eu acreditava ter uma noção, devido ao trabalho anterior que fiz com os povos indígenas. Entretanto, a prática me levou a sentir a diferença do que eu fazia antes. Eu acho que também compreendi e vivi o *anthropological blues* ao que Da Matta (1981) se refere, porém, concordo com Cardoso quando diz ao referir-se a esse texto:

Da Matta (...) mostra que a formação do pesquisador propõe o planejamento de todas as fases de seu trabalho, mas não o prepara para ver com olhos críticos seus humores, cansaços e infortúnios enquanto observador participante (CARDOSO, 1986:104).

Da mesma maneira, percebi que uma tarefa difícil para nós antropólogos/as é determinar quando acaba o campo (inclusive quando não estamos mais na aldeia). É, quiçá, alarmante como novas perguntas e questões vão surgindo em cada viagem (será que elas emergem infinitamente?). O exercício mais complicado talvez seja poder responder até onde ir, que envolve grande complexidade na hora de fabricar a dissertação é estabelecer limites (do campo, mas também da escrita). Às vezes, a tarefa da classificação e sistematização dos dados nos ajuda a idealizar quais poderiam ser os limites “práticos” da pesquisa. Às vezes, é o próprio campo que nos impõe o fim. Em outras, são as normativas às quais nos devemos ater como alunos/as de um programa de pós-graduação e/ou como bolsistas de uma agência financiadora. Tudo isto influencia.

## Os interlocutores de Ita Guasu

Fiz uma genealogia dos interlocutores e das pessoas com as quais convivi durante o campo, que pode ser visualizado no final desta introdução (ver Figura 2, na pág. 48). A intenção é poder apresentar as pessoas sem ter a necessidade de recorrer à descrição do parentesco constantemente.

Figura 1. A convivência em casa de Silvia e Leonido. Referências: O xamã Leonido, na rede. Atrás dele, da esquerda para a direita: Julia, Anastacia, Cirila, a xamã Silvia e Lisa (sentada no chão).



Foto: Anai Vera (2014).

O eixo da minha estadia foi na casa dos xamãs, Silvia (55) e Leonido (57). Nessa casa, além do casal, vivem outras pessoas com quem tive convivência direta e diária (ver Figura 1). Celia, a penúltima filha do casal, tem mais ou menos 21 anos. Waldemar (7 anos) é filho de Celia, seu sonho era ser músico, mas Karai Nenito, um dos *tekoaruvicha* mais velhos da aldeia e que faleceu em 2014, lhe disse no sonho que ele tinha outra missão na vida. Às noites, Waldemar acompanha Silvia e Leonido nas rezas e cantos. Lisa (13), neta dos xamãs, é filha de Estanislaa e foi criada pelos avós, pois sua mãe mora com seu novo marido e filhos em outra aldeia. Julia (12), está hospedada durante o período escolar e Silvia é sua responsável, ela é uma menina de outra

aldeia que vem para esta estudar. Nos finais de semana, visitam a casa Estanislaa (Tani), filha dos xamãs, com seu esposo, Ramón, e as duas crianças (Ronald e Edison).

As filhas dos xamãs (Celia, Sandra, Tani e Zunilda) colaboraram enormemente para meu aprendizado na língua guarani. Zunilda também foi fundamental para a abertura ao mundo escolar e as reuniões comunitárias. As brincadeiras das crianças como Waldemar e seus primos e primas me mostraram outro lado da convivência. Abuela Rosa<sup>+</sup>, de 78 anos, mãe de Leonido, a qual visitei muito, me mostrou sua valentia e força. Ela foi uma grande professora, com quem tive a oportunidade de conversar sobre vários temas. Infelizmente, recebi a triste notícia de que faleceu no mês de dezembro passado (2014).

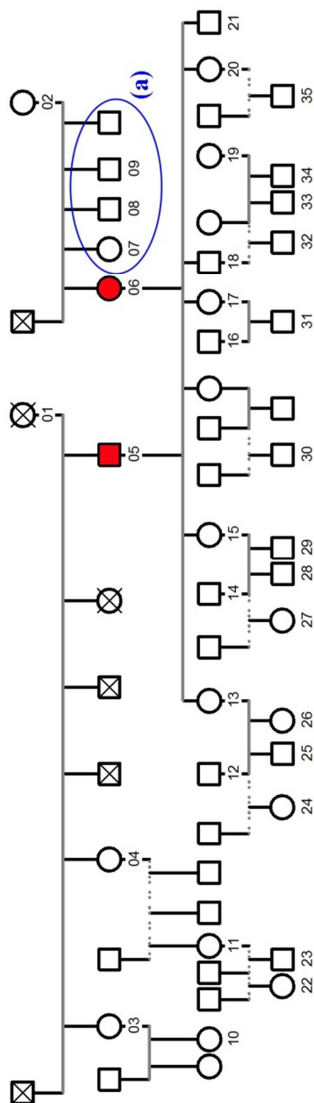
Houve muitas pessoas com quem conversei, talvez não seja o caso descrever uma por uma, motivo pelo qual fiz uma árvore genealógica, onde consta a relação daquelas pessoas com quem tive maior contato. Os nomes que aparecem são apenas dos indivíduos que conheci pessoalmente, já que não tive comunicação com as outras pessoas, apesar de saber quem são.

De qualquer maneira, é importante esclarecer que nos relatos que aparecerão, ficam como protagonistas quase que exclusivamente os xamãs. Isto se deve ao fato de que quando se convida aos Paĩ Tavyterã para falar ou se lhes pergunta sobre algum tema específico, estes indígenas quase sempre referenciam a alguém que segundo eles “sabe mais ou melhor” sobre o assunto, geralmente os xamãs e os cuidadores dos saberes específicos. Isto não é uma questão aleatória, mas é porque há determinados saberes que apenas os xamãs podem ter acesso. Por esse motivo, Silvia e Leonido acabaram sendo meus principais mestres.

Mesmo assim, aprendi muito convivendo com pessoas de todas as idades: de crianças como Waldemar e seus primos, às filhas do casal, com as explicações da língua guarani; com os/as alunos da escola da aldeia, com a paciência das mais velhas, com Abuela Rosa<sup>+</sup> e Abuela Amalia (mãe de Silvia), os irmãos e irmãs do casal, as visitas de pessoas de fora, etc. Creio que ter sido hospedada em casa de Silvia e Leonido, nesse ponto específico da aldeia, me permitiu ter acesso uma grande diversidade de pessoas, de diferentes idades, profissões, funções e papéis, e assim poder compreender a dinâmica das relações intra e intercomunitárias e com agentes externos à aldeia.

Figura 2. Genealogia dos interlocutores e das pessoas com quem convivi na aldeia Ita Guasu. Amambay, Paraguai.

Referências: Círculos: indivíduos de sexo masculino. Quadrados: indivíduos de sexo feminino. Casamento: linha completa. Separação: linha pontilhada. Em vermelho: o casal de xamãs, principais interlocutores da pesquisa. OBS. (a) elipse azul: não possumo maiores dados sobre estes indivíduos.



Lista de nomes:

1. Abuela Rosa<sup>†</sup>
2. Abuela Amalia
3. Margarita Benítez
4. Anastacia Benítez
5. Leónido Benítez – *Tekoaruvicha* (xamã)
6. Silvia Arce – *Tekoaruvicha* (xamã)
7. Nilsa Arce
8. Luis Arce – liderança política de Ita Guasu
9. Francisco (Pukucho) – *Kotyhu jára* (Dono da dança)
10. Dalia
11. Cirila
12. Roberto
13. Zunilda (Zuni) Benítez Arce
14. Ramón
15. Estanislaa (Tani) Benítez Arce
16. Elsio
17. Sandra Benítez Arce
18. Osvaldo (Kavaju) Benítez Arce
19. Seferina
20. Celia Benítez Arce
21. Damián Benítez Arce
22. Yesica
23. Lucas
24. Eli
25. Javier (Kiliru)
26. Chuchita
27. Lisa
28. Ronald
29. Edison
30. Vidal
31. Delfrain
32. Ivanildo
33. Osmar
34. Nayeli
35. Junior Waldemar



## Resumo dos capítulos

Apesar desta introdução não ter sido tão breve, considere que era necessário poder comentar sobre minha experiência etnográfica desde seus inícios, para logo deixar espaço exclusivamente aos resultados da pesquisa. A intenção deste texto foi apresentar questões mais gerais e abrangentes do grupo, que para mim formam as linhas ou fios que aos poucos irei entrelaçando para finalmente poder fazer uma visualização da rede de relações entre os Paĩ Tavyterã e os animais.

O texto ora apresentado foi dividido em quatro capítulos. No começo de cada um destes, faço um pequeno ensaio fotográfico com imagens sem legendas dos diferentes anos que estive em Ita Guasu (2009, 2012 e 2014). A finalidade deste recurso intuito foi colocar ao leitor ou leitora dentro da aldeia e seu contexto.

No capítulo um, ofereço uma etnografia com o intuito de fazer o panorama atual da situação e contexto dos Paĩ Tavyterã, apresentando os fios da nomeação, organização social, política, territorial e econômica, para apresentar quem são e que fazem estes indígenas. Utilizo minha experiência em campo, complementando com etnografias atualizadas e trabalhos com este mesmo grupo.

O segundo capítulo trata sobre o cosmo. Ali procuro fazer um esboço da cosmologia a partir do relato da origem do universo e da Terra. Logo verso sobre a origem das divindades e os seres que os habitam. O intuito é poder traçar as possíveis linhas que se cruzam com as práticas cotidianas. Muito tem sido escrito sobre a mitologia Guarani, mas decidi dar ênfase apenas aquelas histórias que me foram relatadas em campo, mas tendo como ponto de comparação as já descritas por outros autores.

O capítulo três dediquei à convivência dos Paĩ Tavyterã com os animais no dia a dia, descrevendo as práticas e relações cotidianas, a partir dos diferentes atores – os/as indígenas e os animais –, com a tentativa de urdir a madeixa dos fios cosmológicos e cotidianos. Enquanto no último capítulo, o quarto, ensaio tecer os fios apresentados para compreender a rede de relações envolvidas. No final da dissertação, a intenção é poder repensar as fronteiras entre humanos e animais a partir da experiência Paĩ Tavyterã.



## **CAPÍTULO 1. ETNOGRAFIA ATUAL DOS PAÍ TAVYTERÃ**



Ano: 2014.



Ano: 2009.



Ano: 2009.



Ano: 2014.



Ano: 2014.





Ano: 2014.



Ano: 2014.



Ano: 2014.



Ano: 2014.

## 1.1. Nome e autodenominação

Paĩ Tavyterã é o nome aceitado e pelo qual se autodenomina este grupo social. Segundo Cadogan, eles aceitam a designação de *Paĩ*, que é o “título empregado pelos deuses e habitantes do paraíso ao dirigir-lhes a palavra, (...) mas que o nome que melhor lhes corresponde é o de *Tavyterã* [ou Paĩ Tavyterã]: habitantes da cidade do centro (da terra)” (CADOGAN, 1962:44, grifo meu). Desde uma perspectiva linguística, a palavra *Tavyterã*, significa: *Táva* (povo, que antigamente se pronunciava *távy*) + *ete* (verdadeiro ou autêntico, que também pode ser considerado como centro) + *pe guarã* (sufixo e advérbio que indicam local ou lugar) (RODRÍGUEZ MÉNDEZ, 2004); ou seja, significa: “os primeiros ou autênticos moradores da Terra”.

Para estes indígenas, o ponto de origem e centro da Terra é o morro *Jasuka Renda*<sup>15</sup>, um lugar também chamado por eles de *Yvypyte*<sup>16</sup>. Na descrição do significado do nome do grupo, Bartolomé menciona que,

o etnônimo Paĩ Tavyterã significa ‘moradores do povoado do centro do mundo’, em provável alusão à *Jasuka Venda* (Cerro Guazú, na cordilheira do Amambay), considerado o ponto cosmogônico onde começou a criação do mundo, e que constitui então o Centro do Paĩ Retã, ou seja do território Paĩ (BARTOLOMÉ, 2004:s/p., tradução livre).

Em relação ao nome Kaiowa<sup>17</sup>, pelo qual este grupo é mais conhecido no Brasil, considero que tem relação àquilo apresentado por Cadogan (1962), que explica que esses indígenas “admitem a palavra *ka’aygua*, pela sua relação com *ka’a* (erva mate), mas não *ka’ygua*, nome depreciativo que usam para denominar aos Mbya” (CADOGAN, 1962:44).

---

<sup>15</sup> *Jasuka* é o elemento primordial com o qual se criou o cosmo (como será visto mais adiante). No entanto, também significa “homem”, então: *Jasuka renda* significaria o lugar dos homens (*Jasuka* = homem, *renda* = lugar).

<sup>16</sup> *Yvypyte* = Centro da Terra.

<sup>17</sup> A escrita deste termo foi modificada várias vezes, sendo sinônimos das palavras Cayua, Cayowa, Caaygua, Kaiová, Caiová, entre outras.

Acredito que uma parte importante a ser considerada nas autodenominações dos grupos indígenas não passa, apenas, pelo seu significado linguístico, mas também pelo significado emotivo e simbólico que eles mesmos atribuem ao seu nome. É isto o que pensei enquanto eu assistia a uma aula de “Cultura”, onde Leonido dava belas explicações sobre o *Yvy marane’y* (Terra sem mal) e a topografia cósmica – que certamente retomarei mais adiante – para os/as alunos/as da escola de Ita Guasu. Sua filha Zunilda, professora e diretora da instituição, acompanhava e auxiliava este momento. Assim, Zunilda, complementando o discurso do pai, disse aos alunos/as que “Paĩ Tavyterã significa uma pessoa boa, uma pessoa livre de mal” (Zunilda, Aula em 21/03/2014, vídeo digital, acervo da autora).

Gostaria de contar outro acontecimento de campo que possivelmente ajudou a determinar as escolhas de nomeação e de metodologia. Em uma reunião comunitária da qual participei, no dia 23 de março de 2014, os membros de Ita Guasu, tratavam questões de habitação oferecidas pelo Estado. Nessa oportunidade, Leonido reclamava que muitas pessoas que deixam as aldeias, esquecem suas origens. Em certo momento, ele apontou pra mim e disse “ela poderia dizer que não é daqui”, mas logo imediatamente acrescentou o seguinte na sua fala:

*“Che Ita Guasugua, Paĩ Tavyterã. Ndaha’úi Guarani ore. Paĩ Tavyterã ore”.*

Tradução: “Eu sou de Ita Guasu, sou Paĩ Tavyterã. Nós não somos Guarani. Nós somos Paĩ Tavyterã”). (Leonido, registro na Bitácora de campo, 23/03/2014).

Esta situação lembrou-me da grande surpresa que tive quando, logo que comecei a estudar Antropologia no Brasil, percebi que em certas ocasiões se tratava aos Guarani como um bloco coeso. Minha experiência em Educação Indígena, na qual cada um dos grupos Guarani exige a construção participativa de seu programa e currículo educativo escolar, e as viagens que tinha feito a diversas aldeias, reafirmavam para mim constantemente a heterogeneidade Guarani.

Como informado na introdução desta dissertação, os Paĩ Tavyterã formam parte do conjunto Guarani, mas há particularidades e divergências. Os/as próprios/as indígenas ressaltam suas diferenças marcando fronteiras identitárias seja com outros grupos Guarani, outras etnias ou com os *mba’iry* (não indígenas), como demonstrado nos

parágrafos anteriores. Essas diferenças, por mais sutis que possam ser consideradas, são exaltadas nitidamente, em especial em situações de disputas políticas ou outro tipo de conflito. Atendi à exigência de chamá-los de Paĩ Tavyterã (ou Paĩ, de forma abreviada), como uma forma de reconhecer essas variações culturais e linguísticas, dando maior ênfase e tentando me restringir, como escolha inclusive metodológica, àquelas literaturas que tiveram como foco os Paĩ Tavyterã ou Kaiowa. No entanto, há casos ao longo do meu texto, em que também vou expor e/ou comparar dados com outros grupos Guarani, quando existam proximidades que possibilitem uma melhor análise. Sendo assim, neste texto, quando utilizo o termo Guarani estou me referindo a características gerais aos diferentes grupos, sendo que designo o termo Paĩ Tavyterã para designar as características que esta etnia considera como específicas ou diferentes dos outros guaranis.

## 1.2. *Tekoha*: a territorialidade Paĩ Tavyterã

Um termo fundamental para os Paĩ Tavyterã e os outros grupos Guarani é o de *tekoha*, que está relacionado à territorialidade. Todavia, gostaria de esclarecer que as apreciações que apresentarei a seguir sobre este termo correspondem a uma revisão da literatura e não diretamente a partir de minha experiência etnográfica. Segundo Melià et al. (2008), o *tekoha* tem uma área bem definida, delimitada geralmente por morros, córregos ou rios, e é de propriedade comunitária e exclusiva, possuindo liderança religiosa e liderança política próprias e forte coesão social. A porção de seu ambiente biofísico inclui a terra, o mato, campo, águas, animais, plantas, remédios, etc. (ALMEIDA & MURA, 2003).

A categoria nativa de *tekoha* é usada atualmente pelos grupos Guarani para denominar os lugares que ocupam, mas seu significado é mais amplo e complexo. Este termo já havia sido mencionado no dicionário do jesuíta Ruiz de Montoya no século XVII (RUIZ DE MONTOYA, 1639), no qual o autor apresentava seu significado como sendo: *teko*, o “estado de vida, ser, condição, costume”; e, *ha* como o “produto de ou lugar de realização”. Séculos depois, foi através desta definição que se passou a explicar que estes indígenas definem o *tekoha* como “o lugar onde vivemos segundo nossos costumes” (MELIÀ et al., 2008:131). Ao considerar a definição de territorialidade de um grupo proposta por Little, i.e. “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’”

(LITTLE, 2002:3), o *tekoha* seria, sobretudo, a expressão da territorialidade e a base da organização sociopolítica Guarani atual. Conforme Melià et al. (2008), o *tekoha* deve ser entendido como o “lugar onde se realiza o modo de ser”, projetando dessa maneira uma unidade social, política e religiosa em um espaço geográfico determinado.

Na etnologia guarani contemporânea, a definição de *tekoha* apresentada por Melià et al. como “o lugar onde se desenvolve o modo de ser”, foi mantida por muito tempo e ainda é utilizada. Mas, conforme as críticas de Mura (2006), esta definição despreza as condições históricas nas quais os/as indígenas constroem suas categorias. Por exemplo, a imposição das demarcações de terras, mudaram os espaços e os modos de uso do território e tiveram como consequência uma modificação na noção da categoria *tekoha*, vindo esta a adquirir um novo sentido (MURA, 2006). Dessa forma, o conceito de *tekoha* de Melià et al. apresenta uma construção de uma imagem essencializada e continua de uma única territorialidade Guarani, dando, assim, uma visão estática e atemporal da situação dos nativos (BARBOSA & MURA, 2011; MURA, 2006). A proposta de Mura é “considerar ao *tekoha* como uma unidade política, religiosa e **territorial**, onde este último aspecto deve ser visto em virtude das características efetivas – materiais e imateriais – de acessibilidade ao espaço geográfico” (MURA, 2006: 121, grifos do autor), que os/as indígenas reconquistam e reconstróem constantemente.

Lembrando que o território indígena não se configura apenas nos limites configurados pelo Estado, já que os territórios que são utilizados extravasam esses limites, como, por exemplo, nas atividades produtivas e econômicas praticadas além das fronteiras jurídicas das terras demarcadas. O *tekoha*, assim entendido, deve reunir condições físicas – geográficas e ecológicas – e estratégicas que permitam compor, a partir da relação entre famílias extensas uma unidade política, religiosa e territorial (ALMEIDA & MURA, 2003). Dessa maneira, outras relações e espaços pertencentes à territorialidade indígena são permanentemente atualizados e reconfigurados.

Da forma como vemos tratando a categoria *tekoha* nos parágrafos anteriores parece que determinamos o território como sendo um espaço exclusivamente físico. Contudo, é necessário contemplar o território como o lugar onde uma sociedade reproduz a sua organização sócio-política e econômica, que não necessariamente se limita a um lugar geográfico ou ambiente físico. Ou seja, o território indígena abarca um significado que vai além de um *locus* onde são extraídos os



materiais para a subsistência e manutenção e também da projeção cultural; ele é um espaço que possui “dimensões sócio-político-cosmológicas mais amplas” (SEEGER et al., 1979:104).

As relações que se estendem além da terra marcada fazem com que os/as indígenas reelaborem estratégias para a reivindicação de *tekoha*, o que os leva a uma configuração de alianças entre famílias delimitadas em micro-regiões ou micro-bacias hidrográficas. É assim, que podemos entender as relações entre as aldeias pertencentes ao *tekoha guasu* de *Yvyvpyte*, que estão ligadas ao morro *Jasuka Renda*, e aquelas do *tekoha guasu Mberyo*, que se encontram relacionadas ao rio Aquidabán. Isto nos leva a definir outra categoria de territorialidade guarani chamada de *tekoha guasu* (LEHNER, 2002; MURA, 2006). Esta compreende os territórios mais amplos e articulados, em contraposição àqueles *tekoha* concebidos como “pequenas ilhas de terra etnicamente exclusivas ao uso dos índios” (BARBOSA & MURA, 2011:s/pág.) e que incluem as articulações das relações comunitárias e intercomunitárias. Os *tekoha guasu*, além de demonstrar uma mobilidade espacial mais extensa, mostram a formação das redes de parentesco e afinidade que fomentam as cerimônias, as articulações políticas e de casamento que conformam as relações inter-comunitárias.

### **1.3. Notas sobre a situação legal das terras indígenas no Paraguai**

Ao fazer essas apreciações, quis realizar um breve levantamento sobre a situação legal atual dos Paĩ Tavyterã, e das comunidades indígenas em geral no Paraguai. Isto, posto que as políticas de Estado são importantes, não só para entender as mudanças nas noções e categorias indígenas, mas também porque colocam um marco nas relações com a sociedade civil surtindo efeito nas configurações intra e intercomunitárias. Mesmo que o contexto sócio-político paraguaio não tenha diferenças extremas para com o brasileiro, as normativas e legislações que afetam às populações indígenas variam de um país pro outro.

Por motivos de tempo e espaço, não pretendo aqui realizar novamente uma análise histórica tão extensa e profunda dos Paĩ Tavyterã, apesar de que acredito que a história constitua evidências importantes para a compreensão dos processos de mudanças e continuidade do modo de vida indígena. Não realizei uma historiografia nem revisão a rigor das fontes, posto que este não é o objetivo deste trabalho. Publicações sobre a etnohistória Guarani foram feitas por

Susnik (1980) e logo por Melià (MELIÀ et al., 2008; MELIÀ, 1993), que compilaram informações detalhadas sobre este grande grupo. Uma recopilación e revisão crítica das fontes mais recentes foram feitas por Mura (BARBOSA & MURA, 2011; MURA, 2006), sendo este o texto mais recente acerca da situação territorial nos últimos séculos. Estas são apenas algumas das leituras que considero convenientes.

Posterior às invasões e usurpações do território sofridas pelos/as indígenas durante a conquista, a colônia e a conformação dos Estados nacionais independentes, um fato a ressaltar que afetou diretamente ao território Paĩ Tavyterã foi a Guerra da Tríplice Aliança (1865-1870). Com o fim da guerra foram estabelecidas novas fronteiras entre Brasil e Paraguai, sendo afetadas – entre outras – as linhas de divisão da região do departamento de Amambai e o estado de Mato Grosso do Sul. Estes limites políticos eram desconhecidos, até então, pelos/as indígenas que transitavam livremente por esses territórios. Além disso, no período pós-guerra, o Paraguai foi obrigado a vender grandes extensões de terra, principalmente a colonos brasileiros, para a exploração de erva mate, madeira e gado (QUIROGA & AYALA AMARILLA, 2014), o que significou uma exploração ecológica da região, que era caracterizada por grandes extensões de campos naturais e florestas selvagens. Barbosa & Mura (2011) chamam este período de “Ciclo da Erva”, pois as empresas começaram a explorar os ervais nativos, utilizando esporadicamente a mão-de-obra indígena, e assim os/as indígenas começaram a transitar massivamente nessas regiões de extração. Os autores também demonstram que inicialmente as companhias não exerciam forte pressão sobre os territórios indígenas, mas, em um segundo momento, iniciaram uma intensa política de loteamento, aumentando a pressão territorial sobre as fronteiras indígenas (BARBOSA & MURA, 2011). Assim, o território Paĩ Tavyterã se viu ainda mais afetado pela expansão do modelo exportador agropecuário, com o Estado privilegiando a instalação de empresas de capital privado através da venda ou concessão de terras públicas.

Um século depois, o governo de Alfredo Stroessner (1954-1989), uma das ditaduras mais longas da América Latina, retomava a política de venda de terras fiscais<sup>18</sup> a preços muito baixos, sendo que os

---

<sup>18</sup> As terras fiscais são as terras, parcelas ou terrenos que formam parte do Estado, de propriedade do mesmo ou do município. Em várias ocasiões foram vendidas como estratégias para a arrecadação fiscal do país.

territórios vendidos tiveram maior concentração nas áreas fronteiriças<sup>19</sup>. Assim, na década de 1960, o crescimento da agricultura e da pecuária, feitas por migrantes brasileiros e grandes empresas nacionais e estrangeiras, significou uma maior destruição e exploração das florestas regionais para obter mais terra cultivável (CANOVA CABAÑAS, 2002). Os departamentos mais afetados pela deflorestação e pela nova expansão colonizadora foram Concepción, Amambay e Itapúa, afetando territórios tradicionais ocupados pelos Paĩ Tavyterã e, logicamente, ocasionando modificações no seu modo de vida.

Tendo em vista este grave cenário que enfrentavam os nativos, foi levado a cabo o *Proyecto Paĩ Tavyterã* (PPT) e o *Proyecto Guarani* (PG) na década de 1970, onde as associações de aldeias desta etnia com o apoio principal da *Misión de Amistad* (MA) e a *Asociación Indigenista del Paraguay* (AIP)<sup>20</sup>, iniciaram o processo de demanda de legalização de suas terras. É necessário esclarecer, contudo, que as políticas estatais no Paraguai até aproximadamente a década de 1960 não estavam direcionadas aos povos indígenas. Além disso, eram as missões religiosas, católicas e evangélicas principalmente, que se dedicavam à ação indigenista.

O PPT teve como proposta “reunir os elementos indispensáveis para uma defesa ativa das terras indígenas por parte das instituições governamentais competentes e as próprias comunidades afetadas” (MA & AIP, 1977:6, tradução livre). Seu objetivo principal era “a emancipação social, cultural e econômica dos Paĩ Tavyterã, o grupo mais numeroso no Paraguai Oriental, dentro de um programa de desenvolvimento comunitário conforme às realidades da sociedade nacional” (MA & AIP, 1977:7, tradução livre). Porém, havia ainda dificuldade de garantir direitos aos e às indígenas por motivos institucionais, já que a ação indigenista do Estado paraguaio – diferente

---

<sup>19</sup> Segundo Quiroga & Ayala Amarilla: “a expansão da fronteira agrícola brasileira penetrou no território paraguaio, especialmente nas regiões de fronteira trazendo, além disso, mão de obra brasileira, e conformando progressivamente uma nova categoria de cidadãos, os brasiguaios, quem são protegidos pelas políticas de fronteiras vivas do Brasil” (QUIROGA & AYALA AMARILLA, 2014:15, tradução livre).

<sup>20</sup> Segundo consta no projeto PPT/PG, além das ONGs Misión de Amistad e a Asociación Indigenista del Paraguay, houve outras instituições que colaboraram, entre elas o Instituto de Bienestar Rural, Instituto Nacional del Indígena, Servicio Nacional de Erradicación del Paludismo del Ministerio de Salud Pública y Bienestar Social, Asociación de Parcialidades Indígenas del Paraguay e as organizações das Igrejas no Paraguai (MA & AIP, 1977).

daquela ação missionária – se estabiliza somente a partir de 1975 com a criação do *Instituto Nacional del Indígena* (INDI)<sup>21</sup>.

De qualquer maneira, o PPT foi importante para a conformação e legalização das terras indígenas no Paraguai, não só para os Paĩ Tavyterã, mas também para outros povos. Graças aos resultados das definições sócio-políticas do PPT, constituiu-se a base para a elaboração da *Ley 904/81 “Estatuto de las Comunidades Indígenas”* em 1981, aplicado sem distinção a todos os povos indígenas no país<sup>22</sup>.

Com esta lei, o Estado paraguaio começou a reconhecer a existência legal das aldeias indígenas e seu direito de acesso às terras de propriedade comunitária. Antes desta lei todas as legislações eram de cunho assimilacionista e de integração dos/as indígenas à sociedade nacional. Com a promulgação da *Ley 904/81*, o INDI mudou de nome para *Instituto Paraguayo del Indígena*, com as mesmas siglas, e se estabeleceram novas funções. É interessante também ressaltar que a *Ley 904/81* foi lançada, paradoxalmente, em plena ditadura, sendo uma das mais inovadoras da região, pois foi criada alguns anos antes da existência do convênio internacional sobre povos indígenas e tribais, o Convênio 169 da OIT (que foi assinado no ano 1989).

No período pós-ditadura, os estatutos indígenas foram elevados a nível constitucional na nova Constituição Nacional do Paraguai em 1992. Nos seus Artigos 62 e 63, onde se certifica a existência dos povos indígenas como grupos culturais anteriores à formação do Estado paraguaio. Também se lhes garante o direito de “preservar e desenvolver sua identidade étnica no respectivo habitat” com suas normas consuetudinárias reconhecidas. Só um ano depois, em 1993, é que o Convênio da OIT é ratificado por lei. Isto levou a uma ampliação dos direitos indígenas, que passaram a ser não só de reconhecimento, mas também para a participação ativa. Na constante luta e exigência das

---

<sup>21</sup> Na realidade, existia já em 1958 o Departamento de Asuntos Indígenas (DAI), dependente do Ministerio de Defensa Nacional. Este foi substituído posteriormente pelo INDI, cuja hierarquia institucional é mais elevada. O DAI foi criado por Decreto 1341/58 e o INDI por Decreto 18365/75.

<sup>22</sup> Os dados coletados sobre os Paĩ Tavyterã serviram como base para a criação da *Ley 904/81*, a qual permite às aldeias indígenas a se constituir como um ente jurídico autônomo, com Personalidade Jurídica e Título de Posse de Terra em um território comunitário. Quer dizer, os conceitos de comunidade, organização política, etc. que constam nesta lei foram definidos em base a esta etnia. Entretanto, esta normativa é aplicada a todas as sociedades indígenas no país sem ter em conta a diversidade das particularidades culturais, muitas vezes radicalmente diferentes àquelas do modelo base.

aldeias indígenas, foram conquistadas outras normativas legais, como por exemplo, a criação da *Ley 3231/07* que visa a educação específica e própria.

Em um período de vinte anos, de 1972 a 1992, podemos constatar que os Paĩ Tavyterã conseguiram legalizar quase 80% das suas terras com o apoio da MA e a AIP (CANOVA CABAÑAS, 2002). A situação é, contudo, complicada, posto que em muitos casos não existem registros oficiais sobre a situação das terras, uma vez que durante a ditadura de Stroessner foram concedidas ilegalmente milhares de hectares de terras fiscais a pessoas que não formavam parte da Reforma Agrária, como parentes e colaboradores do ditador (QUIROGA & AYALA AMARILLA, 2014).

Os dados mais atualizados disponíveis sobre a situação das terras indígenas no Paraguai corresponde ao *Censo Nacional Indígena de Población y Vivienda* realizado em 2002<sup>23</sup>. Nele observamos que quarenta e duas das cinquenta e sete<sup>24</sup> aldeias Paĩ Tavyterã participantes do Censo contam com terras próprias, mas há 6 que não são reconhecidas pelo Estado (DGEEC, 2003), ou seja, que não possuem nem terras próprias nem Personalidade Jurídica. No caso da aldeia que pesquisei, Ita Guasu, os trâmites para a titulação da sua terra iniciaram no ano 1978, momento em que essas eram terras fiscais e pertencentes ao Estado paraguaio. Naquele período, foi o *tekoaruvicha* Rafael Valiente que liderou esse movimento (GLAUSER ORTIZ, 2010). Uma informação relevante é que as terras demarcadas para os Paĩ Tavyterã não possuem nem a extensão nem a qualidade suficiente para que as famílias extensas possam exercer seu modo de vida tradicional, além de que hoje em dia a maior parte de seu território ancestral está ocupado por não-indígenas (GLAUSER ORTIZ, 2010).

Mesmo que a Constituição Nacional e a legitimação dos Convênios internacionais reconheçam os direitos indígenas, na prática o que se observa é bastante diferente, existindo várias denúncias de violações dos seus direitos. Portanto, não muito diferente da situação indígena no Brasil. Ainda são poucas as políticas públicas projetadas e implementadas: o problema não é somente uma falta de vontade política do Estado paraguaio, mas também os conflitos conceituais e

---

<sup>23</sup> Foi realizado outro Censo Indígena em 2012, porém até o momento apenas disponibilizaram os resultados preliminares, sem apresentar novas informações sobre a situação das terras indígenas.

<sup>24</sup> Segundo o Censo há 59 aldeias Paĩ Tavyterã, mas do questionário participaram 57, ficando 2 aldeias sem dados censados.

metodológicos que não foram previstos na elaboração das ditas legislações. Assim, os e as indígenas ainda continuam reivindicando os direitos que lhes correspondem.

Creio que foi necessário apresentar algumas das normativas legais que formam parte do contexto no qual as relações dos/das indígenas, com o Estado e a sociedade civil, são efetuadas. Isto porque, como mencionado no item anterior, com as leis de demarcação das terras indígenas, tanto no Paraguai como no Brasil, os Estados delimitam aos/às indígenas terras com espaços e fronteiras fixos, limites que desconheciam já que em tempos anteriores o trânsito era livre (MURA, 2006). Isto é definido como *territorialização*, que conforme Oliveira seria “uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados” (OLIVEIRA, 1998:56). Essa medida de intervenção estatal fez com que as relações dos indígenas com seu território (e, portanto, sua territorialidade) sejam modificadas, tendo consequências na organização das aldeias indígenas, causando mudanças nas suas concepções culturais e as relações intra e interétnicas (MURA, 2006).

Segundo Lehner, com a *Ley 904/81* houve “[a] transformação do *tekoha* tradicional Paĩ em um ente político e jurídico, reconhecido pela legislação nacional” (LEHNER, 2008:91, tradução livre). Note-se que a autora utiliza as palavras comunidade e *tekoha* como sinônimos, porém reconhece que houve diferenças territoriais marcantes entre o *tekoha* estabelecido pela lei e aquele tradicional, pois a terra demarcada corresponde apenas a uma parte do território ancestral Paĩ Tavyterã, e em certas ocasiões causou divisão ou união de aldeias que pertenciam a *tekoha* diferentes (LEHNER, 2008).

#### 1.4. Morfologia social e organização política

A família extensa é a base da organização social, política e econômica dos Paĩ Tavyterã, sendo composta pelo casal, filhos/as, genros e noras, netos/as e irmãos/as. Isto conforma, portanto, um grupo macro familiar determinado pelas relações de consanguinidade e afinidade, sendo que cada família possui uma forma diferente de organização e de ocupação espacial dentro do território (ALMEIDA & MURA, 2003). Anteriormente, cada família extensa conformava um *tekoha*, no entanto, as gerações que conformavam essa família eram mais numerosas (até cinco gerações) das que encontradas hoje em dia (três gerações, no geral).

Cada família extensa tem uma liderança, que geralmente é do sexo masculino, que chamam de avô (por ser o ancião da família). Atualmente, entretanto, é usual encontrar algumas famílias lideradas por uma mulher anciã. Geralmente, essa liderança também possui a qualidade de *tekoaruvicha* (xamã) ou *mba'ekuaa* (sábio/a), pois é nele/a que recai a responsabilidade de ser guia religioso/a para seus parentes.

O casamento dos Paĩ Tavyterã é regido pelas normas da exogamia, devendo dar-se entre membros de famílias extensas diferentes, ocasionando eventualmente uma migração do cônjuge. Não tive conhecimento de casamentos poligâmicos, mas os divórcios, separações, e a constituição de um novo lar, são comuns. Geralmente o casal passa a constituir moradia na casa do pai da mulher. No entanto, ultimamente isto não é tão rígido, podendo a mulher se deslocar à aldeia do esposo – entre outras situações –, já que para a escolha do local se tem em consideração o prestígio social, econômico ou político das famílias implicadas. A pessoa adulta solteira é vista como uma pessoa desarraigada e é constantemente questionada ou desacreditada pelo seu estado civil.

Antigamente, uma mesma família extensa morava sob o mesmo teto, *óy* (casa) (SUSNIK, 1980, 1982). A arquitetura das antigas casas era semelhante àquela observada hoje nas casas de rezas (*oypysy*, que literalmente significa “casa do tempo-espaço da origem”) (ver Figura 3, na próxima página). Contudo, da mesma forma como foi descrito para os Kaiowa no Brasil, este tipo de habitação do passado mudou totalmente de função, sendo utilizada quase unicamente para atividades cerimoniais religiosas, ganhando um novo valor simbólico e identitário (MURA, 2006, 2011).

Figura 3. *Oypysy* (casa de rezas) de Ita Guasu. À direita pode ser observada a casa dos xamãs Silvia e Leonido. No fundo, o morro Ita Guasu.



Foto: Anai Vera (2014).

Hoje em dia, ao invés de existir uma única residência para toda a família extensa, há diferentes casas, cada uma possuindo seu próprio fogo (ou lareira). É nesse sentido que Pereira (2004) decidiu caracterizar a unidade sociológica que ele denomina como “fogo doméstico”. Apesar de se referir ao grupo de parentes próximos, é um tanto diferente da família nuclear. Com este termo, o autor caracteriza a unidade sociológica mínima, tendo em vista que os parentes se reúnem em torno de uma lareira, que é também o lugar onde se preparam as refeições consumidas pelos seus integrantes co-residentes, e portanto, interligados por relações de parentesco<sup>25</sup>, comensalidade e convivência íntima e contínua. Sendo assim, uma família extensa poderia também ser entendida pela articulação de vários “fogos domésticos”. Embora haja

---

<sup>25</sup> O fogo doméstico reúne idealmente a família nuclear, excetuando os filhos/as já casados, que passam a formar seus próprios fogos. No entanto, também pode incluir pessoas consideradas como “parentes”, devido à sua descendência, aliança ou uma relação criada pela adoção (filhos/as adotivos/as).



dispersão dos “fogos domésticos” no território, ainda há uma articulação entre os lares da família extensa, muitas vezes física através da rede de *tape po’i* (caminhos estreitos). Pertencer a um “fogo doméstico” é uma pré-condição de existência humana, sendo também isto válido para os visitantes que residem por algum tempo na aldeia, pois é só a partir desta esfera que se adquire a condição de ator social, sendo “o ponto focal a partir do qual o indivíduo se insere nas redes sociais” (PEREIRA, 2004:54).

Mesmo sendo obrigadas a mudar de aldeia, por causa dos trabalhos remunerados que às vezes são em aldeias diferentes, as pessoas mantém o laço com a sua família extensa ou seu “fogo doméstico” original, sempre que possível. Esse é, por exemplo, o caso de duas filhas de Silvia e Leonido, os xamãs interlocutores desta pesquisa. Estanislaa (Tani) é professora da escola da aldeia de Potrerito e tem sua residência nessa localidade, mas vai com grande frequência à Ita Guasu, hospedando-se com seu esposo e seus dois filhos em um quarto na casa de seus pais. Assim, até certo ponto, ainda forma parte do “fogo doméstico” de Silvia e Leonido. O caso de Sandra é diferente. Ela é professora na escola de Tajsy, não muito distante de Ita Guasu, e durante o período de trabalho permanece em sua casa no local da escola. No entanto, também possui uma casa em Ita Guasu, onde mora com seu esposo<sup>26</sup> e seu filho, conformando dessa forma seu próprio “fogo doméstico”, mas mantendo as conexões com o de seus pais. Ambas as mulheres participam das atividades comunitárias de Ita Guasu, incluindo as decisões tomadas nas Aty Guasu (Assembleias Comunitárias), mas também são exigidas de participar dos afazeres das outras aldeias onde têm moradia. Por outro lado, Olga, outra filha do casal, com quem não teve contato, perdeu praticamente toda a sua conexão, tanto com o “fogo doméstico” dos xamãs como com os demais membros de sua família extensa, apenas seu filho Vidal frequenta a casa dos avós.

A figura da mulher é central na composição do “fogo familiar”, pois é ela quem tem o poder de unir e alimentar os membros que o compõem. É inclusive notória a dependência do homem em relação à mulher, principalmente em aquelas tarefas relacionadas à culinária, já que apesar de saber cozinhar, não o fazem. Em várias ocasiões, quando Leonido ficava de *casero* (responsável da casa) porque todas as mulheres saíam para alguma atividade específica, ele preferia esperar ao

---

<sup>26</sup> O esposo de Sandra, Elsio, é Kaiowa e veio da aldeia de Jaguapiru, MS. A sua família brasileira visita-o sempre que possível, sendo que ele também vai até sua aldeia de origem para ver seus parentes.

retorno de sua esposa ou alguma filha ou inclusive eu, ao invés de fazer o seu almoço. Celia reclamava constantemente porque às vezes as crianças ficavam sem almoçar até de tarde por esse motivo.

Conforme Pereira (2004), o “fogo doméstico” possui basicamente dois espaços: 1) *óga* (*óy*), a casa ou habitação; 2) *oka*, a parte externa ou pátio. A casa pode ter padrões arquitetônicos bem variados, que dependerá do prestígio social de seus habitantes, sendo composta pelas habitações ou quartos e a cozinha, esta última podendo constituir uma habitação separada das outras. O pátio é a parte que circunda a casa, havendo árvores que dão sombra e outras que são frutíferas para o consumo. É também o lugar onde permanecem os animais da casa (tema a ser retomado posteriormente). Eu considero que há também outros espaços fundamentais: a roça (*kokue*), o mato (*ka'aguy*) e algum curso de água próximo.

É com a autonomia relativa da família extensa que se constroem as formas de articulação mais amplas, ou seja, as relações políticas comunitárias, intercomunitárias e inter-étnicas. Como foi observado por Lehner (2008), em algumas ocasiões, *tekoha* de famílias extensas diferentes ficaram unidos sob uma mesma propriedade, em outros foram divididos ou sobrepostos. Isto causou, na atualidade, o estabelecimento de uma organização comunitária não tão simétrica, sendo que, na maior parte das aldeias há uma família extensa que prevalece sobre as outras em um *tekoha* atual, constituindo-se como articulação das alianças políticas. Em Ita Guasu, isso é evidente, sendo a família dos Arce a que se destaca.

Apesar disso, nas aldeias Paĩ Tavyterã não existe poder centralizado e totalizador. Sua organização política reconhece, no entanto, duas autoridades fundamentais: o *tekoaruvicha* (a liderança religiosa ou xamã), e o *mboruvicha* (a liderança política). O primeiro é a guia religiosa da aldeia, encarregada das rezas, cânticos sagrados, rituais e curas. Geralmente é um ancião e de sexo masculino, mas cada vez há mais mulheres se reafirmando neste papel social. Por outro lado, o *mboruvicha* tem a função de dirigir o Aty Guasu (Assembleia Comunitária), sendo o responsável pela manutenção da harmonia da aldeia e mediação para a resolução de conflitos<sup>27</sup>. Seu poder é relativo,

---

<sup>27</sup> Além dos conflitos ocasionados por forças externas (confinamento em espaços reduzidos, narcotráfico, destruição das áreas de mato, entre outros), há problemas sociais comunitários internos, como o consumo excessivo de bebidas alcoólicas e a violência doméstica, que impactam diretamente na desestruturação das famílias e da aldeia.

pois somente pode atuar em base as resoluções tomadas em consenso nas reuniões comunitárias.

A partir das articulações entre diferentes aldeias surgiram algumas organizações coletivas. Uma das organizações mais velha destes indígenas é a *Asociación Paĩ Retã Joajũ*<sup>28</sup>, que foi criada em 1991 com a participação de um número considerável de aldeias Paĩ Tavyterã. Sua intenção era de “unir todas as comunidades Paĩ”, como indica seu nome, mas até hoje não há uma aceitação generalizada entre as aldeias da etnia. Isto pode ser explicado porque na conformação da Associação não foi levada em conta a organização socio-política dos *tekoha guasu* tradicionais (LEHNER, 2008).

Antigamente o termo *tekoha* correspondia ao espaço de uma família extensa e o *tekoha guasu* à união e articulação de vários *tekoha*. A formação atual das aldeias em um único *tekoha* teve como consequência a fragmentação de alguns deles em comunidades politicamente autônomas. Com a criação da Associação, fez-se com que a liderança desta organização recaísse em apenas uma única família extensa, de certa maneira, centralizando o poder. Esta era uma forma imposta de organizar-se desconhecida até então, o que causou o descontentamento de vários grupos (LEHNER, 2008). Ao longo do tempo, surgiram mais duas organizações desta etnia: *Asociación Paĩ Jopotyra* (da qual participa a aldeia Ita Guasu) e a *Asociación Paĩ Reko Pavê*.

Os Paĩ Tavyterã são extremadamente hábeis para alcançar seus objetivos através de estratégias políticas. Os recursos de tipo burocrático e assistencial, de ajuda social de diferentes tipos, do governo, dos comércios locais, da sociedade civil ou de ONGs, fez com que essas inter-relações sejam não só obrigatórias, mas estratégicas. Dessa forma, na medida em que a aldeia se relaciona com as forças políticas locais e dos Estados, foram surgindo outras figuras importantes na conformação social e política em seu interior.

Acredito que é nesse cenário que a escola de Ita Guasu está inserida, o qual pode ser estendido a outras escolas indígenas em diferentes aldeias. A figura do/a professor/a indígena é prestigiosa, principalmente por ser considerado um/a conhecedor/a dos mecanismos burocráticos dos não-indígenas, devido ao seu grau de escolarização e por formar parte de uma instituição implantada pelos não-indígenas. Ser professor/a também significa possuir salário fixo (de valor variável), o qual constitui também uma nova fonte de recursos para aquelas pessoas

---

<sup>28</sup> *Paĩ Reta Joaju* = Comunidades Paĩ (Tavyterã) Unidas.

– e suas famílias – que conseguem ter acesso a estas instituições. Além disso, é especialmente através da escola que os projetos assistenciais e econômicos são implementados pelos organismos de ação indigenista (sejam ou não estatais), tendo, inclusive, os/as professores/as indígenas como principais intermediários/as. Hoje em dia, as famílias extensas procuram ter entre seus integrantes o maior número possível de pessoas ocupando cargos e/ou recebendo benefícios para, além de garantir maior estabilidade econômica, propiciar também a consolidação de prestígio perante outras famílias extensas (MURA, 2006). Se pensarmos apenas nos filhos do casal de xamãs (Sílvia e Leonido), vemos que três de um total de sete são professoras de escolas públicas indígenas. Os Paĩ Tavyterã apreciam consideravelmente os benefícios que estas instituições oferecem, tanto como fonte econômica, mas, sobretudo, porque permitem adquirir conhecimentos de acessibilidade ao mundo dos não-indígenas.

### 1.5. Atividades econômicas e produtivas

A agricultura é considerada a atividade econômica por excelência dos povos Guarani, mas sabemos que também apreciam a caça, a pesca e a coleta de mel e frutos silvestres, como complementos alimentares. Anteriormente a agricultura provia 80% dos alimentos que estes indígenas consumiam (MELIÀ et al., 2008), o qual tem se reduzido drasticamente nos dias atuais.

Uma roça típica do grupo – chamada de *kóy* ou *kokue* – se constitui a partir de uma diversidade de *tymbýry* (alimentos cultivados). Assim, podemos encontrar vários tipos de milho (*avati morotĩ, avati tupi, avati gua'ĩ*), feijão (*kumanda, cha'ĩ*), vários tipos de mandioca (*mandi'ó*), amendoim (*manduvi*), abóboras (*andai, kurapepẽ*), batata doce (*jety*). Algumas frutas que plantam próximo às casas são banana (*pakova*), laranja, mexerica e poncã, manga, goiaba (*arasa*), mamão (*mamóne*), abacaxi, cana-doce (*takuare'e*), urucum (*yrukú*), algodão (*mandiju*). As frutas silvestres coletadas podem ser do mato (*ka'aguypegua*) ou do campo (*ñupegua*) e o mel (*ei* ou *eíra*) é um alimento e remédio muito prezado, produto de vários tipos de abelhas (*jate'ĩ, vora, tapesua, eirata, la reina*).

Dentre todos esses itens, o milho e a mandioca são a base principal da dieta. O milho branco é considerado uma planta sagrada<sup>29</sup> e

<sup>29</sup> Observei em Ita Guasu que o milho branco, descrito como sendo muito abundante anteriormente, é pouco produzido hoje em dia. No entanto, a

seu cultivo, antigamente, regia todo o calendário comunitário e o ritmo cotidiano. Assim, a agricultura não pode ser considerada apenas como uma atividade tecno-econômica, pois sua prática está ligada ao *teko porã*<sup>30</sup> (MURA, 2006). Atualmente, a variedade de milhos tem diminuído, fazendo que a mandioca ocupe o lugar de produto principal da roça. Os Paĩ Tavyterã me disseram várias vezes “essa família é muito pobre, não tem nem mandioca na roça pra comer”, o que demonstra o valor deste alimento no dia a dia.

Assim, os Paĩ Tavyterã complementavam sua alimentação com o que encontravam nos campos e matas de seu território tendo, desta forma, todo o necessário para sua sobrevivência. Próximas ao *kokue* são colocadas armadilhas para captura de algumas espécies animais prezadas pela sua carne. Estas podem ser de dois tipos: 1) *monde*, onde a presa morre por um golpe mortal, ou; 2) *ñuhã*, que é do tipo laço, que impede a presa se mover. Irei retomar mais informações nos próximos capítulos.

Apesar de terem uma grande sabedoria para o manejo dos territórios, a perda, fragmentação e delimitação dos mesmos levaram à impossibilidade de acesso às áreas e aos recursos que historicamente os grupos aproveitavam e protegiam (GLAUSER ORTIZ, 2010). Hoje, tempos, com o confinamento nas terras demarcadas, a expansão do agronegócio, o uso de agroquímicos, a deflorestação, a escassez dos animais selvagens, o narcotráfico, entre vários outros conflitos: há uma diminuição significativa de alimentos procedentes da agricultura, caça, pesca e coleta. Sendo assim, os Paĩ Tavyterã precisam adquirir (seja através da compra ou através de programas do governo ou ajuda de ONGs) alimentos e outros produtos materiais “dos brancos” para sobreviver. A provisão de alimentos da roça ocupa, na atualidade, uma proporção menor do que anteriormente, havendo grande consumo de alimentos que compram nos comércios próximos ou que ganham das visitas ou das agencias indigenistas.

---

conservação de sementes e algumas plantas é fundamental. Segundo me informaram, o milho branco é ainda a base da cerimônia do *avatykyry*.

<sup>30</sup> O *teko porã* o “modo correto de viver”, que é um modo de vida positivo e mantendo a conduta sagrada que acreditam ter sido estabelecida pelas divindades na origem do universo. O que podemos observar na atualidade é uma flexibilização das regras, segundo as exigências e desejos de cada grupo (ou conjunto) doméstico, pois segui-lo hoje em dia ao pé da letra é um grande desafio.

Tenho observado em campo que os trabalhos agrícolas que exigem maior esforço são partilhados entre a família extensa, tais como: a carpida, queima e colheita; mas é a família nuclear quem faz a semeadura. No entanto, o produto da roça é sempre apropriado pela família do “fogo doméstico”. Por exemplo, quando eu tentava ir sozinha à roça em busca de mandioca, enviavam junto comigo alguma criança para eu não me enganar e pegar a mandioca que foi cultivada por outro “fogo”, já que estão localizadas no mesmo espaço. Portanto, cada família sabe exatamente qual é a parcela que lhe corresponde respeitando sempre a das outras. Por outro lado, tenho observado também que em caso de necessidade os produtos da roça passam a ser de “propriedade coletiva e est[ão] sempre disponível[is] para assegurar a sobrevivência do grupo em conjunto” (GLAUSER ORTIZ, 2010:24, tradução livre). Em inúmeras oportunidades, os produtos do *kokue* de Silvia e Léonido, como mandioca, feijão e abóbora, foram doados à escola da aldeia, já que o Estado não estava proporcionando os alimentos à instituição, causando angústia aos alunos/as e seus pais e também à aldeia toda<sup>31</sup>. São nestas lógicas de cooperação (*teko joja*) e reciprocidade (*jopói*) que se articulam e solidificam as relações de um grupo familiar e também sua influência social.

A divisão sexual do trabalho e das funções econômicas na dinâmica cotidiana dos Guarani é evidente. Cada pessoa dependendo da sua idade e sexo tem uma tarefa a desempenhar no cotidiano, mas todavia há atividades que homens e mulheres realizam de forma conjunta. Comumente, as mulheres se encarregam das comidas. Desde crianças, as meninas ajudam na cozinha e na limpeza da casa. Quando adolescentes, são elas que fazem praticamente todo esse trabalho, possibilitando que as mulheres adultas tenham mais tempo pra se dedicarem a outras tarefas. As mulheres pilam o milho e somente elas podem fazer o *kaguĩ* (caium), bebida fermentada de mandioca, milho ou batata doce, muito apreciada e consumida nas festas tradicionais. Os homens são os que montam e controlam as armadilhas, constroem as casas e trazem a lenha para o fogo.

---

<sup>31</sup> Em todas as *Aty Guasu* (Assembleias Comunitárias) que participei durante meu trabalho de campo houve alguma menção sobre a instituição e a educação escolar. A falta de alimentos para os/as alunos/as foi um tema muito recorrente que causou preocupação e aflição a toda a aldeia de Ita Guasu, pois os problemas que envolvem a escola são tratados e resolvidos de forma coletiva e em consenso.

A perda da soberania alimentaria fez com que o dinheiro seja um fator essencial nas transações indígenas (MURA, 2006). Isto causou a busca de trabalhos informais e esporádicos – conhecidos como *changa*<sup>32</sup> –, e cargos assalariados, como professores, agentes de saúde, entre outros. Os homens jovens realizam *changas* nas fazendas vizinhas, ficando longe de casa a maior parte dos dias da semana. Algumas mulheres vendem *pohã ñana* (remédios naturais) para a clientela das cidades próximas.

Alguns indígenas se dedicam à produção e venda de artesanato. As mulheres produzem colares, redes e vestimentas. A venda de artesanato é principalmente uma atividade complementar, já que não a consideram como muito rentável. Leonido é a única pessoa que observei em Ita Guasu, a se dedicar as esculturas de madeira e cujo ingresso financeiro principal se deve quase que exclusivamente à venda de artesanato.

Outro tipo de trabalho informal é a *changa* interna. Para certos trabalhos, algumas famílias empregam mão-de-obra de fora de seu “fogo doméstico”, mas estas pessoas são ainda parentes ou membros da comunidade política local. Aí se incluem trabalhos pontuais nas roças, coleta de materiais no mato e no campo (como remédios naturais ou materiais para artesanato) e/ou para construção de casas ou habitações. Nos dias em que estive em Ita Guasu, a xamã Silvia contratou, por exemplo, sua cunhada Anastacia e sua sobrinha Cirila para carpir a área para uma nova roça. Elas recebiam o pagamento por extensão de terra carpida. Silvia tinha empregado seu neto Ivanildo para o mesmo serviço, semanas antes, mas me disse que ele não cumpriu com a tarefa.

Percebi que a xamã tem várias pessoas fazendo *changa* interna para ela, de vários tipos como sendo: lavagem de roupa, limpeza do pátio, procura de alimentos na estrada, abatimento de alguns patos ou galinhas, transporte de pessoas e de mercadorias, etc. Isto porque Silvia passa muito tempo resolvendo outro tipo de atividades (algumas vezes políticas, outras de trabalhos assalariados) e não tem tempo suficiente para se dedicar aos afazeres da casa. Conforme a xamã, há uma preferência em contratar mulheres para trabalhar porque “são mais responsáveis e confiáveis”. Observei, inclusive, que em várias ocasiões as pessoas de Ita Guasu chegavam até a casa dos xamãs para pedir ajuda, solicitando algum trabalho pequeno ou vendendo alguns produtos

---

<sup>32</sup> Utilizo aqui a definição de *changa* proposta por Mura: “trabalho temporário, cujo produto será destinado a quem o encomendou, o *changueador* recebendo em troca dinheiro ou mercadoria” (MURA, 2006:416).

(como *pohã ñana*). Silvia me dizia que ela “precisava ajudar porque quem vinha era de família de menores recursos que a dela”. Quando o pagamento não era em dinheiro, os xamãs pagavam à pessoa que fez a *changa* com víveres ou, em certas ocasiões, com objetos (como roupas, sabão, etc).

Na introdução comentei que Silvia recebia pacientes e clientes a quem tratava fazendo rezas medicinais para o tratamento de doenças que os médicos alopáticos não podiam curar, ou, esporadicamente, para obtenção de algum interesse pessoal, como por exemplo para amarrar a/o namorada/o ou para solucionar algum problema que os afligia (sorte com um trabalho, pedindo por algum parente doente, entre muitos outros). Atender clientes ou pacientes pelo telefone foi uma prática que desde o início me chamou muito a atenção, pois não a tinha observado quando visitei a aldeia pela primeira vez em 2009. Silvia não só recepcionava em casa aos seus clientes, mas também os atendia pelo telefone. Sinceramente, nunca tinha visto uma pessoa tão solicitada. Seus clientes não perdoavam horário, às ligações começavam já no horário do *mate* (umas 6h00 aproximadamente) e se estendiam até à noite. O celular só não tocava quando ficava sem cobertura, já que em Ita Guasu, há apenas alguns lugares abrangidos pelo sinal de celular (a casa da Silvia, por exemplo). O pagamento que recebia podia ser em dinheiro ou em uma variedade de objetos (animais, roupa, alimentos e muitos outros). Sua fama neste trabalho era tal, que começou a receber ligações de pessoas de outras cidades, que ela disse nunca tinha visto pessoalmente. Dessa maneira, também passou a receber o pagamento através de *Giros Tigo*, uma forma de transferência de dinheiro feita pela companhia telefônica. Mas apesar de ter tantos clientes, Silvia se queixava que nem sempre a remuneração era boa.

Não posso deixar de mencionar que a administração da economia doméstica é função das mulheres, porque, como dizem os/as indígenas, elas possuem maior compromisso no que diz respeito ao bem-estar dos parentes com quem convivem e são mais racionais e cuidadosas com o dinheiro. Os homens têm a fama de gastar excessivamente ou destiná-los para outros fins, como cigarros e álcool.

As atividades remuneradas e os benefícios das políticas públicas de assistência social ocasionaram mudanças na organização da família extensa, no que se refere à eleição das atividades consideradas como fundamentais para manter unido o grupo macrofamiliar (MURA, 2006; PEREIRA, 2004). No item anterior foi dito que os Paĩ Tavyterã são hábeis nas técnicas políticas, principalmente, para conseguir os recursos oriundos de ONGs, missões e instituições governamentais, sejam estes



objetos ou serviços (como alimentos, vestimentas, ferramentas, bolsas-auxílio de estudo, sementes para cultivo, animais de cria, transporte de objetos e pessoas, entre muitos outros).

Provavelmente devido à grande habilidade da xamã na captação de recursos, seu irmão Luis, liderança da aldeia, encaminha-lhe muitas das visitas institucionais. Silvia e seu irmão possuem poder discursivo para conseguir as ofertas de agências indigenistas, às vezes aproveitando as visitas dos representantes das instituições na aldeia, em outras oportunidades indo à procura de projetos nos locais de origem. Nesse sentido, também é fundamental o papel de diretora e professora da escola, Zunilda, pois é umas das pessoas que conhece os procedimentos burocráticos e entende um pouco melhor o idioma espanhol. O carisma de Silvia também é notório pelas agências, já que ela se mostra mais aberta que Luis em relação a algumas práticas que ele não considera como sendo da forma correta de viver para os Paĩ Tavyterã<sup>33</sup>.

Esta especialização na aquisição, ainda mais significativa que as técnicas de produção, são resultado do *-jeheka* (literalmente, “ir à procura de”), que é a forma em que estes indígenas coletam os elementos necessários para sua vida, o que incluiria não só os objetos ou serviços externos, mas também a produção própria (MURA, 2006, 2011). É assim que através de atos políticos no cosmo, e de ações sobre o mundo sensível, que se atingem os objetivos desejados (MURA, 2011:116). Isto é válido para os recursos procurados para suprir certas carências (como na alimentação, por exemplo), ou para obter objetos, seres ou serviços dos diferentes domínios do cosmo, organização que iremos compreender no seguinte capítulo.

---

<sup>33</sup> Em uma oportunidade, quando conversávamos sobre materiais pedagógicos de educação indígena, Silvia me explicou que, diferentemente de seu irmão, ela sabe que este é um novo momento para os/as indígenas e que precisam ver novas formas de dar continuidade ao *teko*. É por isso que a xamã apoia a escolarização e a inclusão dos saberes Paĩ Tavyterã no currículo escolar, pois acredita que são necessárias novas formas de atingir as novas gerações. Nesse sentido, seu irmão Luis se mostrava anteriormente relutante, mas atualmente aceita e aprova as atividades relacionadas à instituição escolar. Silvia se atribui a responsabilidade na mudança no comportamento, pois ela afirma ter lhe mostrado as vantagens. Ao meu ver, isto é verdade até certo ponto, pois Luis está praticamente ausente das atividades escolares. Por outro lado, Silvia afirma que procura novas formas para incentivar aos mais jovens e que ela e Leonido trabalham constantemente para deixar um legado, motivo pelo qual seu marido escreve as rezas e cantos com o objetivo de escrever um livro com os conhecimentos da etnia.



## **CAPÍTULO 2. COSMOLOGIA PAĪ TAVYTERĀ**



Ano: 2014.



Ano: 2014.



Ano: 2014.



Ano: 2012.



Ano: 2012.





Ano: 2012.



Ano: 2012.

Na introdução deste trabalho mencionou-se que muito já foi escrito sobre a cosmologia e a religião dos povos Guarani. Considero importante reproduzir o mito da origem aqui, pois somente assim o/a leitor/a poderá começar a enlaçar, junto comigo, os fios que futuramente formarão o tecido da rede de relações entre os Paĩ Tavyterã e os animais.

Os relatos mitológicos sobre a origem e ordenamento do cosmo estruturam a forma pela qual as sociedades indígenas percebem e explicam o universo, dando sentido à existência de cada um dos seres, entes, divindades e coisas que o habitam. Estas histórias fundamentam o modo de vida, a organização social e política, as cerimônias e rituais, os parentescos e afinidades, a classificação e relação com os outros, a alimentação, os tabus, etc., de um grupo social.

Em várias ocasiões, os Paĩ Tavyterã me disseram que para ter um entendimento pleno de seu *teko* (modo de vida) e compreender profundamente as respostas das minhas perguntas, eu deveria passar muito mais tempo na aldeia (talvez vários anos), não só para conhecer bem sua língua, mas para sobretudo, aprender a viver *como eles*. Não tenho, no entanto, nenhuma pretensão em me “tornar uma nativa”. De qualquer forma, acredito que uma aproximação ao entendimento da expressão simbólica dos saberes e conhecimentos indígenas através dos mitos pode nos ajudar a compreender as lógicas da ordem do cosmo, o modo de ser Paĩ Tavyterã (*Nãnde reko*) e as relações envolvidas com o mundo e seus habitantes.

A continuação apresentarei alguns mitos que me foram narrados, complementando e comparando, quando necessário, com os relatos recopilados por outros autores. Cada indivíduo possui sua própria forma de interpretar e manifestar os distintos acontecimentos cósmicos, dando-lhes seu toque pessoal, enfatizando aquilo que considera particularmente mais importante. As estruturas e os elementos das narrativas mitológicas são os mesmos, mas cada versão é recriada e reinventada pelo/a narrador/a. É nesse sentido que Barth (1987) explica que uma cosmologia é continuamente construída e sempre inacabada, pois vai se modificando a partir de diferentes percepções, experiências de vida e contextos históricos determinados. Além disso, apenas alguns membros da aldeia são possuidores dos conhecimentos. Para os Paĩ Tavyterã, os *tekoaruvicha* (xamã) e os *mba'ekuaa* (sábios/as) possuem maior autoridade e legitimidade para falar e interpretar seus valores morais, regras e saberes culturais. Dessa forma podemos perceber que o conhecimento é hierarquizado. Por isso, sempre apontam aquele/a que “sabe mais” para falar sobre algum tema específico. Além dos xamãs, há pessoas na aldeia que são os donos de determinados saberes, quer dizer,

que velam e cuidam certos conhecimentos: como, por exemplo, o *kotyhu jára* (o dono da dança), o *mborahéi jára* (o dono do canto), que durante as cerimônias rituais são os responsáveis de guiar aos outros membros na forma correta de se dançar ou cantar.

## 2.1. Origem do cosmo

A origem do cosmo para os Paĩ Tavyterã remonta a eventos ocorridos no *Ára ypy*<sup>34</sup>, o tempo-espaço mitológico da origem. Os xamãs Leonido e Silvia insistiam em relatar que *Yvy* – a Terra – nasceu *yma guare*, ou seja, há muito tempo. Tudo isto ocorreu em um tempo que está impresso na memória, mas não é possível definir exatamente quando.

Diz a história cosmogônica que *Yvy* foi criada a partir de um elemento primordial, primário e único: o *Jasuka*<sup>35</sup>, a substância original. Leonido e Silvia me explicaram que *Jasuka* foi gerado por *Ñane Ramõi Jusu Papa* (Nosso Grande Avô Eterno) antes dele mesmo surgir, entretanto foi também desta substância que *Ñane Ramõi Jusu Papa* auto-engendrou-se e assim *ojesojava*<sup>36</sup> (nasceu), sendo o primeiro ser e o mais divino.

Como pode ser percebido pelo nome desta deidade, os Paĩ Tavyterã e os demais grupos Guaranis, se utilizam da terminologia relativa ao parentesco para nomear as divindade, pois se consideram parentes diretos dos deuses<sup>37</sup>, como se fossem seus filhos/as ou

---

<sup>34</sup> *Ára*: dia, tempo-espaço; *ypy*: origem. Assim como explica Bartolomé a palavra *ára* significa tempo-espaço, porque para os Guaranis não há noção de um espaço e um tempo genérico e indiferenciado, mas são categorias estreitamente ligadas (BARTOLOMÉ, 2009:251).

<sup>35</sup> É difícil compreender a materialidade do elemento *Jasuka*, posto que ele é descrito no momento que não existia nada sobre a Terra, mas também não pode ser entendido como uma materialidade tangível. Segundo Melià et al. (2008:143), *Jasuka* pode ser interpretado com uma força criadora, podendo se apresentar como uma neblina clara, na qual os deuses se banham para renovar-se.

<sup>36</sup> A palavra *ojesojava* é traduzida como nascer, revelar-se ou descobrir-se (CADOGAN, 1962; MELIÀ et al., 2008).

<sup>37</sup> Os deuses podem também ser chamados genericamente de *Tupã* pelos Paĩ Tavyterã. Este termo foi adotado pelos missionários, que o traduziram como Deus, como o Criador Católico. No entanto, vale ressaltar que o uso deste termo

irmãos/as. Neste sentido, estes indígenas são cosmologicamente subordinados aos deuses, não como ontologicamente diferentes, mas como partes diferenciadas de uma única parentela (MURA, 2006). Antes de seguir, desejo esclarecer que a partir daqui, para facilitar a leitura, utilizarei a forma abreviada do nome de Nosso Grande Avô Eterno, como sendo apenas *Ñane Ramõi*, maneira pela qual também os próprios Paĩ Tavyterã chamam-no.

Uma vez que *Ñane Ramõi* surgiu e se ergueu, criou *Yvy*. Com os relatos de Leonido e Silvia que enquanto narravam imitavam os movimentos, pude ouvir e assistir a demonstração dos episódios de como *Yvy* brotou e foi se desenvolvendo. Estes xamãs me explicaram que o momento do surgimento da Terra era como se *Ñane Ramõi* tivesse em mãos uma espécie de *he'y* (fuso têxtil)<sup>38</sup> e o *he'y mbagua* (o disco circular do fuso) fosse a primeira terra (ver Figura 4, na próxima página). “Igual ao fuso que usamos para fabricar as linhas para fazer nossas redes e *põchito*”<sup>39</sup>, repetia constantemente Silvia, enquanto Leonido pegava o *he'y* e o fazia girar como se fosse um pião.

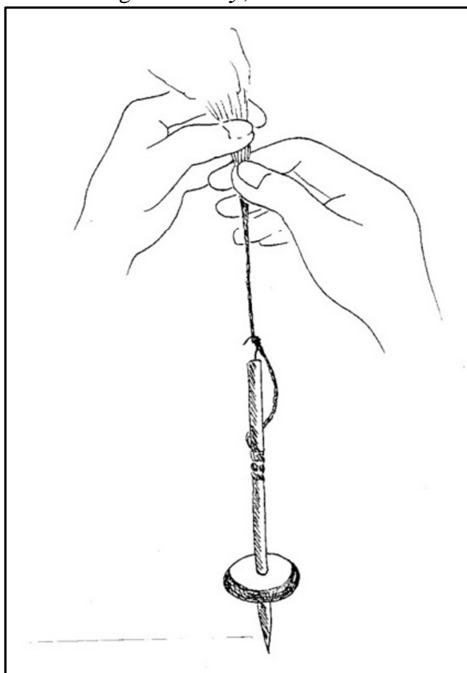
---

não é tão frequente e nunca é utilizado para designar a figura central de sua religiosidade.

<sup>38</sup> O fuso têxtil é um utensílio feito de madeira que se utiliza para fiação e torção de fibras. Possui um pedaço de madeira que funciona com eixo e na parte inferior um disco ou objeto esférico, que serve como base para ir-se engrossando o fio. Este utensílio é utilizado até hoje pelas mulheres Paĩ Tavyterã para fabricar as linhas de algodão e, logo, fabricar as madeixas com as que confeccionam suas redes e vestimentas tradicionais. As mulheres que usam o *he'y*, começam por tomar um floco de alguma fibra têxtil, como, por exemplo, algodão (*mandiju guasu*), e vão retorcendo uma parte entre os dedos até formar uma espécie de corda pequena, a qual é amarrada ao eixo e torcida. Posteriormente, vão girando o fuso com uma ponta dele apoiada no chão (eu tive a sensação dele ser um tipo de pião), e a corda vai enrolando-se a ele. Uma vez que terminam, a fibra fabricada é desenrolada manualmente e com ele fazem um novelo para logo tecer.

<sup>39</sup> *Põchito* é a vestimenta tradicional Paĩ Tavyterã, semelhante ao poncho, e que confeccionam com o algodão que cultivam nas roças (ver Figura 5, página 100).

Figura 4. *He'y*, o fuso têxtil.



OBS. Imagem modificada livremente do original. FONTE:

<https://proverbsprinciple.files.wordpress.com/2012/03/hca3x90.gif> [Acesso: 14-09-2015]

Com essa performance com o *he'y*, os xamãs queriam que eu entendesse que no momento de nascimento da Terra esta era plana, achatada e bem pequena. Em sua origem, *Ñane Ramõi* utilizou como base dois pedaços de madeira cruzados, e estes correspondendo ao *Yvy kuru* (Cruz da Terra). O meio é o ponto de cruzamento das madeiras, e é também o ponto central da Terra e se denomina como *Yvy pyte*, ou, literalmente “Centro da Terra”. Também é conhecido como *Yvy puru'ã* (Umbigo da Terra). É neste mesmo lugar onde se originou o *Jasuka*, por isso também é chamado de *Jasuka Renda* (sendo *renda* = lugar). Se fizermos a correlação geográfica, os/as indígenas explicam que é o morro Cerro Guasu – conhecido também como *Jasuka venda* –, e que

atualmente se encontra sob proteção como Reserva do Patrimônio Cultural desta etnia<sup>40</sup>.

Progressivamente, *Ñane Ramõi* fez surgir a sua companheira *Ñande Jari* (Nossa Grande Avó Eterna). Logo também foram surgindo as diferentes deidades que conformam o Panteão da Origem, e depois os deuses de segunda ordem que conformam nas palavras de Leonido a “Comissão divina de *Ñane Ramõi*”. O Panteão da Origem é conformado por (em ordem de importância):

1. *Ñane Ramõi Jusu Papa*;
2. *Tata Vera Guasu*<sup>41</sup>;
3. *Tata Vera Miri*<sup>42</sup>;
4. *Verandiju*<sup>43</sup>;
5. *Verandiju Guasu*<sup>44</sup>; e,
6. *Mba'ekuaa Vusu*<sup>45</sup>.

A “Comissão de *Ñane Ramõi*” é composta por:

1. *Icheru*<sup>46</sup>;
2. *Mboruvicha*<sup>47</sup>;
3. *Mboruvicha Vusu*<sup>48</sup>;
4. *Novendusu* (corresponde a *Jasy* = lua)<sup>49</sup>;
5. *Karavie Guasu*<sup>50</sup>;
6. *Pa'í Namõi*<sup>51</sup>;
7. *Arary Vusu*<sup>52</sup>;

<sup>40</sup> Em 1990, se assina o Decreto N° 7685/90 “Por el cual se declara “Jasuka Vendá” - “Cerro Guasú”, patrimonio cultural de la etnia Pai Tavyterá”, que determina à associação coletiva de aldeias Paĩ Tavyterã, a Asociación de Comunidades *Paĩ Retã Joaju*, como proprietária. É importante saber que, contudo, esta associação não engloba nem envolve a todas as aldeias Paĩ Tavyterã no Paraguai.

<sup>41</sup> *Tata Vera Guasu* = Grande Chama Brilhante Divina.

<sup>42</sup> *Tata Vera Miri* = Pequena Chama Brilhante Divina.

<sup>43</sup> *Verandiju* (*vera* + *rendy* + *ju*) = Relâmpago flamejante divino (CADOGAN, 1962).

<sup>44</sup> *Verandiju Guasu* = Grande Relâmpago flamejante divino.

<sup>45</sup> *Mba'ekuaa* = ciência, sabedoria. *Vusu* = grande.

<sup>46</sup> *Icheru* = Meu Pai, Nosso Pai. Filho de *Ñane Ramõi* que surgiu para substituir seu pai (CADOGAN, 1962).

<sup>47</sup> *Mboruvicha* = liderança, dirigente.

<sup>48</sup> *Mboruvicha* = liderança, dirigente. *Vusu* = grande.

<sup>49</sup> Também conhecido como *Yvangu*.

<sup>50</sup> Encarregado de velar pelo *Jasuka Renda* (CADOGAN, 1962).

<sup>51</sup> O deus que lança os trovões ruidosos e sustem a cruz da Terra. Seu sinônimo é *Hyapu Guasu* (idem ao anterior).

8. *Tanimbu Guasu* (corresponde a *Papa Réi* = São José, pai dos *mbaíry*, não indígenas)<sup>53</sup>;
9. *Jakaira* (divindade dos cultivos e da agricultura);
10. *Japarie Guasu*<sup>54</sup>;
11. *Papa Guasu*<sup>55</sup>;
12. *Mba'ekuaa Vusu*<sup>56</sup>;
13. *Pa'i Kuara* (corresponde a *Kuarahy* = sol).

Ao longo de vários anos, *Ñane Ramõi* fez a terra se expandir para todos os lados, aumentando de tamanho e ganhando sua forma atual e seus moradores. Nas estrofes do *Mborahéi Puku* (literalmente, Canto Longo)<sup>57</sup> é narrado como *Ñane Ramõi* foi criando o universo e a ordem na qual as deuses, coisas e seres surgiram, assim como também representa as formas corretas de comportamento dos seres humanos (F. P. GRÜNBERG, 2012).

O *Mborahéi Puku* se realiza durante a cerimônia do *Avatikyry*, ritual de bênção do cultivo de milho e outras hortaliças, e também na iniciação dos púberes (*Kunumi Pepy*). Para cantá-lo é necessária a presença de um *Mborahéi Jára* (Dono do Canto), que serve de guia cantando inicialmente sozinho/a e logo sendo seguido pelos demais. O Canto tem várias partes e dura muitas, e longas, horas (de dez a doze horas seguidas), e é considerado como um hino de litania, onde se concentram os grandes temas e símbolos da religião Paĩ Tavyterã (MELIÀ et al., 2008).

Creio que podemos comparar a longa duração e a sequencialidade deste ritual Paĩ Tavyterã com outro das Terras Baixas da América do Sul. Pesquisando o ritual *Yawari* dos Kamayurá do Alto Xingu, Menezes Bastos gerou a ideia da sequencialidade, tendo como base as canções executadas nos onze dias de duração da cerimônia (MENEZES BASTOS, 2006, 2013). Essa estrutura sequencial pode ser entendida como uma gramática na qual um repertório de estrofes, canções ou músicas são sequenciadas, sofrendo procedimentos de inclusão,

---

<sup>52</sup> Deus que cuida das árvores (idem ao anterior).

<sup>53</sup> *Tanimbu* = cinza. *Guasu* = grande.

<sup>54</sup> Acompanha a *Jakaira*, com a tarefa de afastar as pragas dos cultivos (CADOGAN, 1962).

<sup>55</sup> Não achei explicação nem interpretação para o termo *Papa*.

<sup>56</sup> *Mba'ekuaa* = ciência, sabedoria. *Vusu* = grande.

<sup>57</sup> O *Mborahéi Puku* pode também ser chamado de *Ñengarete* = literalmente, a autêntica reza.



exclusão, regressão e progressão. Nesse sentido, o autor destaca a importância do sequenciamento na música, fazendo que as peças isoladas de música pareçam não fazer muito sentido se não interpretadas como um todo (MENEZES BASTOS, 2006).

Quando se referem aos cantos, os Paĩ Tavyterã chamam *kurusu* às estrofes e, conforme o xamã Leonido, o Canto Longo possui 48 *kurusu*. Na medida em que se interpreta a peça, se vai avançando de uma *mata* a outra *mata* – ou de *yta* em *yta* (como se fala no guarani Paĩ Tavyterã) –, que seriam de uma parte a outra parte que trata sobre o tema e fundamento de uma sequência. Para alguns autores, cada estrofe é também como uma estação do caminho (F. P. GRÜNBERG, 2012; MONTARDO, 2002).

Existem várias versões recopiladas tanto da história cosmogônica como do *Mborahéi puku*, ainda que as narrativas apresentadas sejam muito parecidas. Na versão recopilada pelo General Samaniego, em entrevista feita no ano 1950 à liderança Pa'i Agapito, membro da aldeia de Yvypyte (F. P. GRÜNBERG, 2009:79), por exemplo, encontrei coincidências e semelhanças com a versão que eu recopilei em 2014. No meu caso, entretanto, o Canto Longo foi narrado por Leonido que é da região de Mberyo, e como disse anteriormente há diferenças entre estes dois *tekoha guasu*.

Infelizmente não tive a oportunidade de conhecer o *Mborahéi puku* por inteiro. Apesar de ser consciente de que a peça isolada não represente a história completa, quis apresentar a continuação uma parte deste canto, pois neste sequência podemos compreender, através de cada estrofe, o elemento que iria surgir.

*Ha ne'irãvyteri ko **yvy** jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko yvy vera jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko yvy rendy jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko **jasuka** jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko jasuka vera jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko jasuka rendy jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko **mba'ekuaa** jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko mba'ekuaa vera jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko mba'ekuaa rendy jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko **jeguaka** jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko **jeguaka** vera jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko jeguaka rendy jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko **yvy añandua** jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko yvy añandua vera jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko yvy añandua rendy jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko **yvy akurusu** jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko yvy akurusu vera jehugamo araka'e*  
*Ha ne'irãvyteri ko yvy akurusu rendy jehugamo araka'e*  
 (Leonido Benítez. Gravação em vídeo digital em. 21/03/2014, arquivo da autora).

Com ajuda das explicações de Leonido e a utilização de vários materiais, fiz uma tentativa de tradução das frases, que devido a minha não proficiência na língua, pode não ser exata. No meu entender, cada *kurusu* apresenta um elemento específico que vai (ou irá) ocorrendo, nascendo – em negrito no exemplo. O canto diz: “*Ha ne'irãvyteri ko **yvy** jehugamo araka'e / Ha ne'irãvyteri ko **yvy vera** jehugamo araka'e / Ha ne'irãvyteri ko **yvy rendy** jehugamo araka'e*”, o que significa algo como: “Era uma vez quando ainda a **terra** não surgia / Era uma vez quando ainda a **terra brilhante** não surgia / Era uma vez quando ainda a **terra flamejante** não surgia”<sup>58</sup>. Acredito que o sentido de “ainda não surgia”

<sup>58</sup> *Ha* = E (conjunção gramatical). *Ne'irãvyteri* = ainda não. *Ko* = este/a. *Yvy* = Terra. *Jehugamo* = ocorrer, suceder (tempo recente), Leonido disse que era sinônimo de nascer. *Araka'e* = era uma vez (ou, Salve!). *Vera* = brilho. *Rendy* = chama brilhante sagrada. Traduções feitas com base ao texto de Cadogan (1962) e Guasch (2005).

se refere ao fato que o surgimento estava próximo de acontecer. A minha interpretação se assemelha à de Cadogan (1962), que explica que a reza possui um prelúdio onde se enumeram as coisas ainda inexistentes como forma de louvar a *Ñane Ramõi*. Grünberg (2012) também manifesta que existem versos que tratam de ações planejadas a serem realizadas.

Segundo a explicação do xamã, no *Mborahéi puku* relata-se em ordem cada uma das criações de *Ñane Ramõi*<sup>59</sup>. As frases apresentadas se repetem sequencialmente para cada elemento. Uma interpretação do *Mborahéi puku* completo pode ser apreciada em Grünberg (2012). Tanto na minha recopilação como na do Samaniego (GRÜNBERG, 2012), a organização dos elementos é exatamente a mesma, sendo a seguinte:

1. *Yvy* = Terra;
2. *Jasuka* = homem (no sentido metafórico, pois literalmente *Jasuka* é a matéria primigênia);
3. *Mba'ekuaa* = sabedoria ou ciência<sup>60</sup>;
4. *Jeguaka* = mulher (no sentido metafórico religioso, pois literalmente *jeguaka* é o enfeite tipo coroa com cauda, que é confeccionada com penas e outros materiais) (ver Figura 5, na próxima página);
5. *Yvy añandua* = segundo Leonido são as coisas úteis ou a tecnologia (*yvy* = terra, *añandua* = parte do *jeguaka* – enfeite tipo coroa – que corresponde a sua cauda decorada com botões de madeira e penas)<sup>61</sup>;
6. *Yvy akurusu* = a cruz da terra.

---

<sup>59</sup> A interpretação feita por Cadogan (1962), é um tanto diferente. Segundo este autor cada elemento que aparece, a partir do *jasuka* se referem aos elementos utilizados por *Ñane Ramõi* através dos quais *Yvy* foi criada.

<sup>60</sup> Os Paĩ Tavyterã também chamam de *Mba'ekuaa* às pessoas responsáveis ou encarregadas da sabedoria ancestral. Geralmente são pessoas anciãs e, segundo afirmam, são poucas as aldeias que ainda contam com este tipo de sábios/a.

<sup>61</sup> Infelizmente não tenho uma tradução exata para compreender o sentido metafórico desta frase, mas as explicações de Leonido me levaram a entender que são aquelas coisas que utilizamos.

Figura 5. As mulheres com o *põchito* (vestimenta tradicional) e o *jeguaka* (enfeite tipo coroa) no final da cerimônia do *Kunumi Pepy* (iniciação dos púberes).



Foto: Anai Vera (2012).

## 2.2. Cartografia cósmica

Digamos que, como antropóloga, morando na aldeia indígena e fazendo campo nesse lugar, eu não esperava aprender os conhecimentos cosmológicos dos Paĩ Tavvyterã como uma aluna, em aula na instituição escolar, mas sim em outros espaços. Talvez essa seja uma percepção meio romântica da profissão, porque creio que em campo os/as indígenas nos ensinam sobre sua cultura como se fossem nossos/as professores/as e nós os/as alunos/as, mas isso como uma descrição metafórica e talvez não tão ilustrativa. Quiçá por isso achei bem insólito o fato de como fui me instruir sobre a cartografia cósmica.

Era sexta-feira 21 de março de 2014. Eu estava já há algum tempo na aldeia, mas apenas então soube que às sextas-feiras, na escola<sup>62</sup>, havia aulas de “Cultura”, ministradas por Leonido. Nesta matéria escolar, o xamã discorre sobre o modo de vida da etnia, ensinando aos alunos e alunas diferentes histórias mitológicas e várias rezas e cantos sagrados, entre outras práticas relacionadas ao *Ñande reko* (Nosso modo de ser). Por diferentes motivos, muitas vezes as aulas são canceladas. Durante o tempo que estive na aldeia (três meses interrompidos), pude assistir apenas a quatro aulas, sendo que uma delas não ocorreu devido à falta de alunos/as.

Aquela tarde, a aula tinha começado com a fala de Zunilda, que havia montado um painel com as fotos que eu fiz do *Kunumi Pepy*<sup>63</sup> em 2012 e doei como material didático. Conversaram sobre a cerimônia, reconhecendo os rostos das pessoas, os objetos e os diferentes momentos do ritual.

Posteriormente, para minha surpresa, o tema mudou radicalmente. Leonido desenhava com giz no quadro verde. Quando terminou, perguntou aos estudantes: “O que é isto? Isto é o *Yvy marane’y*<sup>64</sup>”. O xamã lhes explicava que essa era a Cruz da Terra e,

---

<sup>62</sup> A escola que se encontra na aldeia Ita Guasu é a *Escuela Básica N° 6.509 “Arroyo Ysau”*, supervisionada pela *Dirección General de Educación Escolar Indígena* do *Ministerio de Educación y Cultura* (DGEEI/MEC), mas possui também apoio do governo estadual do departamento de Amambay. Funcionam ali o Pré-Escolar e do 1° ao 9° graus do Ensino Fundamental.

<sup>63</sup> O ritual de iniciação dos jovens, quando se realiza a perfuração labial (*tembeta*).

<sup>64</sup> O termo *Yvy marane’y* é traduzido como Terra Sem Mal na literatura. A Terra Sem Mal é um tópico longamente abordado em trabalhos sobre os povos Guaraní. H. CLASTRES (1978) se utiliza deste termo para dar explicação ao messianismo Tupi-Guarani, o qual teria como explicação a busca profética da

junto com o círculo que a envolve, formam o *Yvy marane'y*. Esse desenho, segundo ele, é a “assinatura da terra”. No centro, onde as linhas da cruz se cortam, é o lugar que corresponde ao *Jasuka renda*, dizendo que é o Lugar dos Homens (veja que isto é inclusive a tradução literal como mencionada anteriormente)<sup>65</sup>, a primeira morada dos primeiros habitantes, eles mesmos, os Paĩ Tavyterã.

O *yvy kurusu* (Cruz da Terra) representa o suporte terrestre, e seu símbolo é elemento central nos rituais de manutenção do equilíbrio cósmico (MURA, 2010). Leonido continuou a aula ensinando sobre os diferentes eixos que formam o *yvy kurusu* e que para nós “ocidentais” são os pontos cardeais. Para estes indígenas, o nascente e o poente possuem grande importância no cosmo. O leste, chamado de *Ára jeive* ou *Kuarahy resê* (Saída do Sol), corresponde ao *Icheru Amba* e *Ñane Ramõi Ambã*<sup>66</sup> (o Lugar Divino Originário de Nosso Pai e o Lugar Divino Originário do Nosso Avô). O oeste leva o nome de *Yva rypy* ou *Kuarahy rike* (Entrada do Sol), que segundo Leonido, seria o lugar de origem do “Pai dos brancos”. O norte é chamado de *Árypy* ou *Arajasu oviaha* (lugar do espaço-tempo da origem), e o sul de *Guyra karu* ou *Guyrakarua oviahá*<sup>67</sup>.

O valor destes pontos é tão fundamental que servem de orientação à vida. O *oypysy*, casas de rezas, está orientado nesse sentido, com a porta principal abrindo-se ao leste e as outras duas portas ao norte e ao sul (não há portal no oeste). Quando se reza ou se canta, as palavras são sempre encaminhadas inicialmente em direção ao leste,

---

*Yvy marane'y*. A partir disto, inúmeras publicações têm utilizado o uso genérico desta categoria para explicar a mobilidade guarani (BARBOSA, 2013). Acredito, porém, que para os/as indígenas possa ter uma definição diferente. Além disso, devemos considerar que o contexto histórico pode levar a modificações das noções e categorias indígenas ao longo do tempo.

<sup>65</sup> É interessante notar aqui que Leonido utilizou a palavra “homens” para se referir às pessoas, contudo, a palavra *jasuka* na língua sagrada, como aparece nas rezas, significa ou se refere metaforicamente ao sexo masculino.

<sup>66</sup> *Icheru* = Meu (Nosso) Pai; *Ñane Ramõi* = Nosso Grande Avô Eterno; *Amba* = lugar divino originário ou lugar da divindade.

<sup>67</sup> Para o termo que define o ponto cardinal Sul não possui uma tradução. Este também não aparece na bibliografia nem dicionários consultados. Porém, segundo meus conhecimentos limitados, conheço os termos: *guyra* = ave, *karu* = comer, alimentar-se, podendo provavelmente se referir à migração das aves para sua alimentação.

realizando o gesto ritual e de reverência chamado *jovasa*<sup>68</sup>. Para os Paĩ Tavyterã, esses pontos lembram a continuidade entre o mundo divino e a vida na Terra.

Na geografia cósmica, se distinguem dois lugares principais: *Yvy*, a Terra, e os diversos patamares *Yváy*, que se distribuem seguindo os pontos cardeais. Dessa forma, o cosmo está organizado de forma hierárquica. A concepção do mundo é fundamentalmente horizontal, porque os panteões dos deuses – *Amba* – se situam além-mar, porém para poder se deslocar até eles se fez verticalmente, ou seja, subindo (MONTARDO, 2002, 2006). Os diferentes domínios e patamares que compõem a Terra e o cosmo estão ligados pelos *tape po'í* (literalmente, caminhos estreitos). Apenas o *tekoaruvicha* (xamã) possui os conhecimentos adequados para poder andar livremente pelas trilhas cósmicas.

Cada *yváy* – patamar – possui condições diferenciadas na sua composição, em relação à vegetação, geografia, luminosidade e os seres que habitam. Quando a pessoa morre, sua alma deve atravessar cada um deles para poder atingir o *Amba*, seu lugar divino original. Apenas no *Amba* encontram-se os seres perfeitos e imortais, como as divindades, as almas e os donos. Na Terra, restaram os seres imperfeitos e que são apenas cópias daqueles do *Amba*. Cada ser e elemento conhecidos têm seu arquétipo original e seu protetor (dono), sua posição e seu sentido, que definem seus comportamentos e sua relação com eles contribuindo à complexa ordem social que rege a vida cósmica e seus habitantes (BARTOLOMÉ, 2009).

Em outra entrevista quando perguntei a Leonido sobre essas cópias, o xamã expressou que o *Jasuka renda* (Lugar dos Seres Humanos Originais) é como o modelo, o molde, que deu origem aos outros lugares. Isso me deixou um pouco confusa, então Leonido com sua grande habilidade para fazer traduções e comparações me disse que é como se, por exemplo, cada um dos cinco continentes (ele disse exatamente isso) fosse apenas uma cópia do que existe no *Jasuka renda*. Ou seja, assim como ali há um morro como o Cerro Itaguasu, na Europa há um que é muito parecido, e que ele tinha visto por uma foto que uma

---

<sup>68</sup> Este gesto, descrito também como uma “dança” (*jeroky*), é feito com ambas as mãos (possuindo especificidades em relação à forma de coloca-las), indo no sentido L-N-L-S; e, enquanto os Paĩ Tavyterã de Yvypyte utilizam o *Ñane Ramõi Jusu Papa jovasa*, que é de 4 movimentos para cada ponto cardinal, os Paĩ Tavyterã de Mberyo utilizam o *jovasa* do filho de *Ñane Ramõi* (ou seja o *Ñande Ru jovasa*), que é de apenas 3 movimentos.

amiga lhe mostrou. Leonido lembrava também de uma notícia que tinha visto, onde um pesquisador afirmou que os indígenas Ache possuem seus parentes no Japão<sup>69</sup>. Ele usou esses exemplos para dar firmeza e evidências a sua teoria. Também me explicou que a primeira cópia do molde humano – ou seja, dos Paĩ Tavyterã – eram os paraguaios; quer dizer, primeiro existiram os/as indígenas e só depois veio o branco.

### 2.3. A Terra e seus moradores

Os primeiros habitantes da Terra são os homens e mulheres Paĩ Tavyterã. *Yvy* – a Terra – é concebida por estes indígenas como algo dinâmico, que nasce, vive e morre, ou seja, como um organismo vivo (CHAMORRO, 2008; MELIÀ et al., 2008; PEREIRA, 2004). O corpo humano (*tete*) e a Terra possuem o mesmo valor; o corpo encontra nela seu espelho. Tanto a Terra como o corpo tem sua própria cruz (*kurusu*) que lhes serve de sustento. E assim como o corpo adoece, também a Terra adoece. A Terra aparece nos cantos Paĩ Tavyterã como corpo enfeitado, mas não só ela, também as divindades têm *jegua* (enfeites), não sendo estes adornos apenas acessórios, mas sim características essenciais (CHAMORRO, 2008). É por esse motivo que enfeitar-se é indispensável. Leonido me explicava que é por isso que os homens usam o *tembeta* (perfuração labial), porque esse é o enfeite dos deuses. Por outro lado, as mulheres têm sua menstruação, essa é a pintura sagrada delas, esse é seu *yváy jegua* (enfeite divino). Durante as cerimônias, estes indígenas se pintam com *yruçu* (urucum), porque só assim podem ser identificados pelos seus parentes divinos.

Na primeira Terra, todos os seres que a habitavam eram humanos, divinos e imortais, tinham poderes xamânicos e podiam comunicar-se entre si, pois falavam a mesma língua. Ou seja, existia uma organização harmônica e simétrica na origem (MURA, 2010). A primeira Terra do tempo-espaço da origem foi posteriormente transformada para dar lugar à Terra como a conhecemos hoje.

Este momento em que a *Yvy* e seus habitantes se transformaram é tido como crítico, e Silvia me narrou passo a passo o acontecido naquele tempo. Ela me disse que: quando a Terra iria mudar, *Ñane Ramõi* convocou todos os moradores para um *Aty Guasu*. Para esse importante

---

<sup>69</sup> Esse estudo, segundo lembro também ter lido, falava de um parentesco genético entre os Aché e uma etnia japonesa, mas foi muito questionado e criticado devido à falta de dados concretos.



encontro, cada um se arrumou e enfeitou, indo com suas melhores roupas e adornos. Nesse dia, *Ñane Ramõi* pronunciou um discurso muito longo. Entre os presentes, havia pessoas que não viviam de acordo com as regras do modo correto de viver (*teko porã*), e essa gente não estava prestando atenção às palavras de *Ñane Ramõi*, conversavam entre eles, alguns riam, outros faziam brincadeiras ou dormiam. Após dar término da fala aconteceram três explosões luminosas que atingiram a Terra e tudo o que habitava nela.

Com a transformação de *Yvy*, vários seres sofreram também mudanças por desprezar a *Ñane Ramõi* e desobedecer aos preceitos da convivência. Esses seres foram rebaixados na escala hierárquica, perdendo algumas das características privilegiadas, como a imortalidade e a comunicação interespécie. Essa degeneração não foi igual para todos os humanos. Por um lado, algumas humanidades foram transformadas nas espécies animais que conhecemos hoje. Foi assim que surgiu a fauna e apareceram macacos, papagaios, caturritas, veados, antas, capivaras, tucanos, abelhas, etc. Cada espécie animal recebeu seu modo de ser, de falar, seu lugar de moradia, e serviria aos seres humanos e aos outros animais.

Por outro lado, os Paĩ Tavyterã permaneceram na sua forma humana original e, como autênticos moradores, ficaram como detentores das belas palavras, usadas para se comunicar com seus parentes divinos. Sendo eles os únicos com esse poder e os que conhecem e seguem as regras do *teko porã*. São também, como criações de *Ñane Ramõi*, parentes distantes da fauna. Todos os animais transformados têm, assim como as pessoas, alma e sua forma de se comunicar, mas quando rezam já o fazem de outra forma e têm outra deidade a quem admiram. Todos os principais, os “moldes”, foram para o além, para os diferentes patamares, alguns para o *Amba* com *Ñane Ramõi*. Na terra ficaram apenas seus seres, seus parentes, a quem cada deidade deve cuidar.

Foi nesse momento que o cosmo se modificou, fazendo que os *tape po'ï* que comunicavam os diversos patamares com a Terra ficassem ocultos e acessíveis apenas para aqueles que atingem o *aguyje* (plenitude), através das belas palavras e do bom comportamento, que, quase que, exclusivamente podem ser alcançados pelos xamãs.

## 2.4. *Jára*<sup>70</sup>: os donos e seus domínios

Para os Paĩ Tavyterã, cada um dos elementos do cosmo possui seu dono (*jára*), que pode ser humano ou não-humano, com sua agência, sua forma de agir, de se comportar, seus poderes, vontades e intencionalidades (CADOGAN, 1962; MELIÀ et al., 2008). Estes donos têm suas moradas em diferentes patamares do cosmo, podendo ser benignos ou malignos (ou virtualmente malignos). Existem vários donos, como por exemplo, o dono do mato, o dono dos rios, o dono dos morros, o dono de cada espécie animal, o dono dos cultivos, etc.

Certo dia, conversávamos sobre os morros que estão próximos à aldeia e Leonido me comentou que a morada do *teju jára* (dono dos lagartos) ficava em um morro que se encontra na Colônia Lorito Picada (a uns 15 km de Ita Guasu). Ele afirmou que ali, no morro, podia ser observado o desenho antiquíssimo de um lagarto, que indica que ali vive esse dono<sup>71</sup>. O xamã também me disse que as regiões de morada dos *jára* devem ser transitadas e visitadas com precaução, respeito e cuidado, porque ali perto ficam os *kora* (currais) onde os donos “guardam” seus animais. Nesses *kora* permanecem os bichos enquanto não são disponibilizados pelos seus mestres para serem caçados, o que ocorre depois de uma negociação efetiva entre o caçador e dono. O *teju jára* se diferencia dos seus lagartos-parentes porque tem um tamanho superior do que eles e, pelo fato dele ser tão habilidoso, que é difícil de encontrá-lo cara a cara. Isto é válido para qualquer *jára*. Um dado similar foi apresentado para os Achuar, onde cada espécie da fauna tem um chefe, *primum inter pares*, que vigia os destinos do grupo e tem um tamanho maior aos seus congêneres (DESCOLA, 1988).

Preciso esclarecer que o sentido de “dono” para os povos Guarani não tem o mesmo significado de “proprietário”, mas de agente ou agência responsável pelo cuidado, zelo e proteção desse elemento. Para

---

<sup>70</sup> *Jára* é a forma mais correntemente utilizada, mas anteriormente usava-se *járy* (que corresponde ao guarani Paĩ Tavyterã).

<sup>71</sup> Os morros da serra de Amambay, incluído o mencionado por Leonido, são conhecidos por terem escrituras rupestres, que os/as indígenas chamam de *íta letra* (escritura na pedra). Foi feita uma pesquisa em 2008, no morro Jasuka Venda (Cerro Guasu), pelo *Museo de Altamira*, indicando que as inscrições encontradas datam de mais de 5200 anos atrás, sendo o registro mais antigo da região da bacia do rio Paraguai (LASHERAS et al., 2013). Esta pesquisa, feita com a autorização da *Asociación Paĩ Retã Joaju*, é muito questionada pelos Paĩ Tavyterã que não foram parte da associação e já tem gerado vários conflitos intercomunitários.

estes indígenas, não existem lugares neutros, i.e., que não estejam sob a jurisdição de uma determinada família, ou de um dono, ou ainda de uma divindade, portanto, não faz sentido entre eles a oposição público/privado (MURA, 2006). Conforme Fausto (2008), o universo é dividido em diferentes espaços de domesticidade, cada qual com seus donos, sendo que cada um destes têm seu próprio domínio, ou seja, seu espaço e jurisdição, resultado das divisões hierárquicas ocorridas no tempo-espaço da origem.

Para poder obter algum elemento sob jurisdição de um *jára* é preciso negociar com ele, fazendo que essas relações sejam diversas. Porém, como bem observado por Fausto (2008), essas relações não são dadas de forma definitiva, tendo certa dinâmica. É possível apropriar-se de algum elemento ou ser apropriado, entrando assim em um novo domínio. O cosmo é um grande cenário onde os sujeitos convivem e interagem entre si, cada um com seus próprios objetivos e formas de alcança-los (MURA, 2006). Sobre estes assuntos, irei discutir mais profundamente ao longo dos seguintes capítulos.

## 2.5. O dono dos *mbaíry*

Anteriormente mencionei que os *mbaíry* – “brancos”, não indígenas –, chegaram à Terra depois dos Paĩ Tavyterã. O *mbaíry jára*, o pai e dono dos não-indígenas, é Papa Réi (ou Tanimbu Guasu). Conforme Leonido, Papa Réi representa a São José na visão católica. O seu filho é Jesus, a quem os/as paraguaios/as – e a Igreja Católica – denominam de *Ñandejára* (literalmente, Nosso Dono).

Quero destacar que os Paĩ Tavyterã estão constantemente criando fronteiras identitárias entre o que consideram como próprio e o que consideram o modo de ser *mbaíry*. Assim, quando falam do *Ñande Reko* (Nosso Modo de Ser), utilizam sempre o parâmetro de como viviam antigamente seus parentes deuses. Assim, é corrente ouvi-los utilizar o termo “tradicional” ou *Ñande Reko* ou *Paĩ Reko*, quando se referem ao conjunto de valores, normas, práticas sociais, etc. comparáveis ao estilo de vida que levavam *Ñane Ramõi* e os outros *Tupã*. Este conjunto é considerado como “próprio” e está ligado ao modo correto de ser (*teko porã*). Neste trabalho, faço menção da palavra tradicional sempre nesse sentido, quando os próprios nativos a utilizam.

Essa diferença entre indígenas e não-indígenas foi estabelecida no tempo-espaço de origem. Meus xamãs interlocutores me repetiam que foi assim que os saberes xamânicos, as belas palavras, o mato e os

animais selvagens foram destinados aos nativos, enquanto a tecnologia, o papel, campos, cidades e animais domésticos foram entregues por *Papa Réi* a seus filhos, os *mbaíry*. Com o contato, esses espaços geográficos e étnicos exclusivos para cada grupo começaram a se sobrepor. Nesse sentido, podemos entender que existem duas esferas cosmológicas, a dos indígenas e a dos *mbaíry* (MURA, 2006). Porém, isto não significa que não ocorram intercâmbios entre uma esfera e outra, senão que estes contatos ocorrem de forma análoga às negociações feitas com os outros donos.

## **2.6. *Ñembo'e* e *mborahéi*: formas de negociar com os deuses e os donos**

Para poder negociar e obter elementos cósmicos e também para manter o equilíbrio do cosmo, os Paĩ Tavyterã recorrem a diferentes tipos de *ñembo'e* ou *ñengary* (rezas) e *mborahéi* (cantos). Existem algumas preces e conhecimentos que são acessíveis a todas as pessoas, como, por exemplo, as rezas de proteção, as que servem para negociar com o dono da caça, para benzer os produtos colhidos, entre outros.

Os *ñembo'e* e *ñengary*, que estes nativos traduzem como rezas, diferem do significado católico, sendo mais em um sentido de prece de invocação, onde representação e ação se atraem (MONTARDO, 2002), ou onde o lado ritual e o mítico são duas faces de um mesmo ato (MAUSS, 1979). *Ñembo'e* significa pronunciar palavras sagradas, tornando-se parecido com elas (CHAMORRO, 2008; MELIÀ et al., 2008), havendo diferentes tipos. Por outro lado, encontram-se os Cantos coletivos, que são os *Mborahéi* e os *Herosypy*, que se cantam repetindo as palavras do *Mborahéi jára* (CADOGAN, 1962) e também dançando. Como bem demonstrado por Montardo (2002), as rezas e os cantos guaranis são poemas e música, sendo estes centrais na existência destes povos.

Como mencionei no início deste capítulo, alguns conhecimentos destes indígenas têm detentores particulares. Mura & Barbosa da Silva (2012) definiram que a tradição de conhecimento dos Paĩ Tavyterã é baseada no xamanismo. Isto é devido à procura constante por se atingir o *aguyje* (plenitude), que é motivada pelo desejo de se re-encontrar aos parentes divinos; porém somente os/as xamãs possuem os *ñengary*, que são as preces sagradas e individuais, concedidas pelos deuses para se comunicar com eles. O/a xamã é a única pessoa que consegue transitar entre os diferentes patamares, podendo negociar com as deidades para

favorecer e defender sua aldeia. Por isso, a figura do *tekoaruvicha* é fundamental para estes indígenas, que representa seu modelo moral, encontrando-se assim, em um nível acima das pessoas comuns na escala hierárquica.

## **2.7. Breve observação sobre outros mitos guaranis**

Talvez o/a leitor/a sinta falta de algumas histórias mitológicas guaranis neste capítulo, como, por exemplo, a história dos Gêmeos, Sol e Lua, que também está relacionada à cosmogonia. Infelizmente, meus interlocutores não fizeram menção a este mito, o que não significa que não estejam presentes. Talvez seja preciso mais tempo em campo para que eles tenham a oportunidade de narrar sua versão. Por esse motivo, optei por apresentar apenas aquelas histórias com as quais me fui familiarizando durante a estadia na aldeia, e não creio que traga prejuízo algum para as análises feitas posteriormente ao longo do trabalho.



### **CAPÍTULO 3. PAĪ TAVYTERĀ E ANIMAIS CONVIVENDO NA ALDEIA.**



Ano: 2014.





Ano: 2014.



Ano: 2014.



Ano: 2014.



Ano: 2014.



Ano: 2014.



Ano: 2014.



Ano: 2014.



Ano: 2014.





Ano: 2014.

### 3.1. Sobre a vida na aldeia e as relações cotidianas entre os Paĩ Tavyterã e os animais.

Neste capítulo apresento os diversos cenários cotidianos nos quais as relações e convivência entre os Paĩ Tavyterã e os animais são dadas. Isto servirá para poder compreender posteriormente como eles se enlaçam com a cosmologia. Com isso não pretendo dizer que haja na vida desta etnia uma separação entre o cotidiano e o cosmológico, é simplesmente uma decisão metodológica para explicar as diferentes linhas e cores que formam a teia de relações. Através dos conhecimentos que os indígenas detêm sobre a fauna, as práticas, os usos, os lugares que ocupam, as conceptualizações, a intenção é de estabelecer os vínculos que logo irão se complexando na rede de relações entre humanos e animais.

Talvez seja interessante começar com uma contextualização biológica-ecológica, para assim conhecer algumas características da localização da aldeia Ita Guasu, a qual forma parte da Ecorregião do departamento de Amambay. Esta região se caracteriza por ser uma zona de floresta úmida temperada, com comunidades terrestres representadas pelo cerrado, cerradão, floresta densa semidecidual subtropical, floresta média semidecidual subtropical, floresta de galeria, prados naturais e os ecossistemas aquáticos por mananciais, cachoeiras, córregos e rios. Para ter uma noção da fauna presente, podemos utilizar o Parque Nacional Cerro Corá como referência, pois fica a escassos 10 km de distância de Ita Guasu e possui características muito semelhantes à aldeia. Segundo uma Avaliação Ecológica Rápida recente do Parque, em relação à fauna, foram registradas 59 espécies de mamíferos, 212 de aves, 31 de anfíbios e 39 de répteis, mas não há dados sobre peixes nem invertebrados (SEAM, 2012).

Isto nos dá uma ideia da grande diversidade faunística típica com a qual os Paĩ Tavyterã se relacionavam e se relacionam. Todavia devemos ter em consideração que esse ecossistema nativo foi sendo substituído e invadido por outros, especializados para a cria de gado das fazendas vizinhas, o que teve custo crítico tanto para a sociedade Paĩ Tavyterã como para a fauna e flora local. Isto, além do confinamento nas terras delimitadas, fez com que tivessem que adotar outras técnicas para suprir suas necessidades alimentares.

Segundo os Paĩ Tavyterã, no tempo-espço da origem eles receberam os *vicho ka'aguy* (animais do mato) – animais nativos da mata desta região ecológica – para seu uso e alimentação. Tais, como: *kochi* (cateto), *tatu* (tatu), *chumbi* (veado), *mborevi* ou *so'o guasu*

(anta), *akutipáy* (cotia), etc.; enquanto aos “brancos” foram destinados outros animais como: *vacas, cabras, porcos, cavalos, patos, galinhas* (que podemos considerar como animais exógenos ou introduzidos). Quando visitei a aldeia pela primeira vez, me chamou a atenção a grande presença de animais introduzidos, em cada uma das casas, variando em quantidade e número de espécies, comparada à tímida presença dos *vicho ka’aguy*.

Os estudos das relações dos povos indígenas com os animais sempre deu maior destaque aos animais nativos. Por outro lado, a presença de animais de origem exógena nas terras baixas sul-americanas, apesar de ser cada vez mais significativa, despertou pouco interesse (VANDER VELDEN, 2011). Vou descrever inicialmente as relações com os bichos nativos através da caça e pesca, para ir paulatinamente entrando nas relações com a fauna exógena.

### 3.2. Caça e pesca

A caça e a pesca sempre foram atividades prazerosas para os Paĩ Tavyterã, e são tarefas masculinas praticadas em especial pelos jovens<sup>72</sup>. Gostam de contar as histórias e aventuras durante as comidas ou nas rodas de *terere*<sup>73</sup>, e todos ficam atentos aos relatos. Antes da colonização, os indígenas tinham livre acesso às regiões de mato, córregos, morros, rios e campos. Posteriormente, com a propriedade particular e a sua *territorialização* em terras fixas, não puderam mais ter acesso àqueles territórios que tradicionalmente ocupavam.

Às vezes aproveitam quando vão trabalhar nas fazendas vizinhas para caçar ou pescar alguma coisa que encontram por acaso. É bem notória a nostalgia, principalmente dos/as mais velhos/as, quando falam da carne silvestre. “Essa é nossa comida tradicional”, dizem. Mas aos poucos foi substituída pelas carnes dos “brancos”. Também falam que as crianças de hoje não têm nem sequer vontade de experimentar a carne do mato, pois já se acostumaram à outra.

---

<sup>72</sup> No entanto, a pesca pode ser praticada também pelas mulheres.

<sup>73</sup> O *terere* é uma bebida gelada feita com erva mate e se complementa com outras ervas refrescantes (*pohã ro’ysã*). Tomar *terere* debaixo de uma sombra com outras pessoas é uma atividade corrente e muito prazerosa. É um momento de descanso e serve para se refrescar do intenso calor. Geralmente se bebe *terere* na metade da manhã, antes do almoço, e no período da tarde.

Segundo os nativos, sua dieta tradicional consistia principalmente de carne do mato *so'oka'aguy*, peixe, mel, frutas silvestres e os cultivos da roça (principalmente milho, mandioca, batata doce e abóbora). No presente, os Itaguasugua<sup>74</sup> recebem – e solicitam – comida do governo, compram nos mercados que ficam próximos à estrada<sup>75</sup>, na cidade de Pedro Juan Caballero, ou ganham das visitas. De qualquer maneira, para os Paĩ Tavyterã a carne do mato é sempre mais saborosa e, ainda que escassos, sempre é um deleite poder consumir carne de *tatu* (tatu), *guasu* (veado), *kochi* (cateto), *teju hovy* (calango verde) e algumas aves quando disponível.

Após a titulação de suas terras, os Itaguasugua perderam o acesso ao rio Aquidabán (conhecido como rio Mberyo pelos indígenas), que era o ponto de referência para o *tekoha guasu*<sup>76</sup> de Mberyo, ficando esta fonte de água do outro lado da estrada. Por algum tempo, os proprietários da fazenda vizinha permitiam aos indígenas utilizar seus caminhos para ir ao rio mas depois, proibiram. Dessa forma, os indígenas perderam o ingresso à fonte de peixes, tão prestigiada e renomada em seus relatos.

Para a pesca, utiliza-se *pinda* e *ñupinda* (anzol e vara de pesca, respectivamente), também é comum a construção de *pira monde* (barragem para peixe). Melià et al. (2008) relatam o uso de plantas ictiotóxicas para envenenar a água, mas meus interlocutores não mencionaram este tipo de prática. Uma técnica muito utilizada para a pesca é a conhecida como *pira mongaru* (alimentar ao peixe). Conforme os pescadores Paĩ Tavyterã, ela funciona da seguinte maneira: a pessoa dá de comer – geralmente milho – aos peixes em um lugar específico do rio ou riacho durante vários dias (de 3 a 7 dias mais ou menos) e quando eles ficarem “mansos” e acostumados à presença da pessoa que os

---

<sup>74</sup> O sufixo *-gua* depois do nome de algum local (país, cidade, aldeia, etc.) denota procedência. Então, Itaguasugua = as pessoas que vivem ou nasceram em Ita Guasu.

<sup>75</sup> Há apenas dois comércios que ficam próximos à Ita Guasu (a 1 km e 2 km do portão de entrada). Os preços são excessivamente mais caros que no mercado local, pois aproveitam que não tem competição. Mas comprar nestes lugares tem a vantagem de que os/as indígenas podem comprar a crédito, o que leva a uma interdependência entre os/as indígenas e os/as comerciantes, sendo que os primeiros devem estar continuamente pagando suas dívidas e os últimos vendendo a crédito para não perder seus clientes.

<sup>76</sup> *Tekoha guasu* se refere à territorialidade Paĩ Tavyterã onde também estão envolvidas várias aldeias e as articulações entre eles. A terminologia foi desenvolvida no Capítulo 1 deste trabalho.

alimenta, se passa ao uso do *pinda* ou ao acionamento do *pira monde*. Quando os peixes “percebem” que a pessoa está pegando eles, deve-ser parar de pescar e começar a dar comida novamente. O procedimento recomeça do zero novamente. Também pode ser usado o *yrapê* (peneira) ou rede (tarrafa) de pesca. Segundo me informaram, anteriormente era possível tirar mais de 20 peixes de uma vez só. Agora a quantidade tem diminuído consideravelmente. Os peixes mais prezados são o *piraju* (dourado) e o *pira pytã* (piraputanga). Interessante é que cada pessoa tem seu próprio lugar no rio para fazer o *pira mongaru*. Esses locais são respeitados, sendo que nenhuma pessoa irá invadir o lugar do outro.

A caça não é uma atividade muito praticada devido à escassez de animais nas áreas de mato da aldeia. Isto se deve a aldeia estar cercada por fazendas de gado, que desmataram grandes áreas e plantaram capim, planta que já invadiu o local da aldeia.

A caça por armadilhas, no entanto, ainda é corrente, pois demanda menor esforço e tempo. Existem dois tipos de armadilhas: *monde* (armadilha onde a presa morre por um golpe mortal) e *ñuha* (armadilha de laço), a primeira funciona pela força da gravidade e a segunda pela força de elasticidade (SUSNIK, 1982). Muitas vezes são construídas no mato próximo às roças já que certos animais, como as queixadas e os catetos, vão à procura dos cultivos dos indígenas. As armadilhas são sempre colocadas nos *vicho rape* (caminho dos bichos), que são as trilhas que os animais utilizam para se locomover de um lugar a outro.

Aos olhos de uma pessoa inexperiente, como a que escreve este trabalho, os *vicho rape* são invisíveis à primeira vista. Lembro quando fui com os jovens estudantes subir o morro Ita Guasu<sup>77</sup> pois foi a primeira vez que ouvir falar destes caminhos dentro da mata. Há muito tempo ninguém subia o morro, as trilhas que os indígenas utilizavam estavam já fechadas e meus guias nunca haviam ido até lá, apenas as conheciam pelos relatos. Houve um momento em que nos encontramos perdidos quase no cume do morro, estávamos no meio de uma “selva de samambaias”<sup>78</sup>. Decidiram, então, ir por uma trilha miudinha, que ia

---

<sup>77</sup> Uma grande aventura da qual não vou esquecer nunca, pois passamos momentos de muito perigo, de subir e descer em abismos de 6 metros, onde eu realmente senti medo e eles achavam engraçado.

<sup>78</sup> Uma “selva de samambaias”, porque estávamos rodeados desta planta, com folhas gigantes e de uma espécie como nunca eu tinha visto. Ali entendi porque o departamento leva esse nome: *amambái* = samambaia, coisa que talvez não chamou minha atenção antes.

por entre as raízes das samambaias, onde só cabíamos se fossemos engatinhando. Célia e um estudante discutiam. “*Kóá ko vicho rape!*” (este é caminho de bicho), dizia ela. Mas o aluno afirmava que não havia opção e que era o melhor caminho a seguir. E ali fomos. Depois, quando fui com Leonido para aprender a construir *monde*, ele me explicou o que eram esses caminhos, dizendo que tínhamos que achá-los e instalar as armadilhas neles, pois os animais seguem sempre os mesmos trajetos, e só assim podem ser capturados. Ele tem o olhar tão treinado que conseguia identificar vários *vicho rape* que aos meus olhos eram imperceptíveis. Apesar da visão ser um sentido fundamental para a caça, a audição também o é. E os Paĩ Tavyterã comprovaram ter um ouvido muito aguçado. Quando eles vão ao mato, vão passear ou simplesmente estão em casa, prestam muita atenção aos sons do ambiente. Estes indígenas têm facilidade em perceber quando alguma visita está chegando, reconhecer os cantos das aves e os sons que emitem outros animais e, alguns, até diferenciam os zumbidos das abelhas que produzem o tão precioso mel (*eíra*).

As armadilhas do tipo *ñuha*, que quase não são utilizadas na atualidade, consistem em capturar o animal por um laço, onde a pata ou o pescoço do animal ficam presos, dependendo do animal que se caça. É utilizada para a captura de veados, queixadas e antas. O laço era feito com o *gumbepi*<sup>79</sup> (a casca da raiz do imbê), cujos extremos estão sujeitos a uma rama de fixada no chão, que atua por efeito mola (SUSNIK, 1982).

O *monde*, por outro lado, serve para a caça de animais de menor porte, como tatu e quati (ver Figuras 6 e 7, nas próximas páginas). Cada fogo doméstico possui seus *monde*, variando em número, alguns têm apenas um (como Leonido) e outras até cinco (como na casa de Abuela Rosa<sup>+</sup>). Ele funciona da seguinte maneira: ao seguir seu caminho, os bichos entram na armadilha (que parece uma jaula, mas camuflada no visual) e fazem que o pauzinho-tipo mola que faz liberar o disparador determine a queda do pesado tronco sobre o animal (SUSNIK, 1982).

Tive a sorte de participar da construção de um monde. Eu, Waldemar e Omar (netos do xamã), acompanhamos Leonido para aprender a técnica de montagem. Ao longo dos anos, durante esta e outras visitas que fiz aos Paĩ Tavyterã, percebi que a transmissão de conhecimentos, como, por exemplo, no caso da confecção da armadilha,

---

<sup>79</sup> O *gumbepi* se refere à casca da raiz do imbê, também conhecida como banana-de-bugre (*Philodendron bipinnatifidum* Schott ex Endl.). É uma palavra composta: *gumbe* = imbê; *pi* = pele ou casca. Leonido diz às vezes *mbeguepi*.

é realizada especialmente *in situ*. Acredito também que o atributo que permite o desenvolvimento desses saberes é a curiosidade. No caso das crianças, por exemplo, além de aprenderem olhando e imitando as pessoas adultas, elas são ensinadas quando demonstram interesse ou fazem perguntas sobre o assunto. Essa era minha impressão, portanto, decidi perguntar como funcionava essa questão. Silvia e Leonido me disseram que os ensinamentos dependem também da vontade do/a “aluno/a” em se instruir. Isto é, os saberes são dados de preferência àquelas pessoas que manifestam curiosidade. Quando as crianças perguntam é que recebem as respostas, não sendo muito comum ensinar sem que haja uma vontade demonstrada.

Figura 6. *Monde* (armadilha) terminada.



Foto: Anai Vera (2014).

Figura 7. Leonido no processo de construção de *monde* (armadilha).



Foto: Anai Vera (2014).



Anteriormente, apenas três dias após a montagem da armadilha já caía uma presa. Mas isto não ocorre mais. A primeira presa no *monde* que fabricamos foi capturada somente um mês depois, quando eu já não me encontrava mais na aldeia. A única vez que tive a oportunidade de comer um animal caçado em armadilha foi um tatu, que Abuela Rosa<sup>+</sup> cozinhou fervendo (*tatu mimói* = tatu fervido) e compartilhou comigo um dia que fui visitá-la (Figura 8).

Figura 8. *Tatu mimói* (tatu fervido), feito por Abuela Rosa<sup>+</sup>.



Foto: Anai Vera (2014).

Antigamente, como informaram os nativos, eles também caçavam com arco e flecha, que também se constituíam nos primeiros brinquedos dos meninos. Hoje em dia caíram em desuso. Contudo, vi alguns arcos e flechas de porte pequeno que as crianças Waldemar, Kiliru, Omar, Daria e Jéssica usavam para brincar; algumas construídas por eles mesmos, outras que tinham pedido à Leonido para fazer<sup>80</sup>. Nestes tempos, para a caça são também usadas estilingues ou armas de fogo (*mboka*), como espingardas, estas últimas apenas quando disponíveis.

<sup>80</sup> Para as relações de parentesco, ver quadro genealógico, na pág. 46.

Um novo tipo de armadilha que observei quando acompanhei a Roberto, marido de Zunilda, para olhar se tinha caído algum animal na armadilha foi a *monde mboka*<sup>81</sup>. Esta é feita com madeira, na forma de um arco, onde no meio, tem uma bala que é acionada quando o animal passa pela corda transparente da base (feita com linha de pesca). A bala recebe um golpe, como se fosse em uma arma, fazendo que ela dispare e o animal fique ferido e preso pelo laço. Roberto comentou que quem ensinou foi um paraguaio que conheceu em uma das fazendas onde faz *changa* (trabalhos informais). Infelizmente, quando fui ver não estava com a câmera, e depois não soube voltar sozinha ao lugar.

Os animais abatidos na caça ou na pesca não são estocados, mas consumidos imediatamente. Vi em duas ocasiões Roberto trazer carne – de veado e de cotia – para Silvia e Leonido, seus sogros. O que tenho percebido é que a carne de caça é compartilhada com os parentes mais próximos, pelo menos com a família do pai ou do sogro, e dependendo do tamanho da presa, depois com o resto da família extensa. Isto também é válido com outras carnes e alimentos, comprados ou recebidos.

Um fato essencial a ser mencionado é que a disponibilidade das presas depende da boa relação e comunicação com o dono do animal (*vicho jára*). Quando terminamos de construir o *monde*, Leonido fez uma reza para pedir ao dono que entregasse algum animal bom para comer. Cadogan identifica dois tipos de rezas relacionadas aos *monde*, aquela que constitui uma “conversa com as armadilhas *monde*” (*monde mongeta*) e outra que “induz aos animais (comestíveis) a morrer nas barreiras” (*so’o mo’conde ha tuju py*) (CADOGAN, 1962:59). Este tipo de prece é conhecido por qualquer pessoa, não sendo um saber exclusivo do xamã. Leonido me explicou que quando a reza não é feita ou é professada de forma incorreta, eles não terão disponíveis bons animais nas suas armadilhas, correndo-se o risco de um animal perigoso ou peçonhento ficar preso nelas.

A negociação com o dono corresponde a um pedido – que não deve ser entendido no sentido de favor ou caridade – que lhe é feito, para o dono conceder alguns de seus animais. Assim, para obter carne nas armadilhas ou fazer uma boa pescaria ou caça é preciso se relacionar e negociar com os donos, através das rezas específicas. Observações semelhantes foram realizadas por Bartolomé (2009) com os Mbya. O autor explica que a agricultura, a caça e a coleta não são uma

---

<sup>81</sup> *Monde mboka* = armadilha que utiliza bala de arma.

apropriação unidirecional e que significam uma forma de traçar laços de equilíbrio cosmológicos com os outros seres que habitam o cosmo.

No meu entendimento, esta negociação é eminentemente uma gestão política, pois o resultado depende das vontades e intenções dos negociadores (por exemplo, entre o caçador e o dono do animal), cada um operando desde seu próprio interesse e ponto de vista. Os pedidos através destas preces são formas de estabelecer equilíbrios entre os diferentes domínios cosmológicos, sendo que muitas vezes a não obtenção dos recursos desejados pode ser atribuída a uma falta de eficiência desse relacionamento.

Como já mencionado, o consumo de carne de caça é cada vez mais escasso, evidentemente por uma diminuição progressiva dos ecossistemas nativos. A carne consumida atualmente pelos Paĩ Tavyterã é, sobretudo, carne exógena, principalmente que compram nos estabelecimentos comerciais ou que recebem das instituições. Raramente, os indígenas consomem animais que eles mesmos criam em suas casas. Observei apenas uma vez Silvia disponibilizar seus patos para alimentação. Foi durante a Semana Santa (2014), onde foram sacrificados seis patos machos para o almoço de quinta-feira santa. No entanto, me disseram que também comem os *kure* (porcos domésticos) que criam. O não consumo dos animais criados também foi observado para outras etnias das Terras Baixas Sulamericanas, como, por exemplo: para os Karitiana, que possuem animais criados por serem considerados como “enfeites” da aldeia mas não os comem (VANDER VELDEN, 2010); e também para os Aparai e Wayana, que têm animais criados mais pelo prazer de tê-los ou por serem considerados potenciais objetos de intercâmbio, e apenas são consumidos em casos extremos (COUTINHO BARBOSA, 2007).

### 3.3. Algumas observações sobre os projetos de criação sistemática de animais

Desde a colonização, houve incentivos para a implementação da criação de animais pelas populações indígenas sob um viés civilizacional, antigamente para a ocupação racional de terras e na atualidade baixo discursos de escassez da caça e segurança alimentar (Cf. LEITE, 2007 Apud VANDER VELDEN, 2011). Tendo isso em consideração, pude constatar evidências de projetos que através da escola da aldeia tentaram fazer com que os Paĩ Tavyterã criassem animais exógenos de forma sistemática. Há grande interesse por parte das aldeias em desenvolver este tipo de projetos, mas existem dificuldades (sobretudo dificuldades técnicas), e a grande maioria não parece ter tido resultados como os esperados pelas agências de financiamento. Os projetos de domesticação e cria de animais trazidos pelos brancos parecem não dar sempre bons resultados. Para Cebolla Badie que trabalhou com os Mbya na Argentina, essas práticas estão relacionadas com a sedentarização forçada, e ela as considera como a antítese da liberdade e o prazer que a caça traz (CEBOLLA BADIE, 2013:231).

O *Proyecto Paĩ Tavyterã* (PPT), descrito no primeiro capítulo, teve um programa de desenvolvimento agrícola onde se incluía a cria de animais. Além desse programa, o projeto de instalação da escola na aldeia teve como objetivo ser um centro de iniciação como técnico agropecuário para os/as estudantes, com a intenção de que a instituição fosse autossuficiente e posteriormente os excedentes produzidos pudessem ser distribuídos entre as famílias. Assim, além da construção de habitações para que os/as alunos/as possam dormir (porque há estudantes que vem de outras aldeias Paĩ Tavyterã), os indígenas receberam ferramentas, sementes e vários animais. Os conflitos envolvendo a escola, já foram abordados no capítulo inicial, não sendo necessário retomá-los. Mas em relação aos animais que receberam, percebi que o galinheiro que foi construído para as galinhas da escola está vazio, pois os indígenas preferem deixar as aves livres. Das 30 cabeças de cabras que receberam, restam apenas umas 4 ou 5, mas há filhotes que nasceram na segunda geração. O resto das cabras morreu porque foram alimentadas com casca da mandioca, da mesma forma que os porcos são alimentados, causando uma intoxicação massiva e a morte de quase todas. Apenas alguns animais sobreviveram e até hoje a escola não consegue se auto-abastecer.

Obviamente, todos estes projetos demonstraram claramente ter descompassos com o próprio modo de ser Paĩ Tavyterã, pois as instituições visam tornar as aldeias produtivas e ter acúmulo e estoque de recursos, lógicas que fogem das características de organização social, trabalho, economia, distribuição de bens e recursos, das técnicas de criação, das formas de relacionamento com os animais e das cosmologias próprias da cultura<sup>82</sup>. Os cuidados das instalações, materiais e animais da escola, segundo a pretensão das agências, deveriam ser coletivos, comunitários e não deveria haver proprietários individuais. Entretanto, os cuidados são feitos por poucas pessoas. Às vezes – não posso afirmar, mas tenho suspeitas –, a família que considera ter conseguido o recurso é quem reclama do benefício após o projeto ter acabado ou sido abandonado.

### **3.4. A convivência na aldeia: os animais criados pelos indígenas em suas casas**

A presença de animais não-nativos, como galinhas, patos, cachorros e porcos, é corriqueira nos pátios e caminhos próximos às casas. A maioria dos fogos domésticos possui alguns deles, mas em quantidades modestas. No pátio da Silvia, era diferente, havendo variedade e número maiores daqueles das outras casas: uma enorme quantidade de patos, várias galinhas, e em menor número cachorros, gatos, porcos, gado e peru. O estado dos animais, no entanto, é semelhante em toda a aldeia: animais muito magros, cheios de parasitas (como pulgas, carrapatos, bicho-do-pé, berne) e alguns doentes ou feridos.

Os animais criados nas casas têm proprietários individuais. O que percebi, é que a maioria das vezes quando mencionam a origem de qualquer animal se referem como propriedade de alguém de sexo feminino ou alguma criança. Aparentemente, os homens adultos só possuem cachorros (os proprietários na verdade podem ser de sexo feminino ou masculino), já que muitas vezes os vi sendo acompanhados nos passeios às outras casas ou ao mato. De forma geral, os cuidados dos animais é uma tarefa feminina.

---

<sup>82</sup> Para uma visão semelhante, ver Mura (2005), que descreveu alguns pontos críticos sobre o fracasso dos projetos para os Kaiowá de Mato Grosso do Sul.

Em todas as casas que visitei e criavam *kure* (porco doméstico) havia um chiqueiro, pequeno e simples, construído de madeira, às vezes de troncos de *pindo* (coqueiro-jerivá) ou madeiras recicladas que já foram de algum quarto ou parte reformada da casa. Os bois de Silvia também possuem um curral. Todos os dias são soltos pela manhã e colocados dentro novamente no final da tarde. Assim, apenas porcos e bois têm uma habitação especial, não havendo nenhum outro animal com este mesmo benefício. Somente em alguns lares, colocaram um pau comprido entre duas árvores como dormitório das galinhas, como na casa de Abuela Rosa<sup>+</sup>. Na escola, apesar de terem galinheiro, elas ficam soltas e dormem em alguma árvore, estando a instalação vazia e abandonada.

A única vez que percebi um trato diferente foi com a cachorra-filhote de Waldemar. Quando ela chegou tinha menos de um mês. Causou certa confusão com o outro cachorro que já morava ali. A filhote dormiu nos primeiros dias dentro da casa, pois estava frio e ela chorava toda a noite já que acabava de ser separada da mãe e dos irmãos. As atenções com ela no começo eram várias, lhe davam comida e deixavam que dormisse na cozinha, onde sempre tem pelo menos uma brasa que esquenta o lugar. Novinha e brincalhona, as crianças se divertiam com ela, mas aos poucos, isso foi mudando. Os cuidados foram diminuindo na medida em que a cadela ia crescendo e sendo mais independente. De fato, é um pouco o que acontece com as crianças Paĩ Tavyterã. Filhotes-animais e crianças humanas são tratados com cuidados, atenções e vigilância constante, mas conforme crescem e aumenta sua autonomia, devem assumir as responsabilidades que se esperam de qualquer criatura adulta. Isto mesmo foi observado por Vander Velden (2010) para os indígenas Karitiana. Ele também explica que, uma vez crescidas, as condutas incorretas destas criaturas são tratadas de acordo as noções de autonomia e individualidade próprias das sociedades indígenas das terras baixas.

No geral, os animais andam soltos e livres pelos pátios e arredores da casa. Quando íamos à roça de manhã para pegarmos mandioca para nosso almoço, em várias oportunidades, Silvia aproveitava para pegar alguns milhos para as galinhas e os patos. Chegávamos e, enquanto eu descascava a mandioca, ela debulhava os grãos em uma bacia sendo cercada por mais de duas dúzias de pares de olhos expectantes e ansiosos, que não perdiam oportunidade para roubar algumas sementes da própria bacia. As *mandi'o pire* (cascas da mandioca) são destinadas para os porcos, já que são os únicos que podem comer sem se intoxicar. Somente aves e porcos são alimentados

diariamente, mas a comida que lhes dão não é suficiente para saciar as tão famintas bocas: “*ha’ekuéra ko ivare’a!*” (eles são muito esfomeados), reclamava Silvia rindo da situação. Cachorros e gatos recebem comida de vez em quando, quando sobrar um pouco no prato ou tiver um osso bem branco e roído que só os dentes especialistas destes animais conseguem tirar carne de onde parece que já não tem.

Apesar de receberem alimentos, os animais estão sempre famintos e à procura de comida. São tão oportunistas e espertos que alguns já ficaram especializados. Os patos, por exemplo, sabem quais são as crianças que deixam cair mais migalhas ou são menos atentas com suas comidas. Vi algumas vezes as crianças chorando porque algum pato roubou uma mandioca ou um pedaço de pão de sua mão.

No horário da comida parece também haver “regras” entre os bichos. Assim, do círculo que se forma ao redor do punhado de milho, os patos são os primeiros a comer, os primeiros da linha, no centro da roda. Logo ficam as galinhas, se alguma tentar entrar na linha de frente é bicada por um pato. Depois delas estão as galinhas-de-angola. Há também uma hierarquia em cada espécie, destacando-se os machos-alfa como os líderes que devem ser respeitados.

Os grãos de milho não são tão prezados pelos porcos, pela dificuldade para comê-los, e ainda menos interessante para os cachorros. A competição é mais forte quando se trata de restos de comida dos indígenas. Neste caso a regra é: quem é mais forte come primeiro. As aves perdem ante os mamíferos, porém são mais ágeis roubando. Os cachorros latem e rosnam para ninguém chegar perto e os cachorros-filhotes sempre perdem comida com os cachorros mais velhos. Quando os porquinhos eram ainda filhotes, com o latido do cachorro já se afastavam. Mas, quando os porcos cresceram, o cachorro ficou com menor tamanho do que eles, e os porcos começaram a atacá-lo, assim, o cão acabava cedendo seu precioso prato. Existem, então, relações de força entre os animais, onde o mais forte ou o mais esperto consegue alcançar seu objetivo.

Se os cuidados dos bichos pode causar certa angústia – por adjetiva-los de alguma forma – para os defensores dos “direitos dos animais”, talvez o trato que estes recebem cause ainda maior curiosidade. Talvez isso tenha sido também um pouco o que eu mesma senti no campo nos primeiros tempos. Quando nos iniciamos como antropólogos/as nos ensinam que devemos relativizar tudo, mas, nos desapegar de nossa bagagem cultural nem sempre é tão simples, nem tão rápido.

Ainda é de madrugada, faltam alguns – vários, para quem gosta de dormir um pouco mais – minutos para o sol sair. Mas já se ouvem os cantos dos primeiros pássaros nas árvores e dos pintinhos da galinha que se instalou do lado da minha barraca, misturados com as preces de Silvia e Leonido no quarto. É inverno e faz frio. Demoro alguns minutos para levantar e quando chego à cozinha, ainda é escuro, mas o fogo está bonito e já tem *mate*. “*Jakay’u!*” (vamos tomar chimarrão), diz Silvia convidando-me a sentar. Bem próximos ao fogo estão Pichuchi, a mais nova cachorra-filhote que ganhou Waldemar, e Rompe, cão jovem, porém mais velho que Pichuchi. Rompe adotou a casa de Silvia como sua, pois na realidade ele pertencia a Delfrain (neto de Silvia e Leonido, filho de Sandra).

Aos poucos vão acordando as pessoas da casa e a pequena cozinha começa a ficar lotada. Os cachorros ali incomodam. “*Néike!*” (fora!) diz Lisa à Rompe – com a mesma voz aguda que as mulheres Paĩ Tavyterã fazem quando estão bravas –, pois ela não consegue fritar as *tortillas*<sup>83</sup> para o café da manhã. Rompe abaixa as orelhas e vai lentamente para o lado da porta, olhando para trás para ver se alguém está observando, mas não sai. Pouco depois, ele volta esperando poder pegar algum pedaço de comida. “*Néike, nerentendéi piko!*” (fora, você não entendeu?), reclamou a menina e deu um chute nele. Rompe saiu da cozinha.

Esta cena fazia parte do dia a dia sempre que se considerava que os animais estavam invadindo um espaço que não lhes correspondia, o que ocorria constantemente (ver Figuras 9 e 10, nas próximas páginas). Isto podia ser com atores – humanos e animais – diferentes, mas digamos que o roteiro era bastante semelhante e cabia a cada ator/atriz fazer sua própria interpretação do seu papel na peça. Não é permitido aos animais ficarem em um lugar impróprio, i.e., dentro da casa ou ocupando um lugar onde alguém podia estar sentado. Esses não são lugares para os bichos. O pátio é o lugar destinado para eles, e melhor se não estiverem muito próximos das pessoas.

---

<sup>83</sup> As *tortillas* são uma espécie de pão frito. É feita com água e farinha, em um ponto mais líquido, e se fritam em óleo.



Figura 9. Animais dentro da casa antiga de Silvia e Leonido.



Foto: Anai Vera (2010).

Figura 10. Galinhas e patos procurando comida na cozinha da casa de Sandra.



Foto: Anai Vera (2014).

O caso do peru da Silvia é talvez o que mais tenha me causado impacto. Silvia ganhou um casal de perus de um dos seus pacientes no final da minha segunda visita à aldeia. Os perus causavam comoção das visitas, muitos nunca tinham visto antes esse animal com aspecto tão peculiar. Crianças pequeninas sentiam medo ao ouvir o gorgulho e também porque o tamanho do bicho se impunha ante eles. Quando retornei na terceira visita à casa da Silvia, a fêmea tinha morrido. O macho tinha ficado, mas se transformou em um bicho muito violento, atacando as pessoas. Os indígenas atribuíam a agressividade do peru à morte de sua “esposa”. Isto é provável, mas ao meu ver isto é incrementado pela fome, pois a ave se alimentava com dificuldade e não conseguia comer muitos dos alimentos que lhes destinavam. O peru não perdoava ninguém, atacando as pessoas constantemente reclamando por alimento. Devido a seu mau comportamento, ele era bastante repreendido, inclusive, mais do que os cachorros. Silvia pegava nele e dava umas batidas (suaves, diferente das outras pessoas que o repreendiam) nele dizendo: “*anive ne ñaña, anive ne ñaña, anive ne ñaña!*” (deixa de ser ruim!).

As crianças que não tinham medo do peru, como Waldemar e Omar, adoravam provocá-lo, fazendo que a grande ave corresse atrás deles. Assim eles pegavam suas armas de plástico brincando de disparar no peru, fazendo os sons de guerra que ouviam na única televisão da aldeia<sup>84</sup>. Ou subiam na rede e chamavam o peru e logo que ele chegava faziam a rede balançar tão bruscamente para o bicho ficar enlouquecido, querendo atacar e acompanhando o vaivém do tecido (ver Figuras 11 e 12, na próxima página). As crianças riam dando gargalhadas e batiam nele com um pau. Essa era a novidade e a nova diversão destes meninos,

---

<sup>84</sup> A única televisão da aldeia encontra-se na casa de Sandra, filha de Silvia, que fica a 800 m da casa da mãe. Como não tem sinal de tevê aberta, seu marido, Elsio, tem vários DVDs-pirata que compra, muito provavelmente, em Pedro Juan Caballero. Assistem os filmes em português, quando dublado, as legendas não conseguem acompanhar. Então, muitas vezes, encontrei os jovens assistindo um filme de karatê em japonês ou de guerra em inglês! Muito atentos às imagens e os sons, mas nem tanto aos diálogos. Pelo que percebi, pelo menos 80% dos filmes eram filmes de guerra, de ação e de artes marciais. Talvez uma nova pesquisa relacionada a antropologia visual poderia estar observando a isso: por que estes indígenas gostam tanto de assistir este tipo de filmes? Esta é uma curiosidade que tenho. Outro filme que gostaram muito é “Terra Vermelha” de Marcos Bechis (2008), onde os atores e protagonistas são os e as indígenas Kaiowá de Dourados e o assunto é a questão das terras indígenas e os suicídios, história com a qual se sentem muito identificados.

que pareciam ser os únicos que não tinham medo desta ave enorme. “*Mitã!*” (Criança), chamavam-no gritando pelo nome, apelido conforme Silvia foi dado pelo primeiro proprietário do peru. O peru era a nova fonte de diversão.

Figura 11 e Figura 12. Waldemar (camiseta laranja) e Omar provocando o peru.



Fotos: Anai Vera (2014).

Antes de qualquer julgamento a partir de nossa percepção “ocidental”, devemos lembrar-nos de uma questão fundamental: no tempo-espaço da origem, os animais eram também humanos e compartilhavam os mesmos atributos que estes. No entanto, após desobedecerem as regras da forma correta de viver, foram baixados na escala hierárquica, adotando o novo formato corporal e novas características, e foram destinados a viver em outros espaços e sob os cuidados de diferentes *jára* (donos). Os Paĩ Tavyterã entendem dessa forma que os animais são dotados de alma, linguagem própria, volição e intencionalidades. Nesse sentido, os animais não são seres passivos, não são apenas objetos para os humanos se alimentarem, eles também se impõem, se vinculam, convivem e fazem parte da vida dos indígenas.

Os bichos das casas podem aparentar não serem bem cuidados ou atendidos, principalmente para aquelas pessoas defensoras dos “direitos dos animais”. Mas os Paĩ Tavyterã não pensam da mesma forma. Assim como os humanos, os animais desenvolvem sua autonomia, devendo também ir à procura de alimentos, criar seus filhotes, curar suas doenças, etc.<sup>85</sup> Uma observação semelhante foi feita por Descola, que ilustra que dar direitos aos animais não é nada mais do que projetar nossa forma “ocidental” de sensibilidade em relação com a fauna, sobre sociedades muito diversas culturalmente, que não encaram os animais como sujeitos de direito tutelado, mas sim como pessoas morais e sociais plenamente autônomas (DESCOLA, 1998).

Apesar de estarem convivendo no domínio dos humanos e recebendo também os cuidados deles, os bichos ainda estão em contato com seu dono, que para eles ainda continua sendo como um pai. Vivendo nas casas dos humanos passaram do domínio do dono para o domínio humano, mas com a domesticação e criação destes animais, os Paĩ Tavyterã não pretendem substituir o papel do dono, é apenas uma troca que estabelecem com ele. Sobre a convivência e a domesticação, retomarei as discussões mais adiante.

---

<sup>85</sup> Um entendimento que achei interessante também é o que Santos apontou para os cachorros dos Guarani Nhandéva: “Os cães, além de ajudarem o homem na caça, podem contrair algumas doenças trazidas pelo ar, que, na sua ausência, recairiam sobre o seu dono” (dono no sentido de proprietário indígena) (SANTOS, 2012:47).

### 3.5. Animais nativos vs. animais exógenos

Preciso esclarecer que apesar dos animais que convivem cotidianamente com os Paĩ Tavyterã, hoje, serem principalmente exógenos, não foi sempre dessa maneira. No passado eles também criavam alguns animais trazidos do mato. Quatis e catetos eram os preferidos como animais de estimação. “O cateto é quase melhor ou melhor do que o cachorro, ele percebe que está chegando alguma pessoa estranha, muito antes do que a gente, e aí ele começa a chorar. Ele nos avisa”, comentava Leonido lembrando do *kochi* (cateto), que tinha em sua casa quando criança. O quati tem fama de ser bagunceiro, pelo que sempre quem possuía um tinha-o amarrado.

Durante a pesquisa de campo, percebi que os animais introduzidos conseguiram se incorporar não só na vida e convivência domésticas e nas práticas cotidianas, mas também nos universos míticos, muitas vezes ressimbolizados. Mesmo concordando com Vander Velden quando o autor afirma que as consequências simbólicas através das quais o surgimento, a adoção e a aclimação dos animais introduzidos foram realizados, ainda precisam ser melhor explorados; não consegui responder a todas as perguntas que desejava sobre estes seres, mesmo que tenha me esforçado durante a estadia na aldeia a responder várias perguntas levantadas pelo autor (VANDER VELDEN, 2011). Disponho de algumas pistas. Cito assim a Leonido, que me explicava que os animais do mato que lhes foram destinados e àqueles destinados aos *mbaíry* estão correlacionados, quer dizer, os animais introduzidos têm sido identificados com os animais nativos. Isto ocorre, por exemplo, da seguinte maneira segundo meu interlocutor: a anta (*so'ô guasu*) é como o boi, o veado (*chumbi* ou *guasu*) como a cabra, o inambu como a galinha, o cateto (*kochi*) como o porco. Algumas ressignificações e adaptações serão descritas nos seguintes itens. No entanto, creio que para poder compreendê-las com maior profundidade precisaria de mais tempo em campo, já que meus interlocutores também preferiram dar mais foco aos animais nativos durante minhas entrevistas, dúvidas e conversas informais, mesmo que tivessem menos contato com estes na vida cotidiana.

Durante minha estadia na aldeia, notei que existe uma diferença sensível entre os animais nativos e aqueles introduzidos. Os Paĩ Tavyterã expressam que a carne de caça é de melhor qualidade para a alimentação. Mas, por outro lado, os animais do mato possuem almas mais fortes, ou seja, são dotados de uma intencionalidade maior do que os introduzidos, e os efeitos nos relacionamentos estão sempre mediados nessa escala hierárquica.

### 3.6. Animais: bons para comer e pensar<sup>86</sup>

Os animais fornecem a carne para alimentação dos Paĩ Tavyterã. De fato, se faltar carne no prato, os indígenas sentem que não está completo. A nova geração dos netos de Silvia, com idades entre 4 e 7 anos, não gosta muito de comer carne. Waldemar, Kiliru, Omar e Delfrain quase sempre rejeitavam os pedaços de carne, separando-os do prato. As mães ficavam preocupadas, porque para os Paĩ Tavyterã um indígena não poderia ser vegetariano já que é a carne foi dada pelas divindades para se alimentar.

No entanto, mesmo a carne sendo ingrediente essencial das comidas, também seu consumo tem certas restrições e regras. O fogo tem assim um papel central, já que a carne deve ser preparada e cozida para poder ser alimento. Na culinária Paĩ Tavyterã, as comidas são principalmente cozidas na água (*mimói*) ou são fritas (*chyryry*), e de vez em quando assadas ou torradas (*mbichy*). O preparo das carnes é sempre feita com cuidado, isto porque, como mencionado, os animais ainda estão dotados de subjetividades.

Se a carne não for preparada de forma correta, pode causar doenças. A primeira vez que o bebê vai comer carne é preciso antes que ela seja benzida, pois futuramente pode correr o risco de sofrer de *teõ'ã*<sup>87</sup>, que eles traduziram como epilepsia. *Teõ'ã* é caracterizada por desmaios e convulsões, que são causadas porque a pessoa sofreu um

---

<sup>86</sup> Título parafraseando a Lévi-Strauss que explicou que no pensamento indígena, plantas e animais não são só somente bons para comer (úteis em sentido ampliado) mas também bons para pensar, pois se constituem também como uma matéria-prima que permite operações mentais para dar explicação à organização cosmológica, a essência e as classificações das coisas, os fenômenos sociais, biológicos, etc. (LÉVI-STRAUSS, 1989).

<sup>87</sup> A palavra *teõ'ã* significa: *te* = corpo, *õ* = ir embora, *ã* = imitar (GÓMEZ CENTURIÓN, 1998).

contágio da alma do animal. Silvia e Leonido me comentaram de várias pessoas que receberam seus tratamentos e foram curadas. Segundo estes xamãs, existem diferentes tipos de *teõ'ã* e é possível reconhecer, pelos movimentos da pessoa quando sofre o ataque epiléptico, qual foi o animal que ingeriu e provocou os sintomas. O tratamento consiste em rezas ao corpo do paciente para poder liberá-lo e o tratamento com um *pohã ñana* (remédio natural) específico.

A prática de cozinhar e benzer o alimento, presente em diferentes populações indígenas, se refere a uma necessidade de transformar a carne de caça, de sujeito a objeto inerte, neutralizando-a, o qual é completado com as técnicas de preparo, onde o fogo é um operador central (FAUSTO, 2002). Eis uma diferença entre os humanos e os animais: estes últimos não cultivam seus alimentos nem os preparam, pois não utilizam o fogo para cozinhá-los, ou seja, comem cru. Conforme Viveiros de Castro (2002a), o fogo permanece entre os animais sem nenhum equivalente que possa fazer sua essencial função. A diferença entre comer cru e comer cozido é fundamental. Mas, apesar disso o alimento cozido pode guardar uma ambiguidade, pois não é possível saber se o alimento perdeu completamente suas propriedades subjetivas (FAUSTO, 2002).

Alimentar-se forma parte de uma das maneiras de se construir e constituir o corpo e a pessoa, e, como explica Montardo (2002), o corpo guarani deve ser leve e alegre para poder atingir a morada dos deuses. Conforme Fausto, o consumo de alimentos não é ligado apenas a uma construção do corpo físico, mas também à criação de certo tipo de corpo que responde às especificidades cosmológicas (FAUSTO, 2002).

Por isso, existem fases da vida onde o consumo de carne é restrito ou limitado. Vou descrever alguns dos que tive conhecimento. Durante o encerramento ritual da menarca das meninas, elas não podem consumir carne. A primeira vez que a menina vai comer carne, ela também deve ser benzida para evitar qualquer infortúnio ou doença. Na última viagem que fiz à aldeia, me chamou a atenção que Julia não estava, me informaram que ela passaria uns dias na casa de Abuela Rosa<sup>+</sup>, porque havia chegado sua primeira menstruação. Quando Julia voltou do confinamento, cada vez que ia comer carne pedia para Silvia ou Leonido benzê-la, ela fazia o mesmo posteriormente, e só depois disso podia consumi-la. Por alguns dias, ela fez o mesmo procedimento para cada tipo de carne (boi, frango, peixe, porco), pelo que acredito que seja da mesma forma com os bebês.



Durante a gravidez, também há restrições, existindo algumas carnes proibidas. A mulher grávida não deve comer carne de *tatu poju* (tatupeba), pois este tipo de tatu cava e deseja estar sempre dentro de seu buraco; portanto, se a mulher o consumir, a criança não quererá nascer durante o parto, desejando ficar dentro do útero, análogo a como faz este animal. Também há alguns tipos de peixes que não são recomendados, como aqueles que tem *juru vai* (boca feia): como o *piraju* (dourado), *ítaqua* (cascudo) e *tare'y* (possivelmente traíra). Se consumir, seu bebê terá uma “boca feia” como a do peixe, o que lhe impedirá a amamentação. Durante a couvade também os pais da criança devem guardar restrições alimentares semelhantes, pelo menos durante os primeiros 40 dias.

Os Paĩ Tavyterã comem principalmente carne de mamíferos, aves e peixes. Mas também consomem anfíbios (como a rã *ju'i tóy*), répteis (apenas lagartos, como o *teju hovy* = calango-verde) e insetos (apenas formigas como *ysa*) quando disponíveis. Além da alimentação, existem outros usos da fauna, como na medicina, onde se utilizam *kyra* (gordura) de vários animais para tratar certos sintomas e doenças. Por exemplo: a gordura do *aguara* (lobo guara) serve para tratar a mordida de cobra, de sucuri para as feridas, de capivara para o chiado, de tatupeba e quati para dor de ouvido e de *teju guasu* (teiú gigante) para sarampo.

A presença ou sonhar com certos animais pode ser uma espécie de aviso ou mensagem, isto é válido principalmente para as aves consideradas como *guyra porã* (aves boas), como as araras. Segundo Leonido, a *kaninde* (arara-caninde) representa o cuidador da alma das pessoas. Por outro lado, Silvia me contou que sonhar com esta ave significa que vai ter ou nascer um filho/a pois se está sonhando com a alma do *mitã* (criança). Ver uma arara parada em uma árvore no alto significa que a alma de alguém está de visita. Por isso, caçá-las é um grande risco, dado que não se sabe a quem pertence a alma e se matar a ave, pode também morrer a pessoa a quem o *kaninde* vigia. Pelo que tenho entendido, esta ave consegue transitar nos diferentes domínios, podendo alcançar a morada dos divinos. Cadogan (1967) fez uma observação muito semelhante sobre o beija-flor, que está presente em várias histórias, rezas, e cantos Guarani. Este autor também afirma que há uma estreita relação entre algumas aves e a alma humana (CADOGAN, 1967). Mais informações sobre as almas humanas e animais serão retomadas no seguinte capítulo.

Os animais também são a inspiração das esculturas zoomorfas de Leonido (ver Figuras 13 e 14, em esta e na próxima página). A oficina – meu termo – dele era um tronco de algum cedro que tinha sido cortado há muito tempo, no pátio porém um pouco afastada da casa. Ali começava cortando os primeiros pedaços da madeira (sempre de cedro) que tinha trazido do mato. Era apenas pegar o troço de madeira, virar ele uma ou duas vezes e ele já sabia que em que animal iria transformar. Os primeiros cortes, e ali estava. Todas as vezes que o via trabalhando eu ficava admirada com o conhecimento que Leonido tem nas mãos. Eu tinha a impressão de que suas mãos tem uma espécie de “sabedoria tridimensional”, pois Leonido podia estar conversando comigo sem olhar o que esculpia e o bicho a ser esculpido não perdia sua forma. De repente, estava quase pronto: um *kavure’i* (corujinha-caburé), um *píra* (peixe) ou um *tatu*. Apenas uma vez vi uma de *teju’i* (calango). Depois, de manhã cedinho, enquanto tomava *mate* e saiam os primeiros raios de sol, Leonido colocava suas ferramentas de pirografia (confeccionadas por ele mesmo) nas brasas do fogo da cozinha. Quando a ferramenta ficava vermelho vivo, ele “desenhava” os detalhes na escultura: olhos, nariz, boca, pelos, escamas e/ou carapaça.

Figura 13. Leonido e suas esculturas de madeira zoomorfas.



Foto: Anai Vera (2014).

Figura 14. Processo de trabalho das esculturas de madeira de Leonido.



Foto: Anai Vera (2014).

Só depois do campo que entrei em contato com o curta-metragem “Os seres da mata e sua vida como pessoas” (DEVOS, 2010), onde se articulam as histórias cosmológicas dos Mbya com a vida cotidiana e a produção de artesanato. Aqui também ouvimos as histórias de como os animais foram humanos, de como esses seres são também “parentes” dos Mbya (da mesma forma que relatei anteriormente). Os animais também inspiram os Mbya para suas esculturas, havendo correlação até nas formas de trabalhar e nos desenhos deste tipo de artesanato. Por outro lado, em uma análise posterior ao filme (DEVOS, 2014), o diretor afirma que na produção do artesanato não faz sentido uma oposição trabalho/lazer, espaço de trabalho/espaço doméstico, além de haver ritmos e disposições que tornam possíveis esse tipo de atividades relacionadas à produção artística (ele compara os modos de fazer a produção audiovisual com a do artesanato dentro do ritmo da aldeia indígena).

Creio que com as informações apresentadas, podemos observar que os Paĩ Tavyterã têm um conhecimento profundo de etologia animal, conhecendo os comportamentos, vocalização, hábitos alimentícios, época de reprodução e habitat; e não só daqueles que consideram presas importantes, mas principalmente dos bichos do mato, podendo dar

detalhes sobre os modos de vida dos animais. Muitas vezes as características e comportamentos humanos são comparados ou extrapolados à vida da fauna, mas também ocorre o contrário. Para os Paĩ Tavyterã, por exemplo, os animais têm comportamentos sociais, pois também cuidam dos filhos e procuram comida para eles.

Na terminologia utilizada pelos Paĩ Tavyterã para a fauna, os machos e fêmeas são nomeados de *mácho* (macho)<sup>88</sup> e *kuña* (mulher). A palavra *mácho* não é guarani, podendo vir do castelhano ou português. Aparentemente o uso do termo *mácho* é recente, pois antes chamavam os animais de sexo masculino de *kuimba'e* (homem). Porém, durante minha estadia na aldeia, escutei apenas o uso do termo *mácho*. Os filhotes são chamados de *ta'yra*<sup>89</sup>, que é a mesma denominação que recebe o filho homem de ego masculino no sistema de parentesco. No Quadro 1 abaixo, fiz um comparativo dos nomes.

Quadro 1. Nomeação dos filhos(tes) de humanos e animais em guarani e português.

	HUMANO	ANIMAL
Filha ou filhote de sexo feminino	<i>Memby</i> * (ego feminino)	<i>Ta'yra</i>
	<i>Tajýra</i> (ego masculino)	
Filho ou filhote de sexo masculino	<i>Memby</i> * (ego feminino)	
	<i>Ta'yra</i> (ego masculino)	

\* Em alguns casos para especificar o sexo do/a filho/a da mulher, a palavra *memby* pode ser acompanhada de *kuña* (mulher) ou *kuimba'e* (homem) como sufixo.

A caracterização dos animais se dá pelos seus atributos físicos ou comportamentais. Cada espécie possui certas qualidades que os destaca ante os outros. Essas características são muitas vezes as mesmas que utilizadas para os seres humanos, como comportamentos sociais: o *ypeku* (picapau) é uma ave que “trabalha de carpinteiro”, os quatis e macacos gostam de fazer brincadeiras como as crianças e são muito inteligentes. Mas também ocorre o contrário. Os seres humanos podem ser qualificados com atributos animais, muitas vezes recebendo apelidos

<sup>88</sup> Aparentemente o uso da palavra *mácho* para animais de sexo masculino é recente, mas antes o chamavam de *ava* (homem).

<sup>89</sup> *Ta'yra* é uma palavra guarani oscilante, ou seja, ela é triforme, podendo adquirir as formas de: *ta'y*, *ra'y*.

de bichos<sup>90</sup>, devido a alguma semelhança física com a espécie ou porque a mãe durante a gravidez tinha desejo desse tipo de carne, entre outros motivos. Por exemplo, Osvaldo, filho de Silvia, é mais conhecido por seus parentes próximos como *Kavaju* (Cavalo). Poucas vezes lhe chamam por seu nome. Infelizmente não soube o motivo.

Por outro lado, como pode já ter sido advertido, só os cachorros e o peru que possuem nomes próprios, este último apenas porque “já veio com ele”. O resto *ndoherái* (não tem nome). Interessante notar que, no entanto, ninguém chama aos cachorros pelos seus nomes, utilizando geralmente as características da cor para se referir a eles. Por exemplo, o cachorro de Anastacia tem pelos brancos e pretos e, por esse motivo, as pessoas se referem a ele como *jagua olimpia*<sup>91</sup>. É bem comum se referir aos cachorros pela pelagem, inclusive na onomástica: Negrita e Morena, nome de duas cachorras de pelo preto. Também podem chama-los pelo nome de seu dono/a: *Sandra jagua* (o cachorro de Sandra). Na verdade não há uma regra para a onomástica, talvez porque os próprios donos/as dos animais não usam os nomes para chama-los, já que os cachorros os acompanham – aparentemente – de forma voluntária. Os cachorros vão junto aos seus donos/as a quase todos os lugares, e quando a pessoa vai embora, o cachorro vai também.

Apenas Rompe e Pichuchi começaram a ser chamados pelos seus nomes. Talvez nesse sentido eu tenha certa culpabilidade, pela forma que agi com eles de forma ingênua e inocente. Na primeira viagem, chegou Rompe um dia à casa de Silvia. Sozinho, magrelo, um pouco ferido. Ele foi ficando vários dias, sem ir embora. Parecia que estava mais contente e que achava mais comida ali. Eu perguntei de onde veio e Celia disse que era o cachorro de Sandra e eu perguntei o nome dele ao que ela respondeu que achava que se chamava Rompe. A partir daí, comecei chama-lo dessa forma, só que apenas eu usava o nome Rompe, no entanto não percebi isso até muito tempo depois. Na segunda viagem,

---

<sup>90</sup> Isto me lembrou de um ensaio interessante de Leach (1983), onde o autor observa que alguns animais têm seus nomes muito utilizados para os insultos verbais. Com isto não quero dizer que os apelidos animais que os Paĩ Tavyterã dão as pessoas sejam insultos. Mas penso que é interessante pensar em que, assim como Leach observa que não se insulta alguém com o nome de algum animal arbitrariamente, mas porque existe algo no comportamento daquela pessoa e no comportamento desse animal, como se percebe e se classifica, que permite a sua ligação metafórica (LEACH, 1983). É neste sentido que eu também percebo estas relações onomásticas.

<sup>91</sup> Olimpia é um dos times de futebol mais famosos do Paraguai e as cores da bandeira são preto e branco.

Rompe já tinha adotado de forma autônoma seu novo lar, não foi embora. Parecia não ser cachorro de ninguém. Mas também não falavam para Rompe ir embora porque ele é um bom guardião, qualquer barulho estranho ou pessoa desconhecida, ele já estava latindo e alertado.

Logo o neto de Sílvia, Waldemar, ganhou uma cachorra-filhote. Quando perguntei se ia ter nome, ele pareceu um pouco confuso e depois de alguns segundos disse que ia se chamar Pichuchi. Talvez porque haviam dois cachorros na casa agora, ou talvez um pouco por influência minha, todos começaram a chama-los pelos nomes, exceto Sílvia e Leonido para quem os cachorros continuavam sendo apenas *jagua* (cachorro).

Essa era a mesma confusão que eu sentia quando perguntava as relações entre as palavras animal e *mymba*, dois termos relacionados. Eu, com certa ingenuidade, as usava como sinônimos, mas às pessoas me olhavam com desconcerto quando fazia algumas perguntas que pareciam não ter muito sentido. Mas os Paĩ Tavyterã não corrigiam meu jeito de falar errado, fazer isso é grosseiro. Começarei o seguinte e último capítulo tentando desembaraçar o nó da terminologia relacionada à fauna.

**CAPÍTULO 4. NATUREZA E CULTURA. FRONTEIRAS ENTRE  
HUMANOS E ANIMAIS**



Ano: 2014.

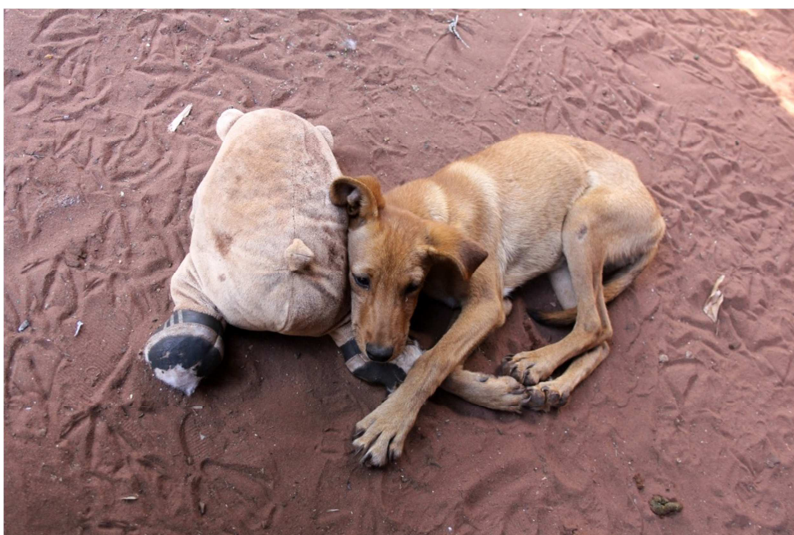




Ano: 2014.



Ano: 2009.



Ano: 2014.

#### 4.1. A categoria animal, o termo *mymba* e a domesticação para os Paĩ Tavyterã

- *Je cherche les hommes, dit Le Petit Prince. Qu'est-ce que signifie "apprivoiser"?*

- *Les hommes, dit le renard, ils ont des fusils et ils chassent. C'est bien gênant! Il élèvent aussi des poules. C'est leur seul intérêt. Tu cherches des poules?*

- *Non, dit le petit prince. Je cherche des amis. Qu'est-ce que signifie "apprivoiser"?*

- *C'est une chose trop oubliée, dit le renard. Ça signifie "Créer des liens..."*

- *Créer des liens?*<sup>92</sup>

(Antoine Saint-Exupéry, "Le petit prince")

Todos os grupos sociais fazem classificações daquilo que forma parte do mundo, com que convivem, daquilo que dá sentido a seu modo de vida. Assim, colocamos etiquetas e categorias, agrupando coisas e seres, dando-lhes significados, atributos, organizando-os em nossos próprios esquemas de classificação.

Durante todo este trabalho, tenho usado a categoria "animal" como categoria analítica do mundo "ocidental" moderno. Sinto maior facilidade para contrastar a alteridade destes indígenas através da minha própria bagagem cultural. Bagagem esta, que não posso considerar como única, mas que é desenhada com os aprendizados que obtive na academia e nas experiências de vida. Tive, então, para poder me aproximar às noções indígenas, que confrontar e colocar em diferentes perspectivas meus próprios conhecimentos e entendimentos. Tarefa às vezes um pouco penosa a de relativizar, mas isto não nos é avisado nos textos acadêmicos, só nos entregam o fardo.

Necessito esclarecer, contudo, que as categorias referidas do mundo "ocidental" moderno não são correspondentes àquelas do cosmo Paĩ Tavyterã, nem dos Guarani e nem de muitos outros povos indígenas. Quer dizer, o mundo indígena e o "ocidental" não mantêm entre si uma

---

<sup>92</sup> Tradução livre: – Eu procuro os homens, disse o Pequeno Príncipe. O que significa "domesticar"? – Os homens, disse a raposa, têm fuzis e caçam. Isso é muito irritante! Eles também criam galinhas. Esse é seu único interesse. Tu procuras galinhas? – Não, disse o pequeno príncipe. Eu busco amigos. O que significa "domesticar"? – É uma coisa muito esquecida, disse a raposa. Significa "criar laços..." – Criar laços?

relação de congruência. Problematizar cada uma dessas incongruências é uma tarefa árdua e complexa, e creio que merecem uma dedicação especial em trabalhos futuros.

Quis, nesta parte do texto, fazer um ensaio sobre o significado do termo *mymba* para os Paĩ Tavyterã. Isto, porque habitualmente quando se quer traduzir a palavra “animal” ao idioma guarani é utilizado este termo. Eu, inocentemente, utilizei várias vezes essa palavra no começo da minha estadia na aldeia. Em algumas ocasiões, porém, meus interlocutores apontavam aquilo que nós consideraríamos como um animal dizendo que “não é *mymba*”. Por outro lado, percebi o uso corriqueiro da palavra “animal” ou *vicho* (bicho) pelos indígenas, palavras originárias do espanhol ou do português.

Uma tarde, quando caminhava e conversava com Waldemar de sete anos, ele me dizia que o *chivi* (jaguaretê) “não é *mymba*”. Abuela Rosa<sup>+</sup> (mãe de Leonido), de 78 anos, também me dizia a mesma coisa: “*péicha ndaha’éi mymba*” (isso não é animal). Devido a essas questões, esta palavra no idioma guarani me causava muita curiosidade e vontade de poder entendê-la em profundidade. O que fica claro é que uma categoria de “animal”, análoga ao que nós os “ocidentais” entendemos por este termo – como pertencente ao Reino Animal –, não é correspondente àquela dos Paĩ Tavyterã<sup>93</sup>.

Na sua tese, Pereira (2004) dedica uma seção para explicar a classificação animal dos Kaiowá em duas macro-categorias. O autor apresenta as macro-categorias de *rymba* e *mymba*, que poderiam ser traduzidas “de maneira grosseira” (palavras do autor) como nossas categorias ocidentais de animais domésticos e animais selvagens, respectivamente, já que para os indígenas existe uma separação entre aqueles animais que vivem dentro ou fora do convívio humano (PEREIRA, 2004:276-278). Conforme o autor, todos os animais criados na casa dos indígenas são *rymba*, incluindo aqueles que foram capturados no mato e aqueles trazidos pelos não-indígenas; por outro lado, os *mymba* são aqueles animais que pertencem ao dono de caça

---

<sup>93</sup> Devo apontar que também não existe uma terminologia que se refira às plantas como sendo do Reino Vegetal. As plantas e sementes cultiváveis recebem o nome de *tymbýry*, as árvores são chamadas de *yvyra* (que também significa madeira). Mas existe toda uma classificação botânica para os Guarani, que difere da dita “ocidental”, que identifica diferentes estratos florestais, tipos de vegetais, etc. Para mais informações, ver os trabalhos de Basualdo & Soria Rey (2002); Cadogan (1957, 1973); Keller (2001); Noelli (1998), entre outros.

(*So'ô jára*), constituindo-se assim nos animais criados e de estimação dele.

Em primeiro lugar, creio que Pereira não teve em conta uma singularidade da língua, ou se a considerou, esta não foi mencionada no trabalho. Na língua guarani, existe uma variação gramatical particular de alguns termos, que são chamados de “termos oscilantes”. O formato dos termos oscilantes varia conforme o pronome pessoal/possessivo que o termo acompanha, podendo então ter três variações de formato (triforme), e em algumas poucas exceções, até quatro variações (quatriforme). No formato absoluto, os termos oscilantes são escritos com a letra /t/ e as variações escritas de acordo com o pronome que for utilizado, geralmente com as letras /h/ e /r/ (GUASCH, 2005:8-9). O termo *mymba* possui gramática deste tipo e suas variantes linguísticas são: *mymba*, *rymba*, *tymba*, *hymba*. A palavra *mymba*, na sua forma absoluta seria *tymba*, termo que praticamente não é utilizado. Com os pronomes possessivos da 1º e 2º pessoas, singular ou plural, utiliza-se *rymba*: *che rymba* (meu animal), *nde rymba* (teu animal). Para a 3º pessoa utiliza-se *hymba* (animal dele/a), com o pronome implícito. O que podemos observar tendo em vista a gramática da língua, é que *mymba* e *rymba* são na realidade variantes de uma mesma terminologia e, portanto, acredito que não podem ser referidos separadamente a macro-categorias.

Sobre o significado desta palavra, no “*Tesoro de la Lengua Guarani...*” do jesuíta Ruiz de Montoya, o termo *mymba* aparece traduzido como “*animal casero*” (em espanhol) (RUIZ DE MONTOYA, 1639:222). Sendo *casero* = relativo à casa, ou seja, sinônimo de animal doméstico. Em um material mais atual, *mymba* aparece traduzido como animal domesticado (GUASCH, 2005:84).

A noção *stricto sensu* de domesticação é entendida como a redução, de uma série de indivíduos, de um estado selvagem a um estado de domesticidade sob controle do ser humano. Isto questionado por alguns autores, pois se mostrava uma noção inadequada para compreender as múltiplas formas de relacionamento entre humanos e animais.

Ingold<sup>94</sup>, por exemplo, através de suas pesquisas com povos caçadores e coletores, questiona a noção de domesticação através das

---

<sup>94</sup> Importante ter em consideração que houveram mudanças na noção de domesticação ao longo da obra de Ingold, como foi apontada por Sautchuck & Stoeckli (2012), através de um interessante ensaio bibliográfico da sua obra. Nele demonstram que este antropólogo britânico teve o conceito modificado,

relações que ele observa entre humanos e animais. O autor afirma que para estes povos esse relacionamento é marcado pela confiança e respeito (havendo autonomia e dependência), já que eles se veem como parte do próprio meio (i.e., parte da natureza). Por outro lado, Ingold (2000) reconhece que há outro tipo de relação, entre humanos e animais, marcada pela dominação e a imposição de vontade. Para ele, os povos pastoris estão a meio caminho, pois apesar dos cuidados com os animais, impõem sua vontade na reprodução e na morte. No entanto, afirma que apesar das diferenças entre as sociedades caçadoras-coletoras e pastoris, ditas tradicionais, os animais são percebidos por elas como seres autônomos e dotados de intencionalidade, e que esta percepção foi perdida nas sociedades industriais (FAUSTO, 2008; INGOLD, 2000). Se a domesticação for concebida apenas como um tipo de intervenção na natureza, isto somente seria possível se houver uma transcendência dos humanos sobre o mundo natural, o que significa uma separação entre humanidade e natureza, o que não existe neste tipo de ontologias (INGOLD, 2000).

Uma nova abordagem, trazendo o debate da natureza e humanidade, é exposta por Descola (2002). Através de sua experiência etnográfica nas Terras Baixas Sul-americanas, ele afirma que há uma ausência da técnica de domesticação de animais para fins alimentares nos povos ameríndios, e que isto se deve ao fato deste processo ser uma objetivação (coisificação) de uma relação técnica, o que implicaria em transformar os animais em objetos (coisas), e dessa forma, tiraria deles a sua condição de humanidade (pessoa), o que seria incompatível com essas ontologias onde todas as relações parecem ser claramente sociais (DESCOLA, 2002).

De qualquer maneira, a visão de Descola parece que também não se encaixa no contexto dos Paĩ Tavyterã. Vander Velden (2010) questiona a proposta de Descola expondo que talvez domesticar não implica necessariamente uma objetificação, posto que se nos afastarmos um pouco do sentido restrito de domesticar, talvez deveríamos rediscutir os conceitos. Nesse mesmo sentido, é que Mura explica que o fato da falta de escolha técnica da domesticação de animais apenas por questões cosmológicas – como disse Descola – parece-lhe pouco convincente, ainda mais considerando que o milho foi domesticado pelos ameríndios sem perder o status de sujeito (MURA, 2011:204).

---

inicialmente como um modo de reposicionar a relação humanos/animais, logo como uma crítica à sociedade industrial e, finalmente, abandonando-o pela ideia de onipresença da vida.

Para Pereira, “a adoção de animais [de presa] no mundo humano não pode ser confundida rigorosamente com domesticação. Ela não se dá enquanto espécie, mas sim enquanto incorporação de indivíduos ao fogo doméstico” (PEREIRA, 2004:280). Isto seria porque: “[d]omesticar espécies significaria isolá-las de seu dono, e mais que isto, assumir a posição de dono de caça – *So’o jára* –, e esta condição de alteridade radical não-humana parece estar distante do conjunto de aspirações do Kaiowá” (PEREIRA, 2004:280). Apesar de não oferecer uma definição de domesticação, pela sua forma de tratá-la no seu texto, penso que o autor se refere à domesticação *stricto sensu*, pois radicaliza concluindo que “as formas e interação social e simbólica entre humanos, animais e seus donos agiriam **contra a domesticação**” (PEREIRA, 2004:280, grifo meu).

Eu prefiro entender a domesticação em um sentido ampliado, como proposto por Digard (1988, 1993). Para o autor, as relações possíveis entre humanos e animais configuram variantes de um mesmo processo, e logo insiste em que, por essa trajetória de ações, a idéia de animal doméstico *stricto sensu* perde sentido (DIGARD, 1993). Conforme Pereira (2004), os *mymba* são os animais de estimação do dono da caça e os *rymba* têm como donos os indígenas e por isso moram com eles. Não estamos falando aqui de animais domésticos em ambos os casos? A diferença, na realidade, é a qual domínio pertence o animal, se ao “fogo doméstico” do dono de caça ou ao “fogo doméstico” dos indígenas.

Se concebermos o termo *mymba* – e suas variantes – como animal doméstico, estamos falando de termos que correspondem a uma relação. Mas, finalmente, o que é ser doméstico? Para mim, domesticar se refere a criar laços, e conviver em um mesmo “fogo doméstico”. Nesse sentido, creio que Pereira (2004) fez uma proposta interessante: o que marca o diferencial é a convivialidade dos animais. Para mim, no sentido de pertencer a um “fogo doméstico” específico.

Se um animal passou do dono de caça ao fogo familiar de alguma família Paĩ Tavyterã, significa apenas que mudou de um domínio para outro, de um dono para outro. Como vimos, para os Paĩ Tavyterã o cosmo está dividido em diversos patamares, cada um sob os cuidados e proteção de um dono específico, não existindo espaços neutros. Lugares, caminhos, seres vivos e inanimados, neutros e autônomos não existem sem donos (*jára*). Isto seria análogo ao que afirma Fausto (2008) para os povos amazônicos, quando diz que a categoria nativa de “dono” transcende em muito a simples expressão de uma relação de propriedade ou domínio, designando um modo generalizado de relação, que



caracteriza interações entre humanos e não-humanos. Para os Paĩ Tavyterã, a categoria de “dono” se refere ao responsável por velar e cuidar aos seres que estão sob seu domínio como se fossem seus filhos e filhas.

Nesse sentido, seria mais apropriado pensar o termo *mymba* como “animal de alguém” (do dono, dos indígenas, dos brancos, etc.). Essa é a mesma definição proposta para estes indígenas no Brasil:

[A] domesticação (...), a rigor, seria a passagem de uma situação doméstica para outra, os seres em questão nunca deixando a condição de *mymba* (“animais” **propriedade de alguém**) (MURA, 2006:251).

Além disso, cada um dos seres que nós “ocidentais” consideraríamos como espécies animais pertence, na realidade, a um domínio do cosmo e dono específicos, fazendo com que cada um seja uma própria categoria diferenciada. Considero o termo *mymba* como animal doméstico, ou seja, como pertencendo a o fogo doméstico do seu dono (animal de alguém), seja este o *jára*, o indígena ou o *mbaíry* (não-indígena). Obviamente o termo supõe uma relação, que se dá por um processo de socialização, de convivência, de estabelecimento de laços entre os distintos seres, mas estes podem passar de um domínio cósmico a outro. As trocas entre esses domínios desencadeiam um processo de transformação dos seres, mas não de espécie nem de natureza, apenas de ambiente de convivência. Para poder conduzir ou conseguir passagem de um domínio a outro, há diferenças as quais dependem do elemento que se deseja adquirir. Para dar um exemplo: se os Paĩ Tavyterã precisam de animais do *So’o jára* (dono da caça) para poder se alimentar, os pedem através das rezas (o que não pode ser entendido de maneira alguma como uma súplica). Esta é apenas uma das formas de se relacionar com os donos e as divindades para adquirir ou obter o desejado.

Ingold (2000) levanta a premissa de que a esfera na qual as pessoas humanas estão envolvidas como seres sociais não pode ser rigidamente separada da esfera de seu envolvimento com os componentes não-humanos do ambiente. Ainda mais, tendo a ideia de que o ambiente, longe de ser um container passivo de recursos, está saturado de vários tipos de poderes, ou seja, ele é vivo (INGOLD, 2000:66). Recordemos que, uma noção recorrente nas sociedades ameríndias é aquela de um estado da origem de indistinção entre

humanos e animais descrito pela mitologia (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Os elementos de cada um dos domínios cosmológicos são dotados de volição e intencionalidade, sendo que os Paĩ Vavyterã não fazem uma distinção entre natureza e sociedade. Esta discussão será retomada no final do capítulo.

#### 4.2. O ñe'ẽ como ponte para a comunicação entre os seres

Era um dos primeiros dias de setembro. Era o mês da minha última visita à casa de Silvia. Nessa época ela ficava pouco tempo em casa já que fazia outros afazeres, dentro e fora da aldeia. Eu lhe acompanhava quando me era permitido ou ela me convidava. Esse dia foi um dos poucos em que Silvia ficou em casa. Tínhamos ido juntas à roça para pegar mandioca para o almoço. Silvia cuidava da sua neta, Chuchita (filha de Zunilda), de dois anos. Estávamos com os afazeres do almoço e cozinávamos juntas. O fogo estava pronto, Silvia cortava os legumes, eu ia pegar água do poço para fervermos tudo. Era um dia quente e, portanto, estávamos fora do quarto de cozinha.

Da dúzia de galinhas e galos que pertencem a casa, o galo jovem *mbatara*<sup>95</sup> chamava sempre minha atenção por ser o mais *letrado* (espertinho ou malandro) – como eles dizem –, tentando sempre roubar comida. Os animais domésticos não podem entrar na cozinha. Gatos e cachorros podem, em algumas ocasiões, ou até incomodar alguém. Galinhas, patos, porcos são sempre expulsos quando conseguem entrar. Ouve-se sempre um “*Néike!*” muitas vezes acompanhado de um pontapé ou algum objeto para bater no bicho. Coisa corriqueira. Cada vez que algum animal estiver incomodando ou ficando muito próximo ao espaço das pessoas, fazendo com que a pessoa se sinta invadida, recebe a ordem – não tão amistosa – de ir embora.

Eu vi o galinho *mbatara* entrar na cozinha à procura de comida, mas não quis ir atrás. Chuchita também o viu. Se, na música, a partitura funciona como uma guia que é colocada em ação e movimento na interpretação, a vida social das pessoas adultas poderia ser a “partitura” de referência através da qual as crianças pequenas inventam suas ações<sup>96</sup>. Penso que foi isso o que levou a Chuchita entrar na cozinha

---

<sup>95</sup> *Mbatara* (em guarani) ou *barataz* (em espanhol) é o galo ou galinha de penas cinzas matizadas com branco.

<sup>96</sup> Talvez essas seriam mais ou menos as palavras nas que colocariam Ingold (2000, 2007) e Menezes Bastos (2013).

atrás do galo, queria tirá-lo dali como vê as outras pessoas fazerem. Silvia e eu ouvimos as panelas e a louça caindo da mesa, seguido de um cacarejo, o choro da menina e vimos o galo saindo correndo. Dentro da cozinha, Chuchita chorava. Silvia foi atrás dela, pegou no colo e saiu com a menina. Só que ela não parava de chorar desconsoladamente. Nesse momento Silvia lhe disse (as palavras não são exatas mas foi algo assim): “O que o galo falou pra você? O que ele falou pra você? Ele falou pra não mexer com ele, né? Foi isso? O que ele te disse?”. A menina não respondeu (Chuchita está começando a falar há algum tempinho e cada palavra nova que ela aprende é celebrada).

O que Silvia disse pode, obviamente, parecer um pouco estranho ou diferente. Mas nesse momento não pensei nisso, talvez porque pensei que podia ser apenas um *jeitinho* de falar para as crianças, que considero uma questão que pode mudar não só entre culturas, mas inclusive, entre pessoas. Cada um tem uma forma de se dirigir aos bebês ou às crianças pequenas. É por isso que não dei muita consideração.

À noite tive uma surpresa. Enquanto jantávamos, Silvia comentou o acontecido para Leonido. Ela lhe disse que, com certeza, o galo tinha falado alguma coisa para a menina, já que ela não conseguia parar de chorar. Leonido respondeu que isso era provável porque as crianças pequenas ainda conseguem entender o que os animais falam. Isso era sim era surpreendente para mim! Era a primeira vez que ouvia um comentário como este vindo de Leonido. Várias perguntas vieram a minha cabeça, mas naquele momento o xamã parecia desfrutar mais da comida do que das minhas dúvidas.

Só no dia seguinte consegui uma explicação melhor. Leonido me explicou que as crianças pequenas falam com/como os animais porque ainda não conseguem compreender nem falar como nós (humanos). O xamã me explicou que as crianças pequenas estão sob os cuidados do *Ijava jára*, ou *Mitã Tupã*<sup>97</sup>, o “dono” ou deus das crianças, que lhes atende e cuida permanentemente, “como se fosse seu anjo da guarda”. Isto se deve ao fato da alma da criança ainda estar mais no domínio das divindades do que na Terra. Creio que seja por isso que ela consegue entender e se comunicar com os animais. Leonido disse depois que uma

---

<sup>97</sup> *Ijava jára* = dono dos homens; *Mitã Tupã* = deus das crianças. Neste caso, ambos os nomes se referem a divindades genéricas e não a um nome específico do deus. O xamã Leonido talvez não tenha feito uma referencia exata, pois, segundo tenho entendido, cada alma provém de um deus diferente e portanto de um lugar diferente do cosmo.

vez que as crianças crescem deixam de compreender porque “*oñe’ẽma*” (já falam), ou seja, já falam a nossa língua.

Há vários pontos interessantes a serem analisados aqui e que giram entorno do *ñe’ẽ*: à fala (palavra) e à alma. A construção da pessoa desde a concepção está ligada ao *ñe’ẽ*<sup>98</sup>. Após o parto, assegurar o crescimento e o desenvolvimento da sua alma é a maior preocupação dos pais (MELIÀ et al., 2008). Em especial, no primeiro ano de vida, a alma é extremamente instável, insegura e transita entre o corpo e o lugar de origem do cosmos (BENITES, 2009).

É por esse motivo que durante o período entre o nascimento e as primeiras frases completas (que pode ser até uns dois anos de idade ou mais), há vários cuidados e restrições que os pais e a criança devem respeitar. O primeiro mês é crucial. Mãe e pai estão sujeitos a uma dieta estrita e a se abster de trabalhos forçados e comportamentos violentos ou bravos. Caso contrário, afastariam a alma da criança. A mãe deve acompanhar permanentemente a criança, sendo seus braços “sua principal morada” (MELIÀ et al., 2008). A lactação se estende até o tempo que o *ñe’ẽ* se firma. Antigamente, era só nesse momento que os *mitã michĩ* recebiam seu *Tupaéry* (nome divino)<sup>99</sup>. Segundo pude observar nos últimos anos, e de acordo com os comentários de vários interlocutores, na atualidade, as crianças recebem seu *Tupaéry* na primeira semana – no máximo no primeiro mês – após o nascimento. Isto se deve a que muitos *aña* – coisas ruins – andam rondando e, dessa forma, o seu nome divino funcionaria como uma espécie de escudo protetor. A pessoa encarregada de receber o nome da criança é o/a xamã, para saber a qual lugar do *amba* pertence sua alma<sup>100</sup>. No nome também influencia a ordem de nascença em relação aos seus irmãos e irmãs. “É como vocês têm seu calendário para nomear as pessoas”, dizia-me

<sup>98</sup> Como descrito por Cadogan (1962), o corpo é formado por uma pluralidade de almas (*ñe’ẽ*, *ayvu* e *tupichua*). No entanto, meus interlocutores não fizeram referência a isso. Com isso não quero dizer que não sejam plurais, apenas que na minha etnografia não tive contato com isso, apesar de ter ouvido comentários semelhantes de outros colegas que conhecem e trabalham com esta etnia no Paraguai.

<sup>99</sup> As relações entre nomes, almas e características individuais foram descritas por Nimuendajú (1914).

<sup>100</sup> A onomástica dos povos Guaraní depende do xamanismo e está ligada a uma origem divina do nome-alma, sendo que os nomes “embora entrem em ‘classes’ (remetem a diferentes divindades e posições celestes), possuem uma forte conotação de individualização: cf. a ligação entre o nome pessoal e as ‘rezas’” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986:386-387)

Leonido comparando a forma que muitos/as paraguaios/as dão o nome aos seus bebês quando nascem<sup>101</sup>.

O *ñe'ẽ* assenta-se no corpo da criança após ela começar a falar. É por isso que por cada nova palavra que a criança diz há uma celebração, quando ela souber falar é porque a alma já está na Terra. A boa condição da alma é fundamental para o bom desenvolvimento, a aprendizagem e o crescimento saudável (BENITES, 2009). O local de assento do *ñe'ẽ* é na garganta, exatamente no lugar da traqueia, e é isso o que produz a voz. Para os Araweté, outro grupo da família linguística Tupi, o local do *ĩ*-alma/imagem vital ativa – é também a traqueia, este ponto corporal é considerado como o “leito da alma” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

Como pode se observar, *ñe'ẽ* é um termo polissêmico que foi definido como palavra e alma<sup>102</sup>, ou palavra-alma, como preferem denominar alguns autores (AZEVEDO et al., 2008; BARTOLOMÉ, 2004; CADOGAN, 1959; CHAMORRO, 1995). Como verbo, significa também falar, dizer, conversar e cantar (este último no sentido descrito por Montardo, 2002). Por esse motivo, prefiro conceber a noção de “palavra” para este termo como sendo a linguagem, não só do falar cotidiano, mas também das palavras sagradas<sup>103</sup>. Nesse aspecto concordo com a proposta de Montardo (2002), que afirma que essa linguagem inclui a poética e a música. Para todos os povos Guarani, a noção de *ñe'ẽ* como linguagem e alma, e estas relacionadas à comunicação, é uma chave poderosa na sua cosmologia.

O *ñe'ẽ*, no entanto, não é exclusivo das pessoas humanas. Animais e plantas também possuem alma e palavra. Inclusive vários outros seres não-humanos – e inclusive alguns objetos – têm o dom da fala. Dessa forma, a poética e a música são linguagem dos deuses, dos pássaros, das árvores, da cachoeira, da Terra, do sol, mas também os

---

<sup>101</sup> Aqui se refere ao calendário hagiológico (calendário litúrgico dos santos), que é também conhecido como calendário dos santos, efemérides dos santos ou santoral das principais famílias denominacionais cristãs. No Paraguai é comum que as pessoas recebam seu nome tendo em conta a data de seu nascimento e a denominação do santo correspondente a este calendário.

<sup>102</sup> No dicionário de Ruiz de Montoya, o termo *ñe'ẽ* é dito como vindo de *je*, “recíproco”, e *ẽ*, “sair (se), palavras, linguagem” (RUIZ DE MONTOYA, 1639:246). A palavra e suas variantes aparecem com inúmeros significados.

<sup>103</sup> É bem notória a importância que tem se dado à palavra para os Guarani. A literatura etnológica sobre os Guarani tem dado muita ênfase a este tema, aparecendo nos títulos de livros e pesquisas, como, por exemplo, nos trabalhos de P. Clastres (1990), Litaiff (1996), Chamorro (1995, 2008), Cadogan (1959, 1962).

*mbaraka* (chocalho) e os *mimby* (flautas) falam, ou melhor, “cantam” (MONTARDO, 2002). Faço das descrições desta autora as minhas:

[*ñ*]e’ẽ e *ayvu*<sup>104</sup> são linguagem e vida no sentido de que vida implica comunicação (verbal, corporal, musical). (...) **A comunicação é a vida guarani.** Como vimos, a palavra para designar ‘alma’ e ‘linguagem’, *ñe’ẽ*, é a mesma (MONTARDO, 2002:152-215, grifos meus).

Como podemos observar, o *ñe’ẽ* está ligado à comunicação. É através da palavra que se consegue a interlocução entre os diferentes domínios cosmológicos. É a alma que busca voltar ao *Amba*, o lugar das divindades. Se considerarmos que as crianças estão permanentemente sob o cuidado divino, podemos considerar que seu *ñe’ẽ* está mais ligado ao patamar dos deuses que da Terra. É por esse motivo que a criança ainda pode entender aos animais, sua alma e linguagem transitam entre a Terra e o lugar divino de onde provieram.

A linguagem também pressupõe intercâmbio entre seres de domínios cosmológicos distintos, através dos *mborahéi* (cantos), dos *ñembo’e* (rezas) e dos sonhos. Essa comunicação é dada não apenas através da fala e da audição, mas também a visão é um sentido importante. Ouvir e ver são duas formas qualitativamente distintas de perceber a palavra, pois ela pode também ser “vista” no sonho. E também, não podemos esquecer que através do olhar e de conversar há forma de ser seduzido e até invadido pelo *ñe’ẽ* dos outros. No próximo tópico, veremos como conversar com um animal que se apresenta como humano representa aceitar o *ñe’ẽ* do animal, o que pode acarretar a se transformar processualmente nele (*-jepota*).

Tendo em consideração a grande importância do discurso, da palavra e do som nos povos amazônicos e das Terras Baixas Sul-americanas, Hill expõe a necessidade de desenvolver novos modelos teóricos de socialidade, baseados em ideologias semióticas amazônicas que privilegiem o som, sobre a visão e outros sentidos, para compreender as relações transformáveis entre humanos e os diversos “outros” (HILL, 2013:326, tradução livre). Eu acredito que todos nossos sentidos devem permanecer em alerta e devemos pensar inclusive em novas metodologias etnográficas para poder captar e ampliar nossos

---

<sup>104</sup> Para alguns autores, *ayvu* é a alma-linguagem humana. Mas como mencionei anteriormente, meus interlocutores não fizeram referência a isso.

entendimentos. Penso que para poder entender a socialidade dos Paĩ Tavyterã, e através disso as relações deles com os animais, é preciso compreender o discurso e os limites da comunicação. Esta última considerada dentro dos limites da palavra, da linguagem, contemplando a própria alma, ou seja, o próprio *ñe'ẽ*.

Ouvir, ver e falar são processos comunicativos, são formas da linguagem. É nestes processos que se representam os vários tipos de transformações sociais, sejam humanas, sejam animais. O *ñe'ẽ* – como palavra/linguagem ou como alma – realiza as transformações, as transições do ciclo de vida, as viagens xamânicas, os intercâmbios entre afins ou com os donos e deuses, e também faz parte do jogo político como exercício do poder, pois é nela que está contida toda a volição.

#### 4.3. O *-jepota*: a perda de humanidade e a transformação em animal

*Às vezes eletrizo-me ao ver bicho. Estou agora ouvindo o seu grito ancestral dentro de mim: parece que não sei quem é mais a criatura, se eu ou o bicho. E confundo-me toda.*  
(Clarice Lispector, “Água viva”)

Era de manhã cedo em Ita Guasu. Já tínhamos tomado *mate* e café da manhã. As adolescentes tinham ido pra escola. Silvia precisava resolver algumas coisas na cidade. Anastácia (Ana) só passou para dar um “oi”, mas fez um comentário que para mim “caiu como bomba”. Ana disse que no dia anterior tinha visto algumas *jaguarete pypore* (pegadas de jaguretê) em um caminho que vai para o mato. Nos dias posteriores, as histórias sobre o jaguretê<sup>105</sup> começaram a percorrer a atmosfera de Ita Guasu. Semanas depois, as notícias ainda circulavam. Toda a aldeia comentava e falava do felino. O jaguretê tinha comido uma cabra pequena e, algum tempo depois, um cachorro. Para os nativos isso não era um bom sinal. Diziam que se ele comeu um cachorro, significa que está muito perto das casas. Alguma coisa ruim podia acontecer. O que chamava minha atenção era que apesar de haver regiões de mato na aldeia, há poucos animais nativos deste ecossistema, o que estava provado pela pouca carne de caça que os/as moradores/as

---

<sup>105</sup> O jaguretê é chamado de *chivi* na língua Paĩ Tavyterã, mas *jaguarete* é o nome mais comumente utilizado, palavra que foi adotada do guarani pelos idiomas português e espanhol para denominar a onça.

que conseguiam comer. E, de fato, ninguém tinha realmente “visto” o animal. No entanto, Osvaldo e Anastacia afirmavam tê-lo ouvido, “chamando-os pelos seus nomes”.

Foi através destas histórias que entrei em contato com um novo mundo, aquele dos animais com capacidades especiais, com os animais que também são pessoas e as pessoas que se transformam em animais. Segundo dizem os nativos, o jaguetê é um animal que tem “duas caras”. Quer dizer, ele possui duas vidas: uma como jaguetê-animal, e outra como jaguetê-humano. Asseguram os Paĩ Tavyterã, que o jaguetê é um animal muito esperto (*iletrado ha'e*).

Os Paĩ Tavyterã também relatam que o jaguetê gosta de conversar e que é dessa forma que consegue enganar, ou seduzir, muito facilmente a pessoa que está com a alma vulnerável. Ante aquele/a que foi já enfeitado/a ou encantado/a por ele, se apresenta como humano. Quer dizer, aquela pessoa que teve sua “alma” capturada pelo jaguetê, o vê com corpo humano (como mulher ou homem); enquanto aquela pessoa que não foi enfeitada, visualiza o jaguetê-animal.

Celia, filha dos xamãs, revelou-me uma história que tinham contado para ela várias vezes. Eu achava engraçado que ela – sendo indígena – enfatizava quando considerava uma história como “verdadeira” e outras como “apenas crenças dos indígenas”, fazendo sempre esse julgamento. Esta era, para ela, um fato verídico. As adolescentes da casa, Julia e Lisa, e outras pessoas também conheciam o caso. Celia relatou que uma jovem foi seduzida pelo jaguetê. O animal apareceu como um jovem bonito e conversou com a jovem, convidando para passear. O jaguetê acompanhava a menina e foram para vários lugares nos quais ela nunca havia ido antes, e aonde nunca iria se estivesse sozinha. Algum tempo depois, a jovem foi se afastando da casa de seus pais. A menina queria morar junto com *chivi*, com quem tinha se casado<sup>106</sup>. No entanto, a jovem voltava para a casa dos pais de vez em quando. Posteriormente, a menina começou a não reconhecer aos seus irmãos. Ela dizia que tinha casado, apesar de que confessava ainda não ter conhecido seus sogros ou cunhados. A jovem ficava cada vez mais *kaigue* (preguiçosa), dormindo a manhã toda e ficando acordada de noite. Isto ocorre, segundo Celia, porque o jaguetê é um animal com hábitos noturnos e a menina começava a se parecer cada vez mais com seu novo marido. Essa menina sofria de *-jepota* (encantamento ou feitiço).

---

<sup>106</sup> Celia falou de casamento, mas é provável que esteja se referindo a ter sexo com o animal.



Leonido também gostava de contar uma “piada” (nos termos dele) sobre uma situação parecida, onde uma mulher casou com um macaco e não percebia. Creio ter ouvido umas cinco vezes a mesma anedota e sempre as pessoas presentes terminávamos rindo a gargalhadas pela forma gestual que ele narrava o fato.

O feitiço ou encantamento que foi mencionado nos parágrafos anteriores é conhecido como *-jepota*<sup>107</sup>, e foi inicialmente descrito por Schaden como um “encantamento sexual”, que se dá por uma espécie de contágio por almas de animais-humanos, ou seja, animais com forma humana (SCHADEN, 1974). Este tema que foi ganhando espaço na literatura etnológica guarani dos últimos anos, sendo descrita a partir de diversas perspectivas (MACEDO, 2011, 2013; F. C. DE MELLO, 2006; PISSOLATO, 2006; SANTOS, 2012; SERAGUZA, 2013). Minha etnografia dialoga com as observações coletadas por Santos (2012), para os Guarani Nhandéva, encontrando várias semelhanças com as narrativas do autor.

O *-jepota* pode ser interpretado como uma forma de desejo extremo pelo animal, uma espécie de paixão irracional tão intensa que a pessoa acaba mudando sua própria agência para o domínio da alteridade. O que ocorre é uma captura do *ñe’ẽ* da pessoa por um dono de outro domínio (o dono de algum animal, quase sempre<sup>108</sup>). Tanto homens como mulheres, crianças, jovens e adultos, podem sofrer de *-jepota*. Como exposto no tópico anterior, a alma das pessoas tem épocas de instabilidade e vulnerabilidade, como no nascimento e nos primeiros anos de vida (até o assentamento do *ñe’ẽ*), na menarca, na mudança de voz dos meninos, a primeira vez que a pessoa ingere carne e durante a gravidez.

O *-jepota* é muito temido pois é considerado como uma doença. Entendo aqui o termo “doença” como apresentada por Santos, que fez uma “desconstrução crítica” do termo para os Guarani Nhandéva, que no meu ver possui o mesmo sentido para os Paĩ Tavyterã – e me atreveria a dizer que para todos os Guarani. O autor explica que o seu significado não é o mesmo que os “ocidentais” (brancos) conferem a ele, explicando que a doença pode ser mais bem entendida como um mal que

---

<sup>107</sup> Significado do termo: *-pota* = “desejar, se encantar em”; *-jepota* = formato reflexivo do verbo *-pota*.

<sup>108</sup> Várias mulheres que foram interlocutoras sobre o *-jepota* me disseram que o mesmo pode também ser causado pelo arco-íris, que os Paĩ Tavyterã consideram como um ser não-humano maléfico que não traz coisas boas (Segundo Melià et al., 2008, o dono do arco-íris é denominado de *Ava Sovy*).

atinge ao corpo e/ou à alma, e que pode ser causada por fontes humanas ou não-humanas (SANTOS, 2012:66-70). Essa definição também lembra a descrição do “desejo” apontada por (M. I. C. MELLO, 2005). Conforme a autora, para os e as indígenas Wauja, quando o desejo e a ação não são compatíveis provocam doenças, que para esses indígenas podem ser compreendidas em geral como um distanciamento ou alienação entre a alma e o corpo. Isto parece estar relacionado com o o - *jepota* que é um desejo pelo animal e é considerado como doença.

Devido a que este estado é considerado um mal assustador, há intensa vigilância e controle daquelas pessoas que estão em etapas delicadas da vida, em especial dos adolescentes<sup>109</sup>. Por exemplo, várias vezes Lisa foi punida por não voltar para casa diretamente depois de sair da escola, ou por ir para o mato ou subir o morro com as amigas sem avisar e sem ter um adulto acompanhando. Primeiro tinha levado um longo sermão de Silvia e Celia, que depois contaram do mau comportamento da menina para sua mãe, Estanislaa, que ficou muito zangada e nervosa. Lisa foi castigada novamente. Lembro que, durante a reprimenda, Celia e Estanislaa lhe remarcavam constantemente a presença do jaguretê nos arredores e o perigo ao qual ela e as outras meninas estavam expostas. No entanto, aparentemente, o *-jepota* pode acontecer em qualquer momento em que a pessoa não esteja seguindo as regras do *teko porã* (modo correto de viver), já que isto faz com que o *ñe'ẽ* se distancie do corpo, fazendo com que a pessoa fique exposta a inúmeras doenças e males.

De acordo com o que me foi relatado, a pessoa com *-jepota* sofre de uma transformação processual, na qual começa a ter perspectiva, língua, comportamento e aparência do animal. Ou seja, eu entendo que depois de um tempo, por fim, ocorre a mutação<sup>110</sup> da pessoa no animal. Neste processo, vai perdendo aos poucos seu direito ao domínio da humanidade. Podemos elucidar que uma vez que o *ñe'ẽ* da pessoa foi “capturado”, esta vai abandonando aos poucos a sociabilidade humana.

---

<sup>109</sup> Esses períodos são descritos como *teko aku* ou *jeko aku* (estado quente) por alguns autores (MELIÀ et al., 2008). Contudo, meus informantes não usaram esses termos comigo.

<sup>110</sup> O termo “mutação” é entendido aqui no sentido de transformação ou mudança, e não como metamorfose. Eu entendo a metamorfose como uma transformação completa do corpo e isto, segundo dizem os nativos, ocorre após um período muito longo e as pessoas com quem conversei não tinham conhecimento (e muito menos presenciado) nenhuma transformação corporal completa.

O corpo da pessoa também pode mudar, mas tudo isto se efetua em um processo muito lento, tendo como consequência máxima a morte.

A mutação da pessoa em animal se complica quando se dá convivência cotidiana com a alteridade e assim esta passa a formar parte do domínio do animal. Na história relatada por Celia, a menina que “casou com o jagaretê”, foi viver com o animal, tornando-se parente dos bichos. Dessa forma, a pessoa afetada vê e percebe esses animais como afins e seus parentes-humanos como outros, pois seu *ñe'ê* se vincula a um novo universo social, estabelecendo comunicação com outro dono, que representa sua nova divindade. Ser transformado significa, portanto, perder o poder do controle da sua própria agência humana (*ñe'ê*), significa perder a ligação divina com *Ñane Ramõi* (Nosso Grande Avô Eterno), porque se assume a animalidade e se adora o dono do animal. E assim o *ñe'ê* da pessoa perde o rumo para voltar ao *amba*, seu lugar divino e isto constitui uma ameaça à humanidade autêntica dos Paĩ Tavyterã.

Meus interlocutores não me informaram qual é o processo de cura da pessoa enfeitiçada. Mas me disseram que, o/a xamã é a única pessoa que realmente pode curar os sintomas apresentados pelo “doente”. Além disso, como é uma doença que se desenvolve gradativamente, só o/a xamã pode reverter essa situação, já que consegue estabelecer os vínculos entre os domínios, negociando com o dono do bicho para devolver a alma. O xamã vidente pode localizar e ver quem causa a doença, e partir dali, começa a realizar o tratamento com as rezas e os remédios<sup>111</sup> adequados (MELIÀ et al., 2008). Aquela pessoa que não procura o/a xamã e apenas toma os remédios, pode estar mascarando os sintomas sem saber qual é a origem verdadeira do mal. Esse atributo único dos xamãs é sempre ressaltado por Silvia, que me dizia constantemente que os médicos alopáticos não sabem tratar aos doentes, pois apenas cobrem os sintomas entupindo o paciente com remédios, mas não conseguem distinguir qual é a verdadeira causa, e esse seria o motivo pelo qual não podem curar muitas enfermidades.

---

<sup>111</sup> Sobre o uso de remédios, notei que podem ser tanto *pohã ñana* (remédio natural) ou industrializados. Os medicamentos alopáticos são bastante consumidos por aliviarem quase que imediatamente a dor. Isto mesmo foi observado por Santos (2012), que considera que os remédios “ocidentais” são prestigiados pelo mesmo motivo.

Por outro lado, Celia também disse que o jagaretê-humano usa roupas com estampas matizadas ou policromas (*ija'õ para*)<sup>112</sup>, que lembram à pele do jagaretê-animal. Aqui a roupa, seria no sentido de vestimenta, diferente daquela “roupa” à qual se refere Viveiros de Castro (2002a), que explica que para as cosmologias ameríndias a “roupa” de uma espécie animal seria como o envoltório ou corpo que esconde sua forma interna humana do animal, que normalmente é visível apenas aos olhos da própria espécie ou de indivíduos especializados. A relação da roupa faz lembrar também às descrições de Barcelos Neto (2006), que narra sobre as “doenças de índio” coletadas entre os/as indígenas Wauja do Alto Xingu, que também sofrem por “virar bicho” quando estão gravemente doentes. Segundo os/as indígenas descritos por este último autor, muitos animais “mascaram” sua condição de *ĩyãu* (gente) em “roupas”. Os *yerupoho* ou Animal (gente-bicho) são os seres antropomorfos ou zooantropomorfos com poderes xamânicos que raptam almas humanas e “negociam” com os xamãs-humanos a sua devolução. Os *yerupoho* vestem roupas e se transformam em *apapaatai*: aquele que tem passado de uma forma antropomorfa a uma forma animal de forma temporária, onde a roupa é o dispositivo dessas transformações (há também transformações permanentes, mas não envolvem a “roupa”) (BARCELOS NETO, 2006).

Acredito que apesar dos dados etnográficos serem escassos, a história do jagaretê relatada por Celia aparenta estar relacionada à teoria do perspectivismo, conforme a qual o mundo ameríndio é povoado por diferentes espécies de subjetividades cada uma percebendo-se como humana segundo seu próprio ponto de vista (LIMA, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Isto faz com que o universo esteja habitado por intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias tendo como referência o próprio corpo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Logicamente, precisaria de maiores dados etnográficos para fazer uma afirmação mais concreta.

---

<sup>112</sup> Devo esclarecer que não há uma forma de traduzir exatamente a palavra “*para*”, mas se refere a estampas coloridas, de cores matizadas, diversas. Não só as roupas (*a'õ*) e tecidos podem ser caracterizados por este tipo de colorido, mas também os pelos ou penas dos animais ou o tronco de uma árvore.

#### 4.4. Sobre as relações de parentesco com o animal

Como vimos no Capítulo 1, o parentesco e a afinidade se dão pela convivência e comensalidade no mesmo fogo doméstico, sendo a consanguinidade menos uma definição menos relevante para esse parentesco do que esses dois itens. Segundo minhas interpretações, a pessoa afetada pelo *-jepota* estabelece relações de parentesco com os animais pois ela começa a fazer parte desse novo fogo doméstico, partilhando não só o espaço, mas também os alimentos. Assim, uma pessoa com *-jepota* torna-se parente do bicho porque “come com” e “come como” ele, nos termos de Fausto:

A partilha da carne e a comensalidade não apenas marcam as relações entre parentes, como as produzem. Comer como alguém e com alguém é um forte vetor de identidade, assim como se abster por ou com alguém. A partilha do alimento e do código culinário fabrica, portanto, pessoas da mesma espécie (FAUSTO, 2002:15).

O autor explica que a comensalidade é um dispositivo para criar a passagem de um laço de parentesco a outro. Para Fausto, a predação – e todo movimento de apropriação – fabrica uma familiarização, a qual consiste em dotar-se das características da “espécie” do captor e assim aparentar-se à vítima. Nesse mesmo texto, aparecem exemplos semelhantes ao *-jepota* para outros povos indígenas, sendo que o autor chega à conclusão que, as doenças por captura da alma, possuem duas ordens de realidade: o desaparecimento ou morte para os parentes humanos e um novo parente para a entidade que raptou a alma; constituindo-se assim a doença como “uma predação familiarizante dos animais” (FAUSTO, 2002:13).

No Capítulo 2, descrevi o significado de domesticação como também um processo de familiarização produzido pela convivência, e este parece ter uma relação direta com a fabricação de parentesco. Se com o *-jepota* o animal gera um parente do ser humano, a domesticação parece aparentar também os animais à família que o acolhe. Quando um bicho do mato é “amansado” (nos termos de Descola, 1998), estes passam a mudar a sua forma de viver de acordo com a família que os abriga, o que é válido também para aqueles animais que os/as indígenas possuem em suas casas tendo uma convivência diária. Como vimos, os animais, apesar de viverem soltos e serem bastante autônomos, são

alimentados pelas pessoas, às vezes, inclusive, com a mesma comida; dormem nas proximidades (alguns tendo espaços próprios, como os porcos), e assim passam a formar parte da casa.

Qual seria então a diferença entre a convivência e o parentesco criados pela domesticação e pelo *-jepota*? No meu entendimento, a divergência consiste em que na domesticação não existe uma vontade dos Paĩ Tavyterã de capturar o *ñe'ẽ* do animal, nem ocupar o lugar do dono do bicho, já que conquistar uma alteridade não-humana que os afaste de *Ñane Ramõi* não é de interesse destes indígenas (PEREIRA, 2004).

Lembrando também que os animais domesticados podem ainda permanecer carregados de sua agência subjetiva. Como, por exemplo, as galinhas criadas ainda podem contagiar com seu *ñe'ẽ* à pessoa, pois este ainda possui intencionalidades. A pessoa que em um momento de vulnerabilidade não teve os cuidados necessários, pode ser contaminada pelo consumo da carne deste animal<sup>113</sup>, lembrando que o corpo, no entendimento Guarani, é constituído também pelo alimento que é ingerido e cada espécie tem a sua própria comida que lhe foi destinada (F. C. DE MELLO, 2006). Pela ingestão de carne contaminada, a pessoa pode adoecer, por exemplo, de *te'õ'ã*<sup>114</sup>, na qual a alma se afasta da pessoa para dar lugar à do animal, como registrado no segundo capítulo deste trabalho.

---

<sup>113</sup> F.C. de Mello que pesquisou os Mbya, refere-se a esta situação de contaminação pela carne também como sendo um tipo de *-jepota*. No entanto, a diferença que eu percebo é que nos casos que se dá a ingestão de uma carne contaminada com a subjetividade do animal, não ocorre uma vontade da pessoa de ir conviver com o bicho. Por outro lado, a autora considera o *-jepota* e o *aguyje* (estado de perfeição) como antônimos simétricos (F. C. DE MELLO, 2006:165), postura com a qual não concordo, pois creio que as características descritas para a humanidade e animalidade não me parecem tão simétricas, desconsiderando dessa forma a cartografia e organização cósmicas próprias da cultura Guarani.

<sup>114</sup> *Te'õ'ã* é traduzido pelos meus interlocutores como “epilepsia”.

#### **4.5. Relações humano-animais nos povos indígenas americanos. Repensando fronteiras ontológicas**

Para ir encerrando este trabalho, quero fazer uma discussão acerca das relações entre os seres humanos e os animais, tema nada novo na Antropologia. Na literatura clássica da disciplina, temos diferentes abordagens que eram utilizadas para explicar a organização social em termos totêmicos ou funcionais.

Abordar o assunto da humanidade e da animalidade nos faz entrar em um dos grandes e espinhosos debates da nossa área, aquele que gira em torno à cultura e à natureza. Obviamente este é um tópico amplo demais para ser tratado em uma dissertação de mestrado, por motivos de tempo e espaço. Dedicar-me-ei a fazer um levantamento daquelas teorias e abordagens que acredito possam me ajudar a analisar melhor as relações apresentadas entre os Paĩ Tavyterã e os animais ao longo deste trabalho, buscando assim atingir os objetivos da pesquisa, traçando as linhas e tecendo as intrincadas redes que conformam.

A compreensão e análise das variadas, entrelaçadas e complexas relações entre humanos e animais ainda requerem empenho e dedicação. Além disso, as contribuições recentes demonstram que as interações entre humanos e não-humanos, tanto materiais como simbólicas, são uma forma excepcional para poder compreender as relações sociais, a socialidade e a sociabilidade em sentidos e limites estendidos (VANDER VELDEN, 2011).

Para as Ciências Biológicas (e também no senso comum do “Ocidente”), os humanos são considerados como seres pertencentes ao Reino Animal, Classe Mamalia, Ordem Primates, Família Homminide. O ser humano atual é da espécie *Homo sapiens*. No entanto, como visto, isto pode diferir para as sociedades indígenas, que definem de forma radicalmente diferente aquilo que pode ser considerado como humano e não-humano, humano e animal. Portanto, se existem variações daquilo que é considerado como ser humano, haverá também diferenças no entendimento do que significam cultura, sociedade, natureza e ambiente.

Com as descrições de Lévi-Strauss (1989), que afirma que as diferenças entre as espécies naturais (plantas e animais) eram tomadas metaforicamente para organizar a ordem social, se inaugurava uma nova abordagem das noções de natureza e cultura. Segundo este autor, natureza e cultura são oposições inerentes às cosmologias indígenas, impressas na sua mitologia. Esta questão proposta por Lévi-Strauss foi uma fonte de inspirações para a etnologia. E ainda é.

Através de novas etnografias realizadas, foi constatado que há várias sociedades nas quais essa dicotomia não pode ser claramente definida. Um dos primeiros a apresentar uma concepção diferente, mas ainda inspirada nas ideias levistraussianas, foi Descola. Este autor demonstra que para várias aldeias indígenas há uma grande variedade de animais, plantas e espíritos que são considerados como pessoas, quer dizer, há uma forma de percepção social dos seres da natureza a quem se outorgam características antropocêntricas e comportamentos sociais (DESCOLA, 1992). Devido a recuperar a clássica noção do animismo, a proposta de Descola é muitas vezes conhecida como “novo animismo”. Outro apontamento foi feito por Ingold (2000) que, por meio de suas observações com grupos caçadores-coletores, afirma que nestas sociedades não há um conceito separado da natureza e da sociedade porque os caçadores-coletores se sentem parte do entorno, e a divisão entre natureza e cultura não pode explicar essa relação. Com a pretensão de superar a dualidade da natureza e da cultura começaram a ser abordados novos temas e despertam novos interesses (ver especialmente o livro editado por Descola & Pálsson, 1996).

Em uma publicação mais recente, Descola elaborou modelos ontológicos que se baseiam nas relações entre humanos e outros seres não-humanos. Isto teve como resultado quatro ontologias, das quais o autor assume que se desprendem todas as cosmovisões possíveis, sendo as seguintes: animismo, analogismo, totemismo e naturalismo (DESCOLA, 2011).

As sociedades pertencentes ao analogismo têm sua ontologia baseada na ideia de que: “as propriedades, movimentos e modificações de estrutura de certas entidades do mundo exercem uma influência a distância sobre o destino das pessoas” (DESCOLA, 2011:91, tradução livre). O segundo tipo são as sociedades naturalistas, na qual se encontra a nossa sociedade “ocidental”, para as quais há uma coexistência de uma natureza única e uma multiplicidade de culturas. Por outro lado, sociedades totêmicas possuem seu conjunto de unidades sociais associadas a uma série de objetos naturais, como plantas e animais, com atributos antropomórficos. O seu inverso simétrico seria, então, as sociedades anímicas (ou as do “novo animismo”), nas quais as plantas e animais não servem para pensar a ordem social, mas são as categorias da própria prática social para pensar as relações humanas com os seres naturais. Nelas, humanos e não-humanos têm a mesma interioridade (como por exemplo, a alma ou o *ñe'ẽ* neste caso) mas com qualidades exteriores (corpos) descontínuos.



Há, portanto, nestas ontologias um *continuum* entre cultura e natureza, que permite a comunicação, socialização e transformação entre as categorias dos seres. Segundo a proposta de Descola, é a este tipo de sociedades – anímicas – as quais pertenceria a maioria das sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul. Comparando-a com o naturalismo, vemos que este último “inverte a construção ontológica do animismo já que em lugar de uma identidade de algumas e uma diferença de corpos, pressupõe contrariamente uma descontinuidade das interioridades e uma continuidade material” (DESCOLA, 2011:93, tradução livre).

Até este ponto tenho descrito para os Paĩ Tavyterã uma continuidade interior entre os animais e os humanos, estabelecida no tempo-espaço das origens, e dada a que ambos possuem *ñe'ẽ*. No entanto, devo fazer um esclarecimento. Em primeiro lugar, apesar dos/das indígenas, os *mba'ity* (não-indígenas), as plantas e os animais e outros não-humanos e objetos todos possuem *ñe'ẽ*, apenas os autênticos moradores da Terra – i.e. os Paĩ Tavyterã – são os detentores das palavras sagradas para se comunicar com os divinos e são os únicos que conhecem e seguem as regras do *teko porã*.

Lembremos que também o *ñe'ẽ* é elemento formador do corpo. Para introduzir o próximo assunto, devo realizar alguns comentários breves sobre o *tete*<sup>115</sup> (corpo), a partir do descrito na literatura, considerando que a “originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo mais amplo, sul-americana) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal” e reconhecer essa tese é essencial para uma compreensão adequada das cosmologias ameríndias (SEEGER et al., 1979:3).

É lógico que humanos e animais possuem corpos diferentes (a descontinuidade exterior que menciona Descola), divergindo principalmente em relação à posição: enquanto os seres humanos estão de pé (eretos)<sup>116</sup> e olhando pra frente, os bichos não. Através dos rituais xamânicos, cantando e dançando, os corpos guaranis são construídos,

---

<sup>115</sup> *Tete* (corpo) é também uma palavra guarani de gramática oscilante: *tete*, *rete*, *hete*.

<sup>116</sup> De fato, foi descrito na literatura que “levantar-se” ou “erguer-se” (*-pu'ã*) é uma forma da metáfora corporal para indicar a importância da verticalidade e do desenvolvimento (ver mais em Montardo, 2002). “De pé e de frente é a posição que *Nhanderu* colocou os Guarani na Terra. Estar em pé significa estar vivo” (SANTOS, 2012:53).

fortalecidos, dotados de alegria e preparados para a vida, para que o indivíduo Paĩ Tavyterã possa ter saúde, leveza e luminosidade e possa atingir o *aguyje* (perfeição, plenitude) (MONTARDO, 2002). Para os Paĩ Tavyterã, existe uma diferença entre corpo e alma<sup>117</sup> que neste se desenvolve, sendo que é o *ñe'ẽ* que deve manter o controle sobre o corpo para evitar qualquer tipo de males (MURA & BARBOSA DA SILVA, 2012).

Por conseguinte, o corpo é também um ponto de produção da diferença, de alteridade e de identidade. Mas o corpo não é só uma dimensão fisiológica, ele também inclui as formas de sentir e de perceber. Esta ideia deu lugar à teoria do “perspectivismo”, elaborada por Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996), onde cada ser (indivíduo) se percebe tendo como seu ponto de vista seu próprio corpo. É assim que podemos interpretar o *-jepota*, quando a pessoa muda de perspectiva ao entrar no domínio do dono dos animais, mas isto não significa que “enxerguem” absolutamente tudo como os animais (considerando, por exemplo, as diferenças do *ñe'ẽ* dos animais e dos seres humanos).

O perspectivismo colocou em debate o conflito da interface natureza e cultura, tomando as categorias e termos nativos como enunciados filosóficos e conceituais. Este conceito, que foi ampliado por Viveiros de Castro em outra publicação, inverte radicalmente as relações de natureza e cultura, e parte da ideia de que o universo é povoado por diferentes agências subjetivas (humanos e não-humanos), as quais apreendem o mundo de sua própria perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). Ou seja, é o “ponto de vista” que assume cada indivíduo na sua posição de sujeito que diferencia aos outros, havendo não uma pluralidade de visões, “mas uma única visão de diferentes mundos”. Isto significaria que para as sociedades perspectivistas existiria apenas uma única cultura e as diferenças interiores se dão por uma multiplicidade de naturezas. Dessa forma, o que podemos entender é: se o animismo afirma uma continuidade entre natureza e cultura e recusa sua separação, o perspectivismo, ao contrário, defende que estes domínios são definidos por uma perspectiva ou condição relacional.

Assim como foi revelado no segundo capítulo, na cosmologia Paĩ Tavyterã, no tempo-espaço da origem, todos os seres eram humanos, divinos, imortais, com poderes xamânicos e podiam intercomunicar-se (falavam a mesma língua). As transgressões às regras sociais fizeram com que as divindades decidissem fazer que algumas humanidades

---

<sup>117</sup> A intenção aqui, no entanto, não é reduzir a um dualismo simples e global entre corpo e alma, formulação que já foi advertida por Fausto (2002).

perdessem sua condição antropomórfica e algumas propriedades, ganhando, às vezes, outras consideradas negativas. Se considerarmos isto como uma continuidade entre natureza e cultura, poderíamos pensar que os Paĩ Tavyterã possuem traços de sociedade “anímica”, o que significa é que essas “diferenças entre os homens, as plantas e os animais são de grau e não de natureza” (DESCOLA, 1997:245). No entanto, não concordo com o autor quando afirma que:

(...) o animismo é igualmente uma forma de **objetivação social das entidades que chamamos naturais**. (...) Neste sentido, o animismo pode ser visto não como um sistema de categorização dos objetos naturais, mas como um sistema de categorização dos tipos de relação que os humanos mantêm com os não-humanos (DESCOLA, 1997:257, grifos meus).

Se aceitarmos essa postura, estaríamos afirmando que os Paĩ Tavyterã realizam uma “objetivação” (socialização) da natureza, como proposta pelo seu autor. Em capítulos anteriores, quando falávamos da domesticação também explicamos que, segundo este mesmo autor, a técnica de domesticar não aparece nas sociedades ameríndias porque o processo significaria “objetivar” os animais, quer dizer objetivar a “natureza”, o que é incompatível nestas ontologias (DESCOLA, 2002). Creio eu que há um ponto contraditório nas ideias deste autor.

Para os povos Guarani em geral, utilizar a dicotomia natureza/cultura – com seu terceiro termo, sobrenatureza<sup>118</sup> – não é a forma mais apropriada para descrever sua cosmologia. As descrições que apresentei sobre o *-jepota* e a cartografia cósmica, por exemplo, nos mostram que os limites entre animais e humanos podem não ser fixos. Acredito que os dados coletados nesta pesquisa demonstram a grande dificuldade de tratar o ser humano e o animal como polos binários contrastantes na simbologia Paĩ Tavyterã. Inclusive a categoria “ser humano” deveria ser questionada.

Por outro lado, tendo em consideração as diferenças entre humanos e animais apontadas anteriormente, pensar em relações opostas e simétricas entre humanos e animais (e outros não-humanos), como colocado por Viveiros de Castro e Descola, me parece limitar os tipos de relações que são dadas em cada contexto. As relações dadas são sempre

---

<sup>118</sup> Da mesma forma que foi colocada por Menezes Bastos (2012) para os Kamayurá.

em uma escala hierárquica, tendo aos animais como sujeitos degradados pelos seus comportamentos muitas vezes condenáveis. Com isto não quero dizer que as contribuições destes autores não tenham sido fundamentais para compreender as cosmologias das Terras Baixas da América do Sul, muito pelo contrário. Concordo plenamente com o apontado por Menezes Bastos quando diz que estas teorias não podem ser evidenciadas como “possibilidade[s] única[s] e irrecorrível[is] de pensar os citados modos de relação, na região, entre os ‘humanos’ e os ‘não-humanos’, isto é, entre a ‘cultura’ e a ‘natureza’” (MENEZES BASTOS, 2012:11). Infelizmente, grande parte dos trabalhos acadêmicos sobre os diferentes grupos Guarani que foram consultados para a escrita deste trabalho está constantemente reproduzindo as teorias de simetrias e oposições.

Ao fazer isto, estaríamos estendendo uma dicotomia própria do nosso pensamento “ocidental” e “etnocêntrico” a etnias que não concebem o mundo como cultural ou natural (ou sobrenatural). Ainda mais, tendo em conta que, a diferenciação entre animais e humanos dada na origem mitológica é de fato um “processo de hierarquização entre conjuntos de seres, assim como destes com relação aos seus donos” (MURA, 2006:254). Há duas décadas, Ingold (1995) já nos advertia sobre essa forma de operar por oposições paralelas. Para o autor, isto é uma característica da tradição “ocidental”, que leva a construir a distinção entre humanidade e animalidade, em torno à divisão Ser Humano / Natureza. O problema é que isto nos limita e embaraça a compreensão das relações estudadas.

Por outro lado, existem alguns autores dedicados a demonstrar que as linhas divisórias entre humanidade e animalidade não são tão estáticas, nem impermeáveis. Destaco o proposto por Vander Velden (2011):

(...) as fronteiras entre o humano e o não-humano não são estanques, mas devem ser não só analisadas caso a caso como também politicamente negociadas em vários contextos. Assim, vários autores vêm se dedicando a reconsiderar as fronteiras entre natureza e cultura, propondo que a antropologia deve levar com seriedade a inclusão de seres não humanos na composição dos agrupamentos sociais (VANDER VELDEN, 2011:130).

Como tentativa para superar a fronteira ontológica natureza/cultura, Mura propõe, em um trabalho mais recente, que tanto homens quanto animais podem ocupar posições de “sujeito da ação” ou “objeto da ação”, o que significa que ambos são capazes de contribuir na definição da organização social e estruturação das relações de poder (MURA, 2011). Assim, por exemplo, um ser humano pode ser sujeito em certas circunstâncias e objeto em outras. Na lógica de organização do cosmo para os Paĩ Tavyterã, todos os elementos do universo – animais, plantas, vento, água, donos, almas, etc. – podem agir (“sujeito da ação”) ou serem agidos por outros (“objeto da ação”).

Por isso, as descrições feitas neste trabalho sobre como humanos e animais se relacionam e interagem são apenas uma parte da imensa rede de relações que estão em jogo. E essas relações não são apenas relações sociais. São também relações de poder: relações políticas. Entendendo a “política como ações no universo, executadas por sujeitos humanos e não humanos, que se mobilizam para obter seus objetivos, quaisquer que sejam eles” (MURA, 2011:110). O cosmo Paĩ Tavyterã compreendido dessa maneira é bastante dinâmico, e as relações entre os *ñe'ẽ* e os diferentes seres e objetos, que realizam intercâmbios, se comunicam, produzem parentesco, disputam espaços, fazem jogos de poder, estratégias, alianças, dominações, domesticação, tudo isso produz transformações constantes nos diferentes domínios do mundo, ligando, descosturando e entrelaçando linhas da imensa rede cósmica Paĩ Tavyterã.



## CONCLUSÕES

*C'est dire que, bien loin de tout exotisme, le discours naïf des sauvages nous oblige à considérer ce que poètes et penseurs sont les seuls à ne pas oublier : que le langage n'est pas un simple instrument, que l'homme peut être de plain-pied avec lui, et que l'Occident moderne perd le sens de sa valeur par l'excès d'usage auquel il le soumet.*<sup>119</sup>

(P. CLASTRES, 1966)

Gostaria agora de fazer uma tentativa de juntar os fios que compõem a rede de relações entre os Paĩ Tavyterã e os animais para encerrar esta pesquisa. Confesso que alguns temas tratados neste trabalho devem não ter sido explorados com a dedicação necessária. Algumas – talvez muitas – perguntas devem ter ficado sem resposta. Outras questões devem ter surgido no decorrer da leitura do texto. É possível também que alguns autores tenham ficado fora desta dissertação, talvez de forma injusta. Creio que as deficiências se devam, em parte, por minha aproximação e experiência relativamente novas na Antropologia e a complexidade do tema abordado.

Retomemos, para finalizar, alguns fatos da cosmologia e práticas destes indígenas, já que é através da atualização constante dos mitos, dos rituais e das práticas cotidianas que as relações entre humanos e animais são constantemente ressimbolizadas. Como vimos no segundo capítulo, no tempo-espço da origem, na Terra – *Yvy* – que foi criada por *Ñane Ramoĩ Jusu Papa*, havia uma simetria entre todos os seres, que tinham a capacidade de comunicar-se e entender-se entre si, sendo todos humanos, divinos e imortais.

No entanto, com a posterior reorganização hierárquica do universo, cada ser foi dotado de características e qualidades específicas. Isso por que não cumpriram as regras da forma correta de viver, assim, alguns seres foram rebaixados na escala cosmológica perdendo alguns atributos e ganhando outros – como os que foram transformados no que

---

<sup>119</sup> Tradução livre: Quer dizer que, muito longe de qualquer exotismo, o discurso ingênuo dos selvagens nos obriga a considerar aquilo que os poetas e os pensadores são os únicos a não esquecer: que a linguagem não é um simples instrumento, que o homem pode estar no mesmo plano que ela, e que o Ocidente moderno perde o sentido de seu valor pelo excesso de uso ao qual lhe submete. (P. CLASTRES, 1966).

nós consideraríamos como espécies animais –, estabelecendo uma relação assimétrica entre os diferentes seres. As relações, dessa forma entendidas, são sempre em uma escala hierárquica, tendo aos animais como sujeitos inferiorizados pelos seus comportamentos muitas vezes reprováveis.

Contudo, também há assimetrias entre os humanos dado que nem todos podem acessar de igual maneira aos conhecimentos e sabedorias. Apenas indivíduos especializados, como os/as xamãs, conseguem transitar entre os diferentes domínios cosmológicos, podendo assim atingir a morada dos divinos, tendo dessa forma um nível hierárquico acima dos homens e mulheres “comuns”. É por isso que em torno a eles que se constrói fundamentalmente o marco de valores, morais, regras e saberes da etnia.

Para os Paĩ Tavyterã, as diferenças entre humanos e animais não são de natureza, mas sim de grau, havendo também a percepção de que cada ser é dotado de capacidade de ação, consciência e reflexão, intencionalidade e vida social. Acredito que os dados coletados nesta pesquisa demonstram a grande dificuldade de tratar o ser humano e o animal como polos binários contrastantes na simbologia do grupo. Inclusive a categoria “ser humano” poderia ser questionada, ainda mais tendo em consideração que os e as indígenas se consideram como parte da família extensa de *Ñane Ramõi Jusu Papa*.

Para estes indígenas, cada ser pertence a um domínio e a um “dono” específicos, não havendo espaços neutros no cosmo. Dessa forma, a convivência e todos os outros tipos de relações sociais na Terra estão guiados pelas normativas que regem no cenário cosmológico. O *ñe'ẽ* (alma-linguagem) é a ponte que possibilita os processos comunicativos entre os diferentes domínios, o que dá vida ao jogo da vida social e política no cosmo.

Ao mesmo tempo em que os seres têm um parentesco através da humanidade compartilhada no tempo-espaço original, ou pelo fato de que todos os seres terem alma, isto não significa nem obriga estes a ter relações equitativas ou simétricas, sendo cada indivíduo considerado como autônomo. Sendo assim, as relações que observei com os animais que moram na casa destes indígenas devem sempre ter em conta esta prerrogativa, não devendo ser julgadas a partir dos nossos preceitos “ocidentais”.

A presença ou interferência de animais em espaços considerados como humanos (como o espaço do “fogo doméstico”) ou dos humanos em espaços dos animais, ou de seus donos, pode ter consequências diversas, levando às vezes a relações perigosas ou não desejadas. Um



animal doméstico que invade um espaço que não lhe corresponde é sempre repreendido. Um humano com seu *ñe'ẽ* enfraquecido pode ser enfeitado por algum dono de animal e ter sua alma capturada por ele, indo formar parte do “fogo doméstico” do animal.

Todos os conhecimentos que os e as indígenas têm sobre a fauna – sobre seus comportamentos, hábitos, fisiologia e fisionomia, etc. – são habilidades para poder interagir e conviver em uma Terra que exige deveres e direitos em negociação constante, através de diversas estratégias. Os Paĩ Tavyterã, por exemplo, se servem das rezas e dos cantos para direcionar as atividades de caça, pesca, coleta e cultivo. A obtenção – ou não – dos recursos é sempre entendida como um produto da eficácia dos relacionamentos com os donos e os deuses. Dessa forma, essas não são exclusivamente atividades tecno-econômicas, mas também estão ligadas por laços cosmológicos. Na realidade, todas as práticas e relações são significadas e simbolizadas pela mitologia. Os Paĩ Tavyterã têm como exemplo as atividades e manejo de seus parentes divinos (*Ñane Ramoĩ* e sua “Comissão”) como guia do modo correto de viver (*teko porã*) na vida cotidiana. O *teko porã*, no entanto, é também atualizado e flexibilizado continuamente, tendo em vista o contexto histórico e de contato com a sociedade do entorno.

É preciso lembrar que as relações entre humanos e animais não são apenas sociais. Todas as ações são motivadas por intenções e objetivos – sejam quais forem – constituindo, portanto, relações políticas. Para estabelecerem vínculos e trocas nos diferentes planos cosmológicos, cada ser possui um tipo de agência determinada que o coloca em um domínio diferenciado. Assim, é através das ações e práticas que se mobilizam os intercâmbios e o cosmo é dinamizado.

Ao longo dos exemplos apresentados neste trabalho, compreendemos que um esquema que divida humanos e animais, ou que separe a cultura da natureza – com o terceiro termo envolvido, sobrenatureza – como no pensamento “ocidental”, tipicamente iluminista, não é apropriado para compreender e detalhar a complexidade dos fios intrincados que formam a rede cosmológica das relações entre os Paĩ Tavyterã e os animais. No entanto, para sentir que conseguiu compreender as complexas e intrincadas relações entre os Paĩ Tavyterã e os animais, precisaria de maior dedicação e convivência em campo para quem sabe, através dos próprios entendimentos indígenas, pensar em novas possibilidades de reflexão dos modos de relacionamentos.

Para Descola (2011), a etnologia surge da necessidade de poder explicar as formas de pensamento exótico onde não são estabelecidas fronteiras claras entre humanos e não-humanos, que inicialmente pareciam exigir mais da razão. Creio que ainda temos muito para aprender dos e das indígenas: o que nós entendemos por sociedade, para eles vai além daquilo que nós consideramos como humanos. Assim, a sociedade e o cosmo são construídos a partir da convivência, das ações e intenções de humanos e animais.

Nesse sentido, a Antropologia conforma, para mim, uma rede de caminhos que permitem a possibilidade de conceber as relações sociais e políticas, a partir do encontro de outros mundos, outras formas de ser, perceber e sentir, que poderiam funcionar para desnaturalizar e repensar o universo que temos como assumido, multiplicando-o: um cosmo onde caibam vários cosmos. E para isso, é necessário levar a sério o que os e as indígenas dizem e pensar **com** eles e elas, entendendo o pensamento indígena como uma prática de sentido (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomas de, & MURA, Fabio. Kaiowá. In: *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental. 2003. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowa>. Acesso em: 25 de fev de 2015.
- AZEVEDO, Marta; BRAND, Antonio, HECK, Egon, PEREIRA, Levi Marques, & MELIÀ, Bartomeu. *Guarani Retã 2008: Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*. Brasil: CTI, CIMI, ISA, UFGD; Paraguai: CEPAG CONAPI, SAI, GAT, SPSAJ, CAPI; Argentina: UNam, ENDEPA. 2008.
- BARBOSA, Pablo Antunha. A “Terra sem Mal” de Curt Nimuendajú e a “Emigração dos Cayuáz” de João Henrique Elliott. Notas sobre as “migrações” guarani no século XIX. *Tellus*, Campo Grande, 13(24), 121–158, 2013.
- BARBOSA, Pablo Antunha, & MURA, Fabio. Construindo e reconstruindo territórios Guarani: dinâmica territorial na fronteira entre Brasil e Paraguai (séc. XIX-XX). *Journal de La Société Des Américanistes*, 97(2), 24, 2011 Disponível em <http://jsa.revues.org/11963>. Acesso em: 10 de fev de 2015.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. “Doença de Índio”: o princípio patogênico da alteridade e os modos de transformação em uma cosmologia amazônica. *Campos*, Curitiba, 7(1), 9–34, 2006.
- BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the making: A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Flechadores de Jornales. Identidad guaraní en el Paraguay contemporáneo. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, local, (10), 2004. Disponível em: [alhim.revues.org/index120.html](http://alhim.revues.org/index120.html). Acesso em: 25 de fevereiro de 2015.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Parientes de la Selva: Los Guaraníes Mbya de la Argentina*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción - CEADUC, 2009.
- BASUALDO, Isabel, & SORIA REY, Nélica. Etnobotánica de los Pañ Tavyterã. *Suplemento Antropológico*, Asunción, XXXVII(1), 173–271, 2002.

- BENITES, Tónico. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- BERTONI, Moisés Santiago. *Civilización guaraní. Etnología: Origen, Extensión y Cultura de la raza Karaí-Guaraní y Proto-Historia de los Guaraníes*. Puerto Bertoni: Ex Sylvis, 1922.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os Guarani: Índios do Sul, Religião, Resistência e Adaptação. *Estudos Avançados*, 4(10), pp. 53–90, 1990.
- CADOGAN, León. Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guajakí. *Anthropos*, Barcelona, Bd. 50, H. 1./3., pp 149-154, 1955.
- CADOGAN, León. Breve contribución al estudio de la nomenclatura guaraní en Botánica. *Boletín Del Ministerio de Agricultura Y Ganadería Del Paraguay*, n. 194, p. 49, 1957.
- CADOGAN, León. *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Boletim N° 227. Antropologia N°5, São Paulo: Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959.
- CADOGAN, León. Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané. *Revista de Antropologia*, 10(1 & 2), 43–91, 1962.
- CADOGAN, León. Chonó Kybwyrá: Aves y almas en la mitología Guaraní. *Revista de Antropologia*, 15 & 16, 133–147, 1967.
- CADOGAN, León. Ta-nyg puku. Aportes a la etnobotánica Guaraní de algunas especies arbóreas del Paraguay oriental. *Suplemento Antropológico*, Asunción, 7(1-2), 7–59, 1973.
- CANOVA CABAÑAS, Paola. Actuales estrategias de sobrevivencia de los Paĩ Tavyterã. El caso de las comunidades Tavyterã e Ita Guazu. *Suplemento Antropológico*, Asunción, XXXVII(2), 309–419, 2002.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora Unesp, Paralelo 15, pp. 17–35, 1998.
- CARDOSO, Ruth C. L. Aventuras de Antropólogos em Campo ou Como Escapar das Armadilhas do Método. In: *A Aventura Antropológica. Teoria e Pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 4th ed., pp. 95–105, 1986.

- CEADUC. El CEADUC, su historia. (2012) Disponível em:  
<http://www.ceaduc.uca.edu.py/index.php/el-ceaduc/historia>. Acesso em: 04 de fev de 2015.
- CEBOLLA BADIE, Maria Victoria. *Cosmología y naturaleza Mbya-guaraní*. Tese (Doutorado em Antropología Social y Cultural) - Departamento de Antropología Cultural e Historia de América y África. Programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2013.
- CEPAG. Historia del CEPAG. Disponível em:  
<http://www.cepag.org.py/cepag.php?id=1>. Acesso em: 04 de fev de 2015.
- CHAMORRO, Graciela. *Kurusu ñe'engatu. Palabras que la historia no podría olvidar*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1995.
- CHAMORRO, Graciela. *Terra madura. Yvy araguyje: Fundamento da Palavra Guarani*. Dourados: Editora UFGD, 2008.
- CHASE-SARDI, Miguel. Los Guaraní, el concepto de Estado, Pierre Clastres y el Medio Ambiente. *Propuestas Democráticas Para La Sociedad Y El Estado Del Paraguay Del Siglo XXI*, Asunción, 1(3), 23–45, 1994.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. L'arc et le panier. *L'Homme*, Paris, 6(2), 13–31, 1966.
- CLASTRES, Pierre. *A Fala Sagrada. Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus, 1990.
- COUTINHO BARBOSA, Gabriel. *Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- DA MATTA, Roberto. Trabalho de Campo. In: *Relativizando. Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes. pp. 143–173, 1981.
- DESCOLA, Philippe. El mundo de la selva. In: *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Lima: Abya-Yala, pp. 303–362, 1988.

- DESCOLA, Philippe. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, Allan (Ed.), *Conceptualizing society*. London & New York: Routledge. pp. 107–126, 1992.
- DESCOLA, Philippe. Ecologia e cosmologia. In: E. CASTRO & F. PINTON (Eds.), *Faces do trópico úmido. Conceitos e questões sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Belém: Museu Paraense E. Goeldi. Editora Ceiup, pp. 243–261, 1997.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, 4(1), 23–45, 1998.
- DESCOLA, Philippe. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 8(18), 93–112, 2002.
- DESCOLA, Philippe. Más allá de la naturaleza y de la cultura. In: L. MONTENEGRO MARTÍNEZ (Ed.), *Cultura y naturaleza: Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, , pp. 75–96, 2011.
- DESCOLA, Philippe., & PALSSON, Gísli. (Eds.). *Nature and society. Anthropological perspectives*. London & New York: Routledge, 1996.
- DEVOS, Rafael Victorino. Arte e agência em documentários etnográficos. *Antropologia Em Primeira Mão*, Florianópolis, 143, 20. 2014.
- DGEEC. *II Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas 2002. Pueblos Indígenas del Paraguay. Resultados Finales* (p. 28). Fernando de la Mora: Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos - DGEEC. 2003.
- DGEEC. *Pueblos Indígenas en el Paraguay. Resultados Finales de Población y Viviendas 2012. III Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas*. Fernando de la Mora: Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos - DGEEC, 2014.
- DIGARD, Jean-Pierre. Jalons pour une anthropologie de la domestication animale. *L'Homme*, Paris, 28(108), 27–58, 1988.
- DIGARD, Jean-Pierre. Les nouveaux animaux dénaturés. *Études Rurales*, Paris, 129(1), 169–178, 1993.
- EMERSON, Robert M., FRETZ, Rachel I., & SHAW, Linda L. *Writing ethnographic fieldnotes* (p. 254). Chicago: The University of Chicago Press. 1995.

- FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, 8(2), 7–44, 2002.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia, *Mana*, Rio de Janeiro, 14(2), 329–366, 2008.
- GELL, Alfred. The language of the Forest: Landscape and Phonological Iconism in Umeda. In: M. HIRSCH, Eric; O'HANLON (Ed.), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. New York: Oxford University Press, pp. 232–254, 1995.
- GLAUSER ORTIZ, Marcos. *Desculturación y regeneración cultural. Aportes del sistema alimentario y agroecológico Paĩ-Tavyterã*. Asunción: Base Investigaciones Sociales; Fundación Rosa Luxemburgo, 2010.
- GÓMEZ CENTURIÓN, Gregorio. *Temiandu rory*. Asunción: El Lector, 1998.
- GRÜNBERG, Friedl Paz. *Ñande Ypykuéra ñe'êngue*. S/local: Guaraní Roguata, 2009. Disponível em: <http://guarani.roguata.com/es/content/text/nande-ypykuera-neengue>. Acesso em: 09 de fev de 2015.
- GRÜNBERG, Friedl Paz. *Cosmovisión Tavyterã*. S/local: Guaraní Roguata, 2012. Disponível em: [http://guarani.roguata.com/sites/default/files/text/file/uid110/gruenbergcosmovisiontavytera\\_0.pdf](http://guarani.roguata.com/sites/default/files/text/file/uid110/gruenbergcosmovisiontavytera_0.pdf). Acesso em: 09 de fev de 2015.
- GUASCH, Antonio. *Diccionario básico. Guaraní-Castellano, Castellano-Guaraní*. Asunción: CEPAG, 2005.
- HILL, Jonathan D. Instruments of Power: Musicalising the Other in Lowland South America. *Ethnomusicology Forum*, London, 22(3), 323–342, 2013.
- INGOLD, Tim. An Anthropologist Looks At Biology. *Man*, London, 25(2), 208–229, 1990.
- INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, 28, 1–15, 1995.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- INGOLD, Tim. Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world. *Social Anthropology*, Cambridge, 12(2), 209–221. 2004.

- INGOLD, Tim. *Lines: A brief history*. New York: Routledge, 2007.
- KELLER, Héctor Alejandro. Etnobotánica de los guaraníes que habitan la selva misionera. In: *Reunión de Comunicaciones Científicas y Tecnológicas*. Corrientes: Instituto de Botánica del Nordeste UNNE, 2001.
- LASHERAS, José A.; FATÁS, Pilar; MONTES, Ramón; & MUÑOZ, Emilio. Itaguy Guasu: un abrigo del arcaico en Amambay (Paraguay) con útiles planoconvexos y puntas bifaciales y con grabados abstractos y de pisadas. *Cuadernos Del Instituto de Antropología Y Pensamiento Latino Americano*, Altamira, 1(2), 234–252, 2013.
- LEACH, Edmund R. Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal. In: R. DA MATTA (Ed.), *Edmund Leach. Antropologia*. São Paulo: Ática, pp. 170–198, 1983.
- LEHNER, Beate. *Territorialidad Guaraní. Ensayo sobre la relación Territorio - Organización Socio-política de los Ava-Guarani y Paĩ Tavyterã*. Asunción: Servicios Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos, 2002.
- LEHNER, Beate. Algunas observaciones sobre la situación socio-política actual de los Paĩ Tavyterã. In: *Paĩ-Tavyterã. Etnografía guaraní del Paraguay Contemporáneo(2ª ed)*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción - CEADUC; Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch - CEPAG, pp. 88–98, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem* (8ª ed.). Campinas: Papirus, 1989.
- LIMA, Tania Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, 2(2), 21–47, 1996.
- LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbyá*. p. 160. Florianópolis: Editora da UFSC. 1996.
- LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, Brasília, (322), 32, 2002.
- MA, & AIP. *Población y Tierras Indígenas en la Región Oriental de la República del Paraguay. Proyecto Paĩ Tavyterã. Proyecto Guaraní*. Asunción: Misión de Amistad & Asociación Indigenista del Paraguay, 1977.



- MACEDO, Valéria. Jepota e aguyje entre os Guarani. O desejo da carne e da palavra. In: *Anais do 35º Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu: ANPOCS. 2011. Disponível em: [http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=1099&Itemid=353](http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=1099&Itemid=353). Acesso em: 15 de fev de 2015.
- MACEDO, Valéria. De encontros nos corpos Guarani. *Ilha*, Florianópolis, 15(2), 181–210, 2013.
- MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.
- MAUSS, Marcel. A prece. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Antropologia: Marcel Mauss*. São Paulo: Ática, pp. 102–146, 1979.
- MEAB. Historia del Museo. Disponível em: <http://www.museobarbero.org.py/historia.php>. Acesso em 04 de fev de 2015.
- MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayo de etnohistoria*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1993.
- MELIÀ, Bartomeu. La novedad Guaraní (Viejas cuestiones y nuevas preguntas). Revisita bibliográfica (1987-2002). *Revista de Indias*, Madrid, LXIV(230), 175–226, 2004.
- MELIÀ, Bartomeu, FARRÉ, L., & PÉREZ, A. *El guaraní a su alcance: un método para aprender la lengua guaraní del Paraguay*. Asunción: CEPAG, 1997.
- MELIÀ, Bartomeu, GRÜNBERG, Georg, & GRÜNBERG, Friedl Paz. *Pañ-Tavyterã. Etnografía guaraní del Paraguay Contemporáneo* (2ª ed). Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción - CEADUC; Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch - CEPAG, 2008.
- MELIÀ, Bartomeu; SAUL, Marcos V. de Almeida, & MURARO, Valmir F. *O guarani. Uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior - Fundames, 1987.
- MELLO, Flávia Cristina de. *Aetchá Nhanderukuary Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

- MELLO, Maria Ignez Cruz. *Iamurikuma: música, mito e ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. Apùap World Hearing: On the Kamayurá Phono-Auditory System and the Anthropological Concept of Culture. *World of Music*, 41(1), 85–96. 1999.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. Música nas Terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte (Segunda Parte). *Antropologia Em Primeira Mão*, Florianópolis, 89, pp. 5–20, 2006.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. Audição do Mundo Apùap II. Conversando com “Animais”, “Espíritos” e outros Seres. Ouvindo o Aparentemente Inaudível. *Antropologia Em Primeira Mão*, Florianópolis, 134, 22, 2012.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. *A Festa da Jaguatirica: Uma Partitura Crítico-Interpretativa*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.
- METRAUX, Alfred. The Guarani. *Handbook of South America Indians*. Washington: Bureau of American Ethnology. Bulletin 143 III, pp. 69–94, 1948.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do Mbaraka: Música e Xamanismo Guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. A música como “caminho” no repertório do xamanismo guarani. *Anthropologicas*, Recife, 17(1), pp. 115–134, 2006.
- MURA, Fabio. Por que fracassam os projetos de desenvolvimento entre os Guarani de Mato Grosso do Sul? Notas críticas para uma política de sustentabilidade. *Tellus*, Campo Grande, Ano 5(8-9), pp.53–72, 2005.
- MURA, Fabio. *À procura do “Bom viver”. Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

- MURA, Fabio. A trajetória dos Chiru na construção da tradição de conhecimento Kaiowa. *Mana*, Rio de Janeiro, 16(1), pp.123–150. 2010.
- MURA, Fabio. De sujeitos e objetos: Um ensaio crítico de Antropologia da Técnica e da Tecnologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 17(36), pp. 95–125, 2011.
- MURA, Fabio, & BARBOSA DA SILVA, Alexandra. Tradição de conhecimento, processos experienciais e práticas de cura entre os Kaiowa. In: L. GARNELO & A. L. PONTES (Eds.), *Saúde Indígena: uma introdução ao tema*. Brasília: MEC-SECADI. pp. 128–155, 2012.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. *Zeitschrift Für Ethnologie*, Zürich, 46, pp. 284–403, 1914. Disponível em [http://biblio.etnolinguistica.org/nimuendaju\\_1914\\_apapocuva](http://biblio.etnolinguistica.org/nimuendaju_1914_apapocuva). Acesso em: 10 de fev de 2015.
- NOELLI, Francisco Silva. Aportes históricos e etnológicos para o reconhecimento da Classificação Guarani e Comunidades Vegetais no Século XVII. *Fronteiras. Revista de História*, Florianópolis, 2(4), pp. 275–296, 1998.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma Etnologia Dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização E Fluxos Culturais. *Mana*, 4(1), pp. 47–77, 1998.
- OS SERES DA MATA E SUA VIDA COMO PESSOAS. Direção: Rafael Victorino Devos. Brasil. 2010. Cor. 28 minutos.
- PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- QUIROGA, Lorna, & AYALA AMARILLA, Óscar. *Violencia e impunidad hacia el Pueblo Pañ Tavyterã-Kaiowa. Aproximación a la situación de violaciones de derechos humanos en la frontera paraguayo-brasileña*. Asunción: Tierra Viva a los Pueblos Indígenas del Chaco,

2014. Disponível em: [www.tierraviva.org.py/wp-content/uploads/2014/08/Violencia-e-impunidad.pdf](http://www.tierraviva.org.py/wp-content/uploads/2014/08/Violencia-e-impunidad.pdf) Acesso em: 10 de fev de 2015.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Classification of Tupí-Guaraní. *International Journal of American Linguistics*, Chicago, 24, pp. 231–234, 1958.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. A classificação do tronco linguístico Tupí. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 12, pp.99–104, 1964.
- RODRÍGUEZ MÉNDEZ, Antonio. *Un decenio de convivencia con la Comunidad Tavtyterã*. Asunción: Ateneo de Lengua y Cultura Guaraní, 2004.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Tesoro de la lengua Guarani* (p. 407). Madrid: Iuan Sanches, 1639. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01184400>. Acesso em: 05 de fev de 2015.
- SANTOS, Jovane Gonçalves dos. *Entre homens e diabos: uma etnografia dos Guarani Nhandéva acometidos pelo -jepotá*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Programa de Pós- Graduação Stricto Sensu em Ciências Sociais, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2012.
- SAUTCHUCK, Carlos Emanuel, & Stoeckli, Pedro. Ensaio bibliográfico. O que é um humano? Variações da noção de domesticação em Tim Ingold. *Anuário Antropológico*, Brasília, (2), pp. 227–246. 2012.
- SCAPPINI, Gloria. Un siglo de antropología Guaraní-Caingua. In: COLOMBINO, Carlos; & MELIÀ, Bartomeu (eds.). *Pueblos Indígenas en el Paraguay*. “Éramos nosotros, los que vivieron por acá”, pp. 8–11. 2011.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní*. São Paulo: EDUSP, 1974.
- SEAM. *Evaluación Ecológica Rápida. Parque Nacional Cerro Corá*. Asunción: que editora, 2012. Disponível em: [http://www.seam.gov.py/servicios/centro\\_datos\\_conservacion/evaluacion\\_rapida](http://www.seam.gov.py/servicios/centro_datos_conservacion/evaluacion_rapida). Acesso em: 10 de fev de 2015.
- SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto, & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim Do Museu Nacional de Antropologia*, Rio de Janeiro, 32, pp. 2–19, 1979.

- SERAGUZA, Lauriene. *Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guarani. De Aña à Kuña*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2013.
- SUSNIK, Branislava. Etnohistoria de los Guaraníes. Época Colonial. In: Autor? *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1980.
- SUSNIK, Branislava. Cultura material. In: SUSNIK, Branislava. *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1982.
- TERRA VERMELHA (BIRDWATCHERS – LA TERRA DEGLI UOMINI ROSSI). Direção: Marcos Bechis. Itália / Brasil. 2008. Cor. 108 minutos.
- VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. *Inquietas companhias: Sobre os animais de criação entre os Karitiana*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. Rebanhos em aldeias: investigando a introdução de animais domesticados e formas de criação animal em povos indígenas na Amazônia (Rondônia). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, 5(1), pp. 29–158, 2011.
- VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 1–13, 1978.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, 2(2), pp. 115–144, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, 8(1), pp.113–148, 2002b.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.