



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

Jacqueline Candido Guilherme

***Yvy Roky***: Uma etnografia sobre os modos de fazer paisagem em retomada de terra Kaiowá

Florianópolis

2022

Jacqueline Candido Guilherme

***Yvy Roky***: Uma etnografia sobre os modos de fazer paisagem em retomada de terra Kaiowá

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de doutora em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Eugenia Domínguez

Coorientador: Prof. Dr. Gabriel Coutinho Barbosa

Florianópolis

2022

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

GUILHERME, JACQUELINE CANDIDO

Yvy Roky: : Uma etnografia sobre os modos de fazer  
paisagem em retomada de terra Kaiowá / JACQUELINE CANDIDO  
GUILHERME ; orientador, Maria Eugenia Dominguez,  
coorientador, Gabriel Coutinho Barbosa, 2022.  
2055 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa  
de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Kaiowá. 3. Retomada de  
Terra. 4. Território. 5. Relações Multiespécie. I. Dominguez,  
Maria Eugenia . II. Barbosa, Gabriel Coutinho . III.  
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós  
Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

Jacqueline Candido Guilherme

***Yvy Roky***: Uma etnografia sobre os modos de fazer paisagem em retomada de terra  
Kaiowá

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca  
examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Dr.(a) Eliel Benites

Instituição UFGD/FAIND

Prof.(a) Dr.(a) Viviane Vedana

Instituição PPGAS/UFSC

Prof.(a) Dr.(a) Jeremy Deturche

Instituição PPGAS/UFSC

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi  
julgado adequado para obtenção do título de doutor em Antropologia Social.

---

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Prof.(a) Dr.(a) Maria Eugenia Domínguez

Orientador(a)

Florianópolis, 2022

*Este trabalho é dedicado aos Guerreiros e Guerreiras Guarani  
Kaiowá!*

## AGRADECIMENTOS

Grande parte deste trabalho se deve a relação de amizade, admiração e respeito que tenho junto aos Kaiowá, em especial aos habitantes da retomada Guyra Kambi'y. Eu os agradeço imensamente por tudo que aprendi até aqui e levo para além dos trabalhos acadêmicos, eu os levo para vida!

Agradeço a Dani por ter gentilmente me apresentado a sua família. Agradeço especialmente ao meu anfitrião, a Adelaide, sua companheira e aos seus filhos pela acolhida em sua casa pelos seis meses que lá fiquei, pela amizade e por me proverem as condições necessárias para que pudesse realizar esta pesquisa. Sem eles, nada disso seria possível. Agradeço a senhora Adelina por sua paciência e generosidade em sempre se dispor a conversar comigo, me guiando para aquilo que realmente era importante eu conhecer. Agradeço a oportunidade de poder estar diante de uma mestra tão sábia e cuidadosa como essa mulher, que me emocionou diversas vezes com a sua generosidade e simplicidade. Guardo no meu coração nossa amizade e seus ensinamentos. Agradeço ao Sérgio e sua esposa Elisiane pela nossa amizade. Ao Sérgio também agradeço por me ensinar grande parte a arte do marikar. Agradeço ao querido Germano que muitas vezes me ajudou com dúvidas e traduções das conversas que tínhamos com Adelina. Agradeço ao Xiru e sua companheira pela paciência e generosidade em transmitir seus conhecimentos, por terem me ensinado tanto sobre os *pohã*. Agradeço a dona Odilça pela nossa amizade regada a tantas gargalhadas! Levo comigo não somente a *kyha* que me ensinara a fazer, mas todos os ensinamentos que pude aprender com ela. Agradeço a dona Ana Maria pela amizade, por gentilmente me ensinar a arte e o prazer em se lavar uma roupa a mão e por me ensinar a costurar! Nos momentos de solidão, Ana Maria e Odilça me confortavam com seus ensinamentos, sempre com muitas brincadeiras, elas levantavam meu ânimo fazendo tudo parecer pequeno diante da vida. Agradeço a dona Alzíra e seu marido pelas tantas conversas sobre *pohã* e *marika*, sobre a vida e suas peculiaridades. Agradeço ao senhor Ricardo pelos seus valiosos ensinamentos, assim como agradeço a sua companheira dona Neusa. Agradeço ao Tico e sua família pela amizade. Agradeço a dona Cecília e seu filho Du Mal pela amizade e ensinamentos. Agradeço a todos os demais habitantes de *Guyra Kambi'y* que foram imprescindíveis para a realização deste trabalho.

Agradeço a Dona Roseli e Sr. Valdomiro pela amizade e pela generosidade em compartilhar seus preciosos conhecimentos comigo. Ao seu filho Geovane, sou grata pelo carinho e cuidado, pelo seu auxílio com as pesquisas, traduções, desenhos e especialmente pela nossa preciosa amizade. Geovane foi imprescindível para a realização deste trabalho, a ele devoto meu profundo agradecimento. Agradeço ao Izaque João por sempre se dispor gentilmente às nossas conversas e por me ensinar tanto. Agradeço a Eliel Benites pelas nossas conversas e por sua gentileza em compartilhar seus conhecimentos. Gratidão a *mbo'ehara* Graciela Chamorro pelas inúmeras conversas, pela sua imensa generosidade em me acolher em sua casa e no casulo e por me possibilitar o aprimoramento da língua guarani, guardo essa amizade no meu coração. Agradeço a Arami Arguello pela sua generosa acolhida e pelas conversas ternas que tivemos. Agradeço a Fabiane Fernandes pela amizade e pelos momentos que compartilhamos. Agradeço a Rafaela Moreira pela amizade e generosidade, por me acolher em sua casa e me ajudar tantas vezes. Agradeço ao Dorianio pela amizade e pelas nossas importantes conversas. Agradeço ao Diógenes Cariaga, que no período de meu mestrado fora tão generoso comigo, compartilhando literaturas e em nossas conversas sempre me encorajando a seguir os rumos para uma pesquisa frutífera.

No entanto, se o convívio com os Kaiowá fora parte fundamental para a realização desta pesquisa que agora apresento os resultados, ela é apenas parte de um esforço maior. Muitos desses resultados se deve as pistas e conduções oferecidas por Maria Eugenia Domínguez, que desde o desenvolvimento do projeto acreditou em minha capacidade de realizá-lo. A minha orientadora Maria Eugênia Domínguez agradeço de todo o meu coração as sugestões e o apoio para realização do doutorado, que culminou neste trabalho que tanto estimo. Eugênia também me permitiu compartilhar do espaço disponível do núcleo de pesquisa sobre música e outras artes, o MUSA, onde muitos dos participantes também contribuíram com discussões para este trabalho, e que aqui estendo minha gratidão, em especial ao Rafael de Menezes Bastos, que como Eugenia, sempre acreditou na minha capacidade em desenvolver esta pesquisa.

Para a realização deste trabalho, agradeço ao Rafael Devos, Jeremy Deturche e Gabriel Coutinho Barbosa pelas suas preciosas sugestões e apontamentos conferidos na banca de defesa de minha qualificação. Ao Gabriel agradeço especialmente, por ter topado o desafio de ser meu coorientador, agradeço o seu olhar atento e sua generosidade em compartilhar seus conhecimentos, contribuindo com suas valiosas ponderações ao longo do curso deste trabalho.

Agradeço aos demais professores do departamento de Antropologia Social da Ufsc, que contribuíram com minha capacitação profissional na área.

Para a execução de uma pesquisa de longa duração fora necessárias alguma dedicação e muitas ausências nos espaços do cotidiano. Agradeço aos que me ligam pelo umbigo, meus pais, que souberam acolher minhas ausências, ter paciência e cuidado comigo neste período de intenso trabalho. Agradeço ao meu amado companheiro Douglas Ferreira Gadelha Campelo pela paciência e amor devotado a mim todos esses anos. Agradeço profundamente pela sua escuta ativa, apoio e sugestões que tanto foram cruciais no desenvolvimento deste trabalho.

Aos meus amigos de caminho, agradeço a Juliana Okawati por sempre estar ao meu lado, me apoiando nas alegrias e tristezas, por nunca soltar minha mão. Dentre outras coisas, agradeço a você, minha amiga irmã, por me ajudar a enquadrar este trabalho nas normas da ABNT. Agradeço também ao seu lindo filho Vicente e ao seu companheiro e meu grande amigo Ivan Pigozzo pelos momentos de alegria compartilhada que tanto contribuíram para minha saúde mental. Falando nisso, não posso deixar de expressar o meu profundo agradecimento a uma das pessoas mais importantes que me auxiliou ao longo do desenvolvimento deste trabalho, minha amada Lenemar Pedroso. A ti agradeço de corpo e alma pela escuta amorosa, pelo acolhimento tão necessário e, por entre outras coisas, me encorajar a seguir buscando fazer de mim emergir minha melhor versão possível, obrigada por tanto. Agradeço a minha amada amiga Denise Rodrigues pela amizade, companheirismo e amor ao longo desses anos todos. Agradeço ao Renan Pinna, meu amigo querido por todas as nossas vivências, pelo amor e cuidado que sempre deteve para comigo. Agradeço ao meu grande amigo Osíres Duarte pelas nossas tantas conversas e pelo amor de brota de nossa amizade de tantos anos. Agradeço ao Kaio Hoffman, Bianca Oliveira, Isadora Zuza, Luciano Von Der Goltz Vianna, Juliana Ben, Alberto Luiz de Andrade e Julia Marques Faraco pela amizade, incentivo e pelas nossas conversas instigantes que muito me atravessaram na realização deste trabalho. Já me desculpando se faltou alguém, por fim, agradeço ao Instituto Brasil Plural pelos recursos disponibilizados, bem como ao departamento do PPGAS UFSC pela concessão de uma bolsa CAPES para o financiamento desta pesquisa, que sem ela também não teria condições de dar seguimento ao trabalho que aqui apresentamos. A todes,

*Aguyjevete!*



## RESUMO

Este trabalho analisa como se fazem as paisagens das Retomadas de Terra de Guyra *Kambi'y*. Através das descrições e análises das atividades de caça, pesca e roças, apresentamos como se dão as vivências nesse território reivindicado, neste caso em particular, a *Ka'aguy Russu* (a grande mata). Sinalizamos neste trabalho que requerer a *Ka'aguy Russu*, dentre outras coisas, permitem aos Kaiowá a possibilidade de realizar a vida dentro dos moldes por eles almejados, isto é, partindo do ideal de seu *Ñande Reko* (Nosso modo de ser/viver) para tornar possível o *Reko Porã* (belo modo de ser e viver). Tomando como foco as atividades realizadas no cotidiano das pessoas neste contexto, argumentamos que outras vidas mais que humanas são fundamentais na construção e vivência do território e colaboram com a construção da pessoa Kaiowá. A tese procura, portanto, apresentar e analisar as diferentes atividades técnicas que envolvem os Kaiowá em relação com uma diversidade de outros seres, e explicitar como acontecem as vivências no território, reforçando a importância dessas relações multiespecíficas na elaboração da paisagem da *Ka'aguy Russu*. Território que ao ser retomado possibilita a habitabilidade desses seres que resistem ao avanço das fazendas de monocultura, que, por sua vez, reduzem drasticamente a habitabilidade desses primeiros.

**Palavras-chave:** Kaiowá; Retomada de Terra; Território; Relações Multiespécie; Antropologia da Técnica.

## ABSTRACT

This work analyzes how the landscapes of *Guyra Kambi'y's* Land Retake are made. Through descriptions and analyzes of hunting, fishing and swidden activities, we present how the experiences in these claimed territories take place, in this case, the *Ka'aguy Russu* (the great forest). We point out in this work that asking *Ka'aguy Russu*, among other things, allows the Kaiowá the possibility of carrying out life within the molds they desire, that is, starting from the ideal of their *Ñande Reko* (Our way of being/living) to make *Reko Porã* (beautiful way of being and living) possible. Focusing on the activities carried out in people's daily lives in this context, we argue that other than human lives are fundamental in the construction and experience of the territory and collaborate with the construction of the Kaiowá person. The thesis therefore seeks to present and analyze the different technical activities that involve the Kaiowá in relation to a diversity of other beings, and to explain how experiences in the territory occur, reinforcing the importance of these multispecific relationships in the elaboration of the *Ka'aguy Russu* landscape. Territory that, when retaken, allows the habitability of these beings that resist the advance of monoculture farms, which, in turn, drastically reduce the habitability of these first.

**Keywords:** Kaiowá; Land retake; Territory; Multispecies Relations; Anthropology of Technique.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Localização Guarani no Estado do Mato Grosso do Sul .....	18
Figura 2 – Localização da Região .....	36
Figura 3 - Totí passando a perna da seriema em sua própria .....	60
Figura 4 - Perna com perna .....	60
Figura 5 - Xiryvy Galão também passou a perna da seriema na sua .....	61
Figura 6 – Das Matas Existêntes .....	71
Figura 7 - Caminhando no Vajão até Yvyadjere.....	74
Figura 8 - Sérgio fazendo Jehovasa antes de entrar na mata, Mozão junto dele.....	79
Figura 9 - Amarração contra Tupichua feita por Sérgio .....	80
Figura 10 - Notebook e Vidju cavando o buraco rumo ao encontro do Tatu.....	81
Figura 11 - Vidju, o mestre da marika .....	84
Figura 12 - O encontro com o Tatu.....	85
Figura 13 - Após matar o Tatu, Sérgio retira-o do buraco .....	85
Figura 14 - Sérgio e o tatu capturado e morto.....	86
Figura 15 - Saída da mata, chegada na valeta d'água .....	88
Figura 16 - Xyryvy junto a capivara que ajudou a capturar.....	95
Figura 17 - Marmo segurando o tatu da caça inesperada.....	96
Figura 18 - Capivara sendo ajeitada na lona para o processo de carneação.....	98
Figura 19 - Primeiro corte, do peito às extremidades .....	99
Figura 20 - Crianças auxiliam os carneadores .....	99
Figura 21 - Segue a atividade de carnear .....	100
Figura 22 - Olha o click.....	100
Figura 23 - Quase finalizando o processo de retirada do couro da capivara.....	101
Figura 24 - Retirando a pele dos membros superiores e inferiores .....	101
Figura 25 - Terminando um membro superior. Chunão resolve sair na foto .....	102
Figura 26 - Retirando o couro do pescoço .....	102
Figura 27 - Jaguarete assiste atento a carneação .....	103
Figura 28 - Ezequiel retirando as vísceras da capivara .....	103
Figura 29 - Tudo aconteceu no terreiro da casa de meu anfitrião .....	104
Figura 30 - Mondé para captura de animais de pequeno e médio porte.....	112

Figura 31 - Detalhes da Mondé .....	113
Figura 32 - No trajeto para a pescaria com vara .....	140
Figura 33 - Pescando na lagoa.....	140
Figura 34 - Mãe e filha na pescaria .....	141
Figura 35 - Isca para captura de peixes (massa de farinha de milho) .....	141
Figura 36 - Em busca de Enguia .....	143
Figura 37 - Cavando no varjão .....	143
Figura 38 - A primeira Enguia do dia .....	144
Figura 39 - Mais uma Enguia .....	144
Figura 40 - Segue a saga .....	145
Figura 41 – E, mais uma Enguia .....	145
Figura 42 - Du Mau apresentando um dos peixes fígados.....	155
Figura 43 - Assando um Lobó.....	156
Figura 44 - Um banquete à luz do fogo. Farinha de mandioca e peixe quase devorado.....	156
Figura 45 - Nascer do sol. Uma foto em movimento .....	159
Figura 46 - Dos cultivos na horta .....	184
Figura 47 - Estrutura de proteção ao sol .....	184
Figura 48 - Entre plantação de abacaxi e plantio de pimentões .....	185
Figura 49 - Do plantio com a matraca.....	189
Figura 50 - Inserindo as sementes na terra .....	189
Figura 51 - Do plantio .....	190
Figura 52 – Quando finalizado o plantio com matraca .....	190
Figura 53 - Abrindo as covas .....	195
Figura 54 - Teruel abrindo as covas com sua técnica diferenciada.....	196
Figura 55 – Quando findado a abertura das covas .....	196
Figura 56 - Tico cortando as ramas .....	197
Figura 57 – E abrindo as covas para inserir as ramas .....	197
Figura 58 - Xiru abrindo as covas .....	198
Figura 59 - Cortando as ramas antes do plantio .....	198
Figura 60 - Depositando as ramas de mandioca na terra.....	199
Figura 61 - Cecília plantando ramas de mandioca ao redor de sua morada.....	200
Figura 62 - A frente a plantação de milho branco de Germano .....	201

Figura 63 - Quando crescem os cultivos .....	202
Figura 64 - Das plantações em <i>Guyra Kambi'y</i> .....	202
Figura 65 - As mandiocas de Xiru .....	203
Figura 66 - Germano auxilia suas parentes a debulhar o milho .....	207
Figura 67 - Ralando o milho para fazer farinha .....	207
Figura 68 - Dos movimentos de pilar o milho .....	208
Figura 69 – Ralando o milho.....	208
Figura 70 - Milho assando.....	209
Figura 71 - Do preparo do <i>bojape, kaitykue e ru'i</i> .....	209
Figura 72 - O <i>ñanderu</i> Jairo (a direita) fazendo <i>ñembo'e</i> acompanhado de um iniciante.....	210
Figura 73 - <i>ñanderu</i> e acompanhante fazendo <i>jehovasa</i> .....	210
Figura 74 - Ilustração .....	244
Figura 75 – Ilustração II .....	245

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Calendário Agrícola Kaiowá seus procedimentos e finalidades .....	214
Quadro 2 - Plantas cultivadas em <i>Guyra Kambi'y</i> .....	231

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>17</b>
1.1 UMA ETNOGRAFIA À DERIVA .....	28
1.2 PAISAGEM, LUGAR E PROCEDIMENTOS TÉCNICOS .....	30
1.3 SEGUINDO TRILHAS ENTRECruzADAS .....	32
<b>2 A RETOMADA DE GUYRA KAMBI'Y: IMAGENS DO SEU COTIDIANO</b> .....	<b>34</b>
2.1 DO COTIDIANO .....	40
2.2 CONSTRUINDO COM: RETOMADA DE TERRA, UM MODO DE FAZER TEKHOHA .....	50
2.3 DAS ATIVIDADES E SUAS TÉCNICAS: MODOS DE RELAÇÕES .....	63
<b>3 MARIKA, MARIKANDO E OUTRAS ATIVIDADES RELACIONADAS</b> .....	<b>70</b>
3.1 MARIKAR É UM SEGREDO .....	73
3.2 ALGUÉM VARREU O TERREIRO .....	89
3.3 MARIKANDO KAPI'UVA.....	93
3.4 DA CARNEAÇÃO .....	96
3.5 DE ANIMAIS DA MATA A RYMBA .....	107
3.6 MARIKAR: ATIVIDADE MASCULINA? .....	111
3.7 ENTRE MARIKAR E ÑEMBO'E .....	114
3.8 TUPICHUA.....	123
3.9 JAGUAR, OS CÃES.....	131
<b>4 YSYRYGUI: NAS ÁGUAS CORRENTES</b> .....	<b>137</b>
4.1 QUANDO MULHERES VÃO À PESCA .....	138
4.2 CAPTURANDO ENGUIA .....	141
4.2 PESCANDO EM Y' AGUERE'Y .....	145
4.3 FISGANDO.....	149
4.5 A FISGA E A VONTADE: ENTRE OBJETOS E HABILIDADES NA CAPTURA DE PEIXES .....	159
4.6 PIRÁ.....	164
4.7 PIRACEMA E A LÓGICA DO KARAI .....	167
<b>5 KOKUEPY</b> .....	<b>178</b>
5.1 SEMEAR, CANTAR, CHOVER.....	180

5.2 DAS COLHEITAS: DO ÑEHÃVANGA- AVATI ITYMBYRYNGA AO JEROZY POKU .....	203
5.3 JEROZY POKU .....	210
5.4 DAS PERFORMANCES TÉCNICAS DOS CANTOS ÀS SUAS AGÊNCIAS MEDIADORAS .....	218
5.5 DOS TEMPOS E SUAS PRÁTICAS .....	222
5.6 CLASSIFICAÇÕES ENTRE ESPÉCIES CULTIVADAS E ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.....	230
5.7 ENTRE REGRAS E CUIDADOS NAS RELAÇÕES COM OS SERES DA ROÇA ....	235
5.8 DA CRIAÇÃO DE PASTAGENS ÀS DIÁSPORAS IMPLICANTES .....	237
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>240</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>250</b>



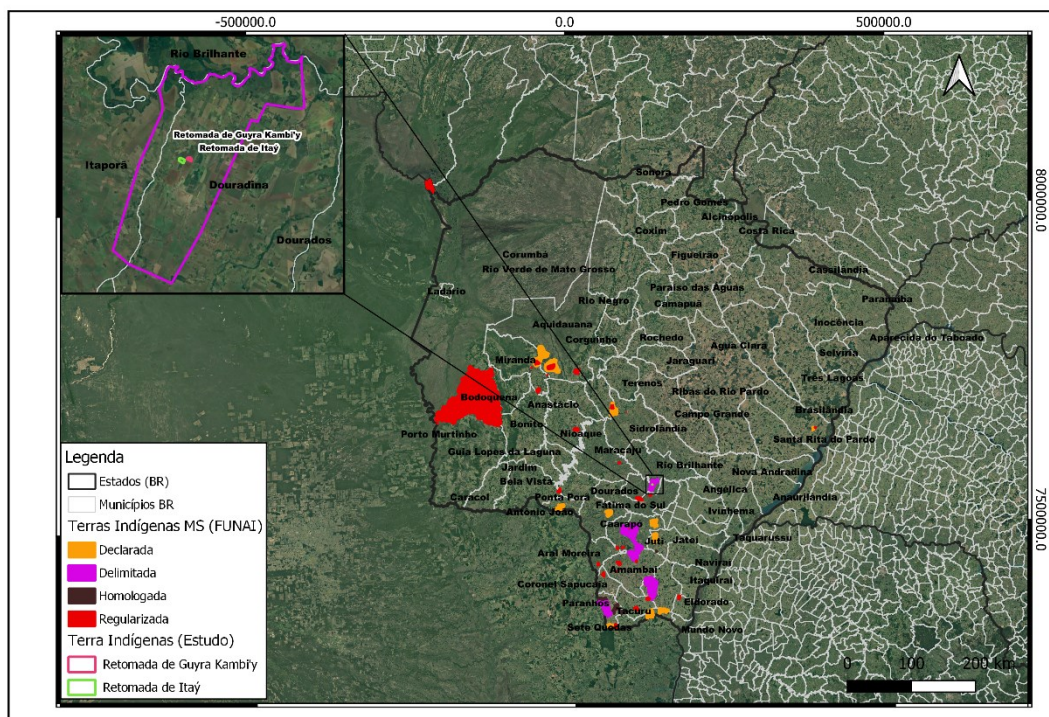
## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho foi motivado pelos desdobramentos que minha dissertação de mestrado suscitou. Perguntas que eu havia interesse em fazer e não foram feitas, contextos que eu gostaria de crescer ainda mais em conhecimento e não pude. Na dissertação, intitulada *A poética da luta: Rap indígena Guarani Kaiowá em Mato Grosso do Sul*, abordei o fazer musical dos integrantes Guarani Kaiowá do grupo de rap indígena Brô Mc's. Dentre as temáticas mencionadas por esses artistas aparecem os processos de re-habitações de terras tradicionais, prática denominada entre os Guarani Kaiowá de “retomadas de terras”, que diz respeito ao ato de reaver seus territórios ancestrais, que ao longo do tempo e da história lhes foram retirados. Desta experiência, enquanto estudava o fazer musical do Brô Mc's, me tomou a vontade de pesquisar como vivem as pessoas em contextos de retomadas de terras. Este trabalho é resultado desta busca, a fim de compreender através das vivências cotidianas como se prosperam as vidas no contexto de retomada de terras.

### *Os Kaiowá*

Os Kaiowá são populações conhecidas no Brasil enquanto pertencentes ao tronco tupi, da família linguística tupi-guarani, somam-se a eles as populações Ñandeva e os Mby'a. A literatura tem se referenciado a esses povos como Guarani. Essas populações habitam pequenas áreas situadas em uma faixa de terra de cerca de 150 quilômetros de cada lado da fronteira do Brasil com o Paraguai, onde são conhecidos e referenciados como Pãi Tavyterã. Por sua vez, os Mby'a no Brasil, se localizam nas regiões sudeste e sul e no Paraguai ao sul do território kaiowá (PEREIRRA, 2004). Abaixo apresento o mapa da localização dos Guarani no estado do Mato Grosso do Sul, em especial os Kaiowá que fazem parte deste trabalho.

**Figura 1 – Localização Guarani no Estado do Mato Grosso do Sul**



Fonte: FUNAI (BRASIL, 2022)

Os espanhóis e portugueses os reconheciam como “indígenas selvagens” e a partir do século XVIII constam registros de que foram denominados de Ka’aguá, em guarani ‘gua’, -Na e ‘Ka’a’, -mata, habitantes da mata (CHAMORRO, 2017, p. 31-32). A história do contato entre os Kaiowá e não indígenas também é marcada pelos constantes deslocamentos territoriais desses povos, desde as primeiras décadas do século XIX (CHAMORRO, 2015). Parte da vegetação do território tradicional Kaiowá era composta por áreas de floresta tropical. A Mata de Dourados se estendia desde o Rio Brilhante, ocupando grande parte do sul do estado de Mato Grosso do Sul, indo até ao norte do estado do Paraná e leste do Paraguai (PEREIRA, 2004). A chamada *Ka’aguy russu* (grande mata) que os interlocutores deste trabalho reclamam para si faz parte desta antiga mata que abrangia parte do sul do estado de MS, onde viviam seus ancestrais. Avalia Levi Pereira Marques (2004) que em muitos lugares a floresta cedia lugar ao cerrado e áreas de transição, entre floresta e cerrado, eles compunham um mosaico de tipos de formações vegetais enquanto parte constitutiva do território habitado historicamente pelos Guarani. Dentre outras coisas, aponta o autor que tais biomas possibilitavam a essas populações indígenas o acesso a uma série de recursos variados, distribuídos em uma pequena extensão geográfica.

Compondo a narrativa histórica de contato com a sociedade nacional, escreve Pereira que os Kaiowá habitavam as densas matas que cobriam o sul do Mato Grosso do Sul e que tais regiões, durante um período da história, não foram consideradas atrativas por parte do estado brasileiro. Isto, porque, não havia minérios ou outros atrativos econômicos que fossem relevantes para se explorar naquele período. Tampouco, a guerra do Paraguai (1865-1870) teve grande impacto na vida dos Kaiowá, pelo fato de habitarem as densas matas da região, o que dificultavam o deslocamento das tropas. Os exércitos apenas cruzavam o território que habitavam esses indígenas (PEREIRA,2004).

Continua o autor evidenciando a primeira concessão do governo brasileiro (em 1882 concedia a Tomás Larangeira) para se explorar a erva-mate abrigava uma extensão de área que abrangia todo o território Kaiowá. Fora realizada o cultivo da erva-mate a partir da mão-de-obra paraguaia e parte da população kaiowá. Todavia, avalia Pereira que a Cia de Erva-Matte Larangeira exercendo o monopólio da ocupação da região impediu a entrada de colonos e restringiu a economia da região à atividade extrativa da erva, uma vez que detinham o direito exclusivo de exploração e comercialização da mesma. Embora parte da população kaiowá trabalhavam na extração da erva, os kaiowá conseguiram manter sua autonomia sociopolítica naquele contexto, permanecendo nas regiões de suas antigas aldeias, uma vez que a erva ocorre predominantemente nas áreas de cerrado alto, com baixo rendimento de atividades agrícolas. Para a companhia as densas florestas não lhes eram atrativas e para os Kaiowá pouco era o cerrado (PEREIRA, 2004). Antonio Brand (1997) considera que de alguma maneira a Companhia de Erva-Matte Larangeira protegeu o território habitado pelos Kaiowá devido ao fato da interdição à entrada dos colonos na região, embora tenha desestruturado em grande medida muitas comunidades, que se deslocavam para trabalharem nos ervais<sup>1</sup>.

Posteriormente, de acordo com Antonio Brand (2003) os processos de aldeamentos e a conseqüente redução dos espaços territoriais indígenas foram levados a cabo através dos projetos colonialistas e expansionistas empreendidos pelo governo brasileiro, mobilizando ondas de deslocamentos massivos dos Kaiowá por todo o território do MS. Conta-se que muitos foram habitar nas matas que ainda havia nessa região. Entre os anos de 1910 e 1920 os Guarani e Kaiowá no atual MS foram submetidos a viverem nas oito pequenas reservas demarcadas através do Serviço de Proteção ao Índio

---

<sup>1</sup>Ver: Katya Vietta (2007) que escreve a partir de uma série de narrativas Kaiowá a experiência que muitas famílias tiveram ao trabalharem na Companhia Erva Matte Larangeira apontando para os abusos de poder e violências na exploração da terra e da mão-de-obra desses indígenas.

(SPI). A partir desse período, a situação dos Kaiowá se modifica significativamente, Pereira apresenta em detalhes este processo histórico vivenciado pelos Guarani e Kaiowá, em suas palavras:

O Governo Federal passa a incentivar a entrada de colonos e fazendeiros, vendendo terras que antes estavam de posse da companhia. O interesse inicial da primeira leva de fazendeiros se concentrou-se na criação extensiva de gado nas pastagens nativas dos campos. A chegada de sucessivas levas de colonizadores aumenta a demanda por terras e aos poucos as terras de mata começam a ser ocupadas, resultando em conflitos com as comunidades kaiowá. Em 1941 a criação da Colônia Agrícola de Dourados, numa área aproximada de 300.00 ha, com distribuição de lotes de 30 ha para famílias de colonos, representa o fim trágico de muitas comunidades que perderam suas terras e foram forçadas a se deslocarem para as reservas indígenas demarcadas pelo SPI ou ficarem perambulando pelas fazendas como mão-de-obra volante. Os fazendeiros e colonos, ao contrário da Companhia, tinham interesse em ocupar efetivamente as terras kaiowá e em poucos anos dizimaram a floresta. Hoje a floresta desapareceu quase completamente, “karai roupa ñande ka’aguype -os brancos comeram toda nossa floresta”, afirmam consternados os Kaiowá, enfatizando a irracionalidade da ocupação da região. (PEREIRA, 2004, p. 6-7).

Nas décadas de 30, 40, 50 e 70 projetos que visavam à expansão agrícola e agropecuária tomam proporções significativas no estado, promovendo cada vez mais a dispersão dos indígenas de suas terras em prol da chegada dos colonos. O trabalho de Katya Vietta (2007) apresenta com detalhes, a partir do ponto de vista dos Kaiowá habitantes da região da *Ka’aguy russu*, como se deu esse processo de loteamento das terras kaiowá realizadas no governo de Getúlio Vargas. Acompanhando as décadas acima mencionadas, em ordem, o cultivo de café, gado, soja, açúcar e álcool, Brand (2003) sinalizou para a constante perda da autonomia dos Guarani e Kaiowá, no que diz respeito ao exercício de suas práticas alimentares, sociais e religiosas ao serem mantidos<sup>2</sup> em pequenos lotes de terra que não propiciam seu *ñande reko*. Além disso, as reservas indígenas têm se configurado como espaços de superlotação<sup>3</sup>. Em revide, os processos de habitação dos territórios tradicionais têm sido um movimento crescente entre os Guarani e Kaiowá no final da década de 70 e início de 80. Desses movimentos foram recuperadas 11 áreas de terras, perfazendo 22.333ha. E ainda havia dez áreas em processo de

---

<sup>2</sup> Embora o objetivo fosse manter esses indígenas nas oito reservas, muitas famílias constantemente deslocavam-se até a sua *tekoha* (onde se vive, onde se realiza o modo de ser Kaiowá) de origem, desafiando as imposições do Estado em confinar esses indígenas a essas terras até então demarcadas. Chamorro (2017) apresenta um exemplo dessas histórias de deslocamentos em que a família extensa de Pa’i Chiquito (fundador da hoje atual aldeia de Panambizinho) não se rendeu ao confinamento proposto pelo Estado daquela época.

<sup>3</sup> Um exemplo é o caso da Reserva Indígena de Dourados (RID) que, de acordo com os dados da Funai, em 2011 possuía cerca de 14.000 mil indígenas, dentre eles as etnias Nandéva/Guarani, Kaiowá e Terena, em um espaço de apenas 3.600hectares.

identificação, algumas pessoas habitavam parte desses territórios, aguardando o reconhecimento de suas terras (BRAND, 2003). Atualmente, muitas delas permanecem sem serem identificadas e homologadas pelo Estado brasileiro, como são os casos das retomadas de terras aqui citadas, e a cada dia crescem as novas re-habitações de territórios indígenas em MS.

### ***O que viver em retomada pode nos contar?***

Certo dia, já em campo de pesquisa na retomada da Terra Indígena *Guyra Kambi'y*, no ano de 2019, enquanto eu acompanhava meu anfitrião plantar em sua horta algumas sementes de pimentão, alface e cebola, conversávamos sobre seus conhecimentos de plantios, como as diferentes técnicas de manejo, os momentos adequados para se plantar e os cuidados empregados para com certas plantas. Em algum momento de nossa conversa, ele contou-me um pouco sobre como era viver em retomada. O que ele dizia claramente era que *a prática de retomar a terra não se encerra com suas entradas em uma - até então - fazenda*. Inicialmente, através dos cantos/rezas pede-se a *Ñanderu*<sup>4</sup> (Nosso Pai) a proteção de seus parentes nesta empreitada, para que os não indígenas não revidem com muita violência e canta-se para pedir permissão aos *jaras* (seres donos/protetores) de lugares, coisas e seres ao entrarem no local. Adiante, canta-se para purificar a terra de eventuais doenças que possam lhes afligir.

Quando se entra em uma fazenda, não se entra em uma fazenda, se está na terra que seus parentes viviam, se está retomando as linhas das vidas que outrora foram tecidas por seus parentes e dá-se continuidade a elas. Retomam-se histórias e as possibilidades de fazê-las dando continuidade aos seus modos de viver. Contava meu anfitrião que retomada de terra não quer dizer somente retomar seu território físico ancestral, mas a partir da retomada física é que são possíveis que as demais práticas sejam realizadas da forma almejada por eles. Obviamente que no contexto atual, mesmo sem a possibilidade de viverem da forma como pretendem (sendo um dos pontos centrais o acesso à terra) essas pessoas têm vivido como podem. De todo modo, entre uma fileira de sementes de

---

<sup>4</sup> Ao longo do trabalho, utilizarei a inicial maiúscula para *Ñanderu* para referir-me à Divindade Kaiowá *Kuarahy* (Sol). Quando usado a inicial em minúsculo, isto é, *ñanderu*, referir-me-ei aos rezadores Kaiowá, como são chamadas essas pessoas pelos Kaiowá. Da mesma maneira, utilizarei ao longo do trabalho a inicial maiúscula para *Ñandesy* (Nossa mãe) quando referenciado a mulher de *Ñanderu*, e a inicial minúscula *ñandesy* para as rezadoras Kaiowá, como também são denominadas pelas pessoas com quem conversei ao longo da realização do campo de pesquisa deste trabalho.

pimentão e outra de cebola, dizia-me a liderança que *retomar a terra é retomar a língua, retomar a roça, retomar o convívio com seus parentes, retomar o modo como querem gerir suas relações, como querem construir suas casas, o que, quando e como querem pessoas, seres e coisas em suas convivencialidades*. Mesmo que nem sempre estejam no domínio humano as relações com esses seres todos, retomar a terra é possibilitar a autonomia da vida Kaiowá, isto é, do modo como querem estar no mundo. Entre outros eventos presentes nas vidas desses indígenas, os processos de aldeamento e expulsão de seus territórios no estado do Mato Grosso do Sul ocupam lugar de destaque no que diz respeito às condições de vida dessas pessoas, quero dizer, é um problema que tem dificultado ao longo dos anos e cada vez mais os modos de viver Kaiowá. Conseguir autonomia - refiro-me sobretudo a não dependência dos regimes dos *karai* (não indígenas), e viver sobre a terra em que viviam seus ancestrais - é essencial para que a pessoa Kaiowá tenha a possibilidade de realizar o *teko aguyje* (modo de ser e viver sagrado/pleno) como argumenta Eliel Benites (2020).

Este trabalho busca compreender essa conversa que tive com meu anfitrião: de modo geral, o que quer dizer retomar a terra? Entendendo então que não estamos falando somente de retomar um território físico e suas implicações com o Estado brasileiro (embora este tema seja bastante importante, complementar e diretamente implicado com o que estamos tratando), *mas sobre retomar práticas, atualizar histórias, fazer novas histórias, viver*. Apresento quatro capítulos etnográficos, um primeiro dando contorno as abordagens que me ajudam a pensar o contexto desta pesquisa, assim como, apresento de modo geral parte da retomada onde se deu o campo da pesquisa, os demais capítulos tratam sobre a prática de caça, pesca e roça entre os Kaiowá habitantes da retomada de *Guyra Kambi'y*. Dentre outras coisas, tenho por finalidade apresentar o cotidiano desta retomada, permitindo que conheçamos como se dão as relações multiespecíficas e algumas de suas implicações. Através da descrição técnica dessas práticas, aliada às considerações acerca de seus sentidos, práticas e cosmologia, vemos como se entrelaçam na trama da vida e nos permitem conhecer parte da concepção de pessoa Kaiowá. A tese debruça-se em analisar uma série de eventos e conversas que nos permitem reconhecer que a noção de pessoa Kaiowá é construída através de relações com uma diversidade de seres e como essas relações são fundamentais para a existência dos mesmos. Nosso argumento maior é que são dessas relações, entre diferentes espécies de seres que se faz a existência da pessoa Kaiowá, da retomada e da resistência ao avanço da monocultura na região em que vivem. É na terra que se prosperam e desenvolvem as vidas. Ela é feita

de uma multidão de corpos, nenhum deles acabado, encerrado em si ou destacado dos demais.

Como veremos, entre os Kaiowá, as pessoas estão em processos contínuos de vir a ser junto a uma diversidade de outros seres. Seus corpos são contínuos e através de intrações, particularidades transitam e os constituem. Em outras palavras, acompanho as considerações que faz Karen Barad (2017) ao lançar mão da ideia de *intração*, ao invés da noção de *interação*, sugerindo que “Interação” refere-se à ação entre entidades preexistentes. Por sua vez, *intração*, refere-se à ação de entidades imanentes à ação, isto é, que se constituem a partir da (inter/intra) ação. Essas considerações me aproximaram da noção de *intra-atividade (intração)* desenvolvidas pela autora, e que difere, portanto, de “*inter-ação*” (ação entre espécies autocontidas, encerradas em si) para enfatizar a inseparabilidade entre sujeito e objeto, ou entre observado e observador, ou entre humanos e não humanos nas múltiplas dinâmicas material-discursivas em curso. No *realismo agencial*, como propõe a perspectiva pós-humana de Barad, as coisas, objetos, humanos e não humanos não são sistemas que precedem a interação, mas emergem a partir da intra-atividade, ou seja, os fenômenos são as possibilidades constitutivas de humanos e não-humanos. A agência, nesse caso, não é um atributo que humanos ou não-humanos possuem, mas são as próprias transformações que ocorrem na dinâmica da intração. Do que aprendi com os Kaiowá acerca de sua concepção de pessoa, e que veremos no decorrer desses capítulos, é uma ideia que dialoga em alguma medida também com o que Marilyn Strathern (2006) já anunciou há tempos, tomando a noção de *divíduo* para dizer que a pessoa é elaborada por múltiplos. Ao invés de indivíduos; pessoas são fractais. Essas concepções advindas das experiências da autora em solo melanésio se aproximam diretamente com o que sugerem meus interlocutores: dentre outras coisas, corpos são elaborados a partir de uma infinidade de intrações, dentre elas aquelas somadas ao que chamamos de meio ambiente. Atento para a proximidade desta forma de vir a ser *com*, e como sugeriu Donna Haraway “quem e o que quer que sejamos precisamos fazer-com, tornar-com e compor com” (2016, p.141) aponta a autora que dessa maneira poderemos reconstituir refúgios para a habitabilidade neste planeta terra. As retomadas de terras são possibilidades de *fazer-com* *compor-com* onde das colaborações entre humanos e não humanos constituem possibilidades de refúgios, possibilidade de (r)existir, em um contexto historicamente devastado pelo agronegócio.

Dessa maneira, e através de temas clássicos da Antropologia, e na etnologia indígena, como a noção de pessoa, o corpo é lócus fulcral na compreensão de práticas

ameríndias (SEEGER; DA MATTA; VIVEREIRO DE CASTRO, 1979), temática que até os dias atuais não se esgota. Grande parte da pessoa Kaiowá é constituída tomando o corpo enquanto lugar de experimentação, apontando para a importância em analisar como se dão as interações que constituem morfológicamente e subjetivamente os corpos desses humanos. Ademais, busquei conhecer o que nos informam os Kaiowá sobre como uma pluralidade de vidas colaborativas se fazem e resistem às ruínas que outras colaborações (fazendeiros, seus modos de conceber a terra, suas técnicas, maquinários, seus plantios etc.) fazem e trazem naquela ecologia do Mato Grosso do Sul (MS). No que se refere à prática desses outros, refiro-me primordialmente ao desmatamento e a poluição dos rios com os agrotóxicos utilizados na transformação da mata em fazendas de monoculturas.

Essa abordagem multiespecífica que propomos abarcar nesta pesquisa recoloca a perspectiva colaborativa entre espécies no centro da discussão acerca da prática da retomada, da busca pela demarcação da terra para além de uma prática apenas humana, aqui no caso, das pessoas Kaiowá para "responder" à agência desses outros seres, do Estado brasileiro e suas leis. No sentido amplo, os Kaiowá retomam a terra para uma diversidade de vidas prosperarem, incluso as suas próprias, que em grande medida dependem da existência das matas, rios e roças para existirem como desejam no mundo. Alguns trabalhos evidenciam a recusa dos Guarani e Kaiowá a viverem em certos lugares que em suas concepções não propiciam a eles seus modos particulares de existências. Nesta narrativa também fica evidente que os processos de recuperação de suas terras tradicionais é uma das formas máximas que empreendem para viverem como desejam, isto é, ao seu *ñande reko* (nosso modo de ser e viver).

De modo evidente e por razões compreensíveis, na maioria dos estudos sobre os Guarani Kaiowá predominam as análises das relações de contato destes povos com o mundo dos *karai* (não indígena), nas relações com o Estado brasileiro, apontando para essas forças que mobilizaram tais deslocamentos e nas consequentes perdas de suas autonomias (BRAND, 2003). Reconheço a importância de se levar em conta as transformações que a situação colonial gera na vida dos Guarani e Kaiowá em MS, suas reverberações sociais e políticas, que são profundas e passíveis de serem notadas por qualquer antropólogo ou pesquisador que conheça um pouco o contexto histórico e atual em que vivem esses sujeitos (OLIVEIRA, 1998; BENITES, 2014). Todavia, a abordagem que leva em conta a territorialização aponta para uma construção de território focada primordialmente nas relações humanas. Nesta perspectiva, as vidas não humanas tendem a ser vistas como recursos ambientais passíveis de controle social - mais à frente



destrincharemos melhor essas questões; por ora, enfatizo que nesta abordagem os recursos ambientais foram compreendidos como algo que engloba toda uma gama de outros seres não humanos pelo viés da domesticação por parte dos grupos etnicamente diferenciados, destituindo assim as agências desses seres, destituindo-os de suas responsabilidades nas relações que participam com os humanos e suas colaborações no que diz respeito sobretudo no fazer território.

Das indagações que essas experiências em retomadas de terras me trouxeram, e junto de algumas reflexões a partir de aportes teóricos que me guiam para esta pesquisa, intenciono apresentar como se faz das retomadas de terras paisagens, levando em conta e articulando as diferentes práticas aos sentidos outros que as pessoas empregam para falar de suas ações, sem deixar de expor as múltiplas vidas que as coabitam e se fazem neste contexto de realizações.

Em diálogo com as pessoas que vivem nas retomadas pude perceber que as histórias que contam os mais velhos, as festas e cerimônias que fazem nesses lugares apontam para ações que contribuem para que os mais novos aprendam com maior profundidade o que os Guarani Kaiowá em MS chamam de *ñande reko* (nosso jeito de ser/viver). De modo que a retomada se configura como lugar que possibilita a atualização do *ñande reko* entre os Kaiowá com quem conversei em campo. A perspectiva que Isabelle Stengers (2018) chama de Eto-ecológica nos ajuda a pensar as retomadas de terras, esses lugares, em relação com o *ñande reko* do qual dizem os Guarani Kaiowá do MS. A partir da concepção eto-ecológica, a autora aponta para a inseparabilidade do *ethos* do ser, a maneira de se comportar própria deste ser, com o *oikos*, com o habitat desse ser. Nesta abordagem, o habitat tanto pode satisfazer como contrariar as exigências associadas a tal *ethos*, e pode, ainda mais, propiciar aos novos *ethos* a possibilidade de se atualizarem. O que esta perspectiva nos permite evidenciar, dentre outras coisas, é a relação do ser com o habitat de maneira inseparável. Ademais, evidencia-se também as agências existentes no habitat (*oikos*) em relação ao *ethos* do ser, pois o *oikos* propõe, exige ao *ethos* pensar, embora seja o *ethos* quem “dá ou nega uma significação etológica” (STENGERS, 2018, p. 23). Levar em conta as agências não humanas presentes no habitat das retomadas de terras se torna importante para conhecermos os modos como os Kaiowá se relacionam com elas e como elas são capazes de colaborar com a construção da pessoa Kaiowá, seja para seu *reko porã* (modo de ser e viver bem) como com o seu *reko ivai* (modo ruim de ser, indesejado). Assim como nos permite conhecer com mais profundidade o que vem a ser o *ñande reko* (nosso jeito de ser e viver), levando em conta

a importância do *oikos* (habitat) e seus viventes/agentes como colaboradores na conformação desses modos de existências.

Das relações com todas as formas de seres não humanos, não estão isentas suas capacidades de transformar as relações humanas (TSING, 2015). Pensar a situação colonial incidindo nessas relações é atentar para a ação humana, mas corre-se o risco de colocar essa relação em uma chave de compreensão que pode limitar a complexidade das convergências de vidas quando não se observa as responsabilidades dos agentes não humanos, como dos animais, das plantas, dos deuses, dos *Jaras...* classificando-os como meros recursos manejáveis, ou como seres sem agência e que, ao contrário, também fazem parte da construção da ecologia no MS.

Para se conhecer as relações multiespecíficas no contexto de elaboração da paisagem da retomada de terra *Guyra Kambi'y*, privilegiamos o modo como os Kaiowá dão sentido a essas relações, isto nos permite conhecer e refletir sobre a maneira como expressam seu conhecimento acerca do território em que vivem. Dizia-me o jovem Germano que *Tekoha* (onde se realiza o modo de ser e viver) não é apenas onde estão as casas das pessoas, mas toda uma ampla gama de caminhos que os levam para os rios, para as matas, para as roças, para alguns açudes... Eliel Benites (2020) explicita em seu trabalho algo semelhante, e reforça a presença desses lugares enquanto constitutivos da *Tekoha* Guarani Kaiowá para se alcançar o *teko aguyje*. Essas considerações nos permitem pensar com Tim Ingold (2015) quando este reflete o que se configura enquanto lugar. Argumenta Ingold contra a noção de espaço e seu sentido abstrato que remonta ao vazio, destacando-se das realidades vividas e das experiências. Fala também contra a lógica de inversão da qual foi pensada uma noção de lugar, situado no espaço. Isto é, lugar como algo circunscrito, que operaria em escalas progressivas do espaço para o lugar e de um lugar para outro. Lugar, na crítica do autor, recebe um caráter de lócus fechado, a clausura que se insere não condiz com a noção de lugar como habitado por vidas, fazendo vidas e fazendo lugares a partir do incessante movimento do deslocar-se. Nas palavras do autor, lugares:

[...]são como nós, e os fios a partir dos quais são atados são linhas de peregrinação. Uma casa, por exemplo, é um lugar onde as linhas de seus residentes estão fortemente atadas. Mas estas linhas não estão contidas dentro da casa tanto quanto fios não estão contidos em um nó. Ao contrário, elas trilham para além delas, apenas para prenderem-se a outras linhas em outros lugares, como os fios em outros nós. Juntos eles formam o que chamei de *malha* (INGOLD, 2007, p. 80 apud INGOLD, 2015, p. 221).

As linhas são vidas, os seres são constituídos a partir dos movimentos que fazem e os lugares são os encontros dessas vidas que se densificam, se conectam e vazam em movimentos para se encontrarem em outros nós e assim incessantemente, em constantes deslocamentos. As vidas, então, como argumenta o autor, não se confinam dentro de lugares, mas são vividas “através, em torno, para e de lugares, de e para locais em outros lugares” (INGOLD, 2015, p. 219). O conhecimento, para este autor, se faz experienciando, vivendo, habitando, ele não é fixo e nem enclausurado. Se permanecemos com esta ideia de lugar que não é circunscrito, mas feito em movimentos, não descartaremos a noção de lugar. Mas, levamos junto as críticas das quais sinaliza Ingold, com um olhar detido, para as trilhas que, no caso dessa pesquisa, procura-se conhecer: Trilhas que os Kaiowá em contexto de retomada estão fazendo em colaboração com a terra, o milho, a mandioca, os rios e seus habitantes, os cachorros, as galinhas, galos, queixadas, gatos, macacos, pássaros, chuva, vento, tereré, plantas, casas, adornos, roupas e outros tantos. Em outras palavras, sem perder de foco as peregrinações que esses sujeitos fazem, esta pesquisa busca conhecer as convergências entre vidas humanas e não humanas (já que os humanos não estão sozinhos no mundo) que se densificam e fazem lugares e que vertem para além deles.

A noção de paisagem que aprendi com os Kaiowá me permite aproximar das noções já desenvolvidas por certos autores, das considerações de Tim Ingold (2000; 2011; 2015) e de Anna Tsing (2015). Ambos os autores, e com algumas diferenças, sinalizam que paisagens não são constructos nem somente do plano da cultura e nem somente do plano da natureza<sup>5</sup>, mas feita a partir das interações entre seres vivos e com as agências de seres abióticos (vento, chuva, pedra...); para os Kaiowá esses eventos são promovidos por seres específicos, são as formas como eles se manifestam e como os Kaiowá percebem suas presenças. *Overa* (raio), por exemplo, de acordo com a *ñandesy*<sup>6</sup> Adelina é a manifestação brilhante da deidade Tupã na terra. Ingold (2000) entende que os seres humanos em seus movimentos não inscrevem suas histórias de vida sobre a superfície da natureza, em vez disso, histórias são tecidas juntamente com os ciclos de vidas de plantas e animais, na textura da superfície em si. Isso se aproxima da noção que aprendi em campo de pesquisa durante os seis meses que lá residi junto das pessoas na retomada, até sua

---

<sup>5</sup> Natureza advinda de uma concepção ocidental, aqui pensada como algo externo ao humano.

<sup>6</sup> Acompanhando Mura em muitos de seus trabalhos, optei por escrever *ñanderu* e *ñandesy* para os rezadores Kaiowá com a primeira letra minúscula para diferir do casal mítico *Ñanderu Pa'i Kuara* (a deidade do Sol) e *Ñandesy* (sua companheira, a mulher de Kuarahy).

interrupção promovida pela chegada da Covid-19. Dessas histórias tecidas conjuntamente é que surgem as paisagens, dentro da mesma corrente de atividade. Uma vez que, além disso, as atividades que compõem são intermináveis, a paisagem nunca é completa: nem "construída" nem "não construída", ela está sempre em construção (INGOLD, 2000). E como veremos nos capítulos que seguem, retomar a terra implica em estar sempre em construção *com*.

Por sua vez, Tsing (2015), tomando alguns casos como o das florestas de Satoyama, no Japão, sinaliza que paisagens são produtos de design não intencional, ou seja, não há um design ordenado. A coordenação, isto é, como estão se ordenando essas relações entre os seres, seus modos de existências, não pressupõem tampouco harmonia, nem poder dominante. As paisagens são as sobreposições de atividades de muitos agentes, humanos e não humanos, contrapondo a ideia de que as paisagens seriam cenários para ação histórica. Tsing avalia que a paisagem em si são agências de muitos seres e não mero pano de fundo onde tudo acontece. História é então o registro de muitas trajetórias que estão fazendo mundo, trajetórias humanas e não humanas. Paisagens, por sua vez, são animadas e os seres humanos são partes, dentre outras maneiras de mutualismos que fazem com que muitos modos de vidas prosperem. O esforço da autora é fazer das paisagens animadas protagonistas de nossa história, já que precisamos de multiespécies mutualistas para sobreviver. Recorda-nos que nós, humanos, somos seres dentro de teias da ecologia e não fora delas. Dessa maneira, precisamos de paisagens, e paisagens são multiespecíficas, performances das possibilidades de convivência/habitabilidade ou mesmo coordenações uns com os outros que criam situações de não habitabilidade. Veremos que entre os Kaiowá esse argumento de Tsing dialoga diretamente com as formas como sugerem esses indígenas em como se dão os processos de vir a ser neste mundo.

### 1.1 UMA ETNOGRAFIA À DERIVA

Minha proposta inicial antes de começar o meu trabalho de campo era a de partir dos caminhos que os cantos vão construindo nas retomadas para seguir por uma etnografia multiespécies nesse contexto. Sobretudo, de maneira mais detida, em como se dão as colaborações entre espécies, quer dizer, as relações de simbioses entre humanos, animais, plantas, deuses, *jaras* que fazem as paisagens das retomadas de terra.

Ademais, pude notar que os cantos nas retomadas possuem certo destaque no que diz respeito ao “fazer” território Guarani Kaiowá ao habitá-lo. Ao recuperar as terras que, na maioria dos casos, estiveram durante décadas habitadas por fazendas na região, o primeiro passo é re-habitar a terra, neste caso, densificar as relações, recriar nós. Spensy Pimentel (2012), ao abordar uma das figuras políticas entre os Kaiowá, que é o *tendotá*, descreve: “[...] é o líder, ou seja, aquele capaz de mobilizar uma turma para segui-lo e abrir uma nova aldeia, um novo lugar de resistência e vida” (PIMENTEL, 2012, p. 130). Aliado a isso, o autor escreve a participação do *hexakáry* (aqueles que viram xamã) figura que se condensa ao xamã como tendo proximidades com o *tendotá*, muitas vezes podendo ser a mesma pessoa, quando não, ao menos, havendo relações intrínsecas entre essas duas figuras nos processos de retomada de terra. O autor, ao se indagar como se somam essas duas figuras políticas de modo a configurar as ações coletivas, nos diz:

[...] Em primeiro lugar, tudo aquilo que está começando - seja uma plantação, uma casa, uma aldeia (ou a retomada de terra tradicional), uma criança - deve ser acompanhado de um canto que garanta seu sucesso. O canto dos xamãs Kaiowá e Guarani é uma convocação e um apelo às entidades de outros planos de existência para que se permitam o sucesso das iniciativas humanas. (PIMENTEL, 2012, p. 195).

Nota-se que tudo o que se principia é feito primeiramente por meio do canto. Deise Lucy Montardo (2002) já dissertou sobre o canto ser a comunicação que os Guarani e Kaiowá empreendem com suas divindades, e localizou que através do canto há deslocamentos de tempo e espaço. Deslocamentos que acionam certa verticalidade (a subida até a morada dos deuses) e certa horizontalidade, relações que apresentam a vivência Kaiowá do território. Dessa maneira, seja em contexto de um ritual ou na re-habitação dos territórios tradicionais, os movimentos são acompanhados de sonoridades específicas. O canto é uma das formas de se estabelecer relação com seres não humanos, com uma série de *jara* dos lugares e dos seres. Pois é em diálogos com os *jara* e com os deuses, que, dentre outras coisas, os Guarani Kaiowá dotam esses lugares de agências e significados (PIMENTEL, 2012). Graciela Chamorro (2011) descreve as diferentes modalidades de cantos/rezas empreendidos pelos Kaiowá da aldeia de Panambizinho, próximo ao município de Dourados. Grande parte das pessoas que conheci em *Guyra Kambi'y* vieram de *Panambizinho* e outros da aldeia próxima de *Panambi Lagoa Rica*, e muitos de seus parentes ainda residem por lá. De forma geral, os cantos/rezas contam a história desse povo desde o tempo mítico; de acordo com Chamorro (2013) os cantos/rezas oferecem imagens sobre a cosmologia Kaiowá. Ademais, cada modalidade de canto/reza estabelece diálogos específicos com deuses e seres protetores das plantas e

animais. Os cantos também produzem agências e efeitos nos mais variados corpos. Veremos ao longo deste trabalho que as diferentes modalidades de cantos executados por esses indígenas detêm modos particulares para sua execução, processos que envolvem técnicas complexas e singulares, que nos informam os modos de estabelecer relações com uma diversidade de seres que povoam os mundos.

Os cantos, dessa maneira, são importantes para se apreender como os Guarani Kaiowá vivenciam o território, precisamente, como uma das maneiras privilegiadas de realizar a vida, de fazê-lo habitável para outras vidas. Dessa maneira, as relações empreendidas por meio dos cantos também foram foco de observação e análise, pois entendo que os diferentes tipos de cantos/rezas podem vir a nos informar sobre como diferentes seres se relacionam. Neste trabalho, os cantos aparecerão em todos os capítulos, sugerindo que através de suas execuções eles são capazes de conectar corpos, fazer corpos, mover agências, agenciar relações, contar histórias.

Pelo fato de ter estabelecido boas relações com algumas pessoas de *Guyra Kambi'y*, o campo de pesquisa se deu nessa retomada, conhecendo de modo indireto parte da retomada de *Itay*. Optei por residir no período do campo na primeira retomada e deixar com que a partir de suas redes de relações com pessoas de *Ita'y* eu frequentasse tal retomada, assim como todo e qualquer lugar que fosse. Eu estava à deriva. Acompanhar como se dão essas relações de vidas permitiu compreender, em partes, como estão fazendo as paisagens das retomadas de terras, muitas vezes destoantes das paisagens vizinhas (não destacadas, mas diferentes) das vidas que se fazem e que estão construindo as paisagens das fazendas de monoculturas, por exemplo.

## 1.2 PAISAGEM, LUGAR E PROCEDIMENTOS TÉCNICOS

Concomitantemente ao eixo central que os cantos ocupam para fazer esses modos de conexões, acredito que foi de fundamental importância analisar diferentes procedimentos técnicos realizados pelos Guarani Kaiowá cotidianamente com a finalidade de observar como essa malha envolvendo humanos e não humanos é entrelaçada. O sistema sociotécnico deve ser composto de análise dos processos em curso, e não descritos de antemão, salienta Fábio Mura (2011) que deve-se levar em conta as interações entre os diversos seres e materialidades envolvidas, o contexto histórico, cultural e simbólico, as escolhas, as performances empregadas, a produção ou aquisição, seja de um objeto ou de uma prática. Ao levar em conta as ações técnicas como processos

oportuniza-nos a compreensão de um conjunto de movimentos que torna possível a formação de cadeias operatórias e concatenações destas em sistemas sociotécnicos (MURA, 2011).

Antes de finalizar esta sessão, é importante termos em mente que a cadeia operatória expressa um modo de descrição sobre como relacionam os seres nas atividades que abordamos nos capítulos a seguir. A cadeia operatória é uma metodologia eficaz para antropólogos que desejam compreender o que as pessoas fazem, como enfatizou Ludovic Coupaye (2009; 2017). Voltar-se para a descrição dos atos dos sujeitos em seus cotidianos é uma forma de tornar visíveis suas ações e de buscar compreender, através de seus atos e do que os sujeitos nos dizem, o sentido de tal atividade. Isto é, de uma escolha técnica e não outra para a realização eficaz de seus empreendimentos. Coupaye (2002[1994]) recorda François Sigaut quando este afirma a impossibilidade de se observar diretamente as técnicas. Em outras palavras, não existe técnica, o que existe são pessoas fazendo coisas. A técnica é um olhar para esses atos que nos permite fazer inferências sobre o que as pessoas estão fazendo, ajuda-nos a compreender, a dar sentido a suas ações. A cadeia operatória é em si uma técnica, e para além de uma metodologia que propicia documentar e explorar as ações dos sujeitos, nos permite qualificar as relações entre humanos e matérias, como também as relações com seres não humanos visíveis e não visíveis, demonstrando através dos processos técnicos seu caráter intrinsecamente social.

Nos capítulos deste trabalho apresentamos algumas descrições de sequências operacionais que se articulam, entre atividades como caçar, pescar e roçar diferentes modos de *compor com* e que revelam maneiras de fazer humanos e não humanos, de fazer paisagens, no caso, as retomadas.

Com essas considerações preliminares, ressalto que neste trabalho busquei descrever diferentes processos técnicos que as pessoas em *Guyra Kambi'y* realizam em seus cotidianos. Mais detidamente, nas atividades de caça, pesca e na feitura da roça. Os modos como esses sujeitos procedem ao realizar algumas dessas atividades, os diferentes agentes que delas participam e o que dessas relações nos permitem conhecer como as pessoas habitam o território que reclamam para si. Conhecer quais atividades realizam, como as empreendem, por que as fazem, o que delas consideram importante para o que chamam de seu *ñande reko* (nosso modo de ser e viver) nos permite conhecer com mais profundidade o sentido que empregam para esse modo de estar e viver no mundo. Essas atividades que realizam possibilitam-nos compreender como a vivência no território que reclamam e a prática da retomada é fundamental para que possam alcançar em partes o

tão estimado *reko porã* (bem viver) e entender o que vem a ser esse bem viver. Acompanhamento Coupaye (2017) no que considera ser fundamental para o trabalho de uma antropologia da técnica, isto é, buscamos conhecer não as causas que levam os sujeitos a realizar certas atividades técnicas, mas as razões de uma escolha técnica em detrimento de outra e o que essas escolhas nos comunicam sobre suas atividades cotidianas, tanto em seus aspectos materiais como nos aspectos sociais, cosmológicos.

### 1.3 SEGUINDO TRILHAS ENTRECruzADAS

A fim de compor a discussão que segue, apresento uma etnografia composta em quatro capítulos, o primeiro capítulo versa sobre algumas abordagens teóricas e como elas nos ajudam a pensar o contexto desta pesquisa. Aliado a esta parte, nesta mesma sessão discuto de maneira mais aprofundada o contexto histórico das retomadas de terra no estado do MS, bem como, apresento uma descrição etnográfica a fim de ilustrar, mesmo que parcialmente, algumas imagens do cotidiano na retomada de *Guyra Kambi'y*. Os demais capítulos versam sobre as atividades de caça, pesca e roça, evidenciando suas implicações nas socialidades entre diferentes seres, das colaborações às restrições, das possibilidades de produzir corpos saudáveis, como as de gerar doenças e assim por diante. Das caças, acompanhei algumas junto de Sérgio, genro de Xiru. A maioria foi nas matas próximas à retomada, onde especificamente se caçava tatu peba e tatu galinha. Temas sobre educação da atenção nas andanças pela mata, conhecer alguns de seus habitantes e a colaboração entre *jaguar* (cachorro) e humano é uma das questões deste capítulo, além da partilha da carne e suas implicações na relação com seres não visíveis, pois, entre os Kaiowá, se o caçador não partilha a carne com seus parentes a possibilidade de alguém adoecer na família é evidente. Neste capítulo conheceremos através da atividade técnica da caça como as pessoas vivenciam o território e como cada ecologia propõe certas formas de habitação. Segundo os Kaiowá, as capivaras gostam de água, a chance de encontrá-las próximo a lagoas e rios ou onde tenham valetas d'água é maior, já os tatus onde tenha concentração de árvores, pois eles fazem suas tocas próximas às raízes, o *kure ka'aguy* (porco do mato) vive geralmente próximo das beiradas dos rios, onde se encostam e festejam na lama. Esses são alguns dos modos de compreensão dos Kaiowá acerca da ocorrência de certos seres nas paisagens e, por meio da vivência nesses lugares, os caçadores percorrem certas trilhas na busca por capturar alguns desses animais.



O capítulo sobre a pesca apresenta as diferentes modalidades técnicas desenvolvidas pelas pessoas para a captura de peixes, das maneiras de realizá-las às suas implicações, os sentidos e os efeitos que tal atividade enseja. Diferentes modos de vivenciar a *tekoha*, e, sobretudo, nos permitindo conhecer a importância dessas relações multiespecíficas na colaboração das formas de construir a pessoa Kaiowá e na colaboração entre muitos agentes que elaboram paisagens resistentes às fazendas de monoculturas.

Na trilha da *Kokue* (roça), apresento neste capítulo o manejo nas roças, evidenciando os ciclos de plantações e seus devidos cuidados, os agentes colaboradores para a habitabilidade desses seres na terra, histórias se fazem e são contadas a partir das colaborações existentes nas paisagens das roças, entre humanos, sementes, plantas, ramas de mandioca, milho, fase da lua, chuva, canto, deidades e outros parentes. A importante cerimônia do *Jerosy Poku* (batismo do milho branco) mobilizada por sequências de cantos e danças produzem diálogos com deidades, aqui, em especial com *Jakaira* (que se manifesta na terra como o milho branco), que é capaz de remover dos corpos das roças todas as doenças e males. A partir da consumação dos corpos presentes nas roças, após essas cerimônias, já purificados por *Jakaira*, são capazes de trazer benefícios para os corpos humanos. Ainda, atualizam suas relações com suas deidades, assim como atualizam as formas desejadas de se viver, uma vez que dão sequências às atividades da roça aos modos adequados de se realizar o empreendimento. Como se realizam tal atividades e os sentidos que elas implicam na construção da retomada é tema deste capítulo.

Por fim, nas considerações finais desenvolvemos articulações sobre a elaboração da pessoa Kaiowá em diálogo com alguns autores que trataram sobre o tema, a fim de sumarizar os pontos elencados nos capítulos deste trabalho. O propósito é apresentar algumas das linhas de vidas que se densificam e que entre relações multiespecíficas e apreensões dos sentidos empregados pelos Kaiowá podemos refletir sobre a elaboração da pessoa Kaiowá e o quanto as atividades, como a caça, pesca e roça propiciam tal constituição, reforçando o argumento central deste trabalho, isto é, das práticas executadas aliadas aos sentidos que elas detêm aos Kaiowá podemos compreender que a retomada de terras é, primordialmente, uma luta multiespecífica, que visa resistir ao avanço da monocultura para existir. Vamos à leitura!

## 2 A RETOMADA DE GUYRA KAMBI'Y: IMAGENS DO SEU COTIDIANO

A retomada de terra *Guyra Kamby'i* está situada entre a aldeia Panambi Lagoa Rica e o distrito de Bocajá, no município de Douradina, no sul do estado de Mato Grosso do Sul. De acordo com meus interlocutores, a primeira retomada deste *Tekoha* ocorreu no mês de agosto de 2005. Neste período, aproximadamente 80 famílias Kaiowá construíram suas barracas em meio ao pasto, entre bois e cupinzeiros que compunham grande parte da paisagem da retomada. No local, as pessoas permaneceram aproximadamente duas semanas. A retomada tinha entre os propósitos acelerar o início dos estudos antropológicos para a demarcação da área de Panambi Lagoa Rica, a aldeia próxima às atuais retomadas de *Ita'y* e *Guyra Kamby'y*. Pouco tempo depois, essas famílias foram orientadas a deixarem a retomada para que o estudo antropológico fosse realizado.

No final do mês de maio de 2011, devido à morosidade do estudo, o grupo de famílias Kaiowá novamente se organizou e retomou aquele *Tekoha*, desta vez para exigir da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) a publicação do relatório antropológico. Ainda na segunda retomada, algumas famílias decidiram permanecer no local definitivamente, até os dias de hoje, já que área reivindicada é bem maior do que fora demarcado na aldeia de Panambi Lagoa Rica (PLR). Eles exigem toda a área do *Ka'aguy Russu* (grande mata), que engloba parte da região do distrito de Bocajá e as margens do Rio Brilhante. Essa região do *Ka'aguy Russu* comporta hoje algumas retomadas como as duas acima citadas, ainda entre a aldeia de PLR e o distrito de Bocajá, como também a retomada *Laranjeira Ñanderu- Mata*, a mais antiga da região do Rio Brilhante e localizada já na proximidade da cidade de Rio Brilhante, a retomada *Tajasu*, próxima também da cidade de Rio Brilhante, e a recente retomada de *Laranjeira Ñanderu Sede*, também perto da cidade de Rio Brilhante.

A partir das narrativas Kaiowá, Katya Vietta (2007) aponta para a *Ka'aguy Russu* enquanto parte do território habitado por esses indígenas e que ao contribuírem no passado com a Comissão de Linhas Telegráficas, tendo seu principal expoente Marechal Cândido Rondon, fora acordado entre eles, que no final deste compromisso Rondon entregaria aos cuidados dos Kaiowá a *Ka'aguy Russu*. No entanto, como escreve a autora: “[...]no ano de 1923 o governo do estado reserva terras na margem oeste do córrego Panambi para criar a Colônia Municipal de Dourados” (VIETTA, 2007, p. 184). O que

antes não impedira dos kaiowá viverem na *ka'aguy russu*, foi com a criação da Colônia Agrícola de Dourados em 1943 que paulatinamente seu território foi sendo loteado e suas terras concedidas aos colonos e fazendeiros. Sobre a participação junto a Colônia Agrícola de Dourados a mão de obra kaiowá fora altamente disponibilizada, no padrão em que o “patrão” empreita o trabalho realizado em troca de produtos. Todavia, a partir das narrativas kaiowá a autora aponta para as relações de trabalho oportunizadas pela Colônia Agrícola de Dourados detendo três modos distintos: 1) trabalho em troca de produtos, angariados junto à comissão e eventualmente pago em dinheiro; 2) Trabalho empreitado e não retribuído; 3) trabalho forçado mediante coação (VIETTA, 2007, p. 2015).

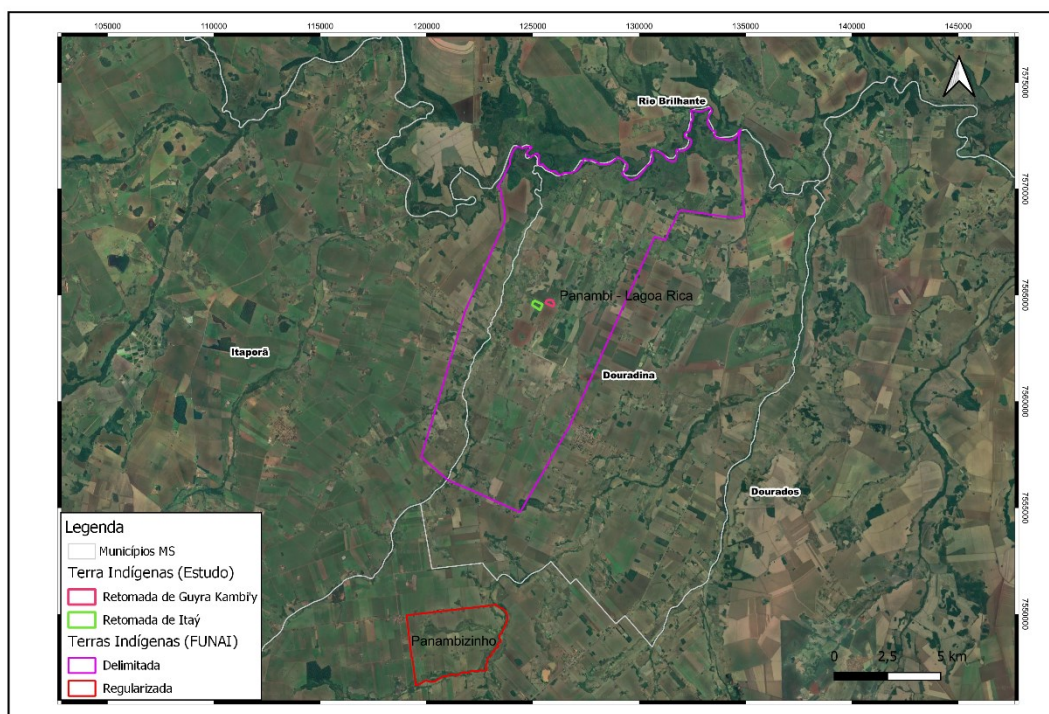
Desde o início da CAND, podemos perceber a partir dos relatos Kaiowá apresentados no trabalho de Vietta (2007) que o primeiro passo para se lotear fora desmatar as densas matas da *ka'aguy russu* e utilizar de agrotóxicos para secar a vegetação campestre daquele bioma, o que restringia cada vez mais a circulação dos Kaiowá em seu território. Levi Pereira Marques (2004) já dissertou, no que diz respeito a história dos Kaiowá que essa população é tradicionalmente agricultora de floresta tropical, praticando as atividades de caça, pesca e coleta como atividades subsidiárias para suas existências. Do início da CAND, o loteamento do território Kaiowá permitiu seu desmatamento progressivo por parte dos fazendeiros a fim de cumprir com os manejos da agropecuária e da monocultura na região.

Ao contar um pouco da história das transformações que ocorreram ao longo dos anos, nas últimas décadas, na região da retomada e no entorno da aldeia de Panambi Lagoa Rica, Izaque comenta que até o início da década de 1990 existia uma grande mata aos arredores de *Guyra Kambi'y*. Naquele período, a mata abrigava várias espécies de pássaros e animais silvestres, destaca que a maior parte daquela mata protegia as nascentes de água e propiciava a sobrevivência desses animais. Com o tempo, os fazendeiros que cultivavam arrozais fizeram canalização de água para escorrer do Rio Brilhante até as profundezas dentro de suas fazendas, e certamente inúmeras nascentes de água que existiam na região foram trancadas forçadamente. Depois, iniciou-se a derrubada da mata com maquinário pesado, os empregados dos fazendeiros trabalhavam dia e noite e transformaram uma boa parte da mata em terra descampada. Em seguida, plantaram arroz, e, posteriormente, uma boa parte da área transformou-se em pastagem para criação de gado. Nessas pastagens, a canalização da água por meio de valetas serve para suprir as necessidades do gado dos fazendeiros. Nessas valetas correm todo o

agrotóxico jogado nas plantações. No final da década de 1990, os fazendeiros novamente investiram na produção de arroz nas áreas alagadas e na área considerada alta eles investiram na produção de soja e milho.

Atualmente, as pessoas que vivem nesta região entre a aldeia de Panambi Lagoa Rica e o distrito de Bocajá, estando as pessoas da retomada de *Guyra Kambi'y* e *Ita'y*, vivem em uma paisagem entre fazendas de monocultura e criação de gado e as pequenas matas virgens que esses fazendeiros são obrigados a manterem de acordo com a lei do código florestal (35% da mata nativa). A história da *Ka'aguy russu* nos mostra parte de como vivem esses indígenas, em um território devastado, entre mares de pastos e monoculturas promovida pela CAND e intensificada com o passar das décadas. É nesta paisagem devastada que ainda hoje os Kaiowá buscam seus *pohã*, empreendem suas caçadas, colhem as sementes para produção de colares, coletam alguns troncos de árvores para a elaboração de suas casas entre outros. Através dessas atividades persistem e resistem às ruínas a fim de fazer prosperar as suas vidas, bem como as dos seres que constituem as pequenas matas que lhe restam. Como veremos, retomar é permitir (r)existir.

**Figura 2 – Localização da Região**



Fonte: FUNAI (BRASIL, 2022)

### *Fonte de Pássaros*

De acordo com Izaque João, irmão de meu anfitrião, *Guyra Kambi'y* é o nome de um pássaro preto que tem uma faixa branca na cabeça, pássaro diurno e que gosta de ambiente fresco, vive no entorno de açudes naturais e córregos, como na região que atualmente está o grupo de Kaiowá. O pássaro *kambi'y*, mesmo com a redução drástica da mata, vive aos arredores dessa retomada. A denominação da *tekoha* pelo nome de *Guyra kambi'y* é referente a este pássaro, pois *Kambi'y* é habitante daquela região, por este motivo, os Kaiowá denominam aquele lugar com seu nome. Outros moradores dessa retomada, entretanto, me disseram que *Guyra Kambi'y* quer dizer fonte de pássaros, e não necessariamente a alusão a um pássaro específico.

Os Kaiowá, como pude perceber em experiência e como aborda certa literatura, detêm relações estreitas com pássaros de variados tipos. Dentre outras coisas, os pássaros animam os corpos Kaiowá, conferem alegria e leveza, tornando-os belos. De acordo com a *ñandesy* Adelina, os modos de vida desejáveis entre os Kaiowá guardam proximidade com os modos de vida de suas divindades, assim como com os modos de vida de certos pássaros; buscam, de alguma maneira essa semelhança, seja na forma da consumação de seus alimentos (alimentos leves como frutas, batata doce, milho branco, mandioca, peixe etc...) que conferem corpos leves, seja também no ato de cantar. Em casos de enfermidades, um dos procedimentos é cantar pedindo para que os pássaros da pessoa voltem habitar seu corpo, tornando possível a restauração de sua saúde. Dentre outras coisas, comentam meus interlocutores que parte da constituição divina da pessoa Kaiowá é composta de pássaros e sons/ *ñe'ē* (palavra).

Noto que muitas das denominações que fazem esses indígenas têm a ver com certas relações presentes nestas paisagens, não apenas o pássaro em questão, mas também do tipo de terra, como a mata de *yvy adjere* (terra em círculos). Em *yvy adjere* o chão da mata em grande parte é em alto relevo, com pequenos morrinhos de terra. Próximo a esta mata fica o *bocajaty* (lugar de bocajá, espécie de palmeira) paisagem composta de um agregado dessas palmeiras, em cerca de 1km de *bocajaty* existe a *djuvy'y* (terra alagada-brejão), cercada por mata virgem, que permanece alagada mesmo no período da seca. De acordo com Xiru, um grande conhecedor de *pohã* (compostos de substâncias curativas), o *djuvy'y* é a farmácia Kaiowá, onde ficam seus remédios mais sagrados, onde realizam

---

<sup>7</sup> Infelizmente não tive acesso ao nome deste pássaro em português.

as diferentes técnicas de extração de *pohã* que colaboram para a produção de corpos saudáveis. Mais distante, cerca de 20km da região, quase próximo da cidade de Rio Brilhante, margeando o rio que dá o nome a esta cidade fica a *ka'aguy hūm* (mata preta/escuro). Nela a terra é escura e a mata densa, lugar dos bichos ferozes, com a presença da *jaguarete* (onça), *mboi* (cobras de todo tipo, inclusive, a sucuri) e o *kure ka'aguy* (porco do mato). Os Kaiowá também diferenciam o *tudju* (barro) em *tudju pytã* (barro vermelho) e *tudju hūm* (barro mais escuro/preto) presente em áreas alagadiças ou próximas às beiradas dos rios, eles guardam propriedades terapêuticas. Há também toda uma diferenciação dos capins: capim gordura, capim navalha, capim colchão são alguns deles e veremos suas diferenças no decorrer dos capítulos deste trabalho.

Cheguei em *Guyra Kambi'y* no dia 11 de setembro de 2019. Eu já conhecia esta retomada desde a pesquisa de campo para o mestrado. Em março de 2016 conheci Dani. Certo dia, uma amiga me pediu para que eu auxiliasse Dani na elaboração de um trabalho de arte romana para sua faculdade, para que ela pudesse participar do *Jerosy Poku*, a cerimônia do batismo do milho branco que aconteceria em sua retomada, sem que deixasse seus trabalhos pendentes. Dessa aula que fizemos juntas, Dani convidou-me ao *Jerosy poku* na retomada de *Guyra Kamby'i* pela primeira vez. Recordo como foi chocante perceber a diferença daquela retomada com a aldeia que eu fazia o campo de pesquisa até então, a Reserva Indígena de Dourados (RID), tanto em seus aspectos demográficos quanto em relação à infraestrutura do local. Em *Guyra Kamby'i*, naquele momento, todas as casas eram feitas de taquara e sapé, algumas cobertas com lona, havia uma *ogusu* (casa de reza) no centro do pátio, as roças estavam grandes, lembro de ver mandioca e milho branco. Quase não se viam as casas daquela retomada, de tão grandes que estavam as roças. Quase tudo contrastava com a RID, onde a população é densamente maior, cerca de 18 mil indígenas, entre Terena, Nandéva e Kaiowá. Dentre outros motivos, pela densidade populacional ser alta quase não há espaço para roçados, embora eles a façam como podem, e a maioria das casas são de alvenaria e retalhos de madeiras. Ao fundo da aldeia de Bororó, ainda na RID, encontramos algumas casas como as que vi em *Guyra Kambi'y*, talvez, um dos motivos seja o fato de nessa região de Bororó haver uma concentração maior de pessoas Guarani Kaiowá. Além disso, a RID nesta época possuía apenas quatro casas de rezas tradicionais, em um contraste abissal em relação às igrejas pentecostais, que na época perfaziam em mais de 80 igrejas. Já na retomada, no período do campo em 2019, não havia nenhuma igreja instalada. Ainda em 2019, aos sábados de manhã, vinha um casal de não indígenas, católicos, pregar a palavra da bíblia,

faziam uma pequena oração e cantavam alguns cânticos junto a algumas pessoas da retomada. Isso durava cerca de uma hora, após esse momento, o casal distribuía bolachas, pão e suco para as pessoas que participavam. A maioria eram mães com suas crianças. Dessas considerações, entre diferenças da retomada de *Guyra Kambi'y* e a RID, reflito sobre alguns dos motivos que levam os Kaiowá à prática da retomada de terras. Dentre elas, o fato de possibilitar a vivência no território de maneira a se configurar uma vivência junto de seus parentes buscando viverem próximos às poucas matas que lhe restam a fim de realizar as extrações de seus pohãs, as atividades de caça, a possibilidade de realizar o manejo de seus roçados provendo aos seus familiares uma alimentação adequada de acordo com as regras Kaiowá de consumo, bem como, a possibilidade de praticarem os rituais sagrados às suas divindades. Essas são atividades tidas como essenciais para se viver a vida de acordo com o *teko Kaiowá* (modo Kaiowá de ser e viver) e que atualmente o contexto de aldeia cada dia mais tem restringindo a realização dessas práticas, seja pelo pouco espaço nas Reservas, seja pela presença massiva das igrejas neopentecostais entre outros.

Da primeira vez que estive em *Guyra Kambi'y* ainda não havia chegado energia elétrica, a cerimônia do *Jerosy Poku* acontecia em grande parte dentro da casa cerimonial, com uma espécie de gerador que fornecia luz elétrica. A luz ajudava nos registros que se faziam da cerimônia, entre fotos e gravações do ritual. E quando lá já fazia o campo desta pesquisa soube que tudo era mais difícil, de acordo com meus interlocutores, sem energia elétrica, sem luz, sem televisão, sem fogão, sem geladeira... Muito mudou com a chegada da energia elétrica, em 2017. Um dos motivos de muitos indígenas não permanecerem em contexto de retomada de terras, além de ter a ver com a violência que ficam sujeitos neste tipo de situações, também estão as situações precárias de infraestrutura, onde nas aldeias a situação longe de ser a ideal, ainda se faz um pouco melhor.

No dia 11 de setembro de 2019, por volta das oito horas da manhã, o sol já brilhava intenso no céu de Dourados quando encontrei Arlane na praça central da cidade. Ela me aguardava sentada nos campos verdejantes que povoam a praça, embaixo da sombra de uma grande árvore. De lá, tomamos um Uber e fomos diretamente para a casa de uma amiga que gentilmente me hospedava, para buscar todas as bagagens que eu trazia comigo a fim de permanecer pelos primeiros quatro meses, dos doze que havia planejado passar, se não fosse a chegada do vírus da covid-19, na retomada de *Guyra Kambi'y*. Não sem antes fazermos uma pequena compra de presentes para a sua família, que iria me receber.

O trajeto até a retomada de *Guyra Kambi'y* fizemos de ônibus. Um micro-ônibus com direito a ar condicionado e poltronas estofadas, que saiu em frente à igreja do relógio, no centro de Dourados. Entre algumas paradas na BR 163 (seguindo-a adiante) chegamos na cidade de Douradina, onde meu anfitrião e liderança da retomada nos aguardava e nos levou de carro até a retomada, que fica cerca de 10 km desta cidade. Entre retas e curvas, em estrada asfaltada e estradas de terra, é possível avistar grandes fazendas que margeiam as estradas e, distante, pequenas redomas de matas. Neste período, a paisagem se apresentava com grandes descampados, quando os fazendeiros aguardam o período chuvoso do final do ano para recomeçar seus plantios, de soja, de milho, de arroz, aveia. Setembro é período de estiagem, com sol forte durante grande parte do dia. Na retomada não havia água encanada, sua fonte de água bebível (não vou dizer potável pois não sei o quanto ela é, devido à poluição da terra pelos agrotóxicos que os fazendeiros usam nas proximidades) provinha em grande medida de poços d'água na profundidade de até 7 metros. No entanto, os poços secavam constantemente pela falta da chuva, motivo que levou a prefeitura de Douradina a providenciar o abastecimento de água através de caminhão pipa, que chegava na retomada duas vezes por semana.

## 2.1 DO COTIDIANO

As casas em *Guyra Kambi'y*, do modo como estão dispostas, formam uma configuração ovalar, estando a *ogusu* (casa de reza) voltada com sua porta central para o lado onde o sol nasce (leste), caminho de *Kandire*, lugar que dá acesso aos variados patamares celestes onde residem as divindades Kaiowá. Na frente da *ogusu*, um grande pátio de terra batida. Entre as casas de uma família nuclear e outra concentram-se as roças dessas famílias. Entre *tape'i* (estradinhas), os caminhos ligam as casas de uma família à outra. Nos dias de hoje, até o momento do campo desta pesquisa, nesta retomada viviam 58 pessoas que se autodeclaram Kaiowá. São ao todo 13 famílias nucleares, a maioria fazendo parte da família extensa de Sr. Ricardo Galeão Ruivito e Dona Neusa Jorge Concianza. Algumas famílias possuem mais de uma casa, cada uma delas servindo para propósitos específicos, embora isto não exclua a possibilidade de alguém vir morar em alguma delas. Ao todo, nesta retomada havia 32 casas.



As casas são feitas em sua maioria de taquara (espécie de bambu)<sup>8</sup>, troncos de árvores para sua sustentação/estruturação, telhado de sapé e algumas com lona cobrindo o sapé ou ao redor das paredes de taquara, isto para protegerem-se dos ventos, ou mesmo das goteiras que aparecem com a chuva intensa. Até aquele momento havia apenas duas pequenas casas de alvenaria, uma delas é dormitório e sala de uma família e a outra é sala e abriga todos os aparelhos domésticos de outra família. Geralmente se tem uma casa de cozinha e outra de quartos. As pessoas que possuem mais de uma casa fazem essa divisão, outras, que têm apenas uma casa, cozinham do lado de fora, na fogueira, e armazenam seus alimentos dentro da casa de dormir. As pessoas que detêm mais de duas casas geralmente separam uma para a tv, uma para cozinha, uma para as ferramentas e assim por diante. Dentre outras coisas, busca-se separar as casas entre as que têm mais objetos de metal e as que não tem, ainda que isso não configure uma regra. De acordo com as pessoas, essa separação tem a ver com o perigo que a chuva traz, pois *Tupã* (divindade que se manifesta através do trovão) fica bravo ao ver as pessoas usando objetos de metal, ou alguma coisa ligada à energia elétrica e pode enviar um raio, ou mesmo queimar os aparelhos domésticos que eles vêm usando ultimamente, pelo fato de não fazerem parte dos modos de ser de seus irmãos mais velhos, as divindades Kaiowá. As pessoas que dormem em casas que têm algum aparelho eletrônico, como televisão, geladeira e celulares, quando começa a chover já desligam os aparelhos para não ter perigo de queimá-los, assim como não usam adornos de metal no corpo e não manuseiam nenhum objeto de metal, como panelas, agulhas, celulares etc. para não serem alvos da fúria de *Tupã*.

Deve-se construir uma casa na *jasy mbeguante* (lua cheia) pois, é uma ideia geral entre os Kaiowá que *tudo que se realiza de bom na vida deve ser feito nesta fase da lua*. Os plantios das roças seguem esta mesma regra. A *jasy mbeguante* é quando a lua está em sua maior potência, quando sua luz ilumina a tudo e a todos, tudo cresce, tudo frutifica, tudo pode ser próspero. As fases da lua influenciam na vida dos Kaiowá, e o mito dos irmãos gêmeos conta que *Jasy* (o irmão mais novo, a lua) foi devorado por *Añã* (cunhado de *Kurahy*, e tido como um ser maléfico). Desse feito, seu irmão mais velho, o sol, tratou de restaurar *Jasy* ao soprar em seus ossos. As fases de *Jasy* contam-nos essa história. Quando pequeno e pouco reluzente trata-se do tempo em que fora devorado por *Añã*, sendo neste período perigoso circular pela noite, pois muitos seres maléficos estão à solta

---

<sup>8</sup> Taquara é uma espécie de Bambu, são plantas da família Gramineae (*Bambusoideae*).

e seus poderes são potencializados com a falta da luz. Já na lua cheia tudo pode prosperar e crescer, a luz de *Jasy* ilumina a terra, contando-nos que o sol restaurou a vida do irmão. Desta história, podemos entender que as práticas que empregam os Kaiowá em seus cotidianos têm nas fases de *Jasy* importante participação, veremos adiante suas diversas implicações. Ainda, é importante frisar que a construção de uma casa é um empreendimento masculino, a mulher pode auxiliar em algumas coisas, mas nunca a fazer sozinha. Se isto ocorrer, os Kaiowá chamam de *Mbora 'u* (quebra de regra que pode trazer uma 'mal') e ficam sujeitos a todos os tipos de enfermidades e infortúnios.

Pude vivenciar um pouquinho o cotidiano das pessoas nos seis meses que residi na retomada. Os mais velhos em sua maioria acordam muito cedo, por volta das 3 ou 4 da manhã (às 4 ou 5 do horário de Brasília) tomam seu chimarrão (muitas vezes com algum *pohã*, que auxilia em enfermidades, ou mesmo ministradas como preventivos) em volta da fogueira, cada um em sua respectiva casa. A família com quem eu estava, por morar muito próximo à *ogusu* (casa de reza), acendia a fogueira dentro dela e lá, sempre de manhãzinha, meu anfitrião<sup>9</sup> tomava seu chimarrão acompanhado de sua esposa, dona Adelaide. Seus filhos quase sempre acordavam mais tarde, por volta das 8 horas, exceto Wander, o filho mais novo que às 5 da manhã já se aprontava para ir até a escola na aldeia de Panambi Lagoa Rica, cerca de 5 km da retomada. Nos primeiros meses, eu morei na casa de Marli e Arlane, a casa da família onde fica o quarto das irmãs, a sala com a tv, três sofás, uma mesa e uma geladeira. Meu anfitrião sempre ia acordar a Marli, que na ausência de Daniela, fazia o papel da filha mais velha, tomando conta dos afazeres domésticos da casa, como lavar a louça, cozinhar, lavar as roupas da família e varrer o terreiro, ainda que as irmãs mais novas a auxiliassem nas tarefas.

Quando eu me juntava de manhã com a família, Adelaide já havia preparado o café, e gentilmente colocava o meu café separado em uma pequena térmica, sem açúcar, o que eu agradecia demais. No período da seca, a manhã tem um clima agradável, mais ameno, a família se sentava cada um em um banco de madeira, ou na cadeira de preguiça (como eles chamam cadeiras com encosto) e conversavam sobre qualquer assunto, sempre em guarani, o que dificultava, de início, a minha compreensão do que se tratavam as conversas. Sempre vinha alguém da retomada conversar com Adelaide, geralmente, quase todos os dias, vinha sua mãe, Neusa. Sua chegada alertava que já era hora do primeiro tereré do dia.

---

<sup>9</sup> Ao longo deste trabalho não mencionarei o nome de meu anfitrião, isto pois, como uma forma de preservar sua integridade física frente alguma ameaça que este trabalho possa lhe resultar.

Enquanto Marli lavava nas bacias com água as louças que ficaram do jantar e colocava o feijão na panela de pressão, eu tomava alguns copos de tereré, até o sol chegar em meu assento. Depois deste momento, eu sempre ia para casa de Adelina, filha do finado *Pa'i* Chiquito, grande *Hechakary* (xamã) da região, e tia de Neusa. Adelina às vezes estava cozinhando seu almoço em volta da fogueira, outras vezes estava costurando seus adornos rituais, como o *jeguaka* (cocar), ou mesmo *mbo'y* (colares de sementes), às vezes também desfiava blusas de lã para utilizar as linhas para consertar sua *kyha* (rede). Naqueles momentos, Adelina, sempre muito paciente comigo, com meu parco guarani, me contava sobre a ‘cultura Kaiowá’ o *teko kaiowá* (jeito de ser e viver de seu povo). Foi com ela que aprendi muito sobre a cosmologia Kaiowá e seus cantos. Toda vez que eu chegava em sua casa, ela estava com urucum no rosto, a pintura típica dos Kaiowá, e eu perguntava se ela tinha feito *ñembo'e* (canto/reza) naquele dia e ela dizia que sim. Na época da seca, entre setembro e novembro, fazia *ñembo'e* pedindo para chover, sempre cantava. Através do canto enviava seu *marandu* (mensagem/aviso) para *Ñanderu* pedindo para fazer chover ou mesmo para desviar os ventos fortes, que chegam antes da chuva. Já no período da chuva, entre dezembro até fevereiro, muitas vezes ela me dizia que havia realizado o *ñembo'e* para limpar o céu, para que suas roupas pudessem secar. Dizia que sempre ao acordar e ao dormir faz *jehovasa*, um gesto com as mãos, que para os Kaiowá é capaz de limpar o tempo, mudando a direção do vento, da chuva, das nuvens, como também é capaz de limpar as impurezas de um corpo enfermo, ou de limpar qualquer mal que se aproxime de uma pessoa. Nossa conversa matinal durava cerca de uma hora, às vezes duas, depois eu retornava à casa da família que me abrigava e já era hora do almoço.

### ***Da casa de meus anfitriões e alguns de seus habitantes***

A família nuclear de meus anfitriões são sete pessoas. Teruel é o *Ke'y* (filho homem mais velho), chamam-no de Teru, e é um tanto tímido e introspectivo. Rompia às vezes essa conduta quando se animava em trollar o irmão mais novo ou gozar com a cara do primo Du Mal. Teru podia passar horas com o olhar vago para o horizonte, em outras não saía do celular. Ele também é amante dos animais, e por ter cursado alguns anos de veterinária, é quem cuida dos animais da família. Volta e meia via Teru dentro da casinha dos coelhos conversando com eles. Daniela é a *Rachã* (filha mulher mais velha). No período do meu campo ela morava em Campo Grande, e foi por conhecê-la que pude fazer esta pesquisa em *Kambi'y*. Dani é muito articulada, conhece vários pesquisadores,

participa de uma série de projetos acerca da cultura Kaiowá, e por meio dela é possível levar algumas ações até *Kambi'y*. A *miĩ* (segunda filha mulher) é a Marli, um tanto tímida, porém muito engraçada, ela era a responsável, entre outras coisas, pelo almoço da família. Também exímia jogadora de futebol, fazia parte do time *Ava Te'e* que naquele ano havia ficado em primeiro lugar no campeonato de Douradina. Arlane é a *miĩ paha* (segunda filha mulher mais nova), adora viajar, jogar futebol, nadar no rio, é um tanto delicada e vaidosa. De olhar doce cede a todos os caprichos das irmãs. Foi Arlane quem cedeu sua cama para que eu pudesse ficar em sua casa por quatro meses, sempre muito generosa. Josiane, também conhecida como Totí, é *paha gue* (última filha mulher mais nova), ela gostava de refletir sobre as coisas que sente, pretende estudar filosofia no futuro. Volta e meia me interrogava sobre seus próprios sentimentos, o que me deixava um tanto apreensiva sobre como responder, levando em conta que eu pouco sabia sobre a realidade que ela vivia. Além disso, Josi é brava, não gosta de jogar futebol e nem vôlei, se for para perder. Ela também sonhava em ser jogadora de futebol, pois diz ser o que ela mais gosta de fazer. Wander é o *Xiryvy* (filho homem mais novo), caçulinha da família, alvo das jocosidades. Muito espirituoso, quase sempre de bom humor, gosta de aventuras, peregrinar na mata, caçar, nadar no rio, jogar futebol, andar de bicicleta. Xiryvy foi essencial nos meus primeiros meses em campo, ele me ensinava guarani, me acompanhava pela retomada e até cuidou de mim quando adoeci. Meu anfitrião, pai de todas essas pessoas que mencionei até agora é uma das pessoas mais habilidosas que eu conheci, ele tem habilidade em articular palavras de modo tão elegante ao ponto de resolver qualquer situação que fosse, e olha que eu assisti ele mediar conflitos um tanto complexos. Adora cultivar suas roças, se não está resolvendo alguma questão da comunidade, está trabalhando em seu roçado. Sempre trabalhando, sempre atencioso com os filhos e filhas, foi ele quem me ensinou grande parte das questões relativas às roças Kaiowá. Adelaide, companheira de meu anfitrião, pouco falava português, o que me exigia imersão no guarani. No final do campo já conseguimos conversar um pouco mais. Ela é muito engraçada, no íntimo, um tanto desbocada, o que destoava da maioria das pessoas Kaiowá que eu conheci. Ela também era brava, às vezes me olhava de canto de olho, que fazia eu entender tudo o que as palavras não alcançavam. Se tem uma coisa que eleva seu humor é fazer colares, pescar e comer uma boa comida. Essa é uma parte da família que me acolheu por seis meses em suas casas, adiante apresento mais alguns.

Na hora do almoço todos se reúnem no terreiro que se forma entre as casas da família, precisamente, entre a casa onde dormem os pais e seus dois filhos mais novos, a

casa de ferramentas, a casa de estudos e a casa da cozinha (que também é dormitório de Teruel). Um banco serve de mesa para os pais, os demais comem com o prato em mãos, sentados em algum banco. Nesse momento todos os cachorros (Toro Pará, Tati, Kãngue, Quá-quá, Piriguete, Vidju e Bidu'i), Chunão e Mimi (os dois gatos), uma porção de galinhas (cerca de 7), pintinhos (variava muito a quantidade) e dois galos rodeiam a família pedindo comida. Osso de frango, osso de carne de caça, como da capivara, um pedaço de mandioca cozinha sempre voam no terreiro para acalmar a ansiedade dos cachorros, quando não, uma vara de pescar toca em seus lombos para lhes ensinar bons modos. Chunão sempre ficava ao lado de Adelaide e, miando bastante, ele sempre conseguia uma porção de arroz com feijão e um pedacinho de carne que a senhora coloca no banquinho/mesa. Todavia, não tão fácil, Chunão tem que disputar a comida que ganhara com Piriguete, um cachorro que adora atazanar os gatos. As galinhas, galos e franguinhos sempre conseguem sua parte após o almoço fazendo a assepsia do local, eles comem toda e qualquer migalha que tenha restado, de modo que em pouco tempo não sobra vestígios algum de que alguém comera por ali. Em dias que Marli ou a mãe descascavam mandiocas, as galinhas e os galos faziam a festa, pois as mandiocas não elegidas por elas ficam no terreiro e todos os galos e galinhas revezam de bicadas em bicadas. É lindo de se ver, aparentam não brigar, como se, ordeiramente, cada um tenha seu momento com a mandioca.

Após o almoço, entre 11h até às 14h, a retomada é só silêncio, quem acordou cedo tira um tempo para descansar, uma sesta enquanto o sol escaldante brilha no alto do céu. Os mais novos, que acordaram tarde, aproveitam embaixo de uma sombra para tomar tereré, ouvir músicas, conversar, olhar o celular (quem tem), assistir televisão... Parece falta de respeito ir à casa de alguém nesse horário. Era então neste momento que aproveitava para escrever em meu caderno de campo, pensar sobre as coisas que havia aprendido, elaborar minhas perguntas para uma próxima conversa com quem quer que fosse, ou mesmo era o momento que estudava as palavras que havia aprendido em guarani. Xiryvy sempre estava ao meu lado, me tomando a tabuada do guarani.

Encontrar uma sombra no período da seca é tarefa difícil, visto que muitas das árvores entre as casas perdem suas folhas nesta época do ano. As pessoas aproveitam as sombras que fazem no entorno das casas e vão mudando seus assentos de acordo com a mudança da posição do sol. As árvores que lá existem fazem parte da ecologia daquele lugar desde antes das pessoas retomarem aquele território. Em frente à casa do casal que me recebeu havia uma guajuvira, que eles chamam de *agua'i*. Próximo à casa de Sr.

Ricardo e Dona Neusa, assim como próxima ao terreiro da casa de Dona Odilça e sua família há a presença das belas Ipês, uma em cada terreno, elas são referenciadas como *Tajhy*. Em frente à casa que eu dormia no início do campo tem uma amoreira, que nesta época do ano fica completamente sem folhas. Eu costumava chamá-la de árvore das estrelas, pois a noite, com o céu estrelado, se avistava por entre os galhos secos inúmeras estrelas em suas pontas, produzindo uma imagem tão bela, impossível de se reproduzir.

No fundo da casa dormitório de meus anfitriões há uma pequena matinha, conjuntos de touceiras que se formaram por lá, há também alguns *pohã* que a família plantava<sup>10</sup>, também é um local onde as galinhas gostam de botar seus ovos e perambular por entre a vegetação que se formou. Na seca, ela faz uma boa sombra, que as galinhas e os galos sabem aproveitar. Ainda, esse local é refúgio das galinhas quando a família decide fazer alguma refeição. Os pais protelam o quanto podem para matar uma de suas galinhas, só o fazem quando não há outra *so'ó* (carne) para comer, seja carne de caça, carne bovina ou frango congelado comprado no mercado. A família tinha cerca de umas sete galinhas, e elas além de darem ovos procriam seus pintinhos, que no futuro serão novas galinhas, por isso as pessoas evitavam de comê-las. Era muito difícil de encontrar os ovos das galinhas, visto que elas vivem soltas no terreiro, quando um cachorro não os encontrava primeiro e os comiam, era sempre dona Adelaide quem conhecia os locais preferidos que elas escolhiam para botar os ovos. Mesmo assim, poucos a senhora conseguia pegar, pois os cachorros quase sempre chegavam primeiro.

Ainda aos fundos, entre a casa do casal, a cozinha e a garagem do carro há uma pequena casinha feita de madeira e cercados de arame que abrigam dois coelhos brancos e cerca de 5 porquinhos da índia. Xiryvy é quem fica encarregado de alimentá-los com o capim gordura que colhe, no período da seca, nos arredores da retomada, e no período de chuva, ele colhe o capim que cresce nas roças da família. Xiryvy muitas vezes esquecia de dar de comer a esses bichos, então, Adelaide toda manhã os alimentava e no final de tarde, por volta das cinco, cobrava Xiryvy para alimentar os bichinhos. Os coelhos e o porquinho da índia, bem como, os gatos e o *parakal* (papagaio) Lalí são considerados os animais de cuidado que não se comem, aqueles que a família zela com esmero.

A papagaia Lalí é um amor à parte, ela dorme na casa de ferramentas, toda manhã, os pais colocam Lalí em cima da casa, lhe dão uma parte de um mamão, ou um pouco da comida do dia anterior. Lalí perambula por entre os sapés das casas, por entre as três

---

<sup>10</sup> Não são todas e quaisquer plantas que podem os Kaiowá cultivar, mas aquelas que são possíveis as pessoas sempre cultivam e geralmente são plantas *pohã*.

árvores que existem ao longo do terreiro. Lalí chama constantemente os filhos da família por seus nomes, em especial sempre chama a “Malí” (Marli). Meu anfitrião me contava que o *parakal* (papagaio) um dia foi gente e que perdera seu corpo humano, mas ainda lhe restava a palavra, por isso fala. Ter um parakal em casa é um sinal de bom presságio, é visto como um pássaro que traz alegria, é um ser de muita beleza. Por isso, Lalí é muito bem tratada, aos finais da tarde, já de noite por volta das 19h, alguém da família recolhe Lalí de uma das árvores e a coloca na casa de ferramentas para dormir.

Em minha segunda estadia na casa da família, fui morar na casa de ferramentas, junto de Lalí, ela de um lado da casa e eu do outro. Isso nos aproximou bastante, agora Lalí já se acostumava comigo, de modo que eu conseguia fazer carinho nela. Demorou cerca de 4 meses para que isso fosse possível, precisávamos de mais intimidade. Lalí era silenciosa, de noite, quase não se escutava a sua presença, ela era uma ótima companheira de casa, diferente das pulgas que teimavam em me estorvar. A família, em tom de jocosidade, dizia a mim: *‘Lalí che mena’* isto é: Lalí é seu marido! Eu, claro, entrava na brincadeira, aceitei Lalí como meu marido, e como tal, a família atribuía a mim (e eu percebi isso ao longo do tempo) certos cuidados, a tarefa de retirá-la da casa nas manhãs e colocá-la nas noites. Às vezes Lalí se rebelava, não queria de jeito nenhum voltar para casa, o que me fazia ficar chamando-a pela noite, dando voltas e voltas no escuro, buscando por entre os galhos das árvores algum vestígio de sua presença. Ela sabia muito bem se esconder, houve dias em que Lalí dormiu ao relento, outros, depois de um longo período, em que ela retornava à varinha de pescar que usávamos para retirá-la de onde quer que fosse.

Os *jagua* (cachorros) por sua vez recebem um tratamento oposto ao que recebe Lalí. Qualquer *karai* que visite essa retomada pode se espantar com o tratamento conferido aos cães, isto porque difere muito dos cuidados que nós temos com esses bichos. Eu, como amante dos patudos, sofria ao ver como eles eram tratados, e demorei para entender o porquê desse tratamento. Veremos ao longo do trabalho. Os Kaiowá da retomada convivem com os *jagua* numa relação de reciprocidade, alimentam até certo ponto, como podem, em troca os cães sinalizam para a presença de alguns dos seres maléficos que possam aparecer no entorno das casas, como também, lhes auxiliam nas caçadas, bom, ao menos alguns deles. De aparência esquelética, sarna e pulgas também conformam o corpo dos *jagua* da retomada. Começarei falando dos *jagua* da família que me acolheu, com os que mais convivi e em seguida os cachorros de meu companheiro principal de caça, os cachorros de Sérgio e Elisiane.

Além das migalhas que recebem os cães na hora das refeições, meu anfitrião sempre tratava dos cachorros com o resto da comida que sobra, mas essa é uma tarefa árdua, que gera uma competição entre os cães, um estado de guerra. Para evitar as quizílias, o pai deixa entrar na cozinha um *jagua* por vez, fecha a porta e alimenta-os como dá. Na maioria das vezes, seus alimentos são arroz, feijão e mandioca cozida. Carne eles comem só quando chega uma caça. Ao carnear o bicho, recebem as partes que a família não come, como o coró, o bucho, a cabeça, aí eles fazem a festa, tirando a barriga da miséria. Os Kaiowá não comem a cabeça de nenhum animal, nem mesmo do peixe (só quem não pesca que pode comer), isto porque, se comerem a cabeça, nunca mais conseguirão encontrar o bicho. Já os órgãos dos bichos que os Kaiowá comem, assim como o bucho e até mesmo a cabeça, somente os mais velhos podem comer, pois esses já têm o corpo e o espírito forte e o *Ma'etĩrõ* (seres capazes de trazer e fazer doenças) não gosta tanto dos velhos, diziam-me.

A primeira a formar a fila dos cães é a Quá-quá, a cachorra mais velha da família. Ela tem em seu lombo uma crosta de pele sem pêlo, toda enrugada, é preta, de pelo curto, porte grande e tem no focinho pelo branco, a marca da idade: ela tem cerca de 4 anos. Quá-Quá é cachorra de Adelaide, todos gozam dela, pois é cachorra pastoreia, nada auxiliando na caça, sendo assim, “não presta para nada”, diziam-me. Adelaide, no entanto, tinha dó de largá-la no mato, por isso a deixava viver no terreiro com os demais cachorros. Quá-Quá tem um olhar doce, um semblante sereno, e é quase banguela, pena para comer e sempre sai em desvantagem na disputa com os outros cães pela comida. Ela gosta mesmo é de aguardar quando alguém vai lavar a louça e dispensar as bacias cheias d'água onde ficam os restos de comida. Nesse caso, ela sempre sai em vantagem em relação às galinhas que disputam com ela.

Em seguida, Toro Pará. Tolo, é como chamado por meu anfitrião, que é seu dono, tem o corpo todo pintado de preto e branco, por isso o *pará* (misturado) de seu nome. Ele tem cerca de 3 anos, porte grande, pêlo curto. Tolo é sagaz, sempre bem-posicionado na hora das refeições, tem um ótimo reflexo, pega o pedaço de carne ou osso no ar e briga com os demais pelos petiscos. Tolo é na dele, um cão bastante observador e ágil, quando sente que deve ser. Ele é aquele cão que se faz notar por sua beleza, e tem uma qualidade que poucos têm, o de se fazer não notado quando quer, gosta de fazer a linha sair à francesa.

Tati é uma cachorra de cor caramelo, de pêlo curto, filha da cachorra de Adelina e mãe de Jaguarete e Piriguete. Há com efeito, neste contexto, vários cachorros parentes,



de modo que a retomada não se faz apenas com parentes extensos humanos, mas também com não humanos. Retomando, Tati também é de Adelaide, ser dono aqui tem a ver com os cuidados para com o cão, embora os cuidados sejam bastante limitados para com esses seres. Tati tem porte médio e por volta dos 3 anos de idade exibe sua barriguinha rechonchuda pelo terreiro, acho que ela é a cachorra mais ‘gordinha’ da família. Tati gosta de acompanhar sua dona nas andanças pela retomada, quando vai tomar banho em alguma mina, quando vai visitar seu pai e sua mãe e gosta de acompanhar quando alguém vai pescar, geralmente acompanha Adelaide, que adora pescar. Vidju (cabelo) é o único cachorro de pêlo longo, ele é caramelo avermelhado, tem cerca de 3 anos, de porte médio, o único que não tem nenhum sinal de sarna no corpo. As pessoas diziam que os cachorros de pêlo comprido quase não pegam sarna, além disso, Vidju gosta de tomar banho, por isso não tem sarna, dizia Arlane para mim. Vidju é o cachorro que mais pedia carinho, vinha com seu rabo peludo se enroscando em minhas pernas, pulava em mim e com as orelhinhas para trás era difícil não ceder aos seus caprichos. Já o Jaguarete (onça) é de meu anfitrião, é caramelo, filho de Tati, tem por volta de uns 2 anos, porte grande, atlético, pelo curto, gosta muito de caçar, é o que sempre sai na frente na hora de pegar os petiscos que a família lança no terreiro na hora das refeições. Jaguarete foi meu companheiro em algumas aventuras, nas idas para tomar banho na mina e me acompanhou em uma caçada, junto dos cachorros de Sérgio. Ele é parceiro, perspicaz e tem ensinado muito o Bidu’i, sempre estando com ele. Piriguete é irmão de Jaguarete, caramelo, porte médio e de pêlo curto, também com cerca de dois anos de idade, é o terror dos gatos, galos, galinhas e de Lali, as pessoas da família sempre chamam sua atenção por brigar com os outros animais. Piriguete é o *jagua* estorvo, não apenas dos animais que citei, mas também atrapalha, e muito, na caça. Quando os cachorros estão caçando, Piriguete vai junto e começa a chorar alto, ele chora o tempo todo, diz meu anfitrião que assim ele espanta a caça. Kãngue, seu nome quer dizer osso, ele é o mais esquelético de todos, ainda que de porte grande, preto com manchas brancas no peito, pelo curto e cheio de pulgas e sarna. Ele se parece um pouco com Tolo, tem as orelhas caídas e é o cão chantageador, aquele que dá a pata na hora das refeições para ver se algum humano se consente com a sua vontade. Ele fica aos cuidados de Arlane. Esse cachorro também gosta de caçar e gosta de brigar com Jaguarete na disputa por comida.

Por último, Bidu’i o cachorro filhote, será de porte grande, todo preto e de pelagem curta, tinha aproximadamente 4 meses quando cheguei na retomada, e seu irmão, Moção, ficou aos cuidados de Sérgio. Bidu’i é de Marli. Como um cachorro filhote, no início ele

dormia dentro do quarto de Marli, em uma caixa grande de papelão com cobertas e outras roupas velhas. Sempre nas horas da refeição Bidu'i ganhava um prato de comida para chamar de seu. Impressionantemente, todos os cães respeitavam e só se dirigiam ao prato de Bidu'i depois que ele se fartava. Ele gosta de dormir na cadeira de preguiça da família. Ninguém batia em Bidu'i, por mais besteira que esse fizesse. Observar Bidu'i foi interessante, ver como os Kaiowá têm cuidado com os cachorros filhotes, ainda mais vulneráveis talvez. Aquele cuidado contrastava com os cuidados com os demais cachorros. Quando voltei no final de janeiro, Bidu'i estava com sarna, maior, já dormia fora da casa de Marli, ainda gostava da cadeira de encosto, mas a família assegurava em deixá-la virada para baixo ele não subir nela. Ainda, Bidu'i ganhava seu pratinho de comida, mas não tardava para essa regalia acabar.

De manhã, os cachorros se estiram no terreiro e dormem, só se deslocam quando o sol esquenta demais seus corpos mirrados, buscam incessantemente uma sombra que os deixem ainda próximos de sua família. O almoço é uma grande atividade para eles, é preciso estar atento e forte. Atento para rapidamente chegar até o alimento que voa no pátio e forte para vencer a disputa com outro cão e ganhar o petisco. De tarde é chegada a hora da grande sesta. Eles fazem uma ronda tímida no entorno do terreiro da família, e, com o sol escaldante, continuam estirados no terreiro, alguns buscam as poucas sombras que os telhados das casas de sapé formam. A cena é árida, seca, ensolarada, a poeira se levanta com qualquer vento tímido que se aproxime. A fisionomia dos cães é mórbida, parece que estão morrendo aos poucos, até que meu anfitrião pegue sua bota e seu facão, ou sua vara de pescar. Surpreendentemente, esses cães recobram a vida num súbito minuto, atizados brincam e seguem o homem para onde quer que ele vá.

## 2.2 CONSTRUINDO COM: RETOMADA DE TERRA, UM MODO DE FAZER TEKOKHA

*“A vida Guarani nunca se liberta, nem se abstrai da questão da terra”.*

(MELIÀ, 1990, p. 34)

A paisagem da retomada de *Guyra Kambi'y* é elaborada não apenas por meio das relações entre os residentes das proximidades das casas das pessoas humanas, mas compõe-se junto às matas, aos açudes, lagoas e rios do entorno, que são partes integradas do que os Kaiowá chamam de *tehoka*. No cotidiano das pessoas, é comum hora ou outra

realizarem suas atividades nas matas e no entorno do rio Brillhante, seja para caçar, pescar, extrair folhas, frutos, sementes, cascas, resinas de árvores, raízes para confeccionarem seus *pohãs*, como também realizam a extração do sapé, bambu ou troncos de pequenas árvores para a elaboração de suas casas. A palavra *tekoha* significa onde realizamos nosso modo de ser e viver. Melià (1990) já escreveu sobre a importância da *tekoha* para os guarani, de acordo com o autor:

Pois bem, o *tekoha* é o lugar onde se dão o modo de ser guarani. A terra, concebida como *tekoha* é, antes de tudo, um espaço sócio-político. "O *tekoha* significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani... Ainda que pareça um paralogismo, temos que admitir, juntamente com os próprios dirigentes guarani que sem *tekoha* não há *teko*" (MELIÀ, 1986 apud MELIÀ 1990, p. 36)

Dessa maneira, conhecer algumas de suas vivências nos ajuda a compreender o que vem a ser e qual a importância da prática da retomada de terra para a realização da pessoa Kaiowá no mundo. Pensar a *tekoha*, como sugere nossos interlocutores, requer que voltemos nossa atenção para seus modos de vivenciá-la, o que se faz cotidianamente.

Antes de seguirmos para o próximo capítulo, uma breve exposição sobre como a noção de território e suas implicações provindas de alguns autores da antropologia nos ajudará a refletir sobre o território e algumas implicações quando falamos em *tekoha* e retomada de terras. Não é minha intenção descrever a história da arte das discussões acerca da noção de território, muito porque meu objetivo é apresentar etnograficamente como os Kaiowá estão construindo *com*: a si e a retomada de terra, o que entendo ser a retomada de terra como uma das possibilidades de *tekoha* existentes entre os Kaiowá.

Ouvi alguns pesquisadores chamarem as retomadas de terra de *Tekoharã*. A tradução desta palavra seria algo como: onde realizaremos (futuro) nosso modo de ser e viver. Em meu contexto de pesquisa, dois pontos me levam a entender a retomada de terra como *tekoha*. Primeiro, meus interlocutores chamam onde vivem de: *Retomada Guyra Kambi'y*, *Tekoha Guyra Kambi'y* e raras vezes ouvi alguns moradores chamarem de Assentamento e ou Acampamento. E segundo, o futuro que a palavra *tekoharã* enseja sugere que a retomada só virá a ser *tekoha* quando for homologado o território nas instâncias jurídicas do Estado brasileiro. Na prática, as pessoas estão construindo *com*, as suas *tekoha*, enquanto lá vivem. Dessa maneira, a retomada de terra é uma *tekoha*, na medida que entendo, como sugere meus interlocutores, que a *tekoha* não é algo dado, pronta e com limites definidos (como pretende o Estado brasileiro com suas demarcações

territoriais), mas algo em constante construção *com*. Seja como for, a discussão que apresento abaixo nos permite conhecer duas abordagens imprescindíveis para pensarmos o contexto que estamos apresentando e como o estamos analisando.

João Pacheco de Oliveira (1998) atenta para as mudanças de se gerir um território, ou mesmo as formas de vida em deslocamentos que a situação colonial provoca. Para o autor, a situação colonial reordena a organização social de grupos etnicamente diferenciados e a dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente distintas dentro de um Estado-nação é a dimensão territorial. Em outras palavras, a presença colonial é um fato histórico que instaurou uma nova relação da sociedade com o território, ela fez emergir transformações em diversos níveis de sua existência sociocultural, o que ele chama de territorialização:

A noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado [...] A noção de Territorialização [...] é a intervenção da esfera política que associa- de forma prescritiva e insofismável- um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É esse ato político - constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) - que estou propondo tomar como fio condutor da investigação antropológica. (OLIVEIRA, 1998, p. 55-56)

Na sequência de sua argumentação, atenta para a importância em se levar em conta o contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos. Pois, para o autor este não é um contexto abstrato que absorveria todas as sociedades e suas formas de governo, mas “de uma interação que é processada dentro de um quadro político preciso, cujos parâmetros estão dados pelo Estado-nação” (OLIVEIRA, 1998, p. 55). Tônico Benites (2014) elaborou um trabalho importante em sua pesquisa de doutorado sobre o movimento histórico do *Aty Guasu* (Grande Assembleia de lideranças religiosas e políticas) dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de suas *tekoha*. A abordagem de Benites está centrada nas formas como esses sujeitos lidaram e lidam com a situação colonial no estado do Mato Grosso do Sul. Ancorado na noção de territorialização de Pacheco de Oliveira (1998), atentando para as reordenações sociais que a força colonial implica, nas relações desses sujeitos com o Estado brasileiro e fazendeiros, bem como apresentando as narrativas de pessoas Guarani e Kaiowá sobre os processos de retirada e retomada de suas terras tradicionais. Dessa última, apontando para

as estratégias de luta dos indígenas pela recuperação de seus territórios tradicionais frente às demandas do Estado.

A abordagem que leva em conta a territorialização aponta para uma construção de território focada nas relações humanas. Nesta perspectiva, as vidas não humanas são vistas como recursos ambientais passíveis de controle social (vide item 3 da citação acima). Em outras palavras, recursos ambientais, no argumento do autor, engloba toda uma gama de outros seres não humanos pelo viés do controle por parte dos grupos etnicamente diferenciados, destituindo assim as agência de muitos outros seres não humanos que não aqueles “controlados” e ainda desses mesmos destituindo-os de suas responsabilidades nas relações com os humanos e suas colaborações no fazer território, como as relações que os Kaiowá estabelecem com os seres da terra, as plantas, os animais, os seres não visíveis, com objetos variados, e assim por diante.

É certo que Fábio Mura (2006) há tempos escreveu sobre a não divisão cartesiana da natureza/ cultura que fazem os Guarani Kaiowá, colocando por exemplo os deuses como seus parentes *Ñande Rykey* (nossos irmãos mais velhos) e expressando suas relações de negociações com suas divindades e com os *jaras* dos seres terrenos. Dessa maneira, ao tecer uma linha de parentesco, e/ou articulações de suas demandas com esses seres, os Guarani Kaiowá atribuem-lhes agências, atribuem-lhes a posição de sujeitos. Nessas interações, de acordo com o autor, o poder desses seres não humanos decorrerá do nível de controle sobre as forças, o que sugere hierarquias e posições diferenciadas dos sujeitos nos cosmos. Mura (2006) sugere que a política é fator organizativo central no processo de configuração do que ele chama de contextos sócio-ecológicos-territoriais<sup>11</sup>. Descrevendo as diferentes situações históricas dos Guarani Kaiowá, o autor analisa os processos de permanências e mudanças no modo desses povos de gerir seus territórios, conhecimentos tradicionais, relações com a ecologia do território, aquisição de materiais tidos como do *karai* (não indígena) etc., em meio aos processos históricos dos quais a territorialização realizada pelo Estado brasileiro se efetivou (e ainda se efetua) e que transformou ao longo do tempo (entre permanências, elaborações, mudanças) suas vidas.

---

<sup>11</sup>De acordo com o autor, as configurações sociais e materiais dependem da formação de contextos específicos, que são por sua vez construídos pelos atos dos sujeitos (homens e mulheres) que ocupam posições de poder e que detêm conhecimento do mundo diversificado. Para isto, esses atos não são empreendidos apenas pelas ações sociais, deve-se levar em conta o suporte territorial onde os sujeitos desenvolvem suas atividades cotidianas. Dessa maneira, deve levar em conta os contextos sócio-ecológico-territorial específicos em que se dão os atos dos sujeitos.

O território nas Terras Baixas da América do sul também tem sido foco de análise por outros antropólogos que abordam este tema a partir da noção de territorialidade. Susana de Matos Viegas (2012) atenta para a importância de se levar em conta a dimensão da história colonial, mas, sobretudo, as formas como os indígenas têm lidado com o território a partir de suas vivências. Para a autora, as maneiras como os povos indígenas da região atlântica do Brasil têm pensado o território e vivido nesses lugares se diferenciam das formas impositivas das agências coloniais ao se pensar a noção de território. Esta diferença desloca nossa atenção para a compreensão do que vem a ser território para esses povos, sem tomar as conceituações nativas apenas como formas de reagir aos contextos aos quais são submetidos, mas com formas existenciais de reprodução da vida. Esta abordagem leva em conta a categoria território a partir da investigação etnográfica e não anterior a ela.

Dessa maneira, a abordagem da territorialidade se opõe àquelas que analisam as reivindicações de terras por parte dos povos indígenas do ponto de vista de uma instrumentalização de interesses e uma resposta politizada ao Estado. A reivindicação de terras a partir de uma experiência histórica desses povos e como eles têm descoberto o que significa uma terra indígena é foco para se compreender como a ideia de territorialidade assume sentido para os indígenas das Terras Baixas da América do Sul<sup>12</sup>. Viegas (2012) aponta para a memória dos lugares onde se viveu ser parte fundamental da concepção de território entre os Tupinambá no sul da Bahia. As etnografias que abordam o tema da territorialidade buscam então evidenciar as formas como os sujeitos vivem em seus territórios, bem como formulam suas concepções acerca desses lugares atrelados às suas vivências.

A noção de territorialização nos permite compreender uma série de eventos e situações que vivem os Guarani Kaiowá em relação com o Estado brasileiro, os impactos dessas relações de poder por parte do Estado e sua gente na vida das pessoas que vivem em reservas ou mesmo daquelas habitantes das retomadas de terras indígenas. Por outro lado, tal perspectiva não tem alcance, a meu ver, quando buscamos conhecer e analisar detidamente as relações que fazem esses indígenas com os outros seres que não os

---

<sup>12</sup> O dossiê “Transformações das territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)” publicado na Revista de Antropologia da USP em 2015 reúne um apanhado de artigos de antropólogos que apontam para as diferentes maneiras de como os povos indígenas das TB, a partir de suas historicidades, têm se apropriado e transformado os lugares e suas territorialidades por meio de suas vivências. (VIERA; AMOROSO; VIEGAS, 2015)

humanos, com quem estão em relação diariamente. Em outras palavras, penso que a perspectiva que leva em conta a territorialização, embora confira certa agência aos Guarani Kaiowá, nos modos de construir o território, me parece dar ênfase ao fator colonial presente em suas vidas, o que acaba por produzir uma imagem que parece subsumir toda uma série de outras relações que os Guarani e Kaiowá e outros seres mais que humanos empreendem na vida e que são partes agentivas da construção do território, quando enfatizam as relações humanas entre esses indígenas com os não indígenas no contexto do Estado brasileiro e suas políticas.

Devo deixar claro que tampouco me oponho aos trabalhos que abordaram o tema da territorialização no contexto em que vivem os Kaiowá. No que se refere à retomada de *Guyra Kambi'y* quando fora mobilizada inicialmente, o fazendeiro que ocupava a terra não revidou de forma violenta, ao contrário do que acontece em outras retomadas. Diziam-me as pessoas que a família do fazendeiro tem aguardado a decisão das instâncias jurídicas do Estado brasileiro, aguardando que este conclua o parecer final sobre o caso. Todavia, outras formas de retaliações são efetuadas e que buscam a efetiva territorialização, uma vez que tentam desencorajar a luta pela demarcação. Nas cidades vizinhas os indígenas são recebidos com descaso, sendo residente de uma retomada ou de alguma aldeia próxima, os não indígenas, sem saber diferenciá-los, muitas vezes, os chamam de invasores e de outras palavras pejorativas, a fim de humilhar e desqualificar essas pessoas.

Meu anfitrião, sempre que seu filho mais velho saía de carro, alertava-o a voltar cedo para casa, não andar pela cidade de Douradina a noite, visto que pode sofrer alguma emboscada por parte de fazendeiros ressentidos. Essa era uma das preocupações que permanecem com as pessoas que vivem nesta retomada, mesmo lá estando há mais de oito anos, vivem com constante medo de retaliações. Ademais, o modo perverso com que a estrutura latifundiária no Brasil opera, entre violências físicas e outras mais, faz com que muitos indígenas residentes de terras já demarcadas se voltem contra aqueles que buscam reaver seus territórios ancestrais. Dentre outras coisas, são eles contra as retomadas de terra, muitas vezes pelo fato de sofrerem uma série de ataques, retaliações, humilhações e outras violências mais, advindas das pessoas das cidades que compram o discurso do agronegócio.

O leitor deste trabalho deve ter em mente que realizar o ato da retomada de terra não é uma tarefa simples. Além da mobilização de várias famílias a realizarem o ato, está presente a tensão que promove nas pessoas o possível revide violento que tal prática pode

gerar. Isto é, na relação com o fazendeiro, até então tido como proprietário da terra que visam os Kaiowá reaver. Em outros contextos, o embate com os fazendeiros nas retomadas de terra tem gerado mortes de lideranças, mulheres, homens, jovens e crianças em confrontos nas disputas pela terra. Casos como a retomada de *Pyelito Kue/Mbarakay* no município de Iguatemi, as retomadas de *Yvy Poty*, *Aratikuty*, *Nhu Verá* no município de Dourados, recentemente, a retomada de *Guapo 'y Mirim- Tajury* em Amambai e tantas outras no estado do Mato Grosso do Sul expressam bem os riscos de morte que os Kaiowá enfrentam para reaver seus territórios tradicionais. Ao passo que o Estado brasileiro se isenta em cumprir com a demarcação de terras indígenas, tais conflitos perduram nas retomadas de terra do estado do MS. Mesmo com todas as violências que enfrentam cotidianamente, esses indígenas não deixam de empreender as retomadas de terra, e a cada dia mais mobilizam-se através das reuniões de suas instituições políticas, como o *Aty Guasu*, *Aty Kunhãngue*, a fim de se engajarem na luta por suas vidas, onde o acesso à terra é crucial para que elas se realizem.

Tampouco me oponho àqueles outros trabalhos que voltaram suas análises de maneira mais detida às cosmologias Guarani Kaiowá, de modo a apresentar o que delas implicam, enfatizando as diferenças em relação a outros modos de existências e ou cosmologias, como as dos *karaí*. Muito pelo contrário, meu esforço é de contribuir, se possível, com os trabalhos de ambas as abordagens, trazendo aspectos importantes da vida cotidiana dos Kaiowá que nos permite conhecer com profundidade a importância de se realizar as retomadas de terra. O que podem nos contar as relações que os Kaiowá estabelecem com seus cachorros? Quem são os *jagua* (cachorros) do ponto de vista das relações que os Kaiowá detêm com eles? E com o *Mborevi* (anta)? O *taturé* (tatu)? *Kapi 'uva* (capivara)? *Kure ka 'aguy* (porco do mato)? *Tajasu* (Queixada)? *Pirá* (peixes)? *Yvyra Ñarakantĩnguy* (árvore de cedro)? *Yvyra Ysy* (árvore amescla/Breu Branco)? E do que esses seres participam? O que eles fazem? O que pode nos dizer as peregrinações que os Kaiowá fazem nas matas que lhes restam? O que se desdobra da prática da caça entre os Kaiowá? De modo geral, para os Kaiowá esses seres são pensados por aquilo que eles fazem e fazer implica em se relacionar com uma série de outros seres e coisas. O que chamamos de ambiente são todas essas vidas se fazendo, algumas em colaboração com outras e outras em colaboração com mais outras e assim sucessivamente. São o que estão sendo, e estão desse modo fazendo ecologias, fazendo retomadas de terras, *tekoha*, paisagens, vidas e como quer que queiramos chamar... corpos em constantes elaborações.



Atento para o que aprendi ao longo do período de campo, e que nos permite aproximar certas considerações que já escreveu Ingold (2015) acerca de como os Koyukon do Alaska nomeiam os seres. Os Kaiowá não remetem a certos seres em sua língua como verbos, tampouco os substantivam, num sentido literal. Os Kaiowá com quem interagi durante o período do campo desta pesquisa reportavam aos animais visíveis e aos animais e outros seres não visíveis mencionando-os especialmente sobre aquilo que eles fazem e mencionando os aspectos potenciais mais sobressalentes de seus comportamentos, assim como sobre alguma parte do corpo que detém alguma particularidade que para eles seja relevante. Os aspectos potenciais acentuados em cada ser podem ser assumidos por outros corpos dependendo das relações que estabelecem, o que nos permite compreender que essas potências fluem nas e das relações entre os seres humanos e seres não humanos, fazendo uma multidão de corpos, todos contendo um ao outro em alguma medida. Ao buscar conhecer como fazem os Kaiowá suas vidas em contexto de retomada de terra e levando em consideração que eles não estão só neste empreendimento, acabei por conhecer, e aqui pretendo demonstrar, mais a fundo que, são dessas relações que se produzem uma multidão de corpos mais que humanos, fazendo de maneira colaborativa com que certas vidas prosperem.

A partir do que me disseram os Kaiowá ao longo de todo o período do campo aliada a certas literaturas, é preciso falar sobre a noção de fluxos de aspectos potenciais que fazem paisagens, da qual a pessoa Kaiowá é parte. Tenho entendido os fluxos de aspectos potenciais como algo transmissível e constitutivo das relações entre seres. Essa ideia se desdobra das considerações de Gregory Bateson (1980) que, ao abordar o fluxo de informações, a considera algo que emerge entre coisas e seres. Informações movimentam-se e se fazem para além de barreiras destacáveis (como natureza separada de cultura), ela é aquilo que permite o conhecimento emergir e são desses trânsitos de conhecimentos que se constituem “organismos mais ambientes”. Em outras palavras, o conhecimento emerge do fluxo da relação, entre percepções de um observador em relação *a* e *com* as diferenças de outrem. Nesta contiguidade, estaria a vacuidade do que o autor entende ser os fluxos de informações, tão largos, para dizer, que a informação não mora nem dentro nem fora do corpo e ou da mente humana, mas habita o interstício, as relações, entre o organismo somado ao ambiente e estas relações por sua vez os produzem mutuamente e constantemente. As informações/conhecimentos que portam as relações ultrapassam as barreiras da pele (do corpo e da mente humana, e ambos não estão separados), ultrapassam qualquer barreira do divisível (BATESON, 1987).

Certo que Ingold (2000) se distancia de Bateson (1980) ao dizer que este ainda se manteve preso às oposições entre forma e substância. Ainda, irá propor que não devemos pensar em organismo mais ambiente, como Bateson destacou. Indo além, devemos pensá-los como extensões um dos outros, como um todo indivisível. Entendo que esta é a crítica principal que Ingold faz a essa ideia de Bateson, e propõe pensar a vida como um fluxo extenso de relações. Desse modo, o autor substitui a ecologia da “mente” por “vida” e nos sugere pensar em Ecologia da vida. Para Ingold, vidas são processos em cursos, o que está em foco nesta perspectiva é a interação das vidas. A vida orgânica é ativa e não reativa aos desdobramentos criativos de todo um campo de relações dentro do qual os seres emergem e assumem as formas particulares que fazem cada um em relação aos outros. A vida, nessa visão, não é a realização de formulários pré-especificados, mas o próprio processo em que as formas são geradas e mantidas no lugar. Todo ser, da forma como é capturado no processo e o leva adiante, surge como um centro singular de consciência e agência: um envolvimento, em algum nexos particular dentro dela, do potencial gerativo que é a própria vida (INGOLD, 2000).

Ingold (2015) retoma as noções de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2004) que explicam as três maneiras de ser pensado um animal. Um: Seria tratá-lo como um animal de estimação, sentimentalizando-o. Dois: Ver o animal como a “[...] encarnação de certos atributos ou características pelas quais possam ser classificados como de um ou de outro tipo” (INGOLD, 2015, p. 256). E segue argumentando que isto é conferir ao animal o sentido de objeto ao agrupá-lo sobre o signo de atributos. Ainda, adverte Ingold, com base nos argumentos dos autores acima citados, que esta seria a forma colonial do projeto de classificação manejado pela ciência e pelo Estado, parceiros inseparáveis. E por fim, o terceiro: considerando o animal como um acontecimento, não como uma vida já completa em si, “[...], mas como a manifestação de um processo de devir, de criação contínua, ou simplesmente de estar vivo” (INGOLD, 2015, p. 256). Aqui particularmente estamos falando de animais, o que nos inclui e a uma série de outras vidas, mas deixam outros elementos de fora. Para os Kaiowá, entretanto, me parece que todos os seres e certos objetos desses seres são capazes de incidir nos corpos que estejam relacionando e esses por sua vez assumem certas potências do outro corpo em relação, o que os animam, o que produzem certos comportamentos, sejam essas atitudes desejadas, onde somam-se e fazem o *Teko Porã* (modo de ser e viver bem), ou não, e assim contribuindo com a elaboração do *Teko Ivai* (modo ruim, não desejado de viver e ser) pelos Kaiowá.

Os Kaiowá diziam-me constantemente que pessoas em processos de formação, como crianças, jovens (meninas que estão para se tornar moças e meninos para se tornar homens), mulheres grávidas e em algum nível seus companheiros, estão sujeitos a adquirir, com maior intensidade, atributos advindos de relações com outros corpos, como veremos adiante.

Certo dia, uma seriema foi capturada por Xiryvy, e sua irmã Totí passava-a ainda viva em suas pernas; disse-me que é para ela correr mais quando jogar futebol. Sua prima e sua outra irmã que estavam juntas também passaram o animal nas pernas. No conhecimento de vida entre os Kaiowá, considera-se a seriema como um animal veloz, por isso, passá-la na parte do corpo onde atua o atributo que ela porta faz com que o corpo da pessoa que a passou tenha a possibilidade de assumir tais aspectos potenciais. Esses são alguns dos muitos exemplos que os Kaiowá me forneceram e que falam de como certas particularidades presentes em um corpo podem fluir para outro a partir da relação que estabelecem entre si, seja de contato, seja de consumação. Ainda, as demais pessoas que não estão nesses momentos específicos de transformação e formação de corpos também estão sujeitas a adquirir certas potências presentes em corpos outros, todavia, com menor intensidade do que aquelas. Os casos de feitiçaria entre os Kaiowá explicitam bem esta parte. Objetos que foram usurpados de alguém e manipulados por outrem são vias de acesso ao corpo deste alguém por esse outrem. No caso do *mohãÿ* (feitiço) o feiticeiro irá inserir o fogo (a doença) através de um objeto usurpado da pessoa a ser enfeitada, debilitando alguma parte do corpo e estendendo a enfermidade para seu campo espiritual, o que pode acarretar o deslocamento de seus pássaros, que voam para longe do corpo da pessoa. Em muitos casos, as doenças geradas pelo *mohãÿ* guardam relações diretas entre parte do corpo e objetos provocadores. Aqui gostaria de evidenciar que os aspectos potenciais de certos corpos não são próprios desses corpos, no sentido de propriedade fixa, de modo a classificá-los de acordo com tais atributos. Muito pelo contrário, sugerem os Kaiowá serem esses atributos algo evidente no corpo e algo que transita e que participa da feitura dos outros corpos através de suas relações.

**Figura 3 - Totí passando a perna da seriema em sua própria**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 4 - Perna com perna**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 5 - Xiryvy Galão também passou a perna da seriema na sua**



Fotografia: Autora (2019)

Aspectos potenciais são informações que fluem, fazem vidas e contam sobre essas histórias. Essas linhas de vidas estão em devir constante e não se limitam à pele de nenhum ser. Retomando outro ponto que aqui se conecta, quando enfatizamos que vivenciar a *tekoha* é viver *com* uma infinidade de outros seres estamos sugerindo que essas relações possibilitam que fluam os aspectos potenciais, e que são esses fluxos relacionais que estão construindo paisagens, *tekoha*, retomada de terras, e pessoa Kaiowá, em seus modos ideais. O acesso à terra em que os seus ancestrais viviam é primordial para o devir Kaiowá.

Não teríamos como pensar a noção de território, paisagem, e de lugar entre os Kaiowá no MS sem levar em conta os processos de deslocamentos e o entendimento de que as paisagens e os lugares estão em construção a partir das relações entre as vidas humanas e não humanas e que não se restringem a um lugar ou outro, mas se fazem no constante movimento. Spensy Pimentel (2012), ao fazer uma etnografia das linhas, evidenciou os deslocamentos dos povos de língua guarani ao longo da história para além do estado do Mato Grosso do Sul. De forma direta, os trabalhos de Antonio Brand (2003; 2004; 2008), Levi Pereira (1999), Graciela Chamorro (2008; 2011; 2015), Deise Lucy Montardo (2002) também apontam para os deslocamentos espaciais e temporais, o constante *Mongu'e* (movimentar-se), ou mesmo o *Oguata* (caminhar), como aspecto importante que constitui a vida Guarani e Kaiowá. Observamos esses aspectos seja na constituição do parentesco e da organização social (PEREIRA, 1999), na comunicação

com os Deuses por meio do canto (MONTARDO, 2002), na história sobre o contato com o não indígena na região do Mato Grosso do Sul e seus sucessivos deslocamentos (BRAND, 2008) e nas formas políticas presentes entre os Kaiowá e Guarani (PIMENTEL, 2012). Em todas essas pesquisas e em consonância com os temas que cada uma abarca, os fatores políticos e religiosos não estão dissociados enquanto motivos que se somam aos deslocamentos empreendidos entre os Guarani e Kaiowá. Dos trabalhos aqui citados, bem como de minha experiência nota-se que o movimento sempre foi parte constituinte da forma de ser desses povos no mundo, a recusa à vida em clausuras sempre fizera desses povos habitantes no mundo e não meros residentes, o que nos permite perceber consonâncias com a noção de deslocamento/peregrinação que nos fala Ingold (2015) e sobre o que vem a ser lugares, como eles se constituem, como já descrito na introdução deste trabalho.

Tampouco sejamos ingênuos, caro leitor, os Kaiowá do estado do Mato Grosso do Sul vivem uma situação extremamente conflituosa com os fazendeiros da região. Não são todas as terras habitadas pelos Kaiowá que lhes propiciam a prática da caça ou mesmo da coleta de ervas medicinais, a Reserva Indígena de Dourados é um exemplo disto<sup>13</sup>. Ainda, mesmo nas retomadas da região do Rio Brilhante e Panambi Lagoa Rica, a maioria das reservas de mata virgem situam-se nas terras de fazendeiros e nem todos são receptivos com a presença de indígenas. Em meu campo de pesquisa, houve expedições de caça, coleta de *pohã*, como também de pesca, sobretudo a de tarrafa, que meus interlocutores não puderam me levar, alegando que era muito perigoso se encontrássemos o pessoal que trabalha para os fazendeiros e que esses são autorizados a atirar nas pessoas que adentrarem em suas terras sem permissão. Ainda, diziam-me que se escondem, que correm para a mata, mas que não deixam de continuar a frequentar essas matas e rios, pois eles aprendem desde pequenos a importância que têm esses lugares para a constituição da vida Kaiowá e é por isso que reivindicam esse território, a *Ka'aguy rusu*. Em outras palavras, é disto que se trata este trabalho: fazer uma etnografia acerca das atividades cotidianas das pessoas que habitam uma retomada de terra nos permite voltar nossa atenção para a importância que os seres mais que humanos têm na feitura das vidas

---

<sup>13</sup> Em meu trabalho de mestrado e posteriormente em algumas investidas de campo no doutorado, todas as famílias que eu conheci que residiam na RID possuíam alguns *pohã* plantados em seus terreiros. Mas, claro, não se compara com a diversidade que as coletas nas matas propiciam. Quero dizer que mesmo com a escassez de território e a falta de matas próximas, muitas pessoas da RID continuam a prática de estabelecer relações com as plantas *pohã*, o que sugere a importância delas na construção do corpo Kaiowá, em suas concepções de saúde e assim por diante.

Kaiowá, como também evidenciar a importância que esses humanos têm na feitura da vida desses seres das matas e dos rios. Juntos, eles estão lutando para que suas vidas prosperem, persistam, pois, como diz o sr. Ricardo: “*ñande yvy roky*”: *somos broto da terra!* Todos habitamos o mesmo planeta, a Terra, de maneiras distintas, precisamos dela para viver. Eis aí um motivo político bastante sólido para uma antropóloga persistir em conhecer alguns mundos colaborativos!

### 2.3 DAS ATIVIDADES E SUAS TÉCNICAS: MODOS DE RELAÇÕES

Dentro dessa dinâmica de se fazer a paisagem da *tekoha*, busco compreender através das atividades praticadas cotidianamente envolvendo humanos e não humanos, o que essas relações podem nos contar. Em nosso contexto de análise, dizendo em outras palavras, veremos que são desses processos de individuação (SIMONDON, 2005) presentes nas atividades da caça, pesca e roça (e de outras práticas mais) que possibilitam os Kaiowá e outros seres a construção parcial de si mesmos; estão compondo as paisagens da retomada.

A fim de considerar o que queremos dizer quando falamos em técnicas e suas implicações para este trabalho, é necessário uma paragem neste campo teórico. Marcel Mauss ([1934] 2003), com suas ponderações sobre a construção do corpo em diferentes povos, entende ser a técnica o meio tradicional de realizar um ato que visa sobretudo a eficácia. Desde então, outros pesquisadores têm se debruçado no tema da técnica. A noção de sequências de encadeamento nas práticas de construção dos corpos de Mauss ecoa, em alguma medida, nos trabalhos de Leroi-Gourhan (1971). Este autor, ao levar em conta a cadeia operatória, visa abranger detidamente as relações entre humanos e as materialidades.<sup>14</sup> A técnica implica em processos de ações, em que certas materialidades exigem modos particulares de execução, dizia ele. Os modos de *preensões*, isto é, o ato de segurar, agarrar, apanhar certos objetos técnicos são o que mediam as ações dos

---

<sup>14</sup> Entre as noções elaboradas pelo autor destacam-se as *tendências técnicas, ambiente técnico e fato técnico*. As tendências técnicas voltadas para se compreender os efeitos causais de ação dos sujeitos sobre a matéria, no sentido de sua eficácia. Por sua vez, a tendência técnica seria relativamente independente de fatores sociais, estando os conhecimentos matemáticos, físicos e químicos, quando adequados, promovendo o aumento da eficácia na ação técnica desejada. Esta, por sua vez, depende da presença de um ambiente técnico favorável. Isto é, além organização técnica do grupo considerado, os fatores ecológicos onde se desenvolvem suas atividades, e elementos procedentes de outras sociedades que os sujeitos tenham contato são determinantes. Com efeito, a experiência em um certo lugar e com certas materialidades, aliada à capacidade de invenção ou obtenção de empréstimos de objetos técnicos e ou conhecimento técnico, levaria a mudanças no nível técnico do grupo, assim como, configuraria um perfil técnico particular, que o autor conceitua como fato técnico. Fatos técnicos seriam então imprevisíveis e singulares a depender dos contextos históricos, sociais e ambientais (MURA, 2011).

sujeitos, são também os elementos que prolongam e completam os efeitos técnicos. Os meios (aqui natureza e cultura são expressas como dualidades opostas que se relacionam - as esferas do social, simbólico de um lado; e ambiente-natureza de outro) para este autor constituem sistemas, onde as ações elementares de *preensão* se realizam. As ferramentas técnicas não constituem uma eficácia em si, mas dependem dos gestos mobilizados pelas ações nos modos de usos. Cada instrumento técnico, bem como os modos de interação com eles estão relacionados aos aspectos históricos, aos sentidos simbólicos que cada povo lhes emprega. O autor não desconsidera tais aspectos das ações humanas com as materialidades, embora enfatize as relações entre eles nas sequências da cadeia operatória (LEROI-GOURHAN, 1971). Seja como for, a impressão que fica é a de que os domínios (os meios) estão dados, tudo se passa como se os meios onde se realizam as ações com as materialidades fossem pré-existentes e não se constituindo nas relações entre seres e materialidades. Essas concepções serão divergentes na perspectiva de outros autores, que posteriormente irão apontar para outra direção. De nossa partida, fará mais sentido para o contexto deste trabalho, pois, se aproxima dos modos como os Kaiowá tem relacionado suas atividades com a construção de si mesmos e daqueles outros que delas participam.

Na discussão sobre a técnica, Lemonnier (2013) pensa a noção de cadeia operatória a considerando como uma forma de caracterizar os elementos e as etapas de uma transformação material controlada por um agente (seja ele humano ou não). Para ele, os atos técnicos de ação sobre a matéria formam sistemas/cadeias mais amplas e que estão relacionadas com outras dimensões da vida, imbricados em dimensões sociológicas e culturais. Como ressalta Lemonnier (1986), desde Mauss as técnicas são consideradas inquestionavelmente como parte de fenômenos sociais. Ele sinaliza que examinar seus conteúdos é importante, pois permite-nos compreender o que está em jogo quando as pessoas fazem suas atividades, seja com as materialidades seja para penetrar em suas dimensões sociais. Acompanhando algumas considerações já apresentadas por Leroi-Gourhan, o autor sublinha que as técnicas formam um sistema que envolve três planos a serem discutidos: as dinâmicas de interação entre componentes da técnica (materiais, energia, artefatos, gestos, conhecimentos, etc); as inter-relações entre técnicas diversas e as relações entre técnica e outros fenômenos sociais. O autor enfatiza em suas análises as representações sociais e os sistemas simbólicos como determinantes sobre as escolhas técnicas. Aponta para a dimensão simbólica como parte dos procedimentos técnicos; para além de sua função “material” elas constituem ações. A escolha ou não de um procedimento em detrimento do outro é ressaltado pelo autor, revelando a dimensão social



como parte integrante dos procedimentos técnicos que cada povo realiza. Nesse sentido, a cadeia operatória ajuda a evitar a armadilha de confundir uma ocorrência com a regra geral, ao mesmo tempo, tornando visíveis as escolhas reais, aquelas consideradas importantes pelo "agente" (LEMONNIER, 1993). Este é um ponto importante para nosso trabalho, pois, veremos nos capítulos a seguir, e sobretudo, no IV capítulo, que a feitura da roça, desde a escolha do que plantar, o tempo de se plantar, as formas de armazenamento de sementes, os procedimentos realizados no plantio devem obedecer as regras particulares de manejo e que estão diretamente implicados com o modo de ser Kaiowá, em outras palavras, com a dimensão social deste povo, com sua cosmologia, bem dizer. A partir de uma abordagem levando em consideração os processos técnicos dessas atividades conseguimos conhecer as formas como os sujeitos fazem as coisas e suas escolhas técnicas atrelado aos sentidos que empregam a ela.

Mas, o que leva os sujeitos a escolherem uma maneira de fazer e não outra? Vimos que Lemonnier (1993) sugere ser os sistemas simbólicos que determinariam as arbitrariedades das escolhas técnicas de um certo povo, se contrapondo ao argumento de Leroi-Gourham (1971) de que os constrangimentos materiais (a depender do meio) seriam o fator preponderante. Por seu turno, Mura (2011) avalia a contraposição ontológica nas ideias de sistema, coletividade e conjuntos, entre a dualidade nos domínios "Natureza" e "Humano" presentes nas abordagens desses autores. Opondo duas ordens de realidade, àquele referente aos fatores de ordem biofísica como conformando o mundo material, e àquela de expressão de um mundo sociocultural ou um certo sistema simbólico, destaca o autor, serem essas dimensões conectadas através da análise de um "sistema".

Adotando um paradigma ecológico e uma análise processual dos fenômenos técnicos, Mura (2011) não deixa de reconhecer que as técnicas se organizam em "sistemas", uma vez que todo processo técnico detém uma coerência interna quando analisado detidamente. Todavia, os processos técnicos, do ponto de vista do autor, são o resultado das concatenações causais das performances de sujeitos diversificados que interagem entre si, permitindo a configuração de sistemas sociotécnicos. Sistemas esses que são construídos e não são dados, nem são expressões de totalidades. Nessa perspectiva, nos sugere pensar a partir de uma abordagem processual. Em sua proposta, o contexto histórico é deveras relevante para se compreender os motivos das escolhas técnicas que fazem os sujeitos, seja para construir um artefato, seja para adquirir de

outrem. Dentre outras coisas, o valor de uso e a eficácia na realização do projeto é que está em jogo.

Por seu turno, Alessandro Oliveira (2019) atenta para as considerações feitas por Mura (2011), e ressalta que a abordagem processual entrevê um caráter interacionista que pode ser aprofundado. Inspirado no pensamento de Gilbert Simondon (2005), sobretudo de seu conceito de individuação, Oliveira (2019) sugere pensarmos que os processos técnicos não ocorrem entre elementos nos fluxos de interação, mas, que esses elementos emergem das concatenações. Ao atentar-se sobre as considerações de Simondon (2005), que sinaliza para as “zonas obscuras” que encobrem as operações de individuação (no processo de interação entre aspectos biológicos e sociais) a partir das quais o indivíduo passa a existir, tais operações que revelam os objetos técnicos e seres vivos enquanto resoluções parciais de si mesmos, como nós de comunicação. Oliveira (2019) levará adiante esta proposição ao pensar os sistemas agrícolas tradicionais, sobretudo dos Wapichana, enquanto fenômeno técnico, tomando a maniva (a parte aérea da mandioca) como uma das fases de seu próprio ser, como resolução parcial deste ser, que flui, transforma e individua em soluções parciais de sua própria unidade. Ademais, o autor atenta para as implicações dessas proposições em uma etnografia dos processos técnicos, especialmente para as lacunas que emergem de qualquer descrição. Neste ponto, acompanho as considerações de Oliveira, pois se aproxima com o que aprendi com os Kaiowá quando esses me diziam que uma pessoa em processo de transformação/formação está suscetível a uma diversidade de relações com outros seres e que esses podem influir na formação de seus corpos e comportamentos. Dentre outras coisas, o que essas ponderações nos ajudam a pensar, e que temos considerado, é de que os seres vivos no pensamento dessas pessoas Kaiowá, e primordialmente aqui, no que diz respeito a eles próprios, se aproxima deste pensamento onde são eles resoluções parciais de si mesmos, estando em construção constante, ao passo que se relacionam com as paisagens das quais fazem parte. Esta afirmação será melhor destrinchada ao passo que avançamos as páginas deste trabalho. Seja como for, os fenômenos técnicos são pensados aqui como modos de *engajar com* e neste engajamento mútuo paisagens estão se fazendo.

Antes de finalizar esta sessão, é importante termos em mente que a cadeia operatória expressa um modo de descrição sobre atividades e seus agentes. A cadeia operatória é uma metodologia eficaz para antropólogos que desejam compreender o que as pessoas fazem, como enfatizou Ludovic Coupaye (2009; 2017). Voltar-se para a descrição dos atos dos sujeitos em seus cotidianos é uma forma de tornar visíveis suas

ações e de buscar compreender, através de seus atos e do que os sujeitos nos dizem, o sentido de tal atividade. Isto é, de uma escolha técnica e não outra para a realização eficaz de seus empreendimentos.

Nessa perspectiva, a cadeia operatória permite reconstruir as sequências de ações, possibilitando estabelecer as conexões entre zonas de atividades. Com efeito, a cadeia operatória enquanto metodologia a ser empregada apresenta característica polivalente e certa flexibilidade em seu emprego. Isso porque, faz parte deste tipo de descrição as análises das variantes e a importância das escolhas técnicas, aliado à exposição da lógica interna de uma atividade e de seus diferentes sentidos. Por se tratar de um processo de registro, a cadeia operatória pode ser considerada como apresentando um tipo de “corte” (transecto) que o tecnógrafo e ou etnógrafo empreende quando passa a descrever certas atividades ao recortar um conjunto de atos realizados pelos atores em um dado período e lugar específico. A consideração acerca do transecto é importante para nós, uma vez que nos permite conceber certa limitação existente neste tipo de metodologia, e, acredito que faça parte de qualquer metodologia que seja, o fato de nenhuma abarcar a totalidade dos fenômenos. Dito isto, entendo que toda e qualquer abordagem que vise utilizar a cadeia operatória implica em reconhecer que a captura do processo é sempre parcial, implicando em necessários transectos para se realizar a descrição. Levando este argumento em consideração, neste trabalho, abordamos uma séria de atividades técnicas executadas por pessoas Kaiowá e outros sujeitos, tendo a cadeia operatória como um norte a ser seguido. Muito embora, em muitos casos não descrevendo a cadeia operatória em si, como nos cantos executados nos rituais do *Jerosy Poku*, e alguns passos dos procedimentos nos roçados, como a proveniência de certos milhos identificados por nossos interlocutores como transgênicos. Nesses casos, apresentamos alguns dos componentes, fatores e elementos que estão presentes nessas cadeias operatórias das atividades nos permitindo pensar sobre o objetivo para que se presta este trabalho. Inspirada na cadeia operatória, descrevo e analiso certas atividades realizadas pelos sujeitos desta pesquisa fazendo relevante a abordagem da técnica, pois nos permite conhecer como se dão algumas atividades, os diferentes sujeitos envolvidos, suas implicações e os motivos de um modo de fazer e não outro. Também, nos permite conhecer, mesmo que parcialmente as formas de relações entre diferentes seres e as implicações que elas efetuam.

Entre considerações aportadas em Lemonnier (1992), referente à identificação de cinco componentes básicos (ação, objetos, energia, matérias e conhecimento) que interagem para formar uma tecnologia, Coupaye (2009) adiciona mais algumas (data,

lugares, durações, povos, materiais transformados e termos locais de fases e etapas), sugerindo que se abordadas delinearão o contexto aprofundado da cadeia operatória em análise. Como toda descrição tem sua incompletude, a cadeia operatória também encontra tal limitação, dentre outros motivos, pela dificuldade de abarcar na descrição a totalidade multidimensional da vida que permeia os sujeitos. Ainda que limitante em alguns sentidos, esse método tem sua validade quando buscamos compreender as atividades que os sujeitos fazem, por que as fazem e como as fazem, levando em conta a análise minuciosa de seus atos e o que deles implica, incluindo, para além das análises materiais, a tessitura com o mundo que o permeia, das materialidades às imaterialidades, dos muitos agentes (humanos, não humanos e abióticos) que participam de suas relações (COUPAYE, 2017). Este autor enfatiza as relações processuais, a natureza sistêmica em uma cadeia operatória independente de seus resultados sobre o produto acabado. Embora ainda conserve a necessidade de certo rigor nos processos sobre a matéria, tal ênfase expressa a heterogeneidade das entidades presentes nos processos daqueles que estão fazendo algo. Isto é, das diferentes matérias e domínios, humano e não humano mobilizam intencionalmente esses elementos a fim de alcançarem um resultado que julgam apropriados. Coupaye (2017) reforça a importância em se incluir práticas e categorias sobre o que as pessoas consideram necessários, sendo componentes integrais no processo e sua representação no interior da cadeia operatória, o que nela implica, levando em conta as ações que não são diretamente ligadas à matéria, no sentido proposto por Leroi-Gourhan (1971), mas que são concebidas como se agissem sobre as entidades, substâncias ou materiais, ainda que invisíveis.

Nessa perspectiva, seu argumento parece encontrar com o de Tim Ingold (2015) em alguma medida, quando este afirma que as atividades técnicas acontecem no decorrer da vida. Como resultado, elas estão emaranhadas em um continuum de atividades. As relações entre pessoas e coisas emergem por meio de processos de fazer e modos de fazer, e que permite perceber a fusão de substâncias, de qualidades e de valores, instanciados e materializados ao longo dos processos. Estes permeiam o corpo performático, as matérias manipuladas e transformadas e, como uma consequência lógica, ilustram empiricamente como objetos, corpos e pessoas podem ser mutuamente definidos por suas interações por meio da fluidez de ontologias locais (COUPAYE, 2009).

Tendo como base as considerações sobre a técnica e suas implicações aqui expostas, os próximos capítulos visam apresentar como se dão os diferentes modos de ações que fazem os Kaiowá com os demais seres não humanos com quem interagem

cotidianamente. A partir de descrições inspiradas na cadeia operatória enquanto método, abordaremos as atividades de caça, pesca e roça com a finalidade de apresentar uma compreensão profunda das importâncias que essas atividades detêm, isto é, do quão fundamental são essas relações para a existência dos habitantes da retomada de terras *Guyra Kambi'y*.

### 3 *MARIKA, MARIKANDO E OUTRAS ATIVIDADES RELACIONADAS*

Lembro-me do espanto que tive quando soube que os Kaiowá caçavam, mesmo com todas as dificuldades que a territorialização impôs e ainda impõe neste contexto. Foi no primeiro *Jerosy Poku* que participei em *Guyra Kambi'y*, no ano de 2016, que a liderança dessa retomada contava sobre uma caça em que abateram um macaco. Ele contava para todos que participavam da conversa, em sua maioria *karai* (não indígenas). Ao longo do tempo percebi quão ridículo era aquele meu espanto, já que a caça é uma atividade bastante presente entre os Kaiowá, ao menos entre os daquela região. As pessoas de *Guyra Kambi'y* e *Ita'y*, mesmo vivendo em condições não almejadas por eles, em relação ao que esperam quando suas terras forem homologadas, nunca deixaram de realizar tal empreendimento. Sobretudo e quase primordialmente, a caça é uma atividade realizada entre os homens e seus cães, diferente do que pude conhecer no trabalho de Uirá Felipe Garcia (2010) em que as mulheres participam ativamente, entre peregrinações nas matas e no abatimento das presas.

Minha intenção foi de conhecer como os Kaiowá caçam, com quem, como se orientam na mata, alguns dos agentes que fazem parte deste empreendimento, como carneiam, se eles partilham ou não a carne do animal, com quem, quais partes se come e quais não e quais as implicações desses processos na vida das pessoas Kaiowá. Para tanto, este capítulo trata justamente dessas questões, e tem a ver com alguns problemas de pesquisa que chegaram até a mim. Dentre elas, na literatura antropológica já produzida sobre os Kaiowá, que citamos ao longo deste trabalho, aparecem alguns seres não humanos de maneira um tanto sucinta, digo, particularmente os animais com quem os Kaiowá estabelecem relações em seus cotidianos. Esses atores quase nunca aparecem na literatura antropológica sobre as vidas Guarani Kaiowá em MS, salvo quando se abordam algumas questões relativas aos seus Deuses e *Jaras* (donos protetores de seres). Quero dizer com isso que esses seres aparecem na literatura antropológica Kaiowá a partir do que contam sobre suas cosmologias e do que delas implicam; são mencionados algumas vezes quando se comenta os diálogos que os Kaiowá empreendem através dos cantos/rezas com certas divindades.

De meu espanto ao saber que os Kaiowá caçavam, me despertou a vontade de conhecer como realizam tal atividade. Pensava, em um lugar tão devastado pelo agronegócio, onde progressivamente a mata cede lugar a extensos campos de capim e monocultura, o que será que os levam a insistirem em realizar tal atividade, e que tipos

de animais ainda é possível se caçar neste contexto? Posteriormente, mais do que me perguntar sobre os motivos que os levam a realizar tal atividade busquei conhecer como tal atividade é realizada para então compreender ao menos em parte a importância que as pessoas conferem a ela. Dentre outras coisas, esse intento de voltar-se para as práticas cotidianas, descrevendo e analisando a atividade de caça, visa conhecer como se fazem as relações multiespecíficas, como esses indígenas se relacionam com as mais variadas formas de vidas. Como então essas atividades acontecem? E como elas podem colaborar com o que nos dizem as literaturas que versam sobre as cosmologias desses povos? Podemos conhecer com mais profundidade o entrelaçamento entre prática e cosmologia, que compõe as atividades realizadas entre os diversos sujeitos. Também, nos informa como esses seres habitam e fazem esses lugares existirem, lugares experienciados por uma multidão de viventes que estão a construir-se mutuamente. Abaixo apresento um mapa que possibilite o leitor perceber parte da ecologia que estou descrevendo. Muito das descrições que apresento sobre caça se realizaram na mata de *Yvyadjere* e parte dela se encontra do lado direito de *Guyra Kambi'y*, antes e depois do travessão, tomando o mapa como referência.

**Figura 6 – Das Matas Existentes**



Fonte: FUNAI (BRASIL, 2022)

No primeiro mês que estava em *Guyra Kambi'y*, meu anfitrião me dissera que o genro do irmão de sua esposa havia levado para ele um filhote de tamanduá que seu cachorro Notebook havia encontrado quando eles caçavam na mata ao redor da retomada. Fomos ver o bicho, tão pequenino, tinha cerca de 3kg. Xiru, o pai da companheira de Sérgio, como todos costumam lhe chamar, disse que me daria uma parte para que eu experimentasse aquela carne, nos deu uma paleta do bicho, isto é, uma perna dianteira dele. Meu anfitrião assou aquela *so'ó* (carne) na fogueira apenas com sal grosso. Foi para mim, meu primeiro teste. Eu, que havia sido vegetariana por pelo menos sete anos e um pouco antes de ir a campo comecei minha dieta carnívora, tinha agora o desafio de comer a carne daquele pequenino tamanduá. Mas, comer um tamanduá não se configura de modo algum como comer carne bovina ou um frango que seja, não era algo convencional em minha vida. Comi com muito esforço, fazendo cara de comum, me empenhei em não transparecer meu estranhamento, por medo de eles acharem que se eu não consigo comer essa carne, talvez muito menos conseguiria ajudar a matar um animal na hora da caça. Esses são alguns dos sentimentos que atravessam pesquisadoras (no caso eu mesma) que desejam conhecer atividades que são tidas como de âmbito masculino. Então comi com gosto e até que gostei, assado parece que tudo é mais gostoso. Seus filhos não comeram a carne do tamanduá. De acordo com uma *ñandesy* (Rezadora) que conheci tempos depois, não há restrições para o consumo da carne do tamanduá<sup>15</sup>, entretanto, há controvérsias. De acordo com a rezadora, se as pessoas mais novas comem a carne desse animal têm grandes chances de ficarem preguiçosas na vida adulta, porque o tamanduá é um bicho preguiçoso, gosta de dormir demais, dizia. Note mais um dos exemplos sobre os fluxos de aspectos potenciais que as relações entre seres engendram, já mencionadas no capítulo anterior. No caso aqui através da consumação da carne de um tamanduá o humano pode assumir certos aspectos potenciais presentes neste ser.

No outro dia fui conhecer Sérgio, sua companheira e a filha do casal, a pequena Suki. Eles moram do lado nordeste da retomada, ao lado da casa dos pais da esposa desse caçador; este, por sua vez, vive com sua companheira e sua outra filha, que ainda não se casara. Na conversa com Sérgio e sua esposa, debaixo da sombra de suas taquaras, tomando tereré, ele contava-nos sobre como havia encontrado o tamanduá. Notebook, o cão que é um de seus parceiros de caça, havia encontrado o bicho e matou-o. Nas

---

<sup>15</sup> Disse-me também sobre o parentesco entre os Kaguare. O Tamanduá mirim é *Tyvyry* (irmão mais novo) do Tamanduá Bandeira, que é o *Tyke'yry* (irmão mais velho).



conversas expliquei a ele que fazia parte da minha pesquisa acompanhar as caçadas que as pessoas da retomada empreendem, de modo que ele aceitou que eu o acompanhasse. Então, marcamos para o sábado que se aproximava - já que Sérgio trabalhava como agente de saúde indígena, só podia caçar nas folgas de seu trabalho. Eu fiquei muito feliz com a possibilidade de participar de uma caçada, saí contando para todos na retomada que iria caçar no sábado com o Sérgio. As pessoas riam de mim, eu achava que o riso delas era uma maneira de caçar imaginando a minha incompetência na mata. Podia ser também, mas depois eu entendi melhor do que se tratava, eu já estava infringindo a primeira regra de uma caçada.

### 3.1 MARIKAR É UM SEGREDO

No dia 27 de setembro de 2019 fui até a casa de Sérgio às cinco da manhã (às 4hdo horário Brasília) Ele já tomava seu café junto de sua companheira e sua filha. Rapidamente saímos para *marikar*. Sérgio levava sua foice e uma pequena *sapikua* (bolsa). Ao pegar a foice, Vidju, o cachorro do avô paterno (Sr. Ricardo Ruivito Galeano) de sua esposa, que é também um senhor cachorro, mestre dos mestres de *marika*, já se levantou para acompanhá-lo. Notebook, Facebook e Bidu (esse último cachorro de seu sogro) já se atentaram aos movimentos e aprontam-se, alongando, bocejando e balançando os rabos, estavam eufóricos com a iniciativa de Sérgio. Moção, o cachorro filhote, também se prontificou a ir. Era a primeira caçada de Moção, assim como a minha.

**Figura 7 - Caminhando no Varjão até Yvyadjere**



Fotografia: Autora (2019)

A palavra *Marikar* fora traduzida a mim como caçar, entretanto, não obtive a etimologia<sup>16</sup> desta palavra. Dizem meus interlocutores que antigamente não se usava a palavra *marikar*, justamente porque os *tupichuas* das pessoas entendem seu significado e podem acompanhar o caçador, tomando para si toda sua caça. O caçador, por sua vez, pode acabar matando o *tupichua* de um parente se perceber que está acompanhado de algum. Dessa maneira, quando o caçador vai à mata, as pessoas dizem “*Oho oñe mbo’y mbo’y*” quer dizer: ele foi ficar em pé por muito tempo ou ele foi levantar-se, como quem diz levantar-se sobre pedras, sobre árvores etc. Essa é uma maneira de dizer indiretamente que a pessoa foi à mata, assim os *tupichuas* não irão seguir o caçador. Esse modo parafrástico que fazem os Kaiowá para dizer indiretamente sobre alguma coisa que não se pode mencionar explicitamente é bastante usado em diversos contextos, tanto na atividade de caça como também na de pesca e fisga.

A atividade de caça começa antes e termina bem depois do ato de perseguir um animal. Saímos ao fundo da casa de Xiru, que dá direto ao varjão, em sentido a *yvyajhere* (terra em círculos), este é o nome que Sérgio referia-se a mata onde iríamos caçar. Na seca, o varjão não tem água, com capim colônia e capim gordura um tanto raleantes, de

---

<sup>16</sup> Em conversa com a historiadora e antropóloga Graciela Chamorro, que conhece a língua guarani profundamente e a estuda há um longo período, ela me disse que desconfia que *marika* seja uma palavra emprestada de outra língua, e que ela segue tentando descobrir seu significado até hoje, sem resposta.

no máximo até a altura de nossas canelas. A terra do brejão tem a cor mais escura, mas com a falta de água nesse período, assume a tonalidade acinzentada, de um cinza claro, em algumas partes, a terra fica toda rachada, lembrando o solo de um sertão. Cruzamos o brejão, contornamos por *Bocajá ty* (lugar das palmeiras de bocajá), cruzamos pastos, áreas de plantação de arroz e de soja que os fazendeiros locais fazem entre e nos entornos das redomas de mata virgem que são obrigados a deixar em pé. Passando entre cercas de arame farpado, arrastando-nos por debaixo das cercas elétricas, que separam o gado das plantações de arroz e soja, pulando algumas valetas d'água, chegamos em frente a uma das entradas de *yvyadjere*.

Antes de entrarmos, Sérgio fez *Jehovasa*, gesto com as mãos. Há ao menos três maneiras de realizá-lo. Uma: Começa com as mãos quase unidas em frente ao peito e a pessoa vai afastando-as, num movimento leve, como se as mãos dançassem cada uma para um lado, num movimento para fora. Dois: o movimento inicia-se com as mãos distanciadas uma da outra e levemente a pessoa vai trazendo-as próximo ao peito, num movimento que os Kaiowá chamam de *jehovasa* para dentro. Três: Com as mãos próximas e sem separá-las, o movimento é realizado para um lado e depois para o outro, as mãos dançam como que carregando conjuntamente algo que não podemos ver. O ato de fazer *Jehovasa* diz respeito a remover com as mãos as impurezas do local e dos arredores, fazendo assim a limpeza/purificação/proteção contra todos os males visíveis e não visíveis. O sentido para fora, disse-me Sérgio, era para espantar todos os seres visíveis e não visíveis perigosos de nosso caminho. Em seguida pegou um cipó de um lado e amarrou sua ponta a outro cipó<sup>17</sup>. Perguntei por que ele fizera aquilo e me explicou que por eu ter falado que ia caçar para todos na retomada, o que não podia ter feito, porque a caça é um empreendimento que se faz em segredo, ele agora fazia “amarração para *Tupichua*”. *Tupichua* é uma espécie de *mbarakaja'i* (oncinha) que todos os humanos que comem carne possuem; ele habita a região do pescoço. Quando uma pessoa sabe que um caçador está indo caçar seu *tupichua* é quem sente vontade de carne e salta do pescoço do humano, acompanhando o caçador na atividade. Por conta disso que Sérgio fez a amarração, para que os *tupichuas* das pessoas da retomada não seguissem nossos rastros na mata. Se eles nos seguem, não conseguiremos nenhuma caça, eles certificam de tomar

---

<sup>17</sup> Ouvei de outros caçadores que ao ir marika deve-se fazer o *jehovasa* levando as mãos no sentido para si, para dentro. Esse ato faz com que os bichos da caça venham até você. Sérgio, entretanto, fazia de forma diferente, seu *jehovasa* era de dentro para fora, de modo a espantar os bichos perigosos de nossos caminhos. Esse procedimento diferente aponta para algo que não é novo, mas que se faz sublinhar, os Kaiowá detêm diferentes concepções e técnicas de caçada, de modo que essa que eu apresento é apenas uma delas.

todas para eles, as tantas possíveis. Ademais, *Jari* (a senhora da mata) não nos liberaria a caça, visto que os *tupichuas* estavam nos acompanhando e poderiam nos fazer mal, dizia Sérgio.

Após a amarração para *Tupichua*, entramos na mata. Sérgio soltou um som agudo do estribilho de seus lábios, já não via mais o Vidju, Notebook e Facebook, apenas Moção e Bidu nos acompanhavam, eles brincavam incessantemente. Sérgio me explicava que ele havia pedido para seus cães farejarem todo o ambiente em volta. Os cães farejaram todos os buracos entre as raízes aéreas das árvores, os buracos que se formam entre uma raiz e outra. O cheiro e o som são dispositivos sensoriais importantes neste tipo de atividade, não apenas entre os cães, mas também entre os caçadores humanos. Isso porque, neste contexto, os caçadores têm dificuldades de visualizar as presas, muito devido a densidade de árvores e cipós emaranhadas nesta paisagem. Deste modo outras habilidades perceptivas devem ser aprimoradas para se encontrar os animais a serem capturados, assim, certos animais da mata são percebidos pelos humanos e cachorros através do som e do odor que exalam de seus corpos. No caso identificado pelo humano caçador, o porco-do-mato é aquele que é facilmente percebido pelo seu odor, os outros animais da mata requerem maior refinamento do olfato, é o caso, por exemplo do tatu.

Por sua vez, o reconhecimento de certos sons na mata por parte do caçador humano também opera enquanto índices da presença de presas, tais como o som do pisar em folhas secas, a escuta ao colocar o ouvido sobre um buraco próximo ao tronco de uma árvore em busca de averiguar a presença de algum tatu, assim como a presença ou a escuta dos cantos executado pelo pássaro *Guiri*<sup>18</sup> que entre os Kaiowá é conhecido por anunciar a presença de perigo no entorno do humano, levando o caçador muitas vezes a abandonar a atividade e voltar para a casa. Dos odores e sonoridades que a percepção do caçador humano é incapaz de perceber, é onde se faz necessária a colaboração dos caçadores cachorros, que detém a percepção de sons e odores distinta dos humanos e extremamente refinadas. Das comunicações que podemos conhecer entre Sérgio e seus cães destaco que, em grande medida, o caçador humano toma o comportamento do caçador cão como índice da presença de presas, dentre eles, através do rastreamento olfativo e sonoro que ele realiza na mata. Não é exagero pensarmos os cães nas atividades de caça como parceiros

---

<sup>18</sup> Infelizmente não obtive o nome em português deste pássaro. De acordo como Kaiowá Izaque João, esse pássaro parece ser da família do pássaro pica-pau, por tamborilar nas árvores explicou-me. Comentou também, que ele se parece com o João de Barro, em seu aspecto físico, sobretudo. Tem o *Guiri* vários cantos, ele sobe nas copas das árvores, e assim alerta o caçador caso tenha um perigo em sua frente, se for cobra, onça algo assim. O caçador que não respeitar o aviso do *Guiri* arcará com as consequências porvir.

mediadores das relações entre caçador humano e presa-animal.<sup>19</sup> Dessa maneira, dentre outras coisas, a colaboração dos cães nesta atividade é deveras significativa, são eles os agentes que auxiliam o caçador humano encontrar-se com certas presas.

Notebook soltou um latido, Sérgio agora faz um som gutural algo como (HŪM) e Notebook disparou em latidos incessantes. Eu, que mal conseguia caminhar por entre aquela mata fechada, entre círculos de terra que saltavam do chão, onde há cipós por todos os lados que agarram nossos corpos, tive que sair correndo atrás de Sérgio, que quase como um passe de mágica desaparece de minha frente. Paisagens e linguagens envolvem distintas técnicas e na caça as linguagens vão muito além das verbais, a gramática verbal neste contexto não é suficiente para nos fazer conhecer o que acontece. É importante ressaltar, e aqui recorro a sofisticada argumentação de Eduardo Kohn (2013), que certos signos (que também têm qualidades e operam enquanto ícones)<sup>20</sup> são representados a partir de relações interespecíficas. O argumento do autor é de que não humanos também participam ativamente de processos de significação sugerindo que os animais não reagem mecanicamente aos atos que lhes atravessam a existência, eles também interpretam os sinais que acontecem na vida, eles pensam, a floresta e seus habitantes pensam, respondem e agem de maneiras diversas em relação às agências de outros.

Há com efeito, outros trabalhos que apontam para a ideia de signo icônico como modo de comunicação interespecífica. Inspirados nas considerações de Gregory Bateson (1972) sobre comunicação analógica enquanto modo de comunicação distinta da verbal exclusivamente humana, Barbosa e Catão (2018) sinalizam para a comunicação analógica existente entre os pescadores de Laguna e golfinhos-nariz-de-garrafa e que por meio de suas interações se fazem parceiros na atividade de um tipo de pesca com tarrafa. Dentre outras coisas, os autores sugerem que as habilidades desenvolvidas nesta atividade são apreendidas mutuamente, através das relações interespecíficas que a atividade enseja. A comunicação analógica da qual fala Bateson diz respeito a uma:

comunicação baseada em sinais cinésicos e paralinguísticos, isto é, a partir de movimentos e posturas corporais, tensões musculares; hesitações, pausas e acelerações; alterações de voz, respiração e expressão facial, entre outros. Os sentidos desses sinais na comunicação são determinados pelo

---

<sup>19</sup> Agradeço ao Gabriel Coutinho Barbosa por esta sugestão e que neste contexto se faz muito pertinente.

<sup>20</sup> Dos trabalhos aqui citados a inspiração para abordar a comunicação interespecífica é baseada em grande medida na semiótica de Peirce (1999) que, de modo geral, entende haver três formas de signo possíveis: índice, ícone ou símbolo. A relação entre símbolo e objeto é convencional (arbitrária), por isso, depende da interpretação do sujeito. Por sua vez, a relação entre índice e objeto seria independente do intérprete, pois baseada numa correspondência com o objeto de fato podendo ser afetado e modificado por ele, e o ícone guarda relação de semelhança com o objeto por suas próprias características.

contexto e por variações de magnitude – diferenças de amplitude, intensidade, velocidade e/ou duração. Trata-se do que o autor chama de comunicação *analógica*, e ostensiva, na qual o objeto é apontado e usado como seu próprio referente (BARBOSA; CATÃO, 2018, p. 216)

Neste ponto de vista, a partir do engajamento interespecíficas os comportamentos ensejados pelos atores são modos de comunicação (analógica), e que exige dos participantes “deduzir o conteúdo das mensagens com base no contexto de interação, na relação entre eles e na experiência prévia de cada um. A situação emergente depende da forma como os comunicadores apreendem responsivamente os sinais uns dos outros. (BARBOSA; CATÃO, 2018, p. 216).

Por sua vez, Carlos Sautchuk (2007) analisando a interação entre laguistas e pirarucu, sinaliza para a importância do primeiro, quando iniciante, em aprender sobre o conhecimento que o pirarucu tem do comportamento do laguista, para então aprender seu comportamento e suas reações diante de um ataque. Dessas considerações, o autor argumenta sobre os desdobramentos importantes em relação a noção de *affordance* de James Gibson (1979)<sup>21</sup> atenta que é do comportamento do pirarucu que habilita o comportamento do laguista e vice-versa. Apresentando certos comportamentos do pirarucu, nomeado pelos laguistas tais como *carculo*, *apé* e *racha*, entre outros é que o laguista reconhece os índices que marca a presença do pirarucu no ambiente hídrico e o propicia a proceder a partir daí, buscando executar a técnica adequada para a captura deste peixe. Sautchuk aborda a comunicação presente no engajamento da relação pirarucu e proeiro a partir das considerações dos índices enquanto signo icônico, onde o pirarucu gera e altera os índices na interação com o proeiro, respondendo ativamente na comunicação que a atividade enseja.

Voltando para nosso contexto de análise, os cachorros na atividade da caça, ao perceberem a ação de Sérgio são capazes de interpretar os sinais que o humano produz através de seu comportamento corporal, os diferentes tipos de sons e suas nuances que ele executa os cães respondem como lhes convém, alguns se pondo a correr e rastrear, outros, por sua vez, um tanto novatos no empreendimento da caçada, como Moção, que naquele momento decidiu acompanhar Sérgio, ao invés dos outros cachorros que corriam pela mata farejando incessantemente. Dito isso, entendo que os cachorros em questão não

---

<sup>21</sup> Das considerações de James Gibson, a percepção considera as possibilidades de movimento no processo, perceber é captar informações sobre o que *afford* (propicia) o sujeito que percebe, possibilitando-lhe modos de atuação de acordo com suas próprias características. Em outras palavras, cada ser percebe o mundo conforme pode agir, pelas *affordances* que se dão no engajamento com o ambiente (SAUTCHUK, 2007, p. 8).

estão na mata reagindo mecanicamente, isto é, apenas agindo instintivamente, tampo estão sendo controlados pelo humano. Eles estão interpretando os sinais de Sérgio, comunicando com ele e respondendo a ele como querem. Bruce Albert (2006) sinaliza que florestas e caçadores são políglotas, falam diferentes e variadas linguagens. Desse modo, precisamos atentar para outras formas de comunicação que não a verbal, atentar para a gramática acústica da floresta, dentre eles, os latidos, assovios, os sons guturais emitidos por Sérgio na comunicação com seus cães, sons dos variados pássaros etc. É imprescindível também perceber o movimento dos corpos, eles são fundamentais para se conhecer e compreender o ato de experimentar a mata.

**Figura 8 - Sérgio fazendo Jehovasa antes de entrar na mata, Moção junto dele**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 9 - Amarração contra Tupichua feita por Sérgio**



Fotografia: Autora (2019)

De início meu maior medo eram as cobras, de pisar em alguma. Quando Sérgio desapareceu indo atrás do latido de Notebook, eu fiquei sozinha por um instante. Foi aí que me esqueci completamente das cobras e correndo trôpega por entre os relevos de terra, entre os cipós que agarravam meu corpo e me jogavam no chão bruscamente, me impedindo a qualquer custo de transitar por aquele lugar, fui conhecendo a mata e seus habitantes. A mata e seus habitantes nos propõem diferentes condutas, diversos modos de ações, nos propõem desenvolver certas técnicas para se caminhar por entre esses outros viventes, para nos engajarmos, e, de movimento em movimento, nos pedem que tenhamos diferentes capacidades perceptivas para estarmos ali.

Após cerca de uns dois minutos consegui encontrá-los. Sérgio olhou-me nos olhos certificando se estava tudo bem comigo e sinalizou com os dedos e com a voz baixinha, disse: “Olha, Notebook encontrou algo”. Notebook estava cavando o buraco e latindo eufórico, todos os cachorros se aproximaram. Então, Sérgio pegou um galho comprido e enfiou no buraco que Notebook cavava e certificou o comprimento do buraco, sua profundidade. Do outro lado daquele buraco começou a cavar com sua foice, um dos objetos técnicos que ele utiliza quando caça. Agora, os dois cavavam juntos. Que trabalho árduo! Eu e Mozão estávamos exaustos, sentados à frente dos caçadores vendo eles cavarem. Mozão observava atentamente, assim como eu. Em alguns momentos, entretanto, Mozão ia até o buraco onde estava Notebook e cavava um pouquinho também. Sérgio me mostrava orgulhoso o empreendimento de Mozão e dizia-me que ele será um



exímio caçador. Dentre outras coisas, porque Mozão é preto e na caçada noturna ele ficará menos perceptível aos bichos. Sérgio volta e meia colocava seu ouvido no buraco para ouvir se o tatu ainda permanecia lá, disse-me que o pobre bicho também começava a cavar buscando uma saída daquela armadilha que custaria sua própria vida. Novamente, reconhecer as diferentes sonoridades da floresta é primordial para a orientação e futuras ações entre os caçadores. Depois de uns minutos cavando, repentinamente, saiu um gambá do buraco e logo subiu na árvore. Pelo fato de Sérgio não ter levado seu estilingue, ferramenta imprescindível para o abate de certos animais, não foi possível capturar a presa, de modo que seguimos adiante em busca de outra.

**Figura 10 - Notebook e Vidju cavando o buraco rumo ao encontro do Tatu**



Fotografia: Autora (2019)

A mata é um mundo de relações entre seres, Sérgio indicava a todo tempo diversas plantas, as medicinais para fazer os *pohã*, as plantas que dizem ser usadas para fazer feitiço (*mohãy/Badje*), apontava para os cipós com espinhos, os sem, para as plantas com espinhos, para o capim navalha e para a *yvyra tahuy pytã* (árvore de formigas vermelhas)<sup>22</sup>. Para essa última, primordialmente. Quando se toca em certos arbustos, dele aparecem diversas pequenas formigas vermelhas que, ao morderem, provocam muito ardor são

<sup>22</sup> Tenho a impressão de ser a formiga *Solenopsis invicta* Buren, também conhecida pelo nome popular de Formiga-de-fogo ou Formiga-lava-pé. Na maioria dos casos essa formiga é considerada uma praga, sendo mencionada por suas picadas deveras doloridas que podem gerar possíveis alergias de pele em humanos e seus animais, além do fato de causarem prejuízos à agricultura (ALMEIDA, 2007).

dolorosas as suas mordidas. Depois de conhecer a *yvyra tahuy pytã* elas passaram a ser a minha preocupação primeira ao peregrinar na mata, superando o medo das cobras.

Sérgio sinalizava a mim os rastros do tatu e os rastros de alguns humanos que em algum momento ali estiveram, e eu não conseguia distinguir a diferença entre onde estava o rastro desses seres e onde não estava. Rastrear é técnica importantíssima na atividade da caça, saber reconhecer de quem é o sinal que marca tal presença de um animal na trilha é parte importante para começar a perseguir uma presa. Noto que quando se encontra um rastro de um animal isso provoca no caçador ou na pessoa que está na mata certos comportamentos e maneiras de se transitar na mata. Quando se percebe o rastro do *kure ka'aguy* (porco do mato) ou mesmo seu cheiro as pessoas atentam as árvores próximas, observam o ambiente, de modo a construir para si estratégias, tanto para autoproteção, caso um porco venha em sua direção, se não o golpeia com facão, sobe-se na árvore; quanto para elaborar estratégias para enfrentá-lo e obter sucesso na captura da presa. Neste contexto, rastros são propositivos, iniciam certas atitudes nos modos de ação dos caçadores, de acordo com as formas que certo Ser propõe.

Caminhávamos ao som das pombas, ora ou outra ouvíamos o canto estridente da gralha azul que parecia rasgar o alto do céu. Ouvimos também, com menos intensidade as batidas do pica-pau e de um outro pássaro que também bica os troncos das árvores que não recordo o nome. A floresta tem seus sons, é composta de corpos dançantes, lugar de múltiplas performances e performatividades. Estou pensando diretamente com Tsing (2019) quando considera que a dança não é atributo meramente humano, quando pensamos que outros corpos também se movimentam. De acordo com Tsing, esses bailados formam trajetórias de atividades, linhas de vidas, recordando Ingold (2007). O desempenho de cada linha de dança pode ser observado e apreciado por nós, se seguirmos essa linha, das danças, performances. Podemos voltar nossa atenção para como se faz cada linha de dança, o que envolve e faz com que emerja gamas de movimentos que compõem a performance dançante, daí a performatividade da dança. Das diversas linhas de danças, a floresta se faz entre coreografias ontologicamente diversas e compartilhadas.

Durou cerca de uma hora a caminhada ao som dos habitantes da mata. Entre pulos pelos relevos do chão, abaixando, pulando troncos de árvores caídas, desviando incessantemente de cipós, atenção às folhas secas que cobrem o chão da mata para não pisar numa cobra, desviando das *tahuy pytã*, sentindo o cheiro forte do tanino das folhas secas e o calor incandescente da mata em sua estufa natural, Vidju soltou um latido. Todos atentos para localizar sonoramente de onde vinha o latido de Vidju. Sérgio comunica-se

com ele: Hūm! Hūm! Vidju começa a latir incessantemente. Tudo de novo outra vez, mas diferente, todavia. Sérgio sai correndo e com um passe de mágica desaparece, eu fico sozinha na mata. Olho para a frente, para os lados, não vejo nenhum sinal deles. Um cachorro cruza meu horizonte, saio desesperada para não o perder de vista, corro até o momento em que algo me breca e com toda força me estira ao chão. Cada tombo dolorido, que não se sente na hora. Levanto-me, desconecto dos braços daqueles cipós. Calma, respira, você vai encontrar, tenta ouvir onde eles estão, e começa tudo de novo. Eu falava para mim. Olhar ajuda ouvir, ouvir ajuda sentir, ajuda ver, ajuda seguir adiante. James Gibson (1966) vinha à minha mente em inúmeros momentos como este, me auxiliando a lembrar que os sentidos colaboram para formar as percepções que nos orientam. Olhando para o chão, pisando nos morros de terra, tentando ampliar minha capacidade de escuta, atenta com os espinhos dos cipós, o capim navalha, que corta estúpido e lacerante, desviando das árvores de formigas, aos poucos fui voltando às orientações que Sérgio havia me dado para andar na mata. Dessa vez, seguindo devagar essas orientações, encontrei-os.

Sérgio estava calmo, falava comigo como se nada tivesse acontecido, como se eu não tivesse me ausentado por cinco minutos angustiantes (para mim, é claro). Vidju é tão mestre senhor da caça, que após encontrar um bicho no buraco próximo de uma árvore, deixa o restante dos afazeres para seus colegas Notebook e Facebook. Me parece que Note (como chamam seus íntimos) fica basicamente encarregado de cavar, embora também encontre os bichos, e Face (também para os íntimos) por estar mais velha, quase sempre se incumbem de encontrar a presa, de modo que cavar fica quase sempre tarefa para o Note, o mais novo entre os mais velhos. Acompanhando outras caças, agora com um grupo de homens, entre adultos e jovens, percebi que os mais velhos que tomam à frente da atividade se incumbem de perseguir e abater a presa, cabendo aos mais novos acompanhar, auxiliar e/ou vigiar o ambiente no entorno onde a perseguição ao animal acontece para que a presa não escape dos caçadores mais velhos. No caso dos cachorros, para mim se assemelhava a essas atitudes; o mais velho, talvez pela sua maior experiência, encarrega-se de encontrar, perseguir e abater a presa, está mais apto para o confronto. Nessas atividades, os mais novos aprendem e auxiliam nas demais tarefas. Isto parece-me ser um dos modos constitutivos das condutas entre os caçadores.

**Figura 11 - Vidju, o mestre da marika**



Fotografia: Autora (2019)

Voltando à caça, dessa vez, Sérgio quase que disputava com Note para cavar o buraco, retirava-o pelo rabo, batia nele, pedia para ele sair da frente; e Note estava simplesmente fissurado em realizar a sua tarefa de morder aquela presa. Do outro lado do buraco, já cavado por Sérgio, estava eu com um galho enfiado no buraco para certificar que o bicho não sairia dali e para empurrá-lo cada vez mais em direção ao beco de sua morte. Observe que eu estava fazendo o papel do acompanhante e do aspirante a caçador, como o descrito acima. E Sérgio fala: “Ape! (aqui). Eju (vem) Jacque! Vem filmar o Tatu!” Sérgio havia chegado no tatu, dava para ver uma parte de seu corpo respirando ofegante. Sérgio lança a foice em direção ao corpo do bicho ainda no buraco, certificava-se de a foice penetrar entre as frestas do casco sanfonado do tatu, em sua pele mais fina, e golpeia-o até parar de respirar. Dá-lhe pontaria! Com cinco lances de foice foi-se a vida do tatu. É entre as frestas do casco do tatu que se abate tal presa e esse ato requer destreza, que se aprende praticando a atividade de *marikar*. Sérgio o retirou pelo rabo: “Está morto! Quando a língua sai assim para fora é que ele já morreu”. Nós tiramos uma foto, Vidju pulava loucamente para abocanhar o rabo do animal morto e Sérgio imediatamente guardou-o em sua *sapikua* (bolsa).

**Figura 12 - O encontro com o Tatu**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 13 - Após matar o Tatu, Sérgio retira-o do buraco**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 14 - Sérgio e o tatu capturado e morto**



Fotografia: Autora (2019)

Seguimos pela mata já nos aproximando de uma das saídas. Já batíamos 3 horas de caminhada, com roupas de proteção, que cobriam todo o nosso corpo, num calor inimaginável e nós, para deixar ainda mais emocionante nosso trajeto, havíamos esquecido de levar água. Morrendo de sede, atentos ao latido dos cães, caso aparecesse mais uma presa em potencial, encontramos uma saída da mata que dava direto a uma grande plantação de aveia, parte das plantações dos *karai* fazendeiros. Cruzamos esta plantação em direção à mata logo a frente. Sérgio observa que antigamente *yvyadjere* era inteira e com a chegada dos fazendeiros fora desmatada parte dessa mata, até ficar como está hoje, em ilhas entrecortadas por plantações, pastagens e pela estrada que serve de acesso às fazendas, as retomadas de *Guyra Kambi'y* e *Ita'y*, bem como é uma das vias de acesso à aldeia de Panambi Lagoa Rica<sup>23</sup>.

Ao chegar na entrada dessa mata, Sérgio diz que ela se chama *Karaguata ty* (lugar de *karaguata*). Essa mata é menos fechada que a outra que estávamos antes, todavia repleta de *Karaguata* que contorna toda sua entrada e um pouco mais. *Karaguata* é uma espécie de Bromélia gigante com folhas espinhosas. Passar por elas foi sofrido, minha calça de algodão fino não barrava seus espinhos que perfuram minha pele, de modo que

<sup>23</sup> Essa estrada inicia-se tomando a esquerda do distrito de Bocajá, mais adiante de *Guyra Kambi'y* bifurca-se e desdobra-se em duas estradas, a esquerda para a retomada de *Ita'y* e em sentido reto, segue até parte da aldeia de Panambi Lagoa Rica. Tomando o sentido esquerdo, passando *Ita'y* e seguindo a estrada chega-se até outro acesso que retorna à cidade de Douradina, sentido Dourados, tomando a BR-140.

cada passo que eu dava era um espinho a mais sobre mim. Eu tentei passar devagar pelos *Karaguata*, tentando afastar com as mãos folha por folha que estava em meu caminho, mas minha tentativa se frustrava de tempos em tempos. A caçada faz dos corpos histórias a se contar, os machucados e eventuais cicatrizes podem ser um tipo delas. Mais tarde aprendi que se deve passar pelas *Karaguatas* correndo e não andando devagar como eu fazia. Paciência. Aprendi que passar entre *karaguata* requer técnica, requer precisão e agilidade, *Karaguata* propõe modos de agir.

Sérgio já me aguardava outra vez dentro da mata, os cachorros farejavam incessantemente por todos os cantos e troncos. Em *karaguata ty* era um pouco mais fácil enxergar meus companheiros caçando, pois, a mata, como eu disse, é menos fechada. Não encontramos nenhuma presa por lá. Já estávamos cansados, com muita sede e o sol queimava forte nossa pele. Saímos do outro lado *do karaguata ty*, andamos poucos metros e logo paramos em uma das valetas d'água que contornam as plantações dos *karai* e suas pastagens. De acordo com vários interlocutores, essas valetas foram construídas há aproximadamente 25 anos por alguns fazendeiros gaúchos que haviam arrendado aquelas terras e nelas plantavam primordialmente arroz. Como é uma zona de fácil alagamento, arroz era uma boa opção de plantio. Ademais, as valetas com o passar do tempo, ainda servem para uma ou outra plantação de arroz e para o gado nas pastagens beber água. Estávamos no período da seca, algumas valetas secam, em outras, corre água pulsante. Essa água vem da abertura de minas daquele entorno feitas pelos fazendeiros a fim de escoar a água para o interior de suas fazendas. No início da retomada eram nas valetas que as pessoas se banhavam, que as pessoas retiravam água para cozinhar ou para beber.

Chegamos em uma valeta e os cães se atiraram dentro delas, de modo que deixavam a água adiante deles completamente turva. Sérgio e eu sempre tínhamos que ficar metros atrás dos cães, para poder tomar água. Nessas valetas correm todos os agrotóxicos que podemos imaginar, mas, mesmo assim, algumas vidas persistem por ali. Sérgio me ensinava que devemos ficar muito atentos nas valetas, pois são habitat preferido dos *mboi* (cobras) e, de fato, algumas vezes pude assistir alguns parceiros de caça ou de coleta de *pohã* (plantas medicinais) tentarem matar cobras nas valetas, mas elas sempre desapareciam.

**Figura 15 - Saída da mata, chegada na valeta d'água**



Fotografia: Autora (2019)

Na volta para casa, fizemos todo o trajeto da ida, contornamos as matas pelos descampados das plantações de arroz, soja e aveia, seguimos contornando o pequeno lago *Ypyryry* (água em redemoinho) quase seco nesta época do ano, atravessamos o brejão, que, na seca, com capim ralentes podemos ver o *tudju hūm* (barro escuro). Sérgio interrompe o silêncio que o cansaço provocava em nós e diz: “Na mata, você é o caçador, ao mesmo tempo em que está sendo caçado. Isso só termina quando você ou sai da mata com uma caça ou com vida.”

Marika começa saindo de casa, levando o segredo de sua intenção consigo, peregrinando, até o momento da perseguição e captura, que se inicia a partir dos latidos de um dos cães e daí tudo acontece muito rapidamente. Dentre as habilidades requeridas para ser um “bom” caçador humano é saber chegar a tempo no local antes que a presa escape da guarda do cão caçador que a encontrou. Bom caçador deve conhecer a mata, suas linguagens, saber caminhar nela. Comentou Sérgio que se tivéssemos encontrado uma *kutiá* (Cutia) teríamos problema, sorte que não havíamos encontrado um, embora vimos seu rastro na mata (quer dizer, ele viu). O problema de encontrar uma *kutiá* é o fato de que esse animal é muito ágil e os cães correriam atrás dele, mas com pouca chance de capturá-lo e ainda ficariam muito cansados, ficando sem tanta disposição para caçarem tatu, que era a principal presa na busca de Sérgio. Ainda que ele mesmo diga que na mata estamos sujeitos a toda sorte, podemos encontrar de tudo. O inesperado que envolve o peregrinar na mata pode mudar a todo o momento o “roteiro” para a atividade que tem



em mente o caçador humano, assim como as vontades que têm os cães neste empreendimento. Embora Sérgio considerava muito o inesperado que envolve a atividade de *marikar*, ele tinha em mente um trajeto a ser feito na caça. De modo geral, esse era: Entrar por um lado da mata, seguir até ao fundo, contornando até sair do outro lado, atravessar as plantações de arroz e aveia, adentrar pela mata do *karaguata ty* lá fazer uma ronda, sair pelo outro lado, atravessar outra plantação de aveia, entrar em outra ilha de mata fechada, seguir contornando uma faixa dessa mata e sair outra vez pelo lado oposto. Mesmo com seu itinerário que parece desenhar um círculo, nem sempre ocorre como o planejado, já que outros habitantes da mata podem interromper seu itinerário e propor outros caminhos, outros animais respondem às agências do caçador humano, como também as dos caçadores *jagua* (cachorro). Sejam as *kutiás* e as emas que podem cansar os cachorros, encurtando a rota do caçador humano, seja os rastros de onças e outras tantas intervenções como o canto do pássaro *Guiri*.

Chegamos ao fundo da casa de Xiru, pai da esposa de meu parceiro de caça. Sérgio disse-me que dividiria aquele tatu com ele e levaria uma parte para mim. Do momento de nossa saída de sua casa até a volta, foram 7 horas de atividade. No final da tarde, Sérgio levou a carne do tatu para minha anfitriã, e Marli preparou a carne cozida do bicho. Todos da família comeram.

### 3.2 ALGUÉM VARREU O TERREIRO

Acordei às 4:30 da manhã do dia 17 de outubro de 2019 ao som dos galos cantantes, me preparava para caçar com Sérgio. Fomos a *yvyadjere*, depois da estrada que corta amata, fica do outro lado da retomada, ao lado esquerdo, sentido de quem vem do distrito de Bocajá. O sol ainda não havia saído, o que deixava o clima mais ameno. Dos caçadores *jagua*, foram Vidju, Notebook, Facebook, Mozão e agora, também, Jaguarete (cachorro de meu anfitrião), que insistiu em nos acompanhar. Os jaguas iam à nossa frente, com todo vigor corriam e abanavam o rabo incessantemente. Notebook estranhava Jaguarete o tempo todo, controlava a agência desse segundo, que um pouco acuado acompanhava-nos mesmo assim.

No caminho, por entre a mata, também há plantações de soja (bem no início), de milho e de arroz. Dessa vez, Sérgio só fez o procedimento do *jehovasa* na entrada, pois eu não havia contado para ninguém que eu ia caçar naquele dia; permanecendo o segredo, nenhum *Tupichua* nos seguiria.

Já fazia cerca de uma hora que andávamos na mata e nada de toparmos com uma presa. Sérgio resolveu então fazer uma amarração para *Tupichua*, vai que alguém descobrira que iríamos caçar. No início da caminhada por aquela mata nota-se que o chão segue em relevos de terra e abaixo deles na altura base do chão coberto de folhas secas. Meu interlocutor me dizia que quando chove um pouco é o melhor momento para se caçar, pois ao molhar as folhas do chão, o barulho é menos perceptível quando alguém as pisam, conseqüentemente, espantando menos as presas. Fazer silêncio na mata é atitude almejada pelos caçadores Kaiowá, saber andar na mata sem fazer alarde também.

Volta a me contar Sérgio sobre sua comunicação com seus parceiros de caça. Primeiro, quando se entra na mata, Sérgio faz um som com os lábios e estribilhando solta um som ligeiramente agudo, nesse momento os cães se dispersam na mata e correm por todos os cantos, farejando os troncos das árvores e os buracos no chão. Em seguida, Sérgio faz outro som, agora gutural (hûm hûm). De acordo com ele, essa é uma forma de perguntar para seus cachorros se eles encontraram algo e, em sua compreensão, os cães respondem que sim com latidos constantes, um após o outro. Para um *talvez*, conta Sérgio que percebe com um ou outro latido espaçado, sendo um momento para averiguação, e ou para quando confirmam que encontraram o rastro do tatu, mas não ainda a presa em si. E, por fim, nenhum latido para nenhuma presa no caminho. Quando os cães soltam mais de quatro latidos diretos, Sérgio diz que é hora de correr ao encontro de quem está latindo e juntos começam a perseguir a presa. Não que a comunicação de Sérgio com seus cães seja tão simples assim, ela decerto é bem complexa, todavia, essa fora uma forma que ele encontrara para expressar-me como ele se comunica estando distante de seus cães na mata e como ele entende as responsabilidades dos caçadores através dos latidos que emitem. Novamente destaco aqui a mediação que realizam os cães no encontro do caçador humano com as presas, atentando para os modos de engajamento que realizam, formas de comunicação interespecífica.

A postura dos cães na hora que já encontraram a presa e que Sérgio cava um dos buracos é de muita atenção. Todos olham fixamente a ação do humano, atentos ao buraco; do outro lado, o cão que latiu cava incessantemente e Sérgio, ao passo que cava um dos buracos, fica atento na atividade de seu companheiro do outro lado cavando também. Os movimentos dos dois são complementares, e em algumas situações são semelhantes. Às vezes Sérgio cava com as mãos, cansado de empurrar a foice, geralmente isso acontecia mais para o final da parte de abrir o buraco ao encontro do corpo da presa.

Nessa caminhada, encontramos três possibilidades de abater um animal, a primeira se tratava de um gambá, mas Sérgio não havia levado seu estilingue outra vez, então desistiu. A segunda, ficamos um tempo investindo, se tratava de um lugar cheio de buracos, onde a Facebook havia encontrado e latido algumas vezes. Sérgio cavou um pouco, mas logo viu que tinha outro buraco muito extenso e desistiu. De acordo com ele, não teríamos chance de chegar até o fim daquele buraco, e ainda, seria muito investimento de energia e poderia não ter nenhuma presa lá. Outro buraco, a Facebook agora se deita nele descansando um pouco, quando levantou, um *teiú* (lagarto) rapidamente saiu de dentro do buraco e se escondeu pela mata. Sérgio disse que seria muito difícil caçar aquele lagarto naquele lugar, cheio de buracos que se interconectam. Desistimos do lagarto.

Marikamos cerca de sete horas, sem água mais uma vez, foi crítico, pois não achávamos as valetas d'água. Essa *marikada* foi importante, pude perceber uma melhora nas minhas habilidades em caminhar na mata, reconheci algumas árvores de *tahuy pytã*, desviava dos cipós com mais facilidade, já estava conseguindo reconhecer alguns rastros de tatu que Sérgio me mostrava ao longo do caminho. A prática aprimora a técnica e a técnica também aprimora a prática. Um ponto a se ressaltar, o ato de caçar não deve ser pensado apenas como o ato de perseguir um animal ou mesmo ao ato de abatê-lo, mas, deve ser concebida como uma ampla gama de atividades que ela enreda, técnicas, percepções e modos de ação.

Por volta de sete horas de caminhada, avistamos o pássaro Ja'ó, Sérgio me explicou que esse pássaro os Kaiowá caçam com estilingue e podem comer, ele se parece com uma galinha. Notebook correu na direção deles e eles voaram. Saímos da mata, estávamos contornando-a pelas margens da plantação de milho da fazenda limite a *Yvyadjere* lado direito e avistamos há cerca de 30 metros de nós seis emas passeando pelo descampado da fazenda. Elas formavam uma fila indiana, como fazem as galinhas. Sérgio orientou-nos de não tentarmos a investida, pois elas correm muito rápido e os cachorros não teriam chance. A ema é melhor caçar com o uso de estilingue, objeto técnico que não tínhamos levado. Para cada tipo de animal usa-se dispositivos técnicos diferentes. Cada presa demanda dos caçadores habilidades e artifícios particulares, isto porque, os caçadores muitas vezes precisam superar as habilidades que cada animal possui.

Eu já pedia ao Sérgio para voltarmos para *Guyra Kambi'y* desde que batíamos as 5 horas de caminhada, mas Sérgio insistia, porque não havíamos conseguido nenhuma presa até então. Não levamos água, não havia valetas pelos arredores, o sol brilhava incandescente no alto do céu, eram cerca de meio dia, e eu achei que ia desmaiar. De um

largo silêncio entre nós, Sérgio interrompeu dizendo: Alguém lá deve ter varrido o terreiro. Eu recobrei a minha saúde na hora e perguntei o que ele queria dizer com aquela suposição, então ele me explicou que quando uma pessoa vai caçar e alguém varre o terreiro da casa do caçador, esse alguém varre todos os bichos da vista do caçador que está na mata, dessa forma o caçador não irá encontrar nenhuma presa. Me perguntou se eu havia dito a alguém que íamos caçar e eu orgulhosa de ter acertado dessa vez disse que não. Então, mais uma vez Sérgio teve que me explicar que quando vamos caçar temos que contar para alguém da casa e pedir para que não conte a ninguém e ao mesmo tempo que não deve esse alguém deixar que outros varram o terreiro. Dias depois falei com o senhor Ricardo e perguntei a ele o que teria a ver o varrer o terreiro com os bichos sumirem dos sentidos dos caçadores e ele me respondeu simplesmente assim: “Quando você varre, você limpa tudo, coisas boas e coisas ruins. Quando você varre o terreiro, você limpa os bichos da mata e o caçador não encontra mais. Varrer é igual fazer *Jehovasa*, é sagrado”.

Varrer um terreiro tem suas particularidades, requer objetos técnicos específicos, naquele contexto, usam arado, vassoura, pá. A forma de empreender a atividade também requer algumas regras, como varrer no sentido para onde o vento sopra, para não voltar toda a sujeira que se está limpando. Mas, varrer também é um ato técnico capaz de estender a limpeza para além do domínio próximo. Varrer o terreiro da casa onde mora um caçador quando ele está na atividade tem a agência de espantar os bichos de seus sentidos. Aprendi com os Kaiowá que quando você sonha com a sua casa, por exemplo, quer dizer que é você, seu corpo no sonho, e se ela estiver pegando fogo é sinal de que fizeram *mohã̃y* (feitiçaria) em você e logo adoecerá. Desta consideração, tenho tentado aproximar, a fim de compreender, a afirmação que fez Sérgio sobre varrer o pátio da casa de um caçador quando este está realizando a atividade de caça. Se a casa é como o corpo da pessoa, o pátio é o mundo do qual ele faz parte e sua extensão é a mata. Varrer o pátio é assim varrer a mata. Se varrer é limpar, assim como o *jehovasa* é limpar/purificar dos perigos porvir, então, varrer o terreiro é por extensão varrer a mata e afastar os perigos iminentes dos sentidos dos caçadores, incluindo aqui os animais de caça. Há, portanto, a meu ver uma extensão da casa do caçador com seu corpo, essa conexão se estende por entre o caminho que ele faz para a mata fazendo com que as ações que acontecem em um possam ressoar no outro.

Consegui convencer Sérgio que voltaríamos dessa vez sem caça, e ele repetia insatisfeito, mas de uma maneira muito educada comigo, de que alguém havia varrido o

terreiro e não era a sua mulher porque ele sempre a alertara. Quando chegamos em *Guyra Kambi'y* eu não acreditei no que vi, o terreiro da casa da família que me recebia estava todo varrido, com as marcas do arado sobre a terra.

### 3.3 MARIKANDO KAPI'UVA

Xiryvy, filho mais novo de meu anfitrião, se aproximou bastante de mim no período do campo, conversava muito comigo e me auxiliava no que eu precisava. Ele tem 15 anos e como um rapaz de sua idade já tem alguns anos que se iniciou na *Marikada*. Ele gosta bastante de se embrenhar na mata, aprender as habilidades da caça, de modo que volta e meia participa das caçadas com seu pai e parentes que vivem em *Ita'y*. Já seu irmão mais velho, por exemplo, não gosta de caçar, diz ter dó dos animais, mas gosta de físgar peixe à noite, prática que descreveremos mais adiante.

Certo dia Xiryvy foi *marikar* com os filhos dos irmãos e irmãs de seu pai que vivem em *Ita'y*, eles foram próximos da grande lagoa, lugar de *Kapi'uva* (capivara) aproximadamente a uma hora de caminhada a pé da retomada de *Guyra Kambi'y* até a entrada da mata. Dessa caçada, Xiryvy chegou por volta das 23 horas em casa, ligara para seu pai para pedir que ele trouxesse o animal já abatido que ele ajudara a capturar. Eles estavam no entorno de uma fazenda onde fica a entrada da mata que caçaram a capivara. Quando Xiryvy chegou ele me contava como havia sido a caçada, enquanto seu pai e Marmo carneavam a capivara em nossa frente. Ainda, eu registrava o processo da carneação enquanto conversava com Xiryvy. Hora ou outra, seu pai e Marmo comentavam alguma coisa sobre nossa conversa. Enquanto isso, a mãe de Xiryvy proseava com Kuña, sua prima e esposa de Marmo. Ela estava sentada em seu banquinho preferido, um galão de plástico branco amado. Seu pai e Marmo atravessavam ambas as conversas, uma forma peculiar Kaiowá de conversar, eles falam quase todos ao mesmo tempo e impressionantemente parecem escutar a todos.

Com o semblante cansado, mas feliz de trazer uma caça para casa, Xiryvy contava que havia muitas capivaras na lagoa próxima a *Itay* onde foram *marikar*. Estava Kimil, Costa e Pael, que são todos adultos, eles que lideravam a caçada, por terem mais experiência. Acompanhava-os Xiryvy, Idan, Douglas e Renan (todos por volta da idade de Xiryvy).

Quando vi a capivara fêmea, os cachorros correram atrás dela latindo muito. Costa correu em direção ao latido dos cachorros, mesmo conhecendo a trilha que a capivara faz e aguardou-a chegar. Quando a

capivara se aproximou, Costa, eu, Idan e Douglas cercamos a capivara na distância de mais ou menos um metro e meio dela, para assegurar que ela não escaparia. Costa golpeou-a com a foice em direção ao nariz, próximo a sua cabeça (NOTAS DE CADERNO DE CAMPO, 2019).

E foram alguns golpes mortais até que a capivara morresse. Ademais, em nossa conversa Xiryvy ainda comentara que se a capivara houvesse entrado na lagoa a caça imediatamente seria interrompida, pois, é muito difícil lutar com ela dentro da água. Do outro lado da lagoa, o restante do grupo abateu mais duas capivaras, entretanto dessas caçadas Xiryvy não participou. Observe que mesmo Costa, mesmo conhecendo a trilha da capivara, seguiu os latidos do cachorro, parceria mais que respeitada por suas habilidades de perseguição de presas. Das três capivaras capturadas, os homens dividiram suas partes quase que na metade com Xiryvy, o único que não residia na retomada de *Ita'y*, de modo que parece que as capivaras foram divididas de acordo com as retomadas de terra e não com a quantidade de caçadores que faziam parte da expedição. Os caçadores mais velhos deram a Xiryvy uma capivara inteira e duas paletas de outra, enquanto levaram consigo uma capivara inteira e um pouco mais que a metade de outra.

**Figura 16 - Xyryvy junto a capivara que ajudou a capturar**



Fotografia: Autora (2019)

Já era noite, e enquanto observávamos os homens carnearem a capivara, Careca, uma menina pequenina, filha de um casal de moradores da retomada e que sempre aparecia na hora das novelas na casa de tv da família de Xiryvy, avistou um tatu próximo à casa da tv, que faz divisa com a casa de Marmo. Ao contar aos que observavam a carneação, a maioria das pessoas correram para o lado onde estava o tatu, menos o pai de Xiryvy, que protegia a carne de capivara dos ataques dos cães que salivavam em seu entorno. O Ke'y (irmão mais velho) de Xiryvy correu com a lanterna e um facão pelo lado da casa da tv, junto de Marmo, e Xiryvy também os acompanhava, e eu, é claro, não podia perder essa caçada inesperada. Passando pela casa de tv, dando a volta aos fundos da retomada, Ke'y corria por uma das roças de seu pai. Kangue e Vidju, dois cachorros de meu anfitrião, abandonaram por um instante a capivara, já tomados pela aventura que o tatu incitara, e corriam velozmente pela roça. Ke'y, seguindo o latido dos cães, se aproximou do tatu e com um golpe certo parou-o. Marmo chegou num instante, enquanto Ke'y segurava a presa com uma mão e outra com a lanterna com sua luz voltada em direção ao corpo do bicho. Os cachorros avançavam no tatu ao passo que Ke'y tentava

protegê-lo, foi então que Marmo retirou o bicho dali. Essa foi uma caça relâmpago e inesperada, no entorno das casas de meu anfitrião.

**Figura 17 - Marmo segurando o tatu da caça inesperada**



Fotografia: Autora (2019)

Voltando para o terreiro, onde estava o pai de Xiryvy finalizando a carneação da capivara, Marmo mostrou o tatu a ele, que, alegre, contava que dias antes um tatu aparecera na roça de Marco, marido da filha de Jandira, e que os cachorros dele sinalizaram e que juntos conseguiram capturar o animal. Marikar não tem bem definida hora e lugar marcado, tudo depende da disponibilidade e da vontade de topar a aventura e perseguir no engajamento com a presa.

### 3.4 DA CARNEAÇÃO

A intenção dessas descrições é dar continuidade aos processos que envolvem a atividade da caça, agora apresentando o processo de carneação da capivara. Isto é, parte do processo em que o animal se transforma de bicho morto a *so'ô* (carne) literalmente.



Os processos técnicos que envolvem a atividade de carnear são distintos para cada um dos animais, de capivara e porco do mato são empregadas técnicas bastante semelhantes, já a carneação do tatu e dos peixes são distintas, visto que esses outros animais por terem corpos diferentes propõem diferentes técnicas.

A capivara fora trazida de carro por meu anfitrião, após seu filho mais novo (Xyryvy) ligar para o pai buscá-lo na retomada de *Ita'y*, como mencionado acima, através do que fora relatado por Xyryvy. A capivara foi colocada, então, em cima de um pedaço de lona e depositada no porta-malas do carro, com todo o cuidado para não espalhar no carro os carrapatos que vivem no corpo desse animal. Meu anfitrião pedira a sua mulher para chamar Marmo, que é marido da filha da irmã da mãe minha anfitriã e grande parceiro de meu anfitrião nas pescas e caçadas. Marmo chegou e começou a auxiliar meu anfitrião na carneação da capivara.

Cada um deles portava uma faca pequena e bastante afiada. Colocaram a capivara de barriga para cima e meu anfitrião abriu o corpo do animal com um corte preciso e reto, indo do peito até a extremidade final do corpo do bicho, em direção a suas patas traseiras. Ambos os carneadores, cada um de um lado, seguiram cortando o animal. Um corte reto nos braços e nas pernas seguia até as patas do bicho, retirando a pele dos membros, deixando só as patas intactas. Desse corte no peito, cada um dos carneadores seguira rente ao corpo do animal, desfilando transversalmente com faca e soltando a pele do corpo. O corte era rente à pele, para que se retirassem as partes da gordura junto ao coro, embora deixassem uma camada de gordura no corpo do bicho. Uma parte da gordura é usada para fritar os pedaços de carne quando vão para a panela. Ainda, para alguns tipos de *pohã* pode-se usar a gordura deste animal em sua confecção.

Com a ajuda das crianças, que seguravam as patas do animal morto, e que dava certa fixidez ao corpo do bicho para os carneadores seguirem cortando, o primeiro passo é retirar toda a pele. Esse processo acontecia em meio a conversas tanto sobre aspectos do animal ali sendo esquartejado, quanto sobre detalhes que Xyryvy ia contando da caçada que participara, ou mesmo conversas outras, um tanto aleatórias sobre algum evento acontecido há pouco no cotidiano dessas pessoas. Todos estavam felizes, as crianças riam e faziam cara de nojo em um ou outro momento do processo, os cachorros estavam alvoroçados, loucos para abocanhar um pedaço daquela carne. Em alguns momentos, quando o coro da capivara já estava grande e bem solto do corpo, os cachorros puxavam a pele, sinalizando querer para si aquele coro engordurado. Chunão e Mimi, os gatos de meu anfitrião, também demonstravam interesse na capivara, rodeando-a e

lambendo as poças de sangue que se juntavam na lona branca estendida por debaixo do corpo dela.

Abaixo inseri fotografias desse processo, como estava escuro e os movimentos que faziam os carneadores com as mãos eram rápidos e precisos não foi possível registrar com nitidez os movimentos. Eu, tampouco queria ser ainda mais invasiva do que já era ao registrar aquele momento e deixei com que fluísse o processo do registro como tinha que ser, sem dirigir cena, no sentido de pedir para fazerem de um jeito ou de outro apenas para clicar uma foto. Por mais estranhamentos que as imagens possam gerar no leitor, elas atendem a finalidades etnográficas. Entendo que fotografias são elementos etnográficos tão importantes quanto a escrita textual, elas podem nos dizer muitas vezes mais do que um texto escrito, por isso, optei por inserir as fotos no corpo do texto, enquanto um texto não verbal a ser experienciado, atentando como elas compõem parte do trabalho etnográfico aqui apresentado e não como um elemento secundário aglutinado num anexo ao final do trabalho. Segue a sequência:

**Figura 18 - Capivara sendo ajeitada na lona para o processo de carneação**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 19 - Primeiro corte, do peito às extremidades**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 20 - Crianças auxiliam os carneadores**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 21 - Segue a atividade de carnear**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 22 - Olha o click**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 23 - Quase finalizando o processo de retirada do couro da capivara**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 24 - Retirando a pele dos membros superiores e inferiores**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 25 - Terminando um membro superior. Chunão resolve sair na foto**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 26 - Retirando o couro do pescoço**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 27 - Jaguarete assiste atento a carneação**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 28 - Ezequiel retirando as vísceras da capivara**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 29 - Tudo aconteceu no terreiro da casa de meu anfitrião**



Fotografia: Autora (2019)

Pois bem, recordo que houve uma caça a um tatu que apareceu nas redondezas da casa de meu anfitrião nesse mesmo momento da carneação (descrito acima), eu fui acompanhar a caça e deixei por uns instantes de acompanhar meu anfitrião (que ficara sozinho nesse momento) na continuidade do processo, mas o que aconteceu? Depois de ter retirado toda a pele da capivara com o auxílio de Marmo, meu anfitrião novamente fez um corte vertical no corpo da capivara de uma extremidade a outra,

retirou as vísceras do animal, e começou a cortar as paletas (membros superiores e inferiores). Ao passo que ia cortando os membros, ele ia depositando em bacias que sua mulher dispunha ao lado dele. Adelaide por sua vez levava as bacias com as partes do animal para a casa da cozinha, para que os cachorros e gatos não ficassem atacando a carne na bacia. Marmo recebeu uma paleta e levou o tatu com ele para a casa.

A capivara era fêmea e estava prenha. O filhote de capivara a família deixou para os cachorros, junto com o couro, patas e cabeça. Outras partes como o bucho, as tripas e demais órgãos do animal, a senhora Alzira buscara com uma carriola dizendo que iria descartar em outro lugar. Não vi, entretanto, onde a senhora descartou, mas soube tempos depois que apenas as pessoas idosas podem comer essas partes dos animais, e muitas geralmente nem as consomem.

No processo de partilha da carne, tudo aconteceu muito rápido, o pai solicitou a um integrante de sua família para avisar cada morador da retomada para buscar parte da carne e um ou outro representante de cada casa fora buscar, geralmente as crianças ou as



mulheres. As partes que os Kaiowá consomem geralmente são as costelas, as pernas dianteiras, parte superior (paleta) e as pernas traseiras. Vi apenas um senhor levar o coração da capivara consigo. Não percebi (embora seja possível a existência) relações específicas entre as partes da carne partilhada com grau de relação de parentesco e ou prestígio entre as pessoas da retomada. Todavia, o que percebi algumas vezes tem a ver com regras de consumo de *so'ó*, sendo entre os mais velhos mais flexíveis, visto que seus corpos já estão bem formados. Jamais comem a cabeça de qualquer bicho, se o caçador assim o fizer ele não encontrará mais as presas quando estiver na mata caçando. Algumas pessoas me diziam que mesmo dando para os cachorros a cabeça do animal, o cachorro que é bom caçador não a come, pois sabe que corre o risco de não mais encontrar uma presa em seu caminho na caça. Se notarem nas fotos, a única parte que não se retira a pele do animal são das patas e da cabeça, já que estas não serão consumidas pelos Kaiowá.

### ***O mais perto de caçar uma Kapi'uva?***

Essa foi a vez que mais perto eu cheguei de acompanhar uma caçada de capivara, pode ter tido outras, talvez, mas elas não apareceram evidentes para mim. Até então, as conhecia através de seus rastros<sup>24</sup>, isto é, das histórias contadas por elas através da marca de suas patas ou de seus excrementos pintando o solo das matas por onde caminhei. Eu já estava insistindo muito para meu anfitrião me levar com ele para caçar capivara, de modo que muitas vezes falava com ele sobre o tema com ar de pesar por não ter experienciado ainda tal atividade, dizia isso para ver se ele notava meu grande interesse. Já começava a pensar em abandonar a ideia até que certo dia ele aproveitou que seu filho Xiryvy participava das expedições junto de um grupo de parentes de *Ita'y* e combinou de me levar junto. Adelaide também topou ir. Eu descrevo abaixo parte do meu relato de caderno de campo sobre esse dia.

*Dia 10 de novembro de 2019.*

*Fui com o casal anfitrião encontrar seu filho Xiryvy e outros caçadores de Ita'y no fundo da Yvyadjere, que dá em uma fazenda onde há pouco foi plantado milho.*

*Fomos de carro, lá chegando encontramos Xiryvy, que segurava um facão em mãos, estava junto com mais três meninos. Eles cuidavam dos arredores da mata, por onde as capivaras poderiam sair, caso topassem com os três homens*

---

<sup>24</sup> Me recordei da tese de Sussekind (2010) quando escrevi esse trecho. Nela aprendi sobre onças a partir de seus rastros e das relações de como os humanos as conhecem, nos ataques aos gados naquelas fazendas. A gente conhece outros seres, como não humanos, muitas vezes por relações indiretas.

*e os quatro cachorros caçadores, que estavam dentro da mata. Kimil, Costa, os caçadores humanos principais, de acordo com Xiryvy, por eles terem mais experiência em marikar, e junto Oride os acompanhavam, os cachorros caçadores: Pirulito, Branquinha, Lobo, Pikaïn e Late. Essa última levou uma mordida da capivara. Quando chegamos haviam acabado de abater uma capivara fêmea. Late ainda estava com metade de seu corpo dentro da valeta d'água enquanto o menino Renan imobilizou seu pescoço com tudju hũm (barro preto) e tentava com isso estancar o sangue que escorria de seu pescoço. Ela não chorava, estava quase imóvel, talvez, engolindo a dor que sentia. Late por um instante desmaiou, achei que tinha morrido, mas logo recobrou a vida. Renan a retirou da valeta com cuidado e levou-a para fora da mata. Kimil e os demais seguiram abrindo a mata, eu os acompanhei, enquanto meu anfitrião arrastava junto de dois meninos a capivara para fora da mata.*

*Na entrada da mata havia fezes de tamanduá, alertando-nos sobre sua presença. Ao passo que Kimil e Oride abriam o denso colonião, entre valetas d'água, árvores, e plantas de brejo, seguíamos atentos aos latidos dos cães, em busca de presas potenciais. Atravessamos o mato e nenhum sinal delas. Quando saímos do outro lado da mata, havia outra plantação de milho, os cachorros latiram. Pirulito e Lobo corriam atrás de um Lobo Guará, que muito rápido vinha em minha direção, e Kimil e Oride não estavam tão perto assim de mim. Nesse momento, olhei nos olhos do Lobo Guará e com o facão em mãos pedi com os olhos para que ele não se aproximasse, por sorte ele desviou e rapidamente entrou na mata, frações de segundos. Kimil e Oride seguiram abrindo a mata, agora em sentido de retorno, entramos pelo lado esquerdo e saímos sentido lado direito, contornando a ilha de mata. Voltamos aonde estavam todos. Costa entrou na mata novamente com Branquinha e rapidamente voltou com um filhote de tatu.*

*Agora em cima de nós pairava uma imensa nuvem cinza que parecia desabar a qualquer momento, logo hoje. Em cinco minutos começou uma chuva torrencial, aquela que aguardávamos chegar fazia três meses. Eu e minha anfitriã tentamos nos proteger agachadas no colonião que iniciava a mata, mas não foi suficiente, corremos para o carro e aguardamos por lá, já completamente molhadas, até que a chuva diminuísse. Os homens colocaram a capivara dentro do porta-malas, com todo cuidado, havia uma lona embaixo dela forrando o porta-malas. Devagar meu anfitrião dirigia para que o carro não sambasse naquela estrada de terra. Agora molhada. Minha anfitriã ficou com medo de permanecer dentro do carro enquanto a chuva caía fortemente, medo do carro dançar na estrada de terra, medo ainda mais de Tupã ficar bravo (por estar dentro de um objeto de metal e que não é do kaiowá) e lançar um raio no carro. Ela seguiu um trecho a pé e depois aceitou entrar no carro quando a chuva diminuía. Fomos até Ita'y, na casa de Kimil deixamos a capivara lá, ele se prontificou de levar a parte de meus anfitriões no dia seguinte.*

Mais tarde, perguntei ao meu anfitrião se não era perigoso atravessar aquela fazenda para caçar, perguntava sobretudo se o fazendeiro não ficaria bravo. Ele me respondeu que não, que fora o próprio fazendeiro que solicitara a um de seus parentes para caçar capivara naquela mata, pois havia muitas e elas estavam acabando com o plantio de milho. Então, Xiryvy fazia parte da expedição de caçadores, entre homens e cachorros, que em alguma medida colaboravam com o fazendeiro para que sua plantação de milho não sofresse prejuízo pelos ataques das capivaras. São poucos os casos como

esses, mas existem colaboração entre indígenas e fazendeiros vez ou outra, embora as intenções de cada um nessas colaborações sejam bastante distintas.

### 3.5 DE ANIMAIS DA MATA A RYMBA

Acordei às 3:30 da manhã com o canto dos galos. Já tinha combinado de ir caçar com Sérgio, Xiryvy pediu para nos acompanhar, e foi junto. Fizemos um café e dessa vez nos asseguramos de levar água. Eu e Xiryvy abastecemos as garrafas pet vazias de refrigerante com água e deixamos no congelador, assim, elas iriam descongelar com o calor do sol durante a caminhada e beberíamos água gelada durante todo percurso. Nos encontramos com Sérgio por volta das 4:10. A neblina caía por todo varjão, no horizonte despontava o sol ainda avermelhado, o chão orvalhado pintava minhas botas de um preto intenso, os sorrisos estampavam todos os semblantes, dos cães e dos nossos. A vida acontecia ao concerto dos pássaros de *kambi'y*, pombas, quero-quero, e outros mais.

Antes de entrar na mata, Sérgio fez amarração para *tupichua* e realizou o *jehovasa*. Seguimos pela mata, Sérgio estribilhou os lábios e soltou o som agudo e os cães dissiparam-se de nossas vistas. Seguimos sentido ao fundo de *yvyadjere*. As *piku'i* ou *jeroti* (pombas), os *pitawã* (bem-te-vi) e as cigarras também sinalizavam suas presenças. Entre abaixar, subir e desviar seguimos caminhando em direção ao fundo da mata, para a esquerda, contornamo-las até chegar ao outro lado. Demorou cerca de três horas até o primeiro latido que foi de Vidju, o mestre das caças. Xiryvy e Sérgio cavavam lado a lado no buraco, hora ou outra colocavam seus ouvidos em contato com o buraco para certificar se o tatu estava de fato lá. “Tem vários!”, falava Xiryvy ansioso e Vidju agora sentado apenas observava como que pacificamente. Eis aí uma sabedoria magistral! Enquanto isso, Notebook ocupava-se em auxiliar os humanos na cavação, que nesse momento entendiam mais como um estorvo do que como uma ajuda. Parece que os cachorros caçadores também colaboram entre si. Quando avistaram o tatu, Sérgio proferiu alguns golpes com sua foice entre as frestas do corpo sanfonado do bicho, até ele morrer. Ao retirar o primeiro, a mãe, restaram seus três filhotes que foram retirados em seguida. Os filhotes estavam vivos e foram postos em uma mesma *sapikua*. Sérgio teve a consideração de colocar a mãe dos filhotes em outra bolsa. Disse-me ele ter visto um lobo guará e que estava atrás da mãe tatu, por esse motivo, se não levássemos os filhotes, o lobo iria retornar para buscá-los. Nem eu e nem o Xiryvy vimos o tal lobo.

Continuamos a caminhada, eu e Xiryvy revezávamos as sapikua, com os filhotes se debatendo dentro de uma delas. Eu tomava todo cuidado para abrir a sacola hora ou outra para que eles pudessem respirar melhor. Xiryvy estava alegre e observava atentamente o movimento de nossa caminhada, e claro, o meu movimento, deixando com que eu experienciasse com toda a minha habilidade desastrosa aquela caçada. Ele deixou com que eu me embrenhasse em um complexo labiríntico de árvores espinhosas até eu não saber mais como sair de lá, ele rindo apontava a direção. Observava sem discriminação a minha cara de cansada depois de seis horas que estávamos na mata, ria e me indagava “já está cansada?” Ele me testava, ao mesmo tempo em que me ensinava, parecia aplicar em mim o que lhe fora ensinado em suas experiências pela mata, algo como: primeiro você faz e depois você lida com o que você fez, se não conseguir, com muito sarro te ajudamos. Uma forma um tanto independente de educar.

Cadê o Sérgio? Perguntei ao Xiryvy depois de alguns minutos sem notar a sua presença, ele não soube me responder. Foi quando já estávamos quase fora de uma das partes da mata que me dei conta que tínhamos perdido de Sérgio. Nos desorientamos, ou melhor, foi eu que me desorientei do latido de Notebook e acabei escolhendo a direção errada para seguir. Sérgio havia tomado outra direção. Eu ainda tinha muito o que aprender sobre se orientar-se na mata através dos sons.

Quando a hora ia passando, quando o cansaço abatia o corpo, minha atenção na mata mudava drasticamente. O que antes preocupava, as *yvyra tahui pytã* (árvore de formigas vermelhas) passa então a despreocupar. Caminhar se torna penoso, a atenção oscila entre o mundo dos pensamentos e o mundo do agora, do presente, das vidas emaranhadas da qual faço parte. Sem tanta paciência, carregando aquele fardo pesado nas costas, um tatu de 3 quilos que parecia virar 20, então! Cansa andar, agachar, aparecem dores nas costas, cansa subir, pular um galho grande, uma árvore tombada, desviar das garras de uma *karaguatá*, do *ñandurakyse guasu* (capim navalha grande) e da *guarajay* (unha de gato), que é uma espécie de galho com espinhos de formato semelhante às unhas dos gatos, e da cobra então, ficava ainda mais distante dos pensamentos. Já é hora de voltar.

Atravessamos o descampado onde outrora fora plantado aveia, paramos sobre uma palmeira bocajá, comemos alguns coquinhos da palmeira, que Xiryvy arrancou dando-lhes pedradas, e seguimos em direção aos bois que vivem na fazenda próxima à retomada. Quando chegávamos no varjão, avistamos Sérgio. Xiryvy foi para a casa e eu fui acompanhar a carneação daquela Tatu Mãe. Um dos filhotes de tatu ficou para a família

de meu anfitrião, os outros dois com Sérgio, e a carne da mãe fora dividida entre as duas famílias. Esses tatus filhotes, tanto Sérgio como Xiryvy disseram que não comeriam, que seriam seus animais de estimação, isto é, *tatu rymba*.

Alguns animais como o tatu, a capivara (filhote) e o tamanduá mirim podem se tornar de presas a animais de estimação, desde que pegos quando filhotes. As galinhas são consideradas *rymba* (animais de alguém, o que implica em animais que recebem certos cuidados) mas são animais para consumo próprio, e são consumidos apenas em último caso, quando não há nenhuma outra carne para consumo. Diferentemente de outros *rymba* que recebem cuidados dos Kaiowá, mas que embora se possa, quase nunca são tidos como animais para consumo, como porquinho da índia, seriema, capivara, tatu, tamanduá etc. Uma capivara filhote, ou mesmo um tamanduá filhote e um tatu filhote, quando capturados na mata, geralmente são trazidos vivos para a casa, os Kaiowá cuidam desses bichos e acaba tratando-os como animais de estimação. Nesse processo de convivência, crescem os afetos por esses animais a ponto de quando grandes, os Kaiowá com quem convivi não os abatem e tampouco consomem sua carne, eles preferem trocar com um parente por galinhas e pintinhos, ou algum alimento, ou ferramentas. O afeto gerado pela convivência com esses animais impossibilita seu abate, mesmo que tidos como animais de caça. Animais da mata, são denominados em sua grande maioria ou pelo nome de referência, como Kaguaré (tamanduá), taturé, etc. Já, os animais de cuidado por sua vez são referenciados pelo seu nome e acompanhados da palavra *rymba*. Animais de cuidado são denominados de *rymba* enquanto categorias que os diferem e os classificam são considerados numa lógica em que, em parte, permitem certas transformações. Podemos perceber essas transformações nas relações com os animais da mata capturados quando filhotes. O que os fará serem animais de cuidados depende da convivência, das relações que os humanos estabelecem.

Assim, um animal que recebe cuidados quase nunca se enquadra na categoria de *so' o* (carne) a ser consumido, salvo as galinhas e patos. Acredito que por serem tidos como animais do *karai*, conseqüentemente animais vindos de fora, são considerados animais que não pertencem à rede daqueles criados por *Ñanderu*, por isso, mesmo recebendo certos cuidados ainda podem ser consumidos. Não obtive nenhum conhecimento em campo de que os Kaiowá capturam na mata esses animais filhotes e os tornam animais familiares apenas por temerem a retaliação dos parentes desses animais. Os casos que me foram relatados de vingança de certos bichos conferidos aos caçadores são dois. O primeiro diz respeito a uma regra voltada aos caçadores iniciantes, que são

advertidos a não comerem teiú (lagarto). Isso porque, quando forem caçar, por serem ainda novatos na atividade e por um possível descuido podem encontrar uma cobra (que neste contexto é cunhada do lagarto) no caminho, esse animal vingará a morte de seu cunhado picando o jovem caçador humano. A segunda é assertiva, e diz respeito a quando um caçador mata uma jaguaretê (onça), daí pode-se esperar a sua vingança pelos seus parentes onças.

Vale recordar o que Garcia (2018) observou entre os Guajá. Antes de diferenciar os animais a partir de espécies, e de quais serão aquelas espécies consumidas ou não, o que se distingue neste contexto são relações que as pessoas estabelecem com certos animais. Isto se aproxima das atitudes que os Kaiowá detêm na diferenciação entre *so'õ* e *rymba*, em que os afetos gerados pela convivência com certos animais é o que os fazem não os classificar enquanto comida em detrimento de outros. O que os levam a trocarem seus *rymba* quando não há mais possibilidades de manterem no entorno de suas moradas. Recordo de uma ponderação que fez Xiru a mim, no que se refere à possibilidade de os cachorros participarem da vida desses indígenas, mesmo sendo animal de *ãñã*. O fato é que ao conviverem com os Kaiowá os cachorros vão pegando um pouco de seu jeito. “Pegar um pouco do jeito” acontece através das relações que estabelecem entre si, sendo o que permite a não consumação desses animais de cuidados. É a possibilidade de, a partir das relações, certos animais se tornarem animais de cuidado e não comida, ao passo que crescem os afetos.

Outro ponto a ser considerado é que pensar os animais de cuidados, neste contexto, não se assemelha com a ideia de domesticação enquanto “prisão perpétua” da qual atenta Tsing (2015) para os casos de controle humano sobre certos animais. As galinhas, os patos, os cachorros e mesmo a papagaia Lalí, que tem algumas modificações corporais (algumas de suas asas cortadas impedindo-a de voar longas distâncias) que restringem sua circulação, ainda assim, são animais que vivem soltos no terreiro, detêm a liberdade de ir para onde quiserem. Acompanho Garcia (2018) em sua alerta sobre não se confundir animais de cuidados com animais domesticados. A maioria dos animais da família são tidos como animais de cuidados com ampla circulação pelo território. Ainda que a família de meu anfitrião dispusesse de uma casinha onde viviam alguns coelhos e porquinhos da Índia que nunca saíam de lá, o que poderia sugerir que esses animais vivessem em “prisão perpétua”, nos termos de Tsing, acredito que a escolha de manter esses animais na casinha não tem a ver com a intenção de controlar suas agências, mas atende ao fato de restringir a agência de outros animais, dos cachorros diretamente, o que

de todo modo acaba por confiná-los. Ainda assim, não fazem parte daqueles animais consumidos pela família, detendo entre eles afetos gerados através de suas relações, de modo que são também considerados seus *rymba*. Com essas considerações, podemos perceber que há vários gradientes no que diz respeito ao que seja *rymba*. Entre os Kaiowá pode-se abrigar tantos animais de cuidados e animais domésticos, não constituindo um problema nessas distinções. O que vale ressaltar dentre essas diferenças é que um animal não será consumido a depender das relações que as pessoas estabeleçam com eles, sobretudo se essas relações gerarem afetos significativos para as pessoas.

### 3.6 MARIKAR: ATIVIDADE MASCULINA?

*Marikar*, embora seja realizado em sua maioria pelos homens, não é restrito às mulheres. Meu anfitrião dizia que “tudo depende de sua vontade”. Não conheci, entretanto, mulheres que caçavam sem a presença de homens. As mulheres que querem acompanhar uma caçada geralmente vão com seus maridos, ou seu pai ou seu irmão. Mas são poucas as que caçam, elas dizem preferir manejar a *so’o* (carne) em sua preparação para o consumo, atividade quase primordialmente delas, embora alguns homens assem carnês e até cozinhem certos alimentos. Os motivos que elas me narraram foi ser muito trabalhosa a atividade de caça, e que há muito perigo em torno desse empreendimento. “Você pode topiar com uma onça no caminho, ou mesmo com uma cobra. Além da força que se deve ter para carregar o animal abatido até a casa”, disse-me uma vez Elisiane.

Alguns interlocutores comentaram que antigamente os homens não aceitavam que as mulheres caçassem, embora algumas o fizessem. Atentam que elas nunca iam às matas sozinhas, estavam sempre acompanhadas de algum homem de sua família nuclear, e que este homem era quem abatia os animais para elas. Caso a mulher fosse à mata sem seu marido ou algum parente próximo, seu pai ou seus filhos, bem dizer, isso poderia conotar que ela realizava um ato de traição conjugal. E ainda, no período do campo ouvi diversas chacotas que alguns interlocutores (homens e mulheres) faziam de mulheres que caçam. As chacotas dirigiam-se sobretudo para os maridos dessas mulheres, referindo-se a eles como imprestáveis, já que seriam eles incapazes de caçar, cabendo então à mulher realizar o ato. Ao invés de conferirem os louros deste empreendimento para a mulher, depreciava-se seu marido; o que se pretende reafirmar e atualizar que caçar é empreendimento masculino.

Embora eu tenha escutado essa história que acabara de contar e que acaba por inserir uma prescrição as mulheres de caçar sem a presença de algum membro masculino de sua família, sob o julgamento de uma possível traição conjugal, ouvi de algumas senhoras em campo que elas caçavam animais pequenos, que habitam o entorno de suas moradas, como um tatu, cutia e ou preá. Para tal empreendimento, elas utilizavam seus terçados na perseguição das presas a fim de abatê-las. Outra técnica que empreendiam (e imagino que existam ainda mulheres que a empreendem) são as *ñuhã* (armadilhas) que depositavam no entorno de suas roças, sobretudo. Homens e mulheres empreendem diferentes tipos de armadilhas, geralmente para a captura de animais de pequeno e médio porte. Infelizmente não presenciei o uso de nenhuma, as imagens abaixo foram tiradas na feira de ciência da escola da aldeia de Panambi Lagoa Rica e que expressa uma das modalidades de *ñuhã* e ou mondé empreendidas pelos Kaiowá.

**Figura 30 - Mondé para captura de animais de pequeno e médio porte**



Fotografia: Autora (2019)



**Figura 31 - Detalhes da Mondé**

Fotografia Autora (2019)

Referente as fotos acima, note que no caminho até a armadilha há grãos de milho como atração do animal. Na segunda foto, mais de perto, podemos ver a estrutura da armadilha. O animal, quando entra na estrutura, atraído pela isca de milho, acaba por levantar a viga de madeira amarrada ao tronco que a sustenta, fazendo com que despenque por cima do corpo do bicho e prendendo-o assim na estrutura. Para cada animal que se visa capturar com a armadilha muda-se o tipo de tronco a ser utilizado na armadilha, sendo menor ou maior.

Diziam algumas mulheres que nem todas tinham essas habilidades de caçar com ou sem *ñuhã*, ou mesmo vontade de caçar tais animais que aparecem nos domínios tidos como domésticos, o que coloca tal atividade como facultativa para mulheres. Mas, se levarmos em conta tais prescrições relativas à circulação da mulher pelo território, sobretudo pelas matas e as diversas chacotas proferidas ao marido de uma mulher que caça, sugere-nos que elas são desencorajadas a realizarem tal atividade, muitas vezes constringindo a própria vontade em realizar tal feito. No contexto desta pesquisa, apenas as mulheres mais velhas falavam com certo entusiasmo sobre algumas das caçadas que realizaram na vida. As moças desta retomada voltam suas atenções, dentre outras coisas, para aos estudos acadêmicos, aos afazeres da casa, entre cuidar de seus filhos (aquela que tem), limpar, lavar, cozinhar, cuidar de seus roçados, pescar e por aí vai; atividades tidas por elas como femininas. Ainda faltam trabalhos que abordam com mais profundidade a participação de mulheres Kaiowá em atividades de caça. De modo geral, embora digam não ser um impeditivo as mulheres caçarem, as condutas sociais das outras pessoas para

com uma mulher que realize tal atividade sugere-nos o desencorajamento delas em relação à prática da caça, marcando o domínio masculino no empreendimento.

### 3.7 ENTRE MARIKAR E ÑEMBO'E

Senhor Ricardo conta que antigamente, quando havia mata abundante no *ka'aguy rusu*, a prática da caça era um empreendimento muito perigoso e por isso recorria-se ao *ñembo'e* (canto/reza) para pedir aos *jaras* (seres donos/protetores) das cobras e de outros animais perigosos para afastá-los do caminho do caçador e para atrair alguns animais em sua presença. Naquela época, caçar sem fazer *ñembo'e* era arriscar-se a toda sorte. Ele ressalta que fazer o *jehovasa* também era procedimento imprescindível de ser executado antes de se entrar na mata. Ao fazer o *jehovasa* trazendo as mãos em direção ao peito, no sentido de dentro, você está chamando todos os bichos (os perigosos ou não) para sua direção e ao fazer para fora você pode afastá-los. Entretanto, categoricamente ele avalia que nada substitui a força do *ñembo'e*, pois o canto estabelece relação direta com o dono/protetor do animal, conhecido como *so'o jara* (dono/protetor da carne). Alguns designam a *Ita Jara* (dona da pedra) ou *Jari Ita* (senhora da pedra) o ser a quem deve-se respeitar e pedir que lhes concedam os animais de caça. Outros interlocutores, no entanto, chamam por *Ka'aguy Jara* (dono/protetor da mata), referenciando ser esse o dono dos animais que vivem na mata.

O Sr. Ricardo disse ter aprendido a caçar com seu pai Ruivito, que fazia apenas *ñembo'e* e usava o arco e a flecha para capturar as presas. Dizia-me ele, que jogar *avati morotĩ* (milho branco) por trás de quem vai caçar faz com que a pessoa pegue a presa na certa, pois o milho é alimento, é “material” do bicho, isto é, essa era uma das estratégias utilizadas para atração de presas. Pelo fato de a mata antigamente ser muito perigosa usavam-se os recursos mais potentes para a captura de animais, o *ñembo'e*, que devia ser realizado na noite que antecede a caça, avalia Ricardo.

O *ñembo'e* é um meio que as pessoas utilizam para estabelecer relações com os seres não humanos, primordialmente com *deidades e jaras*. Em todas as rezas que conheci menciona-se através das palavras cantadas o que se demanda, seja para chover, seja para espantar espíritos maléfico como *Katía Rete*, *Ka'a*, *Dy'y* e *Maetĩrõn*, seja para pedir aos donos/protetores dos lugares e seres que lhe concedam aquilo que buscam. Elenco ao longo deste trabalho algumas das rezas que os Kaiowá empreendem em certos contextos

práticos e que são modos (diria, o ideal) de estabelecer relações com os diversos seres que constituem o cosmo Kaiowá.

Há variadas modalidades de canto para se pedir aquilo que se almeja às divindades e aos *jaras*. O canto *Ñemoeondeha*, traduzido por Chamorro (2011) como ‘Palavra bem-sucedida’, são cantos que propiciam encontrar aquilo que se é buscado. Parte deste canto é *so’o mbotavyha* “*Mbotavyha* se compõe de *mbo-* que indica ‘fazer, tornar’, *-tavy-* que significa: ‘enganado, encantado, perdido de paixão’ e *-ha*, que indica o ‘meio usado para tal’.” (CHAMORRO, 2011, p. 50). Neste caso, são cantos de encantamento, de atração de animais do mato, sobretudo. Quando um grupo de pessoas sai para caçar, ao executar tal canto pode tornar dóceis os animais de caça e da pesca que se aproximam daqueles que buscam capturá-los. Ao realizar um pequeno ritual onde os cantos do *Ñemoeondeha* são entoados, os Kaiowá pedem aos donos/protetores dos animais desejados que lhes facilitem e concedam as caças, pedem que suas ações sejam bem-sucedidas (CHAMORRO, 2011). Cito abaixo um canto de caça registrado e traduzido pela autora (2011, p. 1):

*yva kaju guasu’i,*  
*As frutas estão maduras,*

*So’o renonde rupi eju*  
*passa na frente da caça*

*Che Ryke’y*  
*Meu Irmão Maior*

*So’o nde rehenõi*  
*Você chama a caça*

*Eru ne rymba*  
*Você traz tua criação*

Neste canto recorre-se diretamente ao dono primordial de todas as criações terrenas, aqui aparecendo como “irmão maior” diz respeito a *Kuarahy* (Sol) particularmente. Será ele quem encaminhará seus animais na presença do caçador. Veja que “Meu irmão maior” se refere à entidade como parente, e a fruta é a isca que seduz e engana a presa, atraindo-a<sup>25</sup>. Repare que a presa aparece como *so’o* (carne) e *rymba*

---

<sup>25</sup> O artifício da sedução é compreendido entre os Kaiowá como um perigo iminente, querer/desejar é um sentimento perigoso. Apaixonar-se foi traduzido a mim como uma manifestação do desejo, quando não correspondido pode ser nocivo para a pessoa, deixando-a vulnerável, aumentando as chances de entrarem no estado de *ñemoyrõ*, e alguns de seus efeitos podemos traduzir como estado de tristeza intensa, depressão. Esse estado de vulnerabilidade pode desencadear comportamentos nocivos nas pessoas, como uso abusivo de bebidas alcoólicas entre outros. O termo *ojepota* (ele quer/deseja) é usado para se referir à sedução/encantamento que seres não humanos (não visíveis, os maléficos primordialmente, mas também certos animais da mata) empreendem aos humanos. Muitos seres maléficos têm esse sentimento com os humanos

(animais de cuidado) são *rymba* do irmão mais velho, não das pessoas que entoam o canto, por isso, *so' o* (carne) referindo-se aos animais de consumo dos Kaiowá.

Na atividade da caça os cantos são entendidos pelos mais velhos como a mais importante técnica de atração de presas. A atração de um animal através do canto só será possível se sua execução for feita levando em conta as especificidades técnicas necessárias. O aprendizado dos cantos, sobretudo daqueles tipos como *ñembo'e*, se faz a partir da escuta de sua execução por parte dos *ñanderu* e *ñandesy*. O neófito deve ouvir inúmeras vezes os rezadores cantarem até aprender todas as palavras que compõem o canto e as sequências em que são encadeadas. Do mesmo modo que deve ele atentar às formas como o rezador pronuncia as palavras, também deve prestar atenção entre as ênfases silábicas que ele emprega, as pausas em certos versos, bem como as repetições e suas variações. A partir da escuta e prática incessante de cantar, o aprendiz deve aprimorar sobretudo a técnica do canto gutural, pois esta é característica mais evidente dos cantos do *ñembo'e*, visto que é da garganta que se produz a fala sagrada (*ñe'ē*: alma palavra). A *ñe'ē* é o som divinizador, elemento constitutivo da pessoa que advém de seus parentes mais velhos, as divindades Kaiowá. É através da *ñe'ē* que as pessoas são capazes de se comunicar com as divindades. Por fim, o aprendiz deve saber a finalidade da execução do canto, para que ele se prestará e quando deve ele ser entoado e quando não, seguindo as regras que aprendeu dos especialistas.

Observe-se que há especificidades técnicas que um caçador deve deter para se atrair a presa através da execução de palavras cantadas. É através da performatividade do canto (isto é, a agência que o desempenho realizado pelo caçador no ato de cantar aos donos dos animais) que permitirá ao caçador a possibilidade de atrair para capturar e abater uma presa. Atentar para os cantos como uma maneira de atrair presas também nos informa um modo empreendido pelos caçadores para estabelecer relações com seres não visíveis e que são centrais em inúmeras relações que fazem as pessoas no mundo em que vivem. Dessa maneira, cantar é uma das formas empreendidas pelos Kaiowá para se relacionar no cosmo. Cantar, assim como falar a língua de certos filhotes, como a da capivara e ou porco do mato, são modos utilizados que tem, entre outros, o efeito de

---

e dessa relação inicia-se um processo de enfermidade podendo levar a pessoa à morte. No contexto do canto de atração de animais da mata, a fruta opera como o elemento sedutor que poderá levar o animal a ser capturado e futuramente abatido.

encantar as presas e atraí-las até o caçador. Ambas requerem modos específicos de serem executadas.

Dessa maneira, acompanhando as considerações de Alfred Gell (1999) podemos dizer que o canto é uma das tecnologias de encanto, assim como tal tecnologia é encantada através da performance executada pelo caçador, em outras palavras, quando posta em ação. Pensando com Bruce Albert (2006) entendo que falar a língua de um filhote de capivara é fazer dessa linguagem espécie de *isca sonora* capaz de enganar a presa, habilidade muitas vezes necessária para um caçador. O efeito da execução do canto *so'o mbotavyha* também opera enquanto uma *isca sonora*, em relação ao animal a ser atraído. Todavia, não sem antes o caçador deter a permissão do dono do animal, o que nos revela parte da conduta ética que deve ter um caçador ao capturar e abater um animal da mata, não devendo este nunca abater um animal sem solicitar a permissão ao seu dono. É compreendido entre os Kaiowá que um animal de caça só se apresenta ao caçador humano porque seu *jara* assim quis, a presença de um animal é sinal de um ato de generosidade de seu dono/ protetor. Por isso, a execução do canto *so'o mbotavyha* é o modo tido tradicionalmente como o mais adequado (ideal) e eficaz para ser realizado na atividade de caça.

Nos contextos atuais, e particularmente, em minhas experiências no período do campo, não acompanhei nenhuma caça em que os participantes fizessem *ñembo 'e* para a captura de animais. Muitos diziam não saber o *ñembo 'e* apenas por isso não executavam os cantos de caça. Ao invés disso, atualmente utilizam outras técnicas, além do auxílio de colaboradores essenciais na empreitada, os *jagua* (cachorros).

Mesmo não realizando o canto para atração de presas, há outras condutas que os caçadores realizam e que expressa seu respeito para com o dono dos animais da mata. *Ita Jara* é tido como uma senhora que vive/mora na pedra, para alguns, ela fora designada por *Kuarahy* para cuidar de todos os bichos que habitam a superfície terrena, fazendo dela a dona de todos os seres que habitam as matas. *Jari Ita* também já foi descrita por alguns interlocutores como *Jari Jaguarete/senhora onça* que capturou os irmãos sol e lua e que matou a mãe deles, no mito dos gêmeos. Já *Ka 'aguy Jara* me fora relatado por alguns não como *Ita Jara*, mas como de semelhança a um homem. De todo modo, *Ita Jara ou Ka 'aguy jara*, embora para alguns se configure como o mesmo ser, para outros são seres distintos. Todavia, nas conversas com meu interlocutor principal de caça, ele recorria a "*Jari*" (senhora), como ele a chamava, para me dizer que é a ela quem o caçador pede permissão para capturar e abater um animal e a ela que se deve respeito.

A palavra capturar neste contexto refere-se ao ato de pegar um animal, uma vez que seu *jara* o concedeu ao caçador. Um animal da mata só aparece aos sentidos do caçador porque seu dono assim o quis. Dessa maneira, podemos entender que os modos de *preensões*, e aqui estou pensando os modos de pegar, agarrar, segurar, reter enquanto atos que são acompanhados de técnicas específicas e mobilizadas através de diferentes gestos a serem empregados na atividade, o que se aproxima das considerações de Leroi-Gourhan, 1971. Ainda que, em nosso contexto, não estamos tratando unicamente de modos de uso de certas materialidades, mas enquanto *modos de relações com* certos animais nos informando formas de *engajar com*, entre caçadores cães, humanos e animais da mata. Atento que neste contexto pegar um animal da mata não necessariamente está baseada em relações operacionalizadas pelos caçadores na chave dual entre predação *versus* cuidado, mas se aproxima à noção de coleta, tal qual a coleta de uma certa planta da mata, dentre outras coisas, sempre pedindo inicialmente ao *jara* de tal Ser. Seja qual for, a coleta é sempre acompanhada de modos de ações específicos.

Algumas regras, dizia ele, são básicas para que *Jari* não fique brava. O caçador não deve em apenas uma caçada matar muitos animais, apenas o suficiente para distribuir para sua família nuclear ou parte de sua família extensa. Essa consideração não é um consenso entre todas as pessoas, já que os animais da mata só aparecem na presença de um caçador porque o *So' o Ka'aguy jara* (dono/guardião da carne do mato) está ofertando aos caçadores seus animais. Seja como for, essas considerações apontam para a heterogeneidade existente dos modos de se realizar e significar a atividade da caça entre os Kaiowá. É importante notar, que entre as heterogeneidades aqui mencionadas, tais considerações se aproximam àquelas apontadas por Mauro Almeida (2013) sobre a regulação ética da atividade de caça ser efetuada por entes não humanos, no caso, pela Caipora em contextos amazônicos. Este ente, dentre outras coisas, é responsável pelos cuidados e reprodução dos diferentes animais da floresta. No contexto que apresenta Almeida, o abate excessivo dos animais de Caipora, geram um estado nos corpos dos caçadores (humanos e cachorros) e em certas ferramentas técnicas, que lhes impedem de encontrar os animais da mata quando empreendem a atividade de caça. A este tipo de relações entre entes, Almeida refere-se ao estado de *panema*. De acordo com o autor: “Panema é percebido porque o corpo deixa de ser visto, tiros deixam de matar, o corpo deixa de pressentir.” (ALMEIDA, 2013, P. 16). Entre os Kaiowá o não cumprimento de regras de conduta para com os *jaras* da mata podem gerar represálias futuras, tais quais o estado de *panema*, veremos adiante. Isto diferente de como acontece com os Awa-Guajá,

que de acordo com Uirá Felipe Garcia (2010) os caçadores e caçadoras abatem o máximo de presas que lhes forem possíveis. Entre os Kaiowá de *Guyra Kambi'y*, me parece haver uma economia do abate. Isto é, mata-se o necessário para prover o sustento para os seus. Tampouco há uma ideia de acúmulo (da carne), mesmo que na retomada hoje em dia algumas pessoas tenham geladeira e freezer que poderiam armazenar uma quantidade considerável de carnes para seus consumos. Eles até guardam, mais muito pouco perto do que poderiam.

De todo modo, percebemos uma conduta ética presente na atividade da caça e as regras advêm da relação que esses indígenas detêm com *Jari*, *Ka'aguy jara*, ou *so' o jara* respectivamente. Neste caso são os animais da mata *rymba* (animais de cuidados) do *so' o jara* e não dos Kaiowá, por exemplo. Repare, animais, plantas, objetos, lugares são sempre de um *jara*, isto é, possuem um dono/guardião. Devo recordar que ao usarem a tradução no português de *jara* como dono/guardião, me explicavam que todos os elementos do cosmo Kaiowá possuem um dono que detém domínios particulares, e como Mura (2006) já observou, entre os Guarani e Kaiowá os *jaras* e seus domínios respondem a uma lógica significativa no processo de hierarquização do universo. Existem uma infinidade de seres intitulados enquanto *jaras*. Desde os tempos primórdios foram eles imbuídos por *Ñanderu Pa'i Kuara* de cuidarem dos elementos que constituem o cosmo. Segundo os Kaiowá, quem criou o cosmo e todos seus elementos fora *Ñanderu* e seu irmão *Jasy*, mas deixaram aos cuidados desses inúmeros *jaras*. Há com efeito, *jara* dos animais da mata (*So' o Ka'aguy jara*), dos rios, lagos e seus seres (*Kaja'a*), das plantas cultivadas nos roçados (*Jakairá*), das plantas e das árvores que conformam as matas (*Ka'aguy jara*), dos caminhos tantos, dos diferentes lugares (*Ita jara*, entre outros), dos seres maléficis (*Añã*) e assim por diante. Os *jaras* são entendidos enquanto donos/gardiões porque estabelecem relações de cuidado e proteção para com os seus. Neste ponto, a noção de maestria-domínio da qual fala Carlos Fausto (2008) faz sentido neste contexto, onde tais categorias (como *jara*, por exemplo no caso Guarani Kaiowá) apresentadas pelo autor, que se traduz enquanto dono-mestre-chefe entre outros, nada tem a ver com noção de uma propriedade privada e fixa de alguém. Mas, que nos comunica sobre regimes de relações diversas, como entre humanos e não humanos, não humanos e não humanos, humanos e humanos, humanos e objetos e que nos permite conhecer como opera a sociocosmologia ameríndia. Uma característica da maestria no contexto ameríndio é sua dubiedade, como sinaliza Fausto, operacionalizam-se as relações de maestria-domínio através do idioma da filiação adotiva, ressaltando na figura do mestre

sua agência de cuidador/protetor e ora tais relações figuram na chave da afinidade predatória, no jogo relacional sobretudo com o outro. Nas palavras de Fausto:

O dono é, pois, uma figura biface: aos olhos de seus filhos-xerimbabos, ele é um pai protetor; aos olhos de outras espécies (em especial os humanos), ele é um afim predador. A jaguaricidade é um dos traços associados à figura do mestre na região. Mesmo o chefe alto-xinguano, moderado e não-agressivo, quando se apresenta ritualmente perante dignatários de outras aldeias, cobre-se de partes do corpo de um jaguar: cinto e chapéu feitos de seu couro, colar feito de suas unhas. Em sentido lato, todo mestre é um jaguar. E é fácil entender por quê: o dispositivo principal de produção de englobamento, portanto, de magnificação da pessoa, é a incorporação canibal. A predação é um vetor assimétrico de identificação-alteração: quem come contém o outro e a sua alteridade dentro de si. (FAUSTO, 2008, p. 335)

Com essas considerações, quando tomamos os *jaras* enquanto donos/guardiões dos animais da mata é possível perceber a relação de filiação adotiva, ressaltando o cuidado e a proteção para com os seus, uma vez que tornam seus *rymba* ao adotá-los de seu criador, *Ñanderu*. Em relação aos olhos de outras pessoas, podem os *jaras* relacionarem, sobretudo com os humanos através do idioma da predação, caso esses não respeitem as regras sociais de condutas para com esses seres. O caso de predação de *jaras* para com os humanos pode ser percebida explicitamente e, primordialmente, entre as agências de *Añã*, que é *jara* de uma infinidade de seres maléficos (*Ma'etirõn*, *Dy'y*, *Kuatia Rete*, *Ka'a*, etc.) assim como, as possíveis agências da divindade dona dos animais dos ambientes hídricos, *Kaja'a*. Ambos os *jaras*, e de maneiras bem distintas, podem capturar o humano, na tentativa de levá-lo a viver em suas moradas, para isso, ao passo que consomem o corpo humano o exaure até o limite possível iniciando aí processos de enfermidade na pessoa. No caso de *Kaja'a* ela leva a pessoa para sua morada, a conclusão da consumação do humano por essa divindade é expressa através de mortes por afogamento. A consumação completa por parte desses seres pode levar o humano morrer em seu plano/patamar cósmico de existência, o planeta terra. Há, com efeito, uma série de cantos/rezas para restaurar e equilibrar o corpo físico e emocional da pessoa acometida pela relação com esses *Jaras* e seus xerimbabos. As relações com esses *jaras* e suas contínuas consumações dos corpos humanos pouco a pouco transformam também os comportamentos do humano acometido, não somente certas doenças podem vir a habitar a pessoa, mas como, em outros casos, principalmente das relações com *Añã*, o humano entra em devir *jaguar* (cachorro) se tornando animal de *Añã*. A pessoa vai se transformando em um ser maldoso, tal qual quem está governando sua existência (*Añã*), isso se revela sobretudo ao passo que ela vai produzindo *mohãy* (feitiços) para atingir as



peessoas com quem tem alguma desavença. A transformação da pessoa em feiticeira é agenciada pela predação realizada pelo *jara* dos seres maléficis, *Añã* e que se não remediada através dos cantos rezas e uso de *pohãs* (compostos de plantas, raízes e tubérculos que atuam como substâncias curativas) específicos inicia-se um processo de devir *jaguar* e que pode, de acordo com as potências adquiridas nas relações com *Añã* pode-se transformar em devir *jaguetê* (onça), caso irreversível de sua humanidade. Ser um feiticeiro neste contexto, é de modo geral avaliado pelas pessoas, a forma máxima de realizar o *teko ivai* (modo indesejado de ser e viver). Ainda assim, há com efeito, muitos casos identificados enquanto sendo agenciados por *mohã* entre os Kaiowá.

Retomando, animais da mata ou aqueles familiares, são sempre *rymba* de alguém, como os animais da mata são *rymba* do *so'ojara* e não dos Kaiowá, por exemplo<sup>26</sup>. Como vimos, *rymba* refere-se a seres que recebem cuidados, o que diferenciara de ser um *rymba* ou não está relacionado com quem lhe confere certos cuidados. Ademais, a distribuição da carne é uma prescrição entre as pessoas. Se o caçador não compartilha a carne de caça com seus parentes, *Jari* pode ficar brava e como punição, não liberar mais presas para esse caçador, disse-me Sérgio. Em outras palavras, os animais desaparecem dos sentidos dos caçadores, tal qual sucede no estado de panema descrito acima<sup>27</sup>. *Jari Ita* se apresenta como uma figura dúbia, podendo tanto ser generosa, como também pode punir as pessoas, caso seja desagradada. Seja como for, matar por matar, nesse contexto, não é uma conduta desejada, visto os motivos acima. De maneira que podemos perceber que quem regula eticamente o ato de abater um animal na atividade de caça é o *jara* dos animais. Com essas considerações podemos conhecer parte da biopolítica do cosmo Kaiowá. Entre outras coisas, na atividade de caça entre os Kaiowá conhecemos como certas hierarquias procedem, modos de ação, e em alguns casos, conhecer colaborações entre alguns seres com outros. Como entre humanos e cachorros na captura de presas, entre humanos e *jaras* na concessão dos animais para abate, e entre humanos e outros humanos, àqueles

---

<sup>26</sup> No canto do *mbotavyha* apresentado acima, podemos perceber que os animais da mata são referenciados enquanto criação de *Ñanderu*, todavia os *jaras* são incumbidos de cuidarem e protegerem esses animais, por isso são referenciados enquanto donos/guardiões. É possível portanto, ouvir de um kaiowá que *Ñanderu* quem detém a criação dos animais da mata, assim como os *Jaras*. Isso revela a hierarquia do cosmo Kaiowá, ocupando *Ñanderu* o topo da hierarquia e os *Jaras* subordinado a ele. Dessa maneira, ao executar o *nembo'e so'ojara* e estabelecer diálogo diretamente com *Ñanderu* as chances de se capturar um animal é ampliada, pois se pede diretamente ao ser de maior domínio do cosmo, *Ñanderu*. Eis a grande eficácia possível de se alcançar através da execução dos cantos Kaiowá.

<sup>27</sup> Não conheci um termo entre os Kaiowá que aponte para este estado presente nos corpos dos caçadores. A palavra *jevavy* (errar com o outro) talvez se aproxime do que podemos dizer que acontece com o caçador ao desrespeitar as regras da atividade de caça. Por *jevavy* com o *so'ojara* pode o caçador não mais encontrar as presas na atividade de caça.

parceiros de caça, parceiros de carnação, parceiros de partilha e de preparação em alimentos.

Não percebi, entre os caçadores e outras pessoas da retomada, que entendessem que a caça seja desencadeada por algum tipo de relação de vingança para com os *jaras* e os animais que caçam. Muito pelo contrário, as condutas tidas como violentas, uma fala raivosa, um comportamento violento, uma pessoa brava, são vistos como algo ruim, como um modo feio de ser, e se refere ao *teko ivai*. O corpo da pessoa que tem essas atitudes é percebido como estando em estado quente, o mesmo que pode desencadear doenças, ou tal conduta pode indicar que a pessoa está sob o ataque de um *mohãy* (feitiço). Dessa maneira, as pessoas buscam se equilibrar através da execução de cantos do *ñembo 'e*, uso de *pohã*, regimes de condutas, cuidados com os tipos de relações que empreendem em seus cotidianos (seja com as pessoas, seja com os seres não visíveis, com os animais) seja por contato, seja com os tipos de alimentos que consomem. A carne do *jaguarete* (onça), por exemplo, não é um alimento desejável para essas pessoas, visto que pode desencadear na pessoa que a consumiu atitudes violentas, tornando-a uma pessoa muito brava, porque *jaguarete* se comporta assim. Todavia, em casos de uma pessoa deter atitudes de muita passividade é recomendado que consuma alguma vez a carne da onça, para equilibrar seu comportamento. Como disse-me Eliel Benites em uma comunicação pessoal “É um mal necessário”. Moças que ainda não tiveram filhos, ou que estão com criança de colo, são advertidas a não comerem carne de capivara, pois este animal possui muito sangue em seu corpo, o que intensifica o fluxo menstrual das jovens mulheres. De novo, aspectos potenciais presentes em seres não humanos podem, através de contato ou consumação, fluir através dessas relações para outros corpos, produzindo comportamentos e ou gerando transformações nos aspectos morfológicos do corpo que a recebe, conseqüentemente, fazendo parte da elaboração da pessoa. Seja como for, os casos de vinganças advêm dos animais para com o caçador, não vi tampouco o movimento inverso, mas também não excluo tal possibilidade.

Diferente dos Panará, que observou Fabiano Bechelany (2017) onde os caçadores pouco consomem os animais que abatem pela possibilidade de não mais encontrá-los na caça, uma vez que, naquele contexto, as presas podem não gostar ou mesmo sentir o cheiro no caçador de seus entes, os caçadores Kaiowá comem os animais que abatem. Eles apenas se restringem a não comerem algumas partes do corpo desses animais, como a cabeça de qualquer bicho que seja, tanto da terra como das águas, pelo mesmo motivo de não poder mais encontrá-los. Tampouco os Kaiowá consomem os órgãos desses

animais, pois podem atrair seres não visíveis causadores de doenças. Essa orientação afeta a maioria das pessoas, exceto os mais velhos, que como mencionamos, detêm corpos mais resistentes, e já não são tão atrativos aos seres maléficis.

Um caçador é uma pessoa tida como corajosa, uma pessoa que deve ser generosa ao partilhar e prover o alimento entre seus parentes, detém certo prestígio entre os seus, quando agindo dentro da “ética” da partilha. Ainda, caçam não apenas pelo prestígio e pela necessidade de alimentarem-se de proteína animal, mas para canalizar as energias para as condutas tidas como boas, para não desperdiçar a vida e seus momentos com comportamentos ruins, como viver bêbado, ter pensamentos ruins, maltratar a família; me dizia um dos caçadores que acompanhei em campo. Dizia-me esse amigo que caça para manter uma prática tradicional, que vem de sua cultura, além de realizá-la por lazer, por gostar, para espairecer, para descansar do trabalho que empreende como agente de saúde na aldeia de Panambi Lagoa Rica. De todo modo, caça-se para viver, no sentido amplo do que quer dizer esse ato.

Até aqui, além da prática do *jehovasa* e a amarração para *tupichua* que impede ele de seguir o caçador, a partilha de carne entre as pessoas próximas é prescrição para que esta não cause doenças nas pessoas. O *jehovasa* e a amarração para *tupichua* são estratégias utilizadas pelas pessoas para evitar as agências possíveis desse ser no contexto, sobretudo, da atividade de caça. Tais estratégias fazem parte dos arranjos técnicos que compõem a prática do *marikar*, e estão disponíveis a todas as pessoas. Há, com efeito, outras práticas possíveis de espantar e lidar com os efeitos causados pelo *tupichua* no corpo das pessoas, algumas delas apenas de conhecimento dos *hechakary*, *ñanderu* e *ñandesy*. Tenho mencionado o *tupichua* ao longo deste capítulo, mas ainda não abordamos com profundidade algumas das particularidades e efeitos que o relacionamento com eles é capaz de produzir nas pessoas.

### 3.8 TUPICHUA

O que é um *Tupichua*? Sérgio conta que é uma espécie de gato, que todos temos e que vive em nosso pescoço. É ele que nos dá a vontade de comer carne, me contou depois Adelina. Quando uma pessoa caça ou pesca e não partilha a carne com seus parentes ele provavelmente virá. Essa pequena onça vem no momento que está se assando uma carne. Geralmente, são os *tupichuas* dos parentes próximos que vem, ao sentirem o cheiro da fumaça que o vento propaga e que caminha até a casa das pessoas e incitam

seus *tupichuas* a perseguirem o cheiro até o local onde se tem carne. Eles querem comer carne a todo custo, então, arranham os olhos e com suas unhas afiadas também retiram os fiapos de carne que ficam entre os dentes das pessoas. Assim que, “*Tupichua ojapo mba’asy*” isto é: *Tupichua* faz doença. Dias depois, alguém pode ficar com dores nos olhos ou ouvidos ou dentes, ou mais de um deles. A doença se faz sobretudo através da não partilha de *so’o* gerada pela agência dos *tupichuas* das pessoas que não comeram o assado. Doenças produzidas por *Tupichuas* são resultadas do não cumprimento de uma conduta que se deve ter, a partilha da carne. Por isso, deve-se sempre partilhar a carne, para não correr o risco de ficar doente.

Todos temos *Tupichua* em nosso corpo, alguns são mais sedentos por carne que outros. No caso extremo, se uma pessoa estiver comendo carne crua, aí já quer dizer que está se transformando em um não humano, pois perdeu o controle do modo como se deve consumir a carne, mas só o *Hechakary* (xamã) é capaz de ver a doença causada por este gato e dar o diagnóstico sobre isso. Adelina ainda dizia que fora *Pa’i Kuara* (Sol) quem criou o *tupichua* e dera variadas carnes para alimentar esse *mbarakaja’i* (oncinha/gatinho). Conforme a *ñandesy*, o *tupichua* conta a dor que inflige em uma pessoa falando assim: “*pīī rasy rasy*”.

Adelina, afim de me explicar quem era *Tupichua*, contou-me que sua presença entre os Kaiowá vem de longa data e para isso narrou uma história:

*O ñande hembypy (nosso ancestral) foi até a rede e perguntou:*

- “*o kuaīn*” ainda não foi pescar?

- Ainda não foi, disse a mulher.

- Acho que eles já podem ir, disse o *tupichua*

*Depois, ela fez uma chipa e colocou na sacola e ele (Kauīn) foi. Quando ele chegou no rio e jogou a comida para o peixe, ele pegou um peixe chamado Ipiau e pegou outro e outro. Nessa hora o Tupichua falou perto dele:*

- *pīīīīī*

*Quando ele jogou o peixe Ipiautī (Ipiau branco) apareceu uma menina e ela pegou o peixe e comeu cru mesmo. Depois que ela comeu tudo, o pescador soube que era ela um Tupichua. A menina apanhou muito, ele amarrou-a em uma pedra e jogou-a na água. Depois, quando o pescador voltava para sua casa, ele escutava um *tupichua* lhe seguindo, era o cunhado da menina e seguiu o pescador até a sua casa. O cunhado da menina chorou e a água saiu de sua boca e ele dizia que o pescador havia matado sua cunhada e chorava incessantemente. O pescador explicava que ela o seguia e indagava:*

-*Como vou tirar a menina da água?*

(ADELINA EM CONVERSA COM AUTORA, 2019)

Essa história ouvi de outras pessoas com outras versões, todavia sempre havia alguém (homem ou mulher) que comia o peixe cru e comia todos os peixes que o pescador colocava em sua sacola, este por sua vez, ao descobrir que era o *tupichua* (porque comia

o peixe cru), batia nele até cansar, amarrava-o e jogava-o no rio e quando o pescador chegava em sua casa: 1) Acontece o que narra Adelina, em que o cunhado da menina chora a sua morte e acusa o pescador de tê-la matado. Explicando melhor a história, Adelina comenta que era o *tupichua* da menina que havia seguido o pescador e que assim que o pescador afoga o *tupichua* da menina, ela caía (morre) em sua casa, logo, o cunhado chorava a sua morte e acusava o pescador de tê-la matado. Em outras variações dessa história 2) A cunhada do pescador ou sua sogra que morre porque era o *tupichua* dela que havia seguido o pescador. De todo modo, a morte do *tupichua* de alguém implica na morte do humano que habita aquele *tupichua* que fora morto. Isso porque o *tupichua* faz parte do corpo da pessoa.

Há *ñembo'e* para curar as doenças que fazem os *Tupichuas*, assim como há também há *pohã* que auxilia na cura e que o afasta, não deixando-o nem sequer se aproximar da casa de uma pessoa. O canto, apenas os especialistas que conhecem e executam (*Hechakary* (Xamã) e os *ñanderu* e *ñandesy*- rezadores)<sup>28</sup>. Abaixo descrevo o *ñembo'e* que a *ñandesy* Adelina cantou quando conversávamos, disse-me que esses *mbarakaja'i* que vivem nas pessoas estão sempre por perto de nós e que ao executar esse canto/reza três vezes eles vão embora e não regressam mais:

*Che ramo jepe ipo mbotata endy ny*

Eu chego com meu dizer e com fogo nas mãos

*Tupichua eram ny a heko rowaitĩ*

Eu defendo do que acontecer se aqui aproximar o Tupichua

*Ipo mbopiraguai a heko rowaitĩ*

Eu defendo se chegar a mão maldosa

*Mbodje rowaitĩ ny*<sup>29</sup>:

Eu defendo contra as coisas do mal

Note que, neste canto, outro modo de se referir ao *tupichua* é “mão maldosa”, o que aponta para a parte do corpo deste ser que agencia a doença nas pessoas, ao passo

---

<sup>28</sup> O que difere um *Hechakary* de um *ñanderu* ou *ñandesy*, dentre outras coisas, diz respeito à posição que ocupam na hierarquia xamânica, por bem dizer. O *Hechakary* ocupa o lugar mais alto desta hierarquia, ele que pode ver os seres não visíveis presentes no cosmo, podendo empreender viagens aos diferentes patamares do cosmo a fim de negociar com as divindades e demais seres o que for necessário. Já os *ñanderu* e *ñandesy* são pessoas que aprenderam e que detem uma série de *ñembo'e* que quando executados pede a *Ñanderu* (o Sol) que intermedie o que almejam as pessoas, seja a cura de algumas enfermidades ou outros propósitos, mas estes não desenvolveram a habilidade de ver os seres não visíveis que fazem parte do cosmo.

<sup>29</sup> Este canto foi transcrito com o auxílio de Milena Carvalindo Jorge e traduzido por mim e Germano Lima Alziro.

que com o fogo em mãos a pessoa se defende. Ainda que mencionando esta forma de se defender, é através das palavras cantadas que se mobiliza tal defesa. Quer dizer, em um plano que a maioria das pessoas não podem ver, o canto conduz as ações de defesa ao ataque do *tupichua*.

Contando-me sobre uma parente que vive em *Guyra Kambi'y* e que a pouco tempo atrás tinha lhe pedido para que fosse na casa dela rezar, pois estava com dor nos dentes, Adelina diz ter realizado o *ñembo'e* para dor de dente. Recordando, pôs a cantar:

***Ahenō, ahenō ny***

Estou chamando, estou chamando aqui

***Che aroenoō che aroenoō***

Eu estou chamando, eu estou chamando

***Eju emoatyro ny ichupe taī kā***

Vem renovar o dente dela

***Haī kā eju jevy emoatyro taī***

Vem novamente renovar o dente

***Kā ny ke'y kuara taī ny che***

Irmão mais velho sol, aqui, no dente

***Oroenoō che oroenoō eju vai***

Nós (exclusivo) estamos chamando. Estou chamando, venha

***Mboro'y ichupe eju vai mboro'y***

Esfriar as coisas ruins dela, esfriar

***Ichupe ny Ke'y kuara taī ny***

o dente dela, venha irmão mais velho sol

A *ñandesy* havia rezado três vezes esse canto e Jandira disse-lhe que sentira uma dor na nuca logo quando assava peixes em sua casa. Naquele mesmo momento chegaram visitas em sua casa; quando elas foram embora Jandira começou a sentir dores na nuca e depois nos dentes. Então Adelina deu seu diagnóstico: Foi *Tupichua*! Depois dessa reza Jandira melhorou. A *ñandesy* recomendou que ela rezasse para chamar *Guaypy*, segundo a rezadora, esse é um guardião que se apresenta como um homem e que não vemos, mas que *Ke'y Kuara* (O irmão mais velho sol) deixou na terra como um protetor muito forte contra *Tupichua*, é *Guaypy* quem retira o *tupichua* que está machucando o corpo de uma pessoa. E seguiu cantando para *Guaypy* e para *Kuarahy* (o sol) renovar o ouvido (*tukambi*) da enferma:

***Guaypy guaypy che aroenoō***

Guaypy eu estou te chamando

***Guaypy guaypy***

***Che aroenoī Ke'y kuara py ny***

Eu estou chamando o irmão mais velho sol

***Che aroenoī che aroenoī eju***

Estou chamando, estou chamando que venha

***Emoatyrō ichupe eju emoatyrō***

Renove ela, venha renovar

***Ichupe ny ke'y kuay py ny he'i***

Irmão mais velho sol a abençoe

***Tuka mboro'y ichupe ny***

Esfrie o ouvido dela

Indaguei a Adelina se os *Tupichuas* escutam os cantos que os xamãs executam para espantá-los e ela me disse que sim, que ele sempre vem. Conta-me a *ñandesy* que dias antes de nossa conversa escutara *Tupichua* circulando por detrás da casa de Jandira, e que logo ela executou este canto para espantá-lo:

***Tupichua ipo mbopiraguai***

As maldosas mãos do *Tupichua*, seu modo de ser quente e raivoso

***Amonhemotī jevy tupichua che***

Eu estou envergonhando o *Tupichua*

***Che rehe ramo ny amonhemotī***

Eu estou envergonhando-o agora

***Jevy tupichua che rehe ramo ny***

Se fosse eu, voltava agora *Tupichua*

***Awaretataī amondy pyre che***

Eu estou te dando medo/espantando dos lugares da gente/Kaiowá

***Ramo ny awa oñe mbo'y mbo'y***

Agora gente vão a caça

Envergonhar é uma forma de espantar os seres que podem gerar doença nas pessoas, geralmente se pronuncia palavras de exortação para que esses seres não se aproximem. Assim como procedendo em relação ao *Tupichua*, se faz também, por exemplo, com o arco-íris, que é uma das manifestações de *Dy'y*, um ser capaz de encantar (ojepota) as pessoas e fazer-lhes doenças. Se não tratada (com cantos e *pohãs*) a pessoa pode vir a morrer neste mundo, pois *Dy'y* a leva para viver junto dele, intencionado que a pessoa se torne liderança em seu mundo. As pessoas com um facão em mãos devem cortar o arco-íris e proferir palavras que o envergonhe, levando-o a se distanciar delas.

O dizer “*oñe mbo'y mbo'y*” significa que a pessoa foi ficar em pé por muito tempo, já mencionado alhures, diz respeito a um modo de falar indiretamente que a pessoa

foi caçar. No contexto deste canto, podemos considerar que além de espantar dos arredores os demais *tupichuas*, envergonhando-o, ele pode ser executado no início de uma caçada, uma vez que através deste canto se espanta os *tupichuas* e sugere que após este canto a pessoa já pode ir à caça. Este é outro modo de afastar o *tupichua*, tendo agência e efeito tal qual a amarração realizada por Sérgio. Uma vez que Sérgio não é um *ñanderu*, portanto não conhece os cantos para *Tupichua*, sua alternativa é realizar a amarração dos rastros deste ser, o que permite que sua caçada seja proveitosa.

*Ele fica sempre levantado (nhembo'y). Quando ele chega ele fica escutando, ele é como criança, ele vai nas casas de todas as pessoas. Por isso a noite você não deve comer carne, pois ele vai lamber a carne e você não vai ver, quando você acende a luz ele some.* (ADELINA NOTA DE CADERNO DE CAMPO, 2019).

Por aparecer à noite, quando se escuta sua fala deve-se levar o fogo até o canteiro onde ele fala, isso fará ele ir longe, pois, ele tem medo do fogo, dizia-me Adelina. Note que um dos cantos descrito acima expressa que a pessoa está com fogo em mãos, motivo que espanta este ser. Dentre outras coisas, por isso que não se recomenda apagar o fogo das casas a noite, deve-se deixar aceso até o amanhecer. O fogo aceso dentro da casa não espanta apenas o *tupichua*, mas todos os seres produtores de doenças e que geralmente transitam durante a noite. Deixar o fogo aceso, mesmo que no verão, nos fala sobre um modo das pessoas se protegerem de eventuais seres causadores de doenças.

O *tupichua* também escuta o canto, disse Adelina e cantou novamente:

***Mymbojeaupi ny mymba***

leve novamente seu animal de criação e levante-se

***Je aupi ny aheko rowaitĩ mymba***

Eu estou levantando e impedindo que este animal chegue

***Je aupiny mymba jeaupi aheko***

Eu tenho a reza para impedir que este animal se aproxime

***Rowaitĩ aheko rowaitĩ tupichua***

Eu defendo da chegada do *Tupichua*, defendo

***Che reraharamo ny omboavyu***

se você me levar eu vou rezar eu vou fazer som

***Pyre ny amo tataendy pyre ramo***

Agora faço acontecer o fogo ardente

De acordo com a *ñandesy*, com esse canto o *Tupichua* vai embora, ele desvia de sua casa. Agora, se não fizer o canto ele sempre retornará, pois ele sempre quer comer carne e a de sua preferência é o peixe.



O modo como a rezadora deu sua explicação nos permite vislumbrar certa sequência no encadeamento dos cantos. Analisando os cantos acima podemos observar algumas das agências mobilizadas pelos *ñembo'e* através das explicações de Adelina, assim como a partir das análises dos cantos. O primeiro, visando espantar o *Tupichua* com fogo, exortando-o, ameaça-o através de um sutil conselho “*Se fosse eu voltava agora, Tupichua*” como também envergonhando-o, permitindo com que as pessoas não fiquem doentes e que caçadores possam realizar a caça com segurança. Em seguida, outro canto executado permite a retirada do corpo do enfermo o fogo causador da doença, através da solicitação da agência de *Guaypy*. Do mesmo modo que se trata das enfermidades que ele agencia no corpo humano a partir do resfriamento, especificamente das partes afetadas, esse esfriamento quem faz é *Ke'y Kuara* (irmão mais velho sol). Por fim, solicita que o dono do *tupichua* o leve para longe das pessoas do qual ele não faz parte, ameaçando o *tupichua* com a possibilidade de proferir cantos e de atear fogo nele.

Outro ponto interessante de notar refere-se ao último canto citado. Este canto é direcionado ao dono do *tupichua*, pedindo que este leve seu *mymba*. O termo *mymba*, como já sabemos, diz respeito a animais de cuidado. Uma vez que *tupichuas* vivem nos pescoços dos humanos e cada um tem o seu, querendo ou não, relações são cultivadas com esse animal, como disse Eliel Benites a mim: “É um mal necessário”. Como podemos notar neste canto, o *tupichua* aparece enquanto animal de alguém. Quem é o dono do *tupichua*? Se este é *rymba*, ele pertence a quem profere-lhes cuidados? Os cuidados estão estritamente relacionados com quem lhes concede uma morada e quem os alimenta? A lógica Kaiowá é bem complexa neste ponto. Primeiro, a palavra *jara* pode ser compreendida como portando ao menos dois modos de relação distintas e complementares, uma é aquela em que o dono do animal é aquele que o criou. A outra, quando se refere ao *jara* como protetor, aquele quem cuida do animal. Neste caso, os *tupichuas*, conforme dito por Adelina, foi criação de *Ñanderu* e quem o cultiva são os humanos, daí resulta uma grande diferença. Seu *jara* neste contexto é *Ñanderu* e não o humano, quando se pede que afaste seu *rymba* através do canto, para quem Adelina está se referindo, ao humano ou a *Ñanderu*? Tudo indica que para seu criador.

Além do *ñembo'e* há alguns *pohã* (ervas medicinais) que auxiliam no processo de cura das doenças causadas pelos *tupichuas*, elas são capazes também de afastá-los das casas das pessoas. Juntando a unha do *kaguaré* (tamanduá), a cabeça ou a garganta do *bugiu*, do *parakal* (papagaio) e do *Tucandusu* (Tucano), faz-se um furo em todos eles e colocam juntos pendurados na porta (na parte de dentro) como se fosse um patuá, pode

coloca-los também em algum canto da casa de uma pessoa. Este é um *pohã* capaz de espantar os *tupichuas*. Se uma pessoa infelizmente foi acometida pela doença do *tupichua*, aconselham-na a fazer compressas ou lavar o rosto e a boca com a água do molho onde estavam as partes desses animais (unha, gargantas, crânio, etc), estando a água morna ou fria. Isto porque, como me explicaram, o macaco com seu grito espanta o *tupichua*, a unha do tamanduá pode arranhá-lo e o papagaio avisa sobre sua presença. Observe que não há distinção entre partes de um animal e seu todo. As partes são esses animais e agem de acordo com os aspectos potenciais que seus corpos detêm, entre comportamentos e aspectos físicos.

Assumindo uma presença invisível para a maioria dos humanos<sup>30</sup> fica evidente que todos esses colaboradores assumem qualidades capazes de espantar a oncinha maldosa, porém, nunca a matando. Se, esses animais invisíveis matassem o *tupichua*, conseqüentemente matariam o corpo daquela/e que ele habita. Diante desse ponto, evidenciamos que isto é o que tornam esses agentes colaboradores dos humanos e por isso suas capacidades agentivas são atribuídas enquanto *pohãs* eficazes contra as agências dos *tupichuas*.

*Tupichua* habita o corpo humano, a partir de sua vontade por carne, ele é o responsável por grande parte das proteínas ingeridas pelos humanos. Quero atentar para as relações mutualistas presentes entre *tupichuas* e humanos que a concepção kaiowá evoca. Ao passo que o *tupichua* sente vontade de comer carne, faz a pessoa ingeri-la, nutrindo o corpo da pessoa de proteína e ambos se beneficiam com isso. No contexto deste trabalho, o acesso à carne se dá em grande medida através das atividades de caça e pesca, daí um dos motivos que nos permite observar a importância para essas pessoas que a mata esteja em pé, os rios saudáveis, sem a contaminação dos agrotóxicos utilizados nas fazendas de monocultura do entorno. Todavia, relações de não colaboração também se fazem presentes, quando a oncinha desce do pescoço de um humano e vai até a casa de outro para comer a carne que este não partilhara, fazendo doença em algum familiar. *Tupichuas* contribuem com a elaboração do corpo humano e o corpo humano contribui com a existência de *tupichuas*. Assim como o felino pode destruir um corpo humano exaurindo-o através de doenças, a colaboração multiespecífica mobilizada através de *ñembo'e*, da atividade da caça, a amarração dos rastros, a atividade da pesca e dos *pohãs* entre outros, são capazes de prover a carne, alimentando ambos, de espantar e ou

---

<sup>30</sup> Exceto para o *hechakary* e para crianças muito pequenas que ainda conseguem ver muitas coisas devido a sua pureza, segundo interlocutores.

retirar do corpo humano o felino de alguém que está lhe provocando enfermidades, assim como, tratar os efeitos de suas doenças no corpo humano. Quem não tem os cantos e ou os *pohãs*, dizia Adelina, vai continuar a ter doenças provocadas por esses seres e que podem levar o humano ao óbito.

### 3.9 JAGUAR, OS CÃES

Contava o Sr. Ricardo que a prática da caça com *jaguar* (cachorro) começou a ser mais evidente entre os Kaiowá por volta dos anos de 1952, quando a colônia agrícola<sup>31</sup> chegou na região e desmatou a *Ka'aguy rusu*. Com isso, muitos dos bichos perigosos dessas matas foram para matas mais distantes. Os cachorros, antes do avanço do desmatamento, ficavam incumbidos de proteger as casas das pessoas dos ataques das onças. Quando o desmatamento se intensificou na região, a maioria dos animais perigosos, como a onça, foram obrigadas a se deslocarem em busca de sobrevivência. Com a diáspora das onças, agenciada pelos fazendeiros ao desmatarem seu habitat e construírem fazendas de gado e monocultura no lugar, os cachorros passaram a ter mais mobilidade no território, uma vez que sua principal colaboração já não era tão requisitada. Foi aí que eles passaram a acompanhar os humanos nas atividades de caça nas pequenas matas que restaram. Antes, caçavam apenas executando cantos para encantar as presas e abatiam-na com o auxílio do arco e flecha, comenta Sr. Ricardo. Saudoso e com o olhar um tanto distante contava o senhor que hoje pelos arredores de sua casa vivem cerca de três cervos, e que ele não os mata, e pedira para seus parentes não os caçarem também. Ele gosta de contemplá-los, pois eles trazem as lembranças de quando havia mata em abundância na região. Aqui, e para este senhor, os cervos contam histórias outrora vividas por ele e seus parentes, num tempo em que a *ka'aguy rusu* era abundante.

Cachorros são animais trazidos de fora, através das relações que esses indígenas estabeleceram com os não indígenas. O trabalho de Felipe Ferreira Vander Velden (2010) abordou este tema da introdução de animais externos entre os Karitiana da Amazônia a partir das relações com os brancos (não indígenas). Anoto o que diz respeito aos cachorros, já que dentre outras coisas o autor aponta como o animal é um elo intermediário que fala das relações entre os Karitianas e o mundo dos brancos (os seringueiros naquele contexto). Embora o contato com não indígenas entre os Kaiowá

---

<sup>31</sup> Ele se referia a chegada da CAND: Colônia Agrícola de Dourados. Ver a tese de Kátia Vieta (2007), que aborda com profundidade esse período histórico.

seja bastante anterior à década de 50, a intensa chegada de colonos promoveu esse contato de maneira mais profunda. Os cães aparecem como um dos animais que foram incorporados pelos Kaiowá em seus cotidianos, fato que produziu atualizações nas formas como esses indígenas se relacionam com eles.<sup>32</sup> Pedi a Germano para perguntar a senhora Adelina sobre a relação dos Kaiowá com os cachorros. Germano explicando-me as palavras da *ñandesy*:

*Sobre o cachorro, ela me disse que não há cantos, mas ele vem do oñepyrun (do início da criação) e ele é parente da onça pintada. O cachorro foi feito desde o início da criação do mundo. O Karavie, que são os parentes da onça pintada fez a onça e outros animais descendentes dele, o cachorro também foi feito, eles vêm do jagua hembypy (o lugar de seus ancestrais, de onde os cachorros vem). Mas, antigamente, os indígenas não tinham cachorros dentro das casas, raramente eles tinham cachorros, alguns tinham, mas eram cachorros selvagens. Diferente do gato, que é irmão mesmo da onça pintada, o cachorro é um pouco diferente porque ele metade é animal e metade é Añã, assim, o corpo dele é do animal, mas a cabeça dele é Añã. Por isso, o cachorro uma parte é inteligente e uma parte é bravo, ele morde, essas coisas. Mas, antigamente era raro os indígenas cuidarem de cachorros, só que quando os colonizadores chegaram né, alguns nas fazendas doavam cachorros para os indígenas que trabalhavam lá. Ela também falou que por isso nós humanos não podemos maltratar os cachorros, diz que quando se maltrata o cachorro e ele morre, ele leva essa mensagem lá no jagua hembypy e eles podem mandar doenças para você, pode trazer azar para sua família, por isso né porque ele metade é animal e metade é Añã. (GERMANO VIA WHATSZAPP, 2020).*

Os cães aparecem nas narrativas Kaiowá como parente *de jagua* (onça), eles também são considerados animais de *Añã*, que na mitologia Kaiowá é cunhado de *Kuarahy* (o sol), que por sua vez é o irmão mais velho dos Kaiowá. *Kuarahy*, o sol é o Deus supremo desses indígenas e foi ele quem os criou. Nas narrativas da *ñandesy* Adelina quem fez os *karai* (não indígenas) foi *Añã*<sup>33</sup>, daí podemos assinalar algumas considerações que aproximam os *karai* dos *jagua*, tendo o mesmo genitor e conseqüentemente de seu criador assumindo certas qualidades, como a de serem seres bravos e potencialmente perigosos.

Como vimos anteriormente, o tratamento dos Kaiowá para com os cachorros é bastante singular. De acordo com essa *ñandesy* a cabeça do *jagua* é de *Añã* e seu corpo é de animal. Por ter a cabeça de *Añã*, ele é capaz de ver seres não visíveis, principalmente

<sup>32</sup> As galinhas e os patos também fazem parte dos animais incorporados no cotidiano dos Kaiowá.

<sup>33</sup> Há, contudo, atualizações sobre a história de criação dos humanos não indígenas, onde desvincula *Añã* enquanto criador desses humanos e insere Jesus Cristo como a divindade criadora deles, ainda que esta divindade é hierarquicamente inferior à *Ñanderu* quando se refere as suas potências agentivas no cosmo.

aqueles maléficos, de filiação igual a sua. Esse foi o motivo primeiro que as pessoas na retomada me diziam do porquê de terem cachorros, devido ao fato de eles alertarem e espantarem os seres maléficos do terreno de suas casas.

Os cachorros também são capazes de ver os *aguery* (espectro de um morto humano, geralmente alguém conhecido que falecera há pouco tempo), são capazes de ver outros seres mais. Geralmente, as pessoas percebem a presença desses seres maléficos capazes de trazer doenças e morte quando os cachorros latem. Neste contexto, cães nunca estão latindo para o nada, há sempre um ser que não enxergamos à espreita das pessoas a fim de lhes fazerem mal. A constatação da presença de um ser capaz de trazer doenças acontece geralmente quando os cães latem incessantemente, sobretudo à noite. De acordo com meus interlocutores, a noite é o dia dos seres maléficos, é a hora que eles perambulam pelas aldeias e estradas. Então, esse é um dos momentos que os Kaiowá prestam atenção nos latidos de seus cães e a partir disso tomam as medidas necessárias, seja ficar resguardado em casa seja pegar o *mbaraka* e cantar uma reza para espantar esses seres. Quem detém o canto e ou um cachorro se cuida melhor. Se for na *jasy ra'y* (lua minguante dos não indígenas) a força desses seres maléficos se intensifica, pois há pouca luz em *jasy* refletindo sobre a terra. Essa fase da lua, de acordo como conta o mito Kaiowá, expressa quando *Añã* comeu *Jasy*, logo em seguida, quando a lua cresce, remarca a restauração que fez *Kuarahy* revivendo seu irmão ao soprar seus ossos. Voltaremos a esse tema das fases da lua nos capítulos sobre a *kokue* (roça). Acontece que entre os Kaiowá o cosmo é colaborativo. O nascer e o pôr do sol, suas direções, as fases da lua, tudo está relacionado com as orientações das vidas dos seres, sejam eles benéficos ou maléficos para as pessoas.

Quando os cães são filhotes os Kaiowá os tratam com bastante zelo, alimentando-os sempre que possível, dificilmente os educam com violência e sempre que possível levam-nos desde pequenos em suas peregrinações nas matas do entorno. Junto aos mais velhos, os filhotes aprendem desde cedo a se orientarem pela mata, acompanhando seus parentes (seja por afinidade seja por consanguinidade) de mais experiência. Ir à mata com os cachorros é saber que uma caçada sempre pode acontecer, mesmo que as pessoas tenham ido com outra finalidade, como para coletar ervas medicinais ou sementes para confecção de adornos corporais. Quando grandes, por volta dos 6 meses de idade, os cachorros são educados com rigor. Um ato indesejado pelo seu dono, como roubar comida, entrar na horta e destruir a plantação, atacar algum outro animal de criação (como pintinhos e galinhas) geram represálias aos cães, eles tomam surras de pau, vara, chinelo, o que tiver pela frente. Dar um nome ao cão se faz desde quando este é pequeno, e o nome

escolhido tem relações diretas com algum aspecto físico ou comportamental que o filhote expresse. Assim como acontece com os humanos, um nome só é insuficiente para referir-se a alguém, de modo que ao longo da vida, de acordo com as ações do cachorro, ele vai recebendo um novo nome, o que costumamos chamar de apelido. Os nomes variam entre nomes em guarani, português e espanhol.

Os cachorros dos caçadores passam por um processo de desenvolvimento de suas percepções através do uso de um *pohã* chamado *yvyranditay*. De acordo com Xiru, exímio conhecedor de *pohã*, o *yvyranditay* retira a sujeira do nariz do cachorro, aumentando a sua percepção olfativa. Para isto, deve ser ministrada tal substância quando o cachorro ainda é filhote, pois assim ele reconhecerá desde cedo o cheiro da presa. Usa-se sobretudo o talo dessa planta macerada e a urina do tatu, geralmente do tatu galinha<sup>34</sup>, o preferencial a ser capturado neste contexto. Ademais, esse mesmo *pohã*, dizia meu anfitrião, também é usado pelas pessoas como anestésico, utilizado quando se tem algum problema dentário.

Depois que crescem, o tratamento para com os cães muda quase que radicalmente. O distanciamento das pessoas para com eles é bastante visível, agora são ainda mais independentes para transitarem pela retomada e seus arredores, buscarem outras fontes de alimentos (como os ovos das galinhas e animais que aparecem no entorno, como tatu, lagarto e tamanduá, por exemplo). As pessoas os alimentam com os restos de suas comidas. Às vezes, ficavam largos períodos sem comer. Dizia meu anfitrião que não se pode alimentar muito os cães, se não, eles não vão caçar e ficam muito preguiçosos. Problemas de pele gerados pela sarna são recorrentes nos cães da retomada. Algumas vezes passa-se *tuju hũm* (barro preto) em seus corpos, dizem que ajuda a estancar a sarna, e feridas. Algumas ervas medicinais também são passadas no corpo desses animais, como a erva espinheira santa, capaz de matar as pulgas, mas esses procedimentos são realizados sem tanta constância. O filho mais velho de meu anfitrião cursou veterinária por um tempo, de modo que algumas vezes comprava um ou outro medicamento para tratar seus cachorros, mas ele dizia ser impossível resolver o problema das doenças de pele de seus cachorros, visto que teria que tratar todos os cães da retomada e isso não acontecia porque as pessoas não têm dinheiro para sustentar tal tratamento. Mas não só, poucos utilizavam seus remédios tradicionais, talvez, não tenham essa intenção de dar tanta atenção e cuidado aos cães, muito pelos motivos acima sugeridos.

---

<sup>34</sup> Tatu galinha (*Dasypus novemcinctus*).

Os cachorros também podem levar objetos das pessoas até um feiticeiro, como roupas e restos de comidas. Ouvi sobre alguns casos de feitiçaria que quem teria levado os objetos e restos de comida para o feiticeiro fazer *mohã̃y* teriam sido os cachorros. De acordo com as pessoas, os *jagua* fazem isso porque são animais de *Añã*, o feiticeiro pode pedir ao *Añã* que ordene ao seu animal tal feito. Pessoas que fazem feitiço estão em devir *jagua* e ou devir *jaguetê* (onça) pois viram animal de *Añã*, elas ficam sob o domínio desse ser. Mas, como tudo nessas vidas são colaborações, ao perguntar por que as pessoas mantinham os *jagua*, mesmo sendo animais de *Añã*, disseram que pelo fato desses cachorros crescerem e conviverem com os Kaiowá, eles também vão pegando um pouco seu jeito, não são de todo mal. O relacionamento entre eles é capaz de transformar em algum nível os cachorros (assim como os humanos quando praticam feitiçaria), eles pegam um pouco o jeito de seu dono humano, os obedece em alguma medida e os ajuda também. Todavia, dizendo de modo geral, o distanciamento é evidente, não há tanto carinho, nem tanto apego que se demonstre, não há tantos cuidados para com eles, como estamos acostumados a ver no mundo pet ocidental.<sup>35</sup> Seu parentesco com *Añã* jamais será esquecido. Embora os *jagua* tenham essa especificidade marcada de serem animais de quem são, não impede desses humanos se relacionarem com eles, já que o fato de a transformação ser imanente das relações, pode tornar o *jagua* um animal companheiro, até certo ponto. Ainda, pelo motivo do *jagua* deter potências que a maioria dos humanos não tem (salvo os *hechakary/xamãs*) de poder ver o que não se vê trivialmente, isso também os faz colaboradores desses humanos. Seja como for, cachorros colaboram de várias formas, seja latindo para a presença de seres maléficos, seja para o empreendimento da caça. O fim de um cachorro não é cerimonioso. Embora eu tenha visto um caso de enterro de um cão na aldeia do Panambizinho, a maioria dos relatos são outros, as pessoas jogam o cão em um mato distante de suas casas, ou mesmo na beira da estrada, fato que aconteceu com o *jagua* mestre dos mestres, o Vidju e recentemente com o jovem Mozão.

É de se considerar o quão importante é para os Kaiowá a *Ka'aguy russu*. No que se refere à atividade da caça ela está para além de um ato para se conseguir o sustento físico humano, ela nos permite conhecer como as pessoas se relacionam com as matas de seu entorno, a relação que empreendem com seus cachorros, com *Jari* e ou *Ka'aguy jara*

---

<sup>35</sup> Os mais jovens são as pessoas mais apegadas aos cães. Reflito que em parte tem a ver com a incorporação de modos de relação com cães provindos do contato com os não indígenas, que supervalorizam seus animais domésticos, cães e gatos especificamente falando. Mas também penso que em muito tem a ver com o fato de creditarem à relação a capacidade de transformar o cachorro - em alguma medida- em um pouco Kaiowá, ao passo que vão “pegando seu jeito”.

até a consumação de seus animais e eventuais regras de contato e consumo. Essas são partes primordiais das relações que constituem a pessoa kaiowá. Tais relações engendradas na floresta fazem parte do modo como querem essas pessoas existirem no mundo, a sua maneira ideal de se viver, a partir do que chamam de *teko porã* (jeito bom/bonito de ser e viver).

Consumir a verdadeira *so'õ* concedida por *Ñanderu* e que só se encontra na mata é, dentre outras coisas, uma forma de produzir corpos saudáveis, corpos verdadeiramente Kaiowá. Meu anfitrião me dizia que a carne dos animais da mata que eles consomem, em particular a de caça, são as verdadeiras carnes concedidas por *Ñanderu* através de *so'õ jara* (dono/protetor da carne), e que as carnes consumidas pelos *karai*, primordialmente, a carne do boi e da vaca são como as “fotografias” de uma carne de caça. Isto é, em suas palavras, essas carnes são cópias daquelas que são as verdadeiras, elas parecem ser a verdadeira, mas não são, apenas são uma imagem que “se parece” com as de fato verdadeiras. Com isso, o argumento de meu interlocutor é de que embora eles comam carne de boi e de vaca e gostem delas, nada substitui para eles o consumo da verdadeira carne, aquelas concedidas por seus deuses.

Através de algumas cenas etnográficas que apresentamos neste capítulo, abordamos algumas das incursões de caça que acompanhei enquanto estive em *Guyra Kambi'y*. A intenção com esta sessão, dentre outros objetivos, é demonstrar como alguns Kaiowá realizam os procedimentos técnicos que envolvem essa atividade, o que nos permitiu conhecer algumas de suas técnicas de atração, captura, abate, carneação de presas, bem como os modos de ação na mata. A atividade da caça com seus procedimentos é uma forma de conhecer, um modo de experienciar a mata, um modo de transitar pelo território, e que, neste contexto, os Kaiowá reclamam como seu, uma forma de viver, fazer história, atualizar histórias no *ka'aguy russu*. Ao conhecer a atividade da caça somos informados de uma das maneiras como os Kaiowá vivenciam o território do *Ka'aguy russu*. Ademais, podemos conhecer a importância de uma série de seres mais que humanos com quem os Kaiowá se relacionam e que através de suas relações tornam possíveis a elaboração da pessoa de acordo com os modos tidos como ideais para o grupo.



#### 4 *YSSRYGUI*: NAS ÁGUAS CORRENTES

Os rios, lagos e valetas d'água integram as paisagens da *Ka'aguyrussu* e fazem parte dos lugares vivenciados pelos Kaiowá que propiciam a eles múltiplas formas de relações e aprendizados. Argumentamos que os habitantes dos rios e valetas d'água também colaboram com a construção das pessoas Kaiowá (tanto de seus aspectos comportamentais quanto dos morfológicos) propiciando a habitabilidade desses humanos no contexto em que vivem. Uma vez que paisagens multiespécies são cenários de habitabilidade, e nós precisamos dessas coordenações para nos mantermos vivos (TSING, 2019). Nas paisagens que fazem a *Ka'aguyrusu* veremos como os rios e valetas d'água e suas gentes são fundamentais para que muitas vidas prosperem, inclusive desses Kaiowá.

*Yssry* quer dizer água corrente, e *gui* quer dizer no/na: nas águas correntes refere-se aos ambientes como os rios e valetas d'água. O leitor já deve ter em mente que o que chamamos de ambiente são organismos em inração, propondo modos de ações específicos aos mais diferentes seres, como na mata, no ambiente hídrico também. Na perspectiva Kaiowá, todos os seres colaboram para construção um do outro a partir de diversas configurações relacionais que acontecem na prática da vida. Neste capítulo, conheceremos parte de como certas inrações acontecem através das atividades de captura de peixes e os sentidos envolvidos em torno desta prática. Ao trazer para o primeiro plano uma etnografia sobre as atividades de captura de peixes veremos que essas atividades nos contam sobre os diferentes modos de ação que diferentes sujeitos participam. As considerações que apresentamos nesta sessão nos permite conhecer, entre outras coisas, como a partir dessas relações práticas certas paisagens emergem.

Seguiremos pelas paisagens do entorno da retomada de *Guyra Kambi'y, Ita'y, Aldeia Panambi Lagoa rica e Retomada Laranjeira Nãnderu Sede*. O rio Brilhante localiza-se no sentido oeste, quando tomamos a retomada de *Guyra Kambi'y, Ita'y* e da aldeia *Panambi Lagoa Rica*, guardadas suas pequenas diferenças em relação a distância. De modo geral, as pessoas deslocam-se até o rio de bicicleta, outras de moto (aquelas que possuem) e algumas poucas de carro, seja para nadar ou pescar, esse é o rio principal da região. São três modalidades de captura de peixes que os Kaiowá empreendem. A pesca com vara, a fiska e a pesca de tarrafa. Acompanhei, entretanto, apenas a primeira e a segunda modalidade, a terceira não foi possível, de modo que abordarei mais detidamente as duas primeiras.

#### 4.1 QUANDO MULHERES VÃO À PESCA

Acompanhei algumas idas das mulheres da retomada até as valetas d'águas. Não há necessariamente um evento marcado com antecedência, facilmente entre uma conversa no início da tarde regada a tereré pode surgir a vontade de pescar, e pronto. Rapidamente levantam-se, tomam suas varas de pescar em mãos e seguem juntas até a valeta mais próxima, sempre acompanhadas de alguns de seus cachorros que se motivam a ir. Passando por uma *tape'i* (estradinha), ao se aproximar da casa de uma parente, elas convidam uma ou outra tia, sobrinha, prima e seguem juntas até as valetas, riachos ou pequenas lagoas relativamente próximas a suas casas. Entre caminhadas pelos pastos das fazendas vizinhas, atravessando alguns dos plantios dos fazendeiros *karai*, pulando uma cerca ou outra, seguem até as proximidades de *yvyadjere* (que já apresentamos no capítulo do *marikar*).

As valetas d'água ficam no território até então de domínio de um fazendeiro *karai*, mas isso nunca apareceu, enquanto lá estive, como um empecilho para as pessoas frequentarem tal lugar, visto que faz parte do território que reclamam para si, lugar historicamente frequentado pelos Kaiowá. Chegando em uma valeta d'água, cada mulher escolhe seu lugar por iniciar a atividade da pesca. Algumas buscam encontrar minhocas no entorno, outras usam o *avaty ku'i*, a massa de milho amarelo modelada com água que serve como isca de atração para a captura dos peixes. Em silêncio, depositam suas varas de pescar na valeta. O silêncio se interrompe com a captura de um peixe por alguma delas e começa uma brincadeira de quem pega mais peixes. A pessoa que não pegar nenhum, se torna motivo de chacota. Capturar peixes é sinal de competência entre as pessoas e quanto mais, melhor. Diferente da economia de abate expressa na atividade de caça, onde se abate apenas o necessário.

Para se ter sucesso na captura de peixes, deve-se aprimorar o quanto for possível certas habilidades. A destreza ao manusear os objetos técnicos empregados, como a vara, a linha, o anzol e as iscas. Varas de bambu, nem tão leve e nem tão pesadas são as preferidas e se possível sem nenhuma rachadura, linhas de náilon em perfeito estado, com aproximadamente um metro e meio, anzol de metal que esteja com a ponta ainda afiada para se colocar as minhocas com facilidade. Além dos objetos técnicos estarem de acordo com as exigências que a atividade demanda, deve-se ter habilidade em manusear a vara, sabendo soltá-la no rio de maneira precisa e eficaz, sem que ela enrosque em qualquer

galho ou planta que lá esteja. Tais considerações nos levam a compreender que para realizar tal atividade apenas destreza com o material técnico é insuficiente, deve-se deter habilidades técnico-perceptivas, saber ler o ambiente e conhecê-lo bem. Habilidades como a noção de espaço, saber onde dispor a linha com precisão, saber observar o movimento das águas, o curso do rio para escolher o melhor ponto para depositar a vara. O movimento das águas ajuda as pessoas a compreender o movimento que fazem os peixes, na intração que realizam em seu ambiente. Geralmente, as mulheres preferiam pescar depositando suas varas contra o curso das águas, comentando que os peixes, quando não estão parados, ficam contra o curso das águas correntes. Outro ponto a se considerar diz respeito a sensibilidade tátil que a pessoa deve apurar constantemente para perceber com rapidez o mordiscar da isca pelo peixe, e, rapidamente retirar a vara no tempo certo. Não é exagero repetir que essas habilidades técnicas só se conseguem através de constante treino, de incessante prática.

Quando se pesca próximo de casa, a atividade não se prolonga por muito tempo, em cerca de uma ou duas horas já voltam para casa com alguns peixes, e desses sempre estão presentes o *piky* (lambari). Quando a atividade é realizada longe de suas casas, aí as mulheres geralmente vão com seus cônjuges, o que descreveremos adiante. Além da vontade de comer peixe, do gosto pela pesca com varas, a atividade é um momento de diversão, onde juntas elas compartilham desses momentos e ensinam suas filhas e filhos a pescar com vara. Observe que as mulheres empreendem atividades para além do domínio tido como doméstico, compartilhando junto com os homens o papel de prover o sustento da família. Em outras palavras, tem papel importante para além das atividades realizadas junto ao fogo, no preparo do alimento, mas também detendo agência no provimento de certos alimentos. A pesca com vara entre mulheres atende a necessidades particulares que elas consideram imprescindíveis, como prover o alimento adequado para seus filhos e filhas, que têm o *piky* como alimento ideal para que a criança ou a moça, que ainda não teve sua primeira menstruação, possam se desenvolver saudavelmente, de acordo com o ideal do *reko porã*.

Desde a criação dessa terra em que vivem os Kaiowá, lhes ensinaram que as mulheres pescam com a vara e os homens pescavam com a lança ou o arco e flecha. De fato, não conheci nenhuma mulher que capturasse peixes usando a fisga, somente usando a vara.

**Figura 32 - No trajeto para a pescaria com vara**



Fotografia Autora (2019)

**Figura 33 - Pescando na lagoa**



Fotografia Autora (2019)

**Figura 34 - Mãe e filha na pescaria**



Fotografia Autora (2019)

**Figura 35 - Isca para captura de peixes (massa de farinha de milho)**



Fotografia Autora (2019)

#### 4.2 CAPTURANDO ENGUIA

Acompanhei algumas investidas da família para capturar o peixe enguia no varjão. Foi com o chamado da mãe, Adelaide, naquele período do campo, que junto de suas filhas, o filho mais novo e sua cunhada foram cavar o solo um tanto ressecado do varjão no período da seca com o objetivo de encontrar um peixe muito apreciado por eles, a enguia. “*Anguilla*”, como chamam, é um peixe de formato cilíndrico, de cor escura, sem escama

e sem espinho. Nessas idas ao varjão para desenterrar as enguias, os cachorros da família acompanhavam em peso e, hora ou outra, soltavam os latidos que informam sobre o encontro com algum outro animal ali presente, mas a família não dava tanta atenção, visto que a atividade para eles era outra.

Com o auxílio das enxadas, as pessoas cavavam a terra, usando as mãos em um momento ou outro. Com a firmeza das mãos, empurravam o objeto em direção a terra e com o auxílio dos pés forçava sobre a ferramenta, curvando seus corpos sobre ela, a fim de depositar todo seu peso sobre o objeto e retirar, o quanto fosse possível, os blocos compactos de terra. Só depois de muito cavar encontravam uma ou outra enguia no interior daquele solo um tanto ressecado.

Por mais simples e trivial que pareça ser a captura de enguias no varjão, resalto que esta atividade mobiliza diferentes gestos realizados pelas pessoas para se ter eficácia no empreendimento, não basta ter uma enxada é preciso manuseá-la da melhor maneira possível para se lograr o objetivo. Ao executarem tal prática, as pessoas, junto da enxada, constroem performances corporais capazes de as auxiliarem no empreendimento da captura de enguias. Entre enxada e corpo as ações técnicas se realizam. Em outras palavras, o corpo humano é meio e objeto técnico, sendo capaz de se moldar a certos artefatos (MAUSS, 2003). Neste caso, os corpos das pessoas na captura da enguia se moldam junto ao corpo das enxadas, compondo performances corporais singulares para se atender a finalidade que a atividade enseja. A enxada propõe ao corpo humano composições para certos gestos, e deste acoplamento o corpo da enxada se torna extensivo ao corpo humano, juntos possibilitam uma maior eficácia para a captura de enguias no varjão.

Conhecer o ambiente é imprescindível para se encontrar as enguias. A família procurava cavar precisamente nos lugares de maior declive (que alagam no período de chuva) e nos que permanecem alagados mesmo com o tempo da seca. Essa tarefa não é nada leve, requer além habilidade e força ao empunhar a enxada, muita observação do ambiente, cava-se buracos um tanto consideráveis para se encontrar esse peixe. Essa prática é realizada por todos, homens e mulheres. Depois de algum tempo, alguns membros da família encontraram algumas poucas enguias e num período de uma hora encerraram a atividade.

**Figura 36 - Em busca de Enguia**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 37 - Cavando no varjão**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 38 - A primeira Enguia do dia**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 39 - Mais uma Enguia**



Fotografia: Autora (2019)



**Figura 40 - Segue a saga**

Fotografia: Autora (2019)

**Figura 41 – E, mais uma Enguia**

Fotografia: Autora (2019)

#### 4.2 PESCANDO EM Y' AGUERE'Y

Eu estava a poucos dias na retomada quando fui convidada para pescar junto ao meu anfitrião, sua esposa e alguns de seus parentes. Saímos às 13 horas, no horário do Mato Grosso do Sul. O sol estava alto no céu e fazia um calor escaldante, Xyryyy me emprestou sua bicicleta, as mulheres iam na garupa enquanto os homens conduziam as

*bikes*. Estavam Adelaide, seu marido, Marmo, Kuña, Tico, Nilda e eu. Passamos por *Ita'y*, cruzamos a aldeia de *Panambi Lagoa Rica*. Nesse momento do ano, os Kaiowá da região aguardam o período da chuva para iniciar o plantio em suas roças.

Meus interlocutores contavam-me que *Y' aguere'y* quer dizer água misteriosa, água amaldiçoada, lugar de águas feias. É uma região alagadiça, e cheia de animais perigosos. *Y' aguere'y* é lugar habitado por capivaras, sucuris, jacarés, tatus, macacos, bugios, onças, tamanduás-mirins e bandeiras, hienas, tunhuhus, bem-te-vis, sapos, uma grande variedade de peixes, borboletas, pernilongos, minhocas, uma ecologia bastante diversa. De acordo com meu anfitrião, *Y aguere'y* é um dos lugares mais perigosos da região para pescar e caçar, além dos animais bravos que ali habitam também tem *aguery* (o espectro de pessoas que já faleceram) e que são capazes de assustar os pássaros que compõem as pessoas, fazendo com que se distanciem, ou mesmo vão embora, o que gera uma enfermidade tamanha, podendo matar a pessoa. Quando o pássaro se distancia, a pessoa fica doente, apática, pois o pássaro é um dos animais mais importantes que habitam a pessoa humana, eles trazem ânimo ao corpo.<sup>36</sup>

Passando por *Ita'y* contornamos algumas fazendas de monocultura, é época dos *karai* plantarem soja. Nessas fazendas podíamos ver grandes descampados de terra, os fazendeiros também aguardavam a chegada da chuva para iniciar o plantio. De acordo com meu anfitrião, há de se aguardar a chuva, pois se plantar a soja antes da chuva molhar a terra, a chance de perder a semente é grande, pois a seca impede seu florescimento. Essa consideração também se estende para a atividade nas roças Kaiowá. Colaborações entre deidades como *Ry Verá* (deidade das águas), *Xirepairedju* (deidade do interior da terra), *Jakaira* (deidade das roças) e *Aranoé* (deidade dos bichos) são o que possibilitam a vida de seus seres nesta terra, e os Kaiowá, através dos cantos e práticas adequadas, negociam com esses seres suas demandas, negociam para que essas vidas possam prosperar e possibilitar, conseqüentemente, que a deles também prosperem. Dizia-me senhor Ricardo que essas deidades trabalham juntas, cooperam para que haja vida nessa terra, para que as vidas humanas e não humanas possam florescer e prosperar. O que nos permite avaliar que as colaborações entre seres estão presentes na concepção Kaiowá para além daquelas entre humanos e humanos e não humanos, mas também entre não humanos e não humanos, expressas aqui por deidades.

---

<sup>36</sup> A composição do espírito Kaiowá se faz de pássaros e palavras/sonoridades, são eles que trazem leveza e alegria às pessoas, são responsáveis, em grande medida, pela saúde do corpo espiritual e, complementarmente, o físico da pessoa.

Após passar por Panambi, chegamos a uma ponte que dá acesso à BR-163. Depois de alguns metros, ao lado esquerdo da rodovia, entramos no descampado de uma fazenda, o proprietário, Adelaide me disse se chamar Rael, falou que ele também é “parceiro” dos indígenas, não se incomodando com o trânsito que fazem em suas fazendas para irem pescar ou caçar em *Y' aguere 'y*. Atravessamos a área onde Rael cultivava soja e chegamos na região de capim gordura. O capim gordura é largo e bem alto, o chão estava coberto de camadas de capim seco que formavam um grande tapete espesso, aproximávamos cada vez mais do local onde íamos pescar. Em algumas partes do capim gordura é possível perceber a presença de capivaras, pois os rastros deixados nas trilhas, particularmente suas fezes, são uma das formas de notar a sua ocorrência naquela região.

Nessa altura da caminhada, por volta das 14h (MS), o sol era capaz de fritar um ovo na estrada, de tão quente que estava. Minha pressão caiu bruscamente, achei que fosse morrer, me arrepiava dos pés à cabeça, a água que tínhamos era escassa, era preciso dosar seu consumo até chegarmos numa área mais alagadiça. Um fio d'água que corria da lagoa até a região do capim gordura foi a minha salvação. Meu anfitrião sugeriu-me embebedar minha camisa de manga longa naquele fio d'água e vesti-la novamente, jogar água no rosto, nos braços. Eu segui suas recomendações e ainda bebi daquela água. Enquanto meu corpo arrepiava, as pessoas diziam que poderia ser algum *aguery* que estava por perto, pois arrepiar é um dos sintomas de sua presença manifesta nos corpos das pessoas. Ficamos atentos. E foi ali que aprendi a técnica de molhar-se para evitar que o corpo sucumba ao calor, aprendendo na prática a importância que tem o ato de resfriar entre os kaiowá. Resfriar o corpo sempre é o ato primordial para se evitar infortúnios e doenças. Além disso, pude conhecer parte do modo como as pessoas percebem a presença não apenas de bichos naquela ecologia, mas também de seres não visíveis, como os *aguery*, e aprender um dos efeitos de suas agências para com as pessoas (arrepiar seus corpos).

Chegamos à beira da lagoa, que era entrecortada por pequenas partes de capim gordura. Sentei-me primeiro com Marmo e Kuña, mas não senti muita receptividade e fui até onde estava Adelaide e meu anfitrião. Cada casal escolhe um ponto da lagoa para se acomodarem e pescarem. Adelina contou-me que antigamente quando as pessoas iam pescar cada uma tinha o seu *rymba*. Aqui, essa palavra utilizada por ela não se referia a um animal que recebe cuidados, mas a um lugar próximo ao rio que é particularmente frequentado por uma pessoa, um lugar “cuidado” para se pescar, um lugar de estimação.

Eu estava com medo de andar sozinha por aquela região de capim alto, meu anfitrião ia cortando o mato e abrindo caminho para nos acomodarmos. Eu me perdia a

cada poucos metros de distância de meus anfitriões, o que me enchia de medo, eu só pensava na sucuri. Meu anfitrião me explicou que quando vamos pescar não podemos falar o nome da capivara, em seu lugar, ele e sua família a chamava de *kudo'i*, com o propósito enganá-la. Tampouco podemos dizer o nome de qualquer cobra, se pronunciarmos o nome desses animais, os peixes escutam e fogem, pois sabem que estão à procura deles. Claro que eu falei o nome deles algumas vezes, me esquecendo dessa regra primordial, o que fazia as pessoas me olharem sem paciência.

Sentei-me junto a Adelaide, do outro lado da lagoa, enquanto meu anfitrião se distanciava de nós. Como foi bom ter aquela sombra. Adelaide colocou as minhocas em nossos anzóis. Com a vara feita de bambu e fio de náilon lançamos na lagoa as minhocas. Agora, era só aguardar pacientemente os peixes abocanharem as iscas. Adelaide pegou vários peixes, enquanto meu anzol enroscava em tudo quanto era galho, musgo e plantas daquela lagoa, atestando minha incompetência na atividade, motivo de chacota de meus interlocutores. Na pescaria com vara, minha dificuldade era quase total, não sabia lançar o anzol com destreza e muito menos tirar a linha rapidamente assim que o peixe abocanhasse a minhoca. Os peixes saíam ganhando de mim toda vez.

“Lance sua linha na água e somente quando sentir um repuxar dela, quando a ponta da vara envergar (a maioria das vezes muito sutilmente) quer dizer que o peixe abocanhou o anzol e está comendo a minhoca, aí sim você deve tirar da água a linha”, me ensinava Adelaide. Nesse momento, quando Adelaide subia a vara, ela fazia numa velocidade quase que violenta e manjava com muita precisão, quero dizer, ao sentir a físgada do peixe ela era rápida ao subir a vara, de modo a não dar tempo para o peixe soltar o anzol. Esse movimento de subir a vara muito rapidamente e com certa força considerável levava a linha às alturas e fazia o peixe voar, balançando de um lado para o outro. Logo, ela guardava o peixe em sua *sapikua* (sacola feita de tecido) ainda se debatendo. Era engraçado ver aquela prática, ao mesmo tempo que notava a sua eficiência. Eu precisava de muito treino para alcançar tal proeza. Adelaide dizia que eu estava perdendo para o peixe cada vez que eu tirava o bendito anzol da água. Eu tentei de tudo, sabia que se não físgasse ao menos um peixe minha reputação na pesca ficaria comprometida. Foi então que tentei jogar o *avati ku'i*- a farinha de milho torrado e pilado, que, de acordo com Adelaide, atrai os peixes pelo aroma que exala, é uma iguaria para o olfato dos peixes, dizia-me. Para os Kaiowá, os peixes também gostam de alimentos elaborados com milho, seja a massa ou a farinha, mas nenhuma técnica de atração adiantava, eles não caíam na

minha linha. Também quem mandou eu pronunciar o nome da capivara e das cobras? Esse era o preço que eu pagava, diziam meus interlocutores.

Em algum momento da pesca, eu vi meu anfitrião olhando para o capim alto e fazendo um som estranho. Ele olhou para mim e com gestos me disse ter uma capivara por ali. O som que fazia, disse-me ser a fala do filhote de capivara. Ao falar aquela língua, ele atrairia qualquer mãe capivara que estivesse em nosso entorno, pois ela acharia que um dos seus filhotes estaria perdido naquelas redondezas. Mas neste dia nenhuma veio. Oswaldo Xiru e o marido de sua filha, o Sérgio, que também são caçadores, disseram-me outro dia que para caçar capivara também entoam a fala do filhote para atrair a mãe. Deixei essas considerações junto ao contexto em que me foi apresentado, ao invés de mencioná-lo no capítulo sobre a caça. Isso tem um motivo, estávamos pescando, era esse o propósito de nossa estadia ali, mas uma caçada pode sempre se realizar em momentos inesperados, seja nas peregrinações na mata para a coleta de *pohã*, seja nas beiradas dos rios, lagoas, valetas d'água e no entorno das casas das pessoas. A caçada se realiza de acordo com a vontade, disponibilidade e possibilidade de empreender tal atividade. Dentre outras coisas, para a captura de alguns animais, há modos de ação específicos. Neste caso, os caçadores utilizam *iscas sonoras*, novamente, é preciso ser poliglota, conhecer diferentes línguas da floresta (ALBERT, 2006). No caso, falar a língua do filhote de capivara é uma das maneiras de atração da mãe capivara. Através do uso de um idioma familiar, o caçador procura enganar, atrair e capturar a mãe capivara. Para que isso ocorra com sucesso, o caçador deve conhecer o filhote da capivara e sua forma de falar, devendo aprimorar o quanto possível sua performance vocal para se assemelhar a fala do filhote e enganar com sucesso a mãe.

Por fim, depois de cerca de quatro horas de atividade, voltamos pela mesma estrada que viemos. Adelaide e meu anfitrião, juntos, pegaram mais de 10 peixes, os outros casais por volta dessa quantidade, também voltaram com suas *sapikuas* cheias. Eu, todavia, não obtive sucesso, não peguei nenhum.

### 4.3 FISGANDO

Foi no dia 5 de março, após o período da piracema, que fui fisgar junto aos Kaiowá pela primeira vez. Achei que esse dia nunca chegaria. Me aproximei de *Ke'y*, um rapaz de 25 anos muito tímido, depois de meses em sua casa. Na volta para o campo, *Ke'y* parecia mais receptivo a mim, de modo que me convidou para fisgar junto com ele e seus

parentes. Fomos em 4 pessoas; *Ke'y*, Du Mau, Pael: o fisgador, e eu. Colocamos gasolina no carro de meu anfitrião e *Ke'y*, habilitado, nos conduziu nesta viagem.

Nós saímos por volta das 18 horas e, primeiro, passamos na casa dos pais de Pael. Eles vivem na retomada *Laranjeira Ñanderu I* (MATA), localizada próxima ao município de Rio Brillhante. Tínhamos a intenção de pegar emprestado do pai de Pael seu farolete. Quando chegamos, estava seu pai sentado em uma cadeira e a madrasta cuidando de sua irmã, que estava acometida por *mohã* (feitiço). A família, muito gentil, nos acolheu em sua casa, ofereceu-nos tereré, e proseamos um pouco até seguirmos.

Dentro do carro, *Ke'y* mantinha relações jocosas com seu primo Du Mau e vice-versa, o que fazia eu e Pael gargalharmos até não poder mais de tanta dor nas bochechas. Estávamos num clima bom. *Ke'y* conduzia o carro para um campo denso de capim colônio, que subia na altura do veículo. De todos os lados só o que víamos era capim. Na medida em que o carro avançava, tombavam capins, um por um de nossas vistas, e novos surgiam e logo tombavam outra vez. Uma imagem um tanto psicodélica, um carro andando num campo denso de capins. *Ke'y* conhece bem a região, seja a pé ou de carro, ele sabia se orientar diante daquele enorme matagal. A paisagem, para nossos sentidos, se fazia em tons de verde claro, e o som de motor de automóvel ecoava algo semelhante ao desfilar de folhas de papel. Não sabia o que poderia vir à nossa frente, apenas confiei.

Aproximamos de um lote de plantio de milho, já vestíamos a roupa de usar na mata e no carro deixamos outra muda para vestirmos quando voltássemos, já que possivelmente traríamos carrapatos em nossos corpos. Descemos no campo de milho de um fazendeiro até beirar a mata, cruzamo-la por dentro até sair na BR-163 e atravessamos a rodovia a pé. Já do outro lado, entramos na mata e passamos a caminhar até chegar à ponte que faz divisa com o Rio Brillhante e seguimos por outra fazenda, que já haviam colhido a soja. O campo estava 'limpo' e, do lado esquerdo, alguns pássaros quero-queros pintavam o chão do descampado com seu canto anunciante, as cigarras também se faziam presentes, recordando-nos, com seu canto, que a tarde já se despedia. O sol estava em direção a *Ka'aru* (onde ele se põe) e a lua boiava pequena no céu (era tempo de *Jasy ra'y*)<sup>37</sup>, uma noite agradável.

---

<sup>37</sup> *Jasy ra'y* é o nome que se dá quando a lua está decrescente ou crescente, neste caso era crescente. Esse é um período perigoso para se sair de noite, pois, com pouca luminosidade estamos sujeitos aos ataques de muitos seres maléficos. Mas estávamos lá, indo fisgar na lua perigosa. Contradições existem em todos os lugares, não seria diferente aqui.

Do lado direito, beirando a mata, Pael caminhava iluminando com sua lanterna o chão, ele estava procurando rastros de *kure ka 'aguy* (porco do mato), mas até então, nada. Dizia-me que quando o fazendeiro plantar o milho e suas espigas estiverem crescendo, os porcos sairão da mata para comer o milho, o que será um verdadeiro estorvo para os fazendeiros. São nesses momentos que alguns *karai* permitem que indígenas adentrem em suas fazendas para caçar, visto que seus plantios ficam ameaçados pelas capivaras e porcos-do-mato, como já vimos alhures.

Seguimos em direção a mata, na beira do rio. A mata aqui é densa, os galhos das árvores são baixos, os cipós enrolam-se nelas e, crescem por todos os lados, estavam presentes todo aquele mundo de espécies que já me eram um pouco conhecidas: capim navalha, árvores de formigas vermelhas, unha-de-gato, cobras, capivaras, porco-do-mato, tatu etc. Todavia, muita coisa se alterava nesta experiência, não tinha muito como desviar de antemão de todos esses seres, no escuro você só percebe a presença de outro corpo, muitas vezes, quando por ele já foi tocado, o que impede uma caminhada tranquila. A habilidade de escuta é primordial nesse tipo de peregrinação noturna, assim como o sentido tátil, ambos sentidos cooperando entre si, e cooperando com as habilidades do “ver” no escuro, sendo essas percepções primordiais para a orientação neste ambiente e situação. E, claro, todos nós praticávamos a “redução de danos”. Eu particularmente cobria até minhas mãos, mas não escapei de um corte ou outro por capim navalha. Acionar os “olhos-de-gato” também ajudava, embora eu seguisse a imagem que os rastros parcos da luz da lanterna de *Ke 'y* iluminava, seguia os passos de quem estivesse em minha frente. Recordo de James Gibson (1966), que argumentou que os sentidos são ativos ao invés de passivos, são sistemas ao invés de apenas canais sensoriais, e são, sobretudo, sistemas inter-relacionados. Isto é, no sistema perceptual os sentidos cooperam um com o outro e de suas combinações variadas que se originam o conhecimento. São sistemas de orientações, a educação da atenção é, entre outras coisas para este autor, educação dos sistemas perceptuais. Tratei de educar a minha atenção, pois caminhar na mata e no escuro exigem atenção e colaboração dos sentidos. Entre sobe, desce, pula, desvia, e haja coluna! Tudo se faz andando sempre curvado, a mata era de fato bem densa. Um problema a mais para a prática da caminhada no escuro, tínhamos apenas 3 lanternas e as pilhas não durariam a noite toda, então era necessário economizá-las.

Com menos de dez minutos na mata ouvíamos os sons dos carros na rodovia se distanciando um pouquinho mais... Tudo pode ser ainda mais eletrizante! Em nossa frente uma mata extremamente densa, que seria muito custoso abri-la, e a outra

possibilidade de seguir nosso trajeto era atravessando uma região alagada, relativamente curta em distância, mas se tratava de atravessar um mangue na escuridão da noite. Equipamentos para o alto, o mangue batia na minha cintura, caminhamos um pouco até que, em uma parte mais “córrego” do mangue, Pael encontrou-se com um peixe e, logo, físgou-o, mas, ao entregar para Du Mal colocar na *Sapikua*, o peixe deslizou de suas mãos e caiu novamente no mangue. Lá se foi nosso primeiro peixe. 1x0 para o peixe, dizia *Ke'y*. O jogo começava e o peixe estava em vantagem.

Passamos o mangue, do lado direito fica a margem do rio e, do lado esquerdo, saindo da mata, está uns bons metros de brejo. Quando não tínhamos como acessar a margem do rio pela mata contornávamos por fora, andando no brejo alguns metros até retornar outra vez à mata e conseguir acessar a beirada do rio em seu sentido norte. Notei que nem Sérgio e nem os físgadores que eu acompanhava “abriam” a mata com facão ou foice, preferiam agachar, pular, desviar, contornar, menos cortar os cipós e galhos de árvores. Isso demandaria tempo e energia a mais, sendo então mais proveitoso desviar desses emaranhados de vidas. Além disso, fazer muito barulho ao abrir a mata espanta as presas que na caçada se pretende capturar.

Contornar pelo brejo era bem custoso, havia muitos trechos em que a água tocava até nossas coxas, encharcava minha bota Sete Léguas, tornando mais trabalhoso cada passo nesse ambiente. Uma luta com minha bota versus a água e o barro enlameado que insistia em capturar meu corpo para si. Sacar da bota toda a água antes de voltar para a mata.

***Shiii, silêncio, o peixe vai ouvir!***

Ei, *Ke'y*, me ajuda a tirar a bota, por favor? Ei, *Ke'y*, me espera, não estou vendo nada! Shiiii! Silêncio, o peixe vai ouvir, dizia-me ele. É preciso praticar inconveniências em campo para se aprender como as coisas são diferentes.

Pael ia na frente com a lanterna vermelha, iluminando a beirada do rio para ver se encontrava algum peixe encostado nos barrancos. Ainda era cerca de sete horas da noite, não havia nenhum peixe nas encostas do rio nesse momento. Uns 5 metros para trás de Pael, vinha *Ke'y* carregando a lança da físga, eu com um facão e Du Mau, logo atrás, trazendo a mochila com uma garrafa pet com gelo (nossa água), uma *sapikua* para colocarmos os peixes e a *hu'i* (farinha de milho) para comermos. Agora estávamos em silêncio, enquanto Pael averiguava a beirada do rio acendendo e apagando rapidamente



sua lanterna, o que fazia com que ele tivesse que sincronizar sua atenção com a luz que saía de sua lanterna para ver se encontrava algum peixe encostado nos barrancos que margeiam o rio. Nós parávamos uns cinco metros atrás dele, ficávamos em silêncio e com as lanternas apagadas para que os peixes não percebessem nem a luz, nem nossas vozes e nem nossos passos. *Ke'y* e Du Mau me diziam que os peixes escutam, são capazes de ouvir nossas vozes e escutam através das vibrações geradas por nossos passos na terra. Ao perceberem alguma presença, vão embora da beirada do rio. Sentidos colaboram entre si para fazer percepções, atributo não apenas humano, mas de não humanos também, e os Kaiowá atestam muito bem isso.

Quando Pael encontrava algum peixe, ele fazia um som breve como indicativo e me chamava baixinho para se aproximar dele. No início, eu tinha dificuldade de enxergar os peixes naquela água turva do barranco do rio. Mesmo assim, ele me mostrava o peixe na encosta do barranco, acendia a lanterna na direção do peixe, apagava rapidamente, aproximava a fisga da água, na direção onde estava o peixe, acendia a lanterna uma última vez, averiguando se estava correta a posição da fisga em relação a posição do peixe, e, ao apagar novamente, segurando a lança com a mão direita e, curvando um pouco seu corpo em direção a lança, movia-a em direção ao corpo do bicho com todo vigor e firmeza. Ao fisgar um curimba, Pael fixa bem a fisga em seu corpo, o peixe sai da água ainda sacudindo, retorcendo-se todo, travando uma luta com a fisga e com o fisgador. Com as mãos, Pael segura o peixe até começar a levantar a fisga com o corpo do animal. Ele deposita no chão da mata o peixe ainda na fisga e, com auxílio dos pés, retira a lança do corpo do animal. O procedimento deve ser feito a certa distância da beira do rio para que o peixe não “pule” novamente na água, ele permanece lutando com o fisgador até ser depositado na *sapikua*, lá vai cedendo até não mais restar-lhe vida. Du Mal já estava próximo de Pael com a *sapikua* a postos e colocou o peixe ainda titubeando dentro dela, ele carregara a *sapikua* por todo percurso. A prática da fisga se faz geralmente com duas pessoas ou mais. Um fisgador e o outro que carrega a sacola de peixes, ambos também podem revezar os postos, diziam-me os rapazes. Seguimos em direção ao norte da mata, sempre margeando o rio.

À noite, a atenção na mata é bem distinta da atenção ao andar de dia. Como disse, com a visão comprometida o que parece aguçar é a orientação pelo som e pelo tato, sentindo onde se pisa, ao passo que a lanterna contribui em alguns momentos, iluminando nossos passos. Dessa forma, vamos nos encontrando com os seres que são parte dessa ecologia, encontro que faz o conhecimento emergir. Esses seres vão nos propondo modos

de estar nesses lugares, a atenção a presença do capim navalha, por exemplo, nos conduz a andar com as mãos por entre as mangas da blusa comprida, nos propõem a andar com calma para que o corte não seja abrupto, nos faz sempre proteger com os braços nossos rostos. Particularmente, eu pouco ambientada com aquela mata, custei a aprender essa técnica, eu primeiro sentia o corte do capim navalha para depois perceber que ele se apresentava a mim, demorou, mas fui aprendendo ao longo da noite. Da constante preocupação com a *tahuy pytã* (formigas vermelhas) só podíamos perceber quando já fosse tarde demais, quando elas já habitavam nossos corpos, de modo que sua presença se fazia notável após sentirmos suas picadas dolorosas, a árvore da *tahuy pitã* fica pouco perceptível no escuro. Du Mal foi o campeão em topar com elas, num descuido ele encostou em uma árvore que lhe cobriu os braços dessa formiga. Enquanto ríamos, Du Mau agonizava com as ardidas picadas. Das peregrinações nas matas aprendi na prática o quanto diferentes corpos de diferentes maneiras fazem histórias, a partir das intrações com os demais. Aqui, conosco não seria diferente, nossos corpos em intrações com outros faziam histórias<sup>38</sup> e, neste contexto, tendo a atividade de fisgar como motor para a participação humana nas relações multiespecíficas naquela ecologia.

Adentrando a noite fizemos nossa primeira parada, depois de uma hora entre caminhadas e fisgas, tomamos água e uns goles de catuaba que os meninos levaram, proseamos uns instantes e entre risos, risadas e contemplação dos sons da mata retomávamos o fôlego. Pael dizia que precisávamos esperar um pouco mais a noite adentrar e que na *jasy mbeguante* (a lua cheia), depois de uma certa hora, ela desaparece no céu e, por isso, quanto mais escuro melhor para fisgar, de modo que essa é a melhor lua para esta atividade. Como tudo na vida Kaiowá é mais próspero na lua cheia, na fisga também não é diferente. Não era o caso dessa noite, que estávamos na *jasy ra'y* (lua crescente), mas Pael conseguiu fisgar alguns peixes mesmo assim.

Seguimos a caminhada, Pael dizia que parariamos novamente somente quando chegássemos na cerca da fazenda, onde o brejo dá lugar ao campo (do lado esquerdo, beirando a mata). Foram mais duas horas e meia pela mata, Pael sempre que encontrava

---

<sup>38</sup> As marcas contam a história das relações que fazemos na vida. Da atividade de peregrinar nesses lugares fazemos lugares junto às relações com demais seres, produzindo marcas em nossos corpos, marcas nas árvores ao talhar e retirar um pedaço dela, ao fisgar um peixe. Uma ruga, uma cicatriz, alguns machucados... Fazem nossos corpos serem o que são. Nossos machucados, nossas roupas rasgadas por um galho de árvore contam de nosso contato com esses seres, produzem histórias através da vivência compartilhada com os seres das matas, fazemos, e assim somos, parte dessas ecologias. As marcas falam de nossa presença, as marcas falam da presença de outros e da construção de nossas vidas nas ecologias. Recordo Ingold (2015) mais uma vez, com sua noção de história e ocorrência (ver cap.12 e 14).

um peixe me chamava. Por esse motivo, perdemos algumas oportunidades de fisgar, pois os peixes ouviam e sentiam as nossas pisadas na beirada do rio. De qualquer modo, a experiência foi importante para treinar a minha percepção e permitir que eu conhecesse de perto como se fisga um peixe. Acredito que também era um dos propósitos do fisgador, visto que ele sabia do meu interesse naquela atividade. Até a chegada na cerca, Pael fisgou um curimba, dois lobós, um cascudo e um *nhundiá* (bagre). Ele é de fato muito bom de pontaria, tem o corpo treinado (destacado por ele, como principal, o ver e o ouvir) pela prática de fisgar.

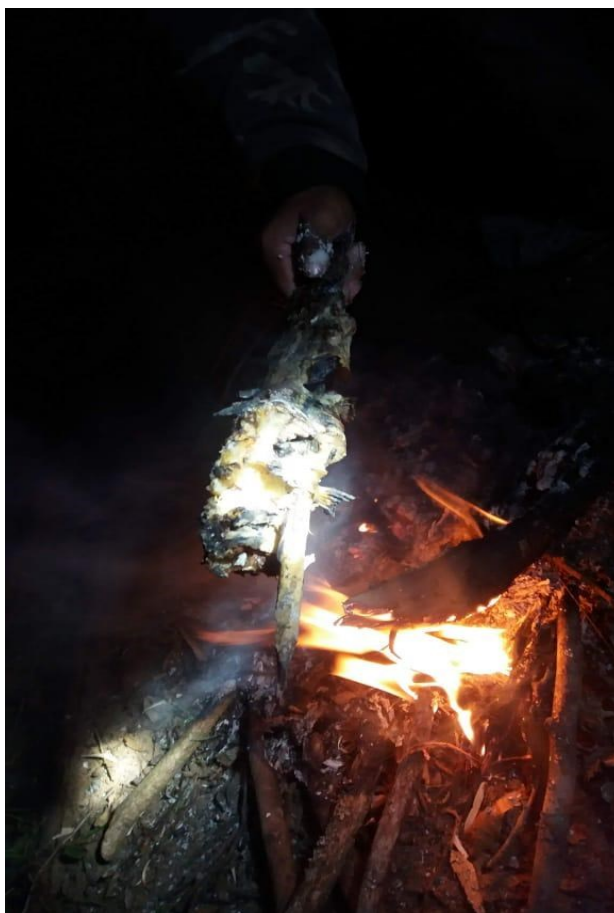
Com o passar da noite, quanto mais escuro mais peixes nas encostas. Ao pararmos na cerca, *Ke'y* logo confeccionara uma fogueira e preparou dois lobós assados. Du Mal tirou da *sapikua* um pote com *hu'i* (farinha de milho), tomamos água e comemos peixe assado com farinha em volta da fogueira na beira do rio. Olhando no chão da mata, em volta da clareira do fogo, via-se uma infinidade de formigas e carrapatos, logo muitos deles estariam em nossos corpos, essas inevitáveis condições fazem parte da prática da fisga, então relaxei e resolvi secar minhas meias na fogueira. Entre piadas, prosas e causos passou uma hora. Com a claridade da fogueira foi possível registrar um pouco desse momento.

**Figura 42 - Du Mau apresentando um dos peixes fisgados**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 43 - Assando um Lobó**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 44 - Um banquete à luz do fogo. Farinha de mandioca e peixe quase devorado**



Fotografia: Autora (2019)

Com o passar das horas, na escuridão da noite, os peixes aparecem com mais intensidade nas encostas. Pael vibrava ao encontrar um curimba, que é um dos peixes mais desejados de se físgar, embora não se descarte nenhum. Enquanto aproximava-se do barranco do rio em busca de peixes, uma *mboi* (cobra) jararaca pulou em direção ao tronco de uma árvore e se enrolou nela. “Está vendo? Para andar na mata à noite, o mais importante é olhar para o chão e olhar para as árvores, na altura do chão até a cabeça, para ver se tem *mboi*”, dizia o físgador. Ele ia educando minha atenção ao dizer como deveria proceder naquele ambiente. Pael falava o nome da cobra numa boa, visto que nesta prática não é impeditivo. Além disso, Pael me ensinava com o que eu deveria me preocupar, primeiro ao andar na mata de noite é observar se há presença de cobras nos arredores. Dizia-me para não colocar as mãos na árvore sem antes averiguar se havia alguma cobra por lá. Andar sem fazer barulho, falar o mínimo possível e caminhar fazendo o rastreamento do chão. Não preciso dizer que para tal reconhecimento é necessário certa familiaridade com a ocorrência dos diferentes animais, que deixam seus rastros a fim de reconhecê-los e diferenciá-los. Com essas observações, ele direcionava e educava minha atenção naquele caminhar noturno.

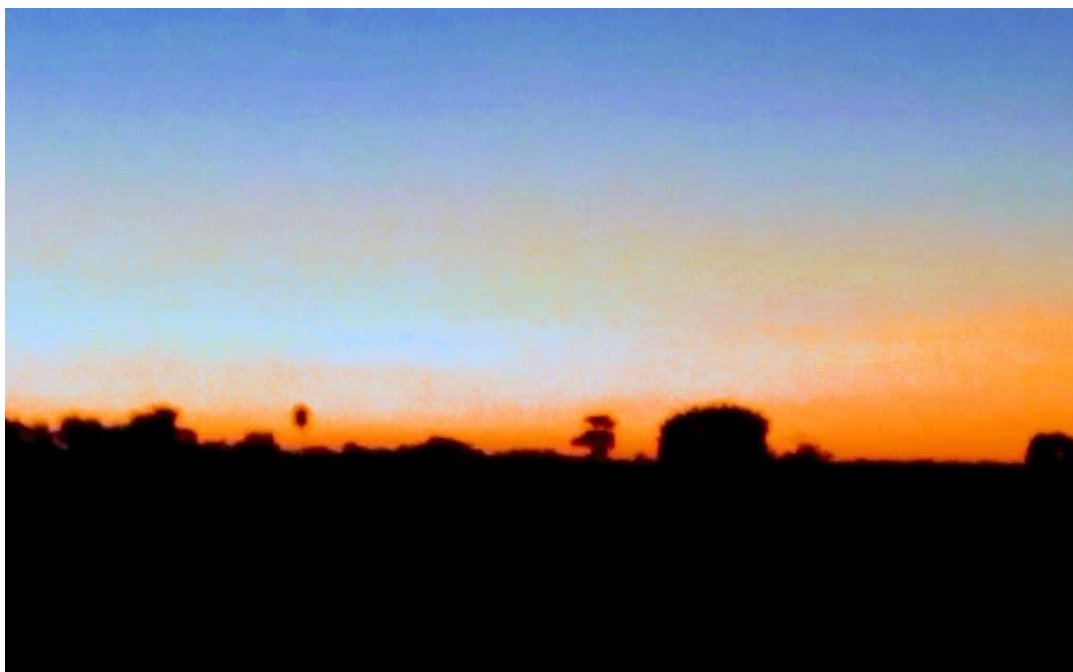
Ao longo da caminhada dentro da mata vimos muitos rastros de *kure ka'aguy* (porco-do-mato) nas ribanceiras de lama, verdadeiras piscinas de lama, seus rastros eram evidentes. No momento do reconhecimento do rastro de um porco-do-mato, todos observam o ambiente procurando um lugar de proteção, uma árvore possível de se escalar, caso esses animais apareçam. Não os encontramos. A noite entrou com toda a força, Pael seguia sozinho na frente margeando o rio enquanto eu, Du Mau e *Ke'y* ficávamos um pouco mais atrás, cuidando para não fazer muito barulho e não atrapalhar Pael na físga.

Enquanto andávamos na beirada do rio sentimos um cheiro canforado no ar, *Ke'y* imediatamente pronunciou “Hum, tem *Yssy* por aqui” e, olhando ao redor, encontrou a árvore de Amescla (Breu Branco). Pediu-me o facão que eu carregava e logo talhou um pedaço da casca da árvore, esperou escorrer o líquido viscoso, quase incolor. Guardou em sua mochila aquele pedaço de casca de árvore e um tanto do líquido. Ele comentou: “*Yssy* é um ótimo *pohã*, é bom para espantar os seres do mau, a gente toma banho com esse *pohã*”. Adiante, ainda disse ser *yssy* bom para tudo, inclusive quando uma pessoa tem *xiri* (diarreia), que aí deve-se tomar a água com a resina desta árvore. Na físga também pode acontecer extração de *pohã*, na caça também, embora não tenha presenciado tal feito nessa última. O reconhecimento de um *pohã* se dá de diferentes maneiras. As folhas, talos,

raízes, casca da árvore são observados e analisados, assim como ver e tatear, com o auxílio do olfato e paladar também se reconhece algumas espécies enquanto *pohã*.

Um enorme curimba no barranco, Pael se concentra e ilumina com sua lanterna a em direção ao peixe. Apaga, acende, apaga, acende, apaga e com firmeza nas mãos, que lhe saltavam as veias do pulso, lança a fisga e começa a briga. O curimba era grande e se revirava na água, com a lança atravessando seu corpo ele não se rendia. Pael num descuido caiu dentro do rio, mas não largou a lança. Então foi a vez de *Ke'y* auxiliá-lo, segurou a mochila do fisgador enquanto agarrava com a outra mão um galho de árvore próximo à encosta. Já preparado, *Key* entrou no rio com muito cuidado para não turvar mais a água e impossibilitar de ver o peixe e foi iluminando o rio. “Pegue a fisga! pegue a fisga!” disse Pael. *Ke'y* pegou a fisga com o peixe e saiu do rio, depois ajudou Pael a sair também. Seguimos pela mata. Depois dessa cena, Pael físgou mais quatro curimbas, todas realizando o mesmo procedimento narrado até aqui.

Começamos a voltar perto de quatro horas da manhã. De acordo com Pael, é quando a água começa a ficar fria e os peixes saem das encostas do rio. Pael se perdeu na mata, demos uma grande volta, chegamos em um enorme *djuvy'y* (brejo), andamos cerca de quinhentos metros até a beirada do brejo e nessa hora eu pisei num “olho de boi”, que é como eles costumam chamar um buraco pequeno e fundo no brejo, que levou uma de minhas pernas toda para as profundezas da lama, não conseguia sair sozinha de lá, Du Mau me ajudou, quase perdi minha bota. Du Mau me orientou então a pisar onde havia capim, é a chance e o alerta de que há terra “firme” na superfície alagada. Passamos do brejo para o descampado da fazenda, o mesmo que outrora cantavam os quero-queros e as cigarras. Andamos cerca de um quilômetro e meio naquele descampado enquanto amanhecia, já eram cinco da manhã, mais ou menos, quando chegamos no carro. Então, cada um foi para trás de uma moita para trocarmos de roupas e colocarmos nossas roupas rasgadas, molhadas e cheias de carrapatos no bagageiro do carro. Seguimos até *Laranjeira Ñanderu* para devolver o farolete do pai de Pael.

**Figura 45 - Nascer do sol: Uma foto em movimento**

Fotografia: Autora (2019)

Ao retornar a *Guyra Kambi'y*, soubemos da morte de *Rachã Yra*, uma senhora que morava na retomada de *Ita'y*. Nós estávamos exaustos, mas nos espantamos com aquela notícia. O espanto maior foi dos meninos, porque *Rachã Yra* era conhecida por ter sido ao longo de sua vida uma mulher que caçava. As filhas de meu anfitrião me apelidaram de *Rachã Yra* ao longo do período do campo. Esse apelido era movido por chacotas, que expressava uma certa reprovação delas às minhas investidas para acompanhar as caçadas, reafirmando o empreendimento enquanto prática masculinas, embora sempre relevassem dizendo entender que era “seu estudo”. Pelo fato de a senhora gostar de caçar, corremos sérios perigos (eu, particularmente, não, porque não conhecia essa senhora, mas os rapazes, sim). O tempo em que estávamos a físgar poderíamos ter encontrado com o *aguery* de *Rachã Yra*. Já que seu *aguery* transitará por um certo tempo em todos os lugares que essa senhora frequentava em vida, estando o rio e a mata como alguns desses lugares de sua frequência.

#### 4.5 A FISGA E A VONTADE: ENTRE OBJETOS E HABILIDADES NA CAPTURA DE PEIXES

Conta *Ke'y* que a prática da físga é ideal que se realize no período da chuva, quando os rios estão cheios, de maneira que não se físga com o nível baixo de água nos

rios. Tampouco se fiska quando chove muito, visto que o rio sobe demasiado. Assim como Adelina já havia mencionado, *Ke'y* também me contou que antigamente os Kaiowá pescavam com arco e flecha e com lanças, confeccionadas com pedaços de madeira de diversas árvores, mencionando a Aroeira como uma delas.

Com o passar do tempo, os Kaiowá conheceram a fiska, objeto feito de um cabo de madeira com um pente de três pontas de metal ao final de uma de suas extremidades. As fiskas são fabricadas pelos *karai* e é considerada um bom instrumento para a captura de peixes pelos Kaiowá, que começaram a utilizá-la. Mura (2011) atenta para a aquisição de certos objetos pelos Kaiowá, tendo como ponto de análise suas lógicas de uso, que visa sobretudo a eficácia em lograr o que pretendem em suas atividades. Avalia o autor que tais aquisições não necessariamente dizem respeito ao abandono de outros objetos e práticas tidas como tradicionais, pelo contrário, eles podem muitas vezes se coadunar. A aquisição de objetos técnicos pelos Kaiowá promove sobretudo a atualização de suas competências técnicas. Conta *Ke'y* que o uso da fiska se deu pelo simples fato da praticidade. Quem pode, compra nas lojas das cidades próximas ou mesmo troca com alguém por outra coisa. Diferentemente, a vara de pescar dizem ser um instrumento que fora sempre fabricado pelos Kaiowá, buscando nas matas o bambu de taquara para confeccioná-la.

Pelo fato de a taquara ser leve, ela não serve como material para a confecção nem de lanças e nem de fiskas. Para se realizar este tipo de atividade, o cabo do objeto deve ser relativamente pesado, sendo ideal utilizar um cabo confeccionado de madeira, porque os peixes maiores podem quebrar o bambu ou mesmo pode o bambu, por ter a sua superfície pouco porosa, escapar da mão do pescador quando ele lançar em direção ao corpo do peixe. Observe que uma das propriedades que compõem esses objetos técnicos (lança e fiska) é o cabo de madeira, que confere peso ideal para realizar a captura de peixes, sobretudo aqueles maiores, que com essa prática as pessoas buscam capturar. Dessa semelhança que compõem esses objetos, podemos observar que o uso da fiska no lugar da lança não altera significativamente a eficácia que se pretende ao realizar tal empreendimento. O objeto da fiska mantém certas semelhanças com a lança tradicionalmente Kaiowá, sendo ela uma espécie de variação da outra e vice-versa. Embora, a fiska seja mais prática de se adquirir e tão eficaz quanto a lança, ela não transforma radicalmente a atividade de captura de peixes, a relação entre a pessoa e os peixes (a disputa) que a atividade enseja permanece, o que nos faz refletir ser esses alguns dos motivos que levaram as pessoas a aderi-la. Observe também que certas atividades



requerem certos materiais para sua realização eficaz. Neste caso, os peixes com seus comportamentos e fisiologias propõem a busca por parte das pessoas de certas ferramentas capazes de as auxiliarem a lograr aquilo que pretendem, a captura eficaz desses animais. Por seu turno, animais e objetos demandam certas habilidades técnicas por parte das pessoas no curso do empreendimento.

Dos peixes fisgados, destaco alguns deles bem como algumas de suas especificidades comportamentais já registradas e desenvolvidas nos estudos de ictiólogos. O curimba (*Prochilodus lineatus*) é um peixe que dentre os locais de sua distribuição natural está a Bacia do Prata, seu habitat se faz tanto ao fundo de lagos como margens de rios, em grande medida, pelo fato do curimba se alimentar basicamente de detritos orgânicos. Já o lobó (*Hoplias malabaricus*) sua espécie é presente em todo território brasileiro, habita águas paradas de lagos, represas, brejos e remansos de rios, tem por preferência aos barrancos com vegetação, onde espreita e embosca suas presas. O lobo é um peixe carnívoro, se alimenta de pequenos peixes, rãs e insetos. Ele espera a presa ficando imóvel, junto ao fundo de lama ou em locais de pedras, disferindo um bote rápido. O bagre (*Rhamdia quelen*) também está presente na extensão dos rios brasileiros, assim como os aqui citados, habita os fundos arenosos e remansos de rios, próximos à boca do canal, onde procura alimentos. É um peixe omnívoro, com tendências piscívoras (se alimenta de peixes como lambari e gurus) além de insetos terrestres e aquáticos.

A partir dos hábitos e comportamentos desses peixes, que para se alimentar em grande medida habitam as encostas dos rios, podemos entrever um dos motivos que levam os Kaiowá a escolherem a técnica de fisga a ser empregada na captura desses animais, visto ser mais eficaz capturá-lo com essa técnica. No caso do curimba, pelo fato de eles abocanharem a isca muito rapidamente e dar arrancadas consideráveis, exigem do pescador com vara bastante calma e sensibilidade para efetuar a retirada do anzol da água no momento certo para não arrebentar a linha. Esse peixe é considerado bom de briga, por esse motivo, aliado as considerações cosmológicas acerca do curimba entre os Kaiowá e através da relação prática com ele, buscam esses indígenas outra maneira de capturar esse animal. A chance de capturá-lo com a fisga se faz mais eficiente, pois, além de ser operacionalizada em menos tempo se tem mais chances de obter sucesso, já que a ferramenta utilizada é mais resistente do que a linha da vara de pescar.

Enquanto o peixe lobó espreita suas presas permanecendo imóvel nas margens dos rios, facilita sua captura pelo fisgador pois, ao percebê-lo na encosta do rio, elabora a ação a ser executada. De maneira geral, o fato desses peixes terem o hábito de buscarem

seus alimentos nas encostas dos rios, seus comportamentos são meios para os comportamentos, os modos de ações que realizará o humano, uma vez que perceber é captar informações sobre o que *afford* (propicia) o sujeito que percebe, possibilitando-lhe modos de ações. (GIBSON, 1979). Em outras palavras, cada ser percebe o mundo conforme pode agir, pelas *affordances* que se dão no engajamento com o ambiente (SAUTCHUK, 2007, p. 8). Neste contexto, a escolha pela qual o humano toma sua ação ao perceber as ações realizadas por esses peixes, são *affordances* que os levam a realizarem a atividade da fisga, visto que sua eficácia na captura de peixes grandes é maior.

Ainda, diziam-me os kaiowá que esses peixes se deslocam na noite para os barrancos por conta de lá a temperatura da água manter-se mais elevada, por isso, a escolha de realizar a atividade de fisgar a noite. Neste contexto, a atividade com a fisga para além da busca por proteína animal, também é realizada pelo prazer da atividade em si, pela disputa entre peixe e humano, pelo prazer desta relação, pelo prazer em *engajar com* e pelo prazer em crescer em habilidades (INGOLD, 2000). O melhor fisgador é aquele que consegue fisgar o peixe de longe, dizia-me *Ke'y*. Isto é, com uma ponta de corda amarrada no punho e outra amarrada na fisga (cerca de cinco metros de corda) o lançador arremessa a fisga e acerta de longe o peixe, esse é o fisgador “profissional”, o mais *katupyry* (habilidoso). Esse tipo de técnica é realizada de dia, entretanto *Ke'y* sempre fisga a noite e acaba por não realizar tal técnica. Dizia que esse é o segredo da fisga, quando se vence essa dificuldade, em outras palavras, quando se adquire essa habilidade, se desvenda o segredo maior, a “manha” da fisga. Não tive a oportunidade de conhecer um fisgador desse tipo, Pael fisga de perto e sem auxílio da corda. Ainda sobre as habilidades de um fisgador, *Ke'y* comenta que geralmente eles não são muito bons na pescaria (se referindo a pesca com vara), dizia: “não é perfeito para pescar” e quando vão pescar não pegam quase nada de peixe. Por esse motivo, alguns dedicam-se a fisgar, aprimorando sua técnica nessa atividade ao invés da outra. Essa é a tradição Kaiowá, dizia-me ele, quando gosta mais de uma atividade do que de outra e se dá melhor naquela que mais gosta, concentre seus esforços, escolhendo aprimorar suas habilidades em um dos tipos de empreendimentos, para ser bom naquilo que faz. A atividade da fisga não atende somente a finalidade de capturar peixes, mas também, dentre outras coisas, para aprimorar habilidades. Seja de dia ou de noite, fazer de si bom naquilo que se deseja fazer, motivado sobretudo, pela vontade de aprender, de vencer dificuldades, de crescer em

experiências, habilidades bem como prover aos seus o alimento por eles mais requisitado é o que levam esses jovens a fisgar.

Já a pesca de tarrafa, dizia-me o jovem fisgador, se deu a partir de alguns indígenas que acompanhavam os *karai* na pescaria, a partir dessa relação eles conheceram a tarrafa, que compram em lojas de produtos agrícolas da cidade de Douradina. Não apenas objetos técnicos são adquiridos pelos Kaiowá, mas também algumas atividades, como a pesca de tarrafa. Tais práticas requerem técnicas particulares, que certamente contam com mudanças e permanências nos modos de realizá-las e de conferir a elas sentidos. No que diz respeito à tarrafa, dizia *Ke'y*, não tem muito segredo e que todos podem empreendê-la, homens, mulheres e até crianças. Ela é praticada pelos Kaiowá com mais intensidade nas lagoas, quando não se vê bem os peixes, pois a água é ainda mais escura. A pesca de tarrafa tanto o pescador de vara como o fisgador a praticam, uma vez que requer deles outras habilidades, diferentes daquelas que realizam. Enfatizava o jovem fisgador, em nossas conversas sobre a tarrafa, que esse era um tipo de atividade que acelera o processo de captura dos peixes, diferente das outras práticas. Com um lançamento da tarrafa pode-se conseguir mais peixes de uma só vez, o que faz com que esse empreendimento seja “mais fácil” de ser executado, um tanto sem graça e “sem mistério”. Suponho que pelo fato de a pesca com a tarrafa não propiciar a “disputa” com o peixe, expressa diversas vezes como espécie de jogo de quem ganha, presente tanto na pesca com vara como na fisga, que faz no ponto de vista de Teruel ser a tarrafa uma atividade “fácil e sem mistério”. Pode o pescador com vara e o fisgador jogar a tarrafa justamente porque, em suas concepções, a tarrafa não estabelece relação de disputa com os peixes, não requer habilidades particulares (e do ponto de vista de Teruel mais difíceis de executar) imprescindíveis para o sucesso da captura dos peixes.

Alguns nomes de animais são interditos quando se vai pescar com vara, diferente do que ocorre quando se fisga, onde pode-se falar o nome desses animais sem problema algum. Como vimos, na pesca de vara não se deve mencionar o nome da capivara, da anta e das cobras no geral (especialmente a cobra sucuri). Esses animais detêm um *mboruvicha* (líder/chefe), e dizer o nome deles na atividade é como proferir xingamentos a esses animais, feito isso a liderança começa a esconder os peixes do pescador. É um insulto, tal qual aquele mencionado por Mauro Almeida (2013) em relação as condutas dos caçadores para com os animais da Caipora, dizer o nome dos animais desta liderança, visto que você está justamente tentando capturá-los.

Até agora vimos algumas das técnicas de captura de peixes realizadas pelas pessoas na retomada de *Guyra Kambi'y*. Falta-nos, entretanto, conhecer com mais profundidade parte dos sentidos que as pessoas conferem a essas atividades e refletir sobre as implicações que elas têm para que realizem a vida de acordo com o seu *reko porã*.

#### 4.6 PIRÁ

Embora os Kaiowá apreciem deveras a *so'oka'aguy* (carne da mata) é o *pirá* (peixe) a carne mais estimada entre eles. Adelina e dona Roseli, ambas *ñandesy*, contam que o *pirá* é um dos alimentos principais das divindades Kaiowá. *Ke'y*, refletindo como os peixes vão parar nos rios e valetas, disse-me certa vez que eles são sagrados e caem do céu com a chuva. Por esse motivo, eles são capazes de sobreviver no interior do solo do varjão e nos rios na época da seca. A *ñandesy* Roseli diz que os *pirá* não pertencem a terra, pertencem ao céu, são alimentos de *Ñanderu*, eles não são como os demais animais da terra. Os *pirá* vem através do *ryvi*<sup>39</sup>, numa tradução deste termo, ela diz que é como um emaranhado de *rape* (estradas) dos peixes. Quando seca toda a água, e depois com o período das chuvas a água volta a habitar os varjões, os peixes aparecem, isso porque eles vêm pelo *ryvi*, explicava-me ela.

Nas conversas com a *ñandesy* Adelina, como de praxe, em suas explicações em algum momento essa senhora sempre entoa um canto relativo ao tema das conversas. Cantar é um modo de contar entre outras agências que o canto promove entre os Kaiowá. Ela então executou um *guahu* do *pirá*. Cito:

*Opere pira guasu*  
*Opere pira guasu*  
*Ogueru Yryapu*  
*Onhendu yryapu*

No auxílio para a tradução desse canto, Germano comenta que não há uma tradução literal das palavras, mas que a palavra “*Opere*” remete aos movimentos que os peixes fazem, como quando caem na água, pulando e nadando em círculos. Os peixes grandes (*pira guasu*) ao caírem na água pulam e nadam em círculos. Ao passo que *Ogueru Yryapu* seria algo como “Eles trazem através dos sons das águas” de um temporal. “Eles” são as divindades do patamar de onde vem os peixes e outros seres habitantes das águas.

---

<sup>39</sup> *Ryvi* me foi descrito como a teia da aranha, o algodão das palmeiras, os fios que formam o casulo da lagarta... De modo que entendo ser como emaranhados de linhas, capazes de levar um ser ou mesmo uma doença para algum lugar.

Observe que este canto apresenta, de modo implícito, a agência de outros seres, como certas divindades que são quem enviam os peixes. Também se expressa parte dos comportamentos executados pelos peixes. Dos sons da chuva e desse movimento dos peixes, *Onhendu yryapu* (Eles escutam o som das águas). “Eles” neste caso remete por sua vez às pessoas, que ao ouvirem o som da chuva sabem que os peixes estão chegando aos rios, lagoas e valetas d’água. Recordo Steven Feld (2018), que atentou para a importância da *acustemologia*, isto é, ao articular a acústica e a epistemologia o autor enfatiza a primazia do som (a escuta e a produção sonora) enquanto modalidade de conhecimento e de existência no mundo. Aqui, a escuta do “som das águas das chuvas” conta-nos sobre um modo privilegiado de conhecer o ambiente e os seres que o compõem, na tessitura de suas ações. Através da escuta do som da chuva, e da produção, execução e escuta deste *guahu* sabem as pessoas que os peixes estão chegando e mobilizam, a seus modos, os passos que darão a seguir. O ouvinte é informado pelo canto e os sons da paisagem, que são entre outras coisas modos de informar, habilitar e compor uma maneira de educar a atenção (INGOLD, 2010). Ao *mostrar* o som da chuva, o canto desse *guahu* nos informa como a atenção é dirigida, atentando para os sons constitutivos de paisagens, bem como parte dos movimentos que fazem os peixes. Dessa maneira, as pessoas aprendem através deste *guahu* um modo de se orientar no mundo, neste caso um modo de reconhecer como as divindades e os peixes se engajam nas paisagens que fazem parte. Noto também que o canto descrito acima colabora com os comentários descritos pela *ñandesy* Roseli e pelo filho mais velho de meu anfitrião.

Pedi a Germano que fizesse algumas perguntas a Adelina por mim sobre como os peixes passaram a existir. E, contando a ele, disse ter sido os peixes criados por *Ñanderu Pa’i Kuara* (*Nosso pai Sol*). A história é mais ou menos assim: havia um rio onde *Pa’i Kuara* vivia, em outra terra anterior a essa, e lá ele criou os peixes. Ele os fogueou usando seu arco e flecha. O primeiro peixe criado foi o curimba. Ao fazer a sua reza, o peixe caiu do céu diretamente na água, e a esse peixe *Ñanderu* chamou de *pirá te’e* (verdadeiro peixe). Depois de pescar o curimba, *Ñanderu* colocou-o em cima do fogo, assou-o e comeu junto de seu irmão *Jasy*. Então ele explicou ao seu irmão que os peixes são sagrados, que eles caem do céu. Após os irmãos criarem a terra, seus primeiros moradores foram *ñanderu*, *ñandesy* e seus filhos. A primeira pessoa a pescar com vara nesta terra fora *ñandesy*, que teve a ideia. Quando lá chegou, viu no rio vários curimbas, ela já sabia que não se podia pescá-los com a vara que confeccionara, pois o *pirá te’e* é sagrado e só pode ser pescado com a lança ou o arco e flecha. Então ela pescou os peixes *Ipiáu* (Piau)

e o *Piky* (Lambari). Para isso, a *ñandesy* pegou o *ryvi* do *pindó*, um algodão que tem também no bocajá (ambas espécies de palmeira), e fez uma corda bem fininha. Raspou um galho de árvore, fazendo-o como um anzol, e com a linha do *pindó* amarrou em outro galho de árvore e estava pronto o seu *pindá* (vara de pescar). Agora o peixe vem pela “*rape do ryvi*” e é capturado através do uso do *pindá*. Com uma massa de *avaty ku’i* (farinha de milho com água modelada, essa massa é usada até os dias de hoje como isca) fora a *ñandesy* pescar no rio e lá ela começou a tirar muitos peixes, como o *Ipiáu* (Piau), *Ñundiá* (bagre), *piky* (lambari). Com isso, seus descendentes começaram a pescar junto com a mãe.

Adelina constantemente me dizia sobre a importância que tem para ela seguir se alimentando das comidas que *Ñanderu* conferiu aos seus, alimentos particularmente almejados por esses indígenas. Como é de se esperar, esses alimentos não são almejados meramente para uma nutrição física do corpo, embora esteja amplamente relacionado a isso. Alimentar-se de peixes, milho branco, mandioca, frutas (especialmente mamão e banana) têm a ver com os alimentos consumidos e conferidos por seus Deuses, com a busca em adquirir os corpos e os comportamentos que se assemelham a de seus parentes mais velhos, as divindades. Entre outras coisas, um modo de se assemelhar a eles se dá através do consumo de seus alimentos primordiais. Os peixes foram os alimentos principais de *Ñanderu*, o milho branco é o alimento principal da deidade que possibilita a existência das roças, o *Jakaira*. As frutas são alimentos de uma variedade de pássaros, são os alimentos que tornam o corpo leve, saudável e belo, alimento para o corpo e para o espírito que dele faz parte. Aliás, todos esses alimentos aqui citados fazem parte da dieta Kaiowá e hoje em dia estão presentes em grande parte da vida desses indígenas, em maior ou menor grau, mesmo que não se configure mais em seus cotidianos como os alimentos unicamente consumidos por eles. Deixamos esse tema para o capítulo sobre a roça, de modo que aqui gostaria de salientar a importância da consumação dos peixes para a elaboração da pessoa Kaiowá, da forma almejada pelos meus interlocutores, corpos que se assemelham com a de seus parentes mais velhos. Adelina diz que, ao consumir esses alimentos, permite que seus irmãos mais velhos, entre outras coisas, reconheçam seus parentes (Kaiowá) e confira a eles a saúde e felicidade para a vida na terra. Ainda conta a senhora que a forma de consumo primordial dos peixes era para ser assados ou cozidos, como fez *Ñanderu* ao comer o primeiro peixe fígado por ele junto de seu irmão mais novo. O consumo do *pirá xiryry* (peixe frito) é uma técnica de preparo recente, conhecido e praticado nos dias de hoje através do consumo do óleo industrializado (de soja

precisamente) advindo das relações com os *karaí* e que são adquiridos por esses indígenas através das cestas básicas que a Funai fornece, como também, em alguns casos, nas compras em mercados que esses indígenas realizam com dinheiro advindo de serviços prestados, primordialmente aos *karaí* em suas fazendas.

Mas se no tempo das divindades e, posteriormente, da primeira família habitante desta terra a pesca fora concebida como a atividade ideal para se capturar o alimento desejado, sem mencionarem qualquer tipo de impedimento para se lograr tal prática. Com a chegada dos *karaí* na região algumas regras mais foram adicionadas, ou melhor, impostas para a prática de captura de peixes.

#### 4.7 PIRACEMA E A LÓGICA DO KARAÍ

A Piracema é conhecida como o período em que os peixes sobem as correntezas em direção às cabeceiras dos rios para se reproduzirem. Esta época do ano é tida pelos órgãos ambientais do Estado brasileiro como tempo do *defeso*, ficando proibida qualquer prática de pesca como forma de garantir a reprodução e a permanência das diferentes espécies nesses biomas. No Estado do Mato Grosso do Sul, a fiscalização nas beiras dos rios é feita pela Polícia Militar Ambiental (PMA) e pelo Instituto de Meio Ambiente de Mato Grosso do Sul (Imasul). O não cumprimento desta regra está sujeito a crime ambiental, podendo acarretar até em cárcere. A piracema anualmente tem duração de três meses, indo do dia cinco de novembro ao dia vinte e oito de fevereiro.

Esse período é bastante custoso para os Kaiowá, que são interditados de consumir um de seus alimentos mais sagrados. Como é de se imaginar, intensificam nesse período as atividades de caça. Meu anfitrião me contava indignado como a regra do Estado brasileiro desconsiderava as práticas indígenas, que para eles são imprescindíveis para se ter uma boa vida. Ele opunha, por exemplo, a pesca comercial de grande escala em relação a pesca “sustentável” praticada pelos indígenas, que sempre só levam a quantidade necessária para suas famílias e não para fazer comércio, argumentando que os indígenas deveriam ser autorizados a pescar na época da piracema. Ainda dizia que os Kaiowá têm um *ñembo 'e* (canto/reza) para se fazer aumentar a quantidade de peixes e a quantidade de bichos na mata. Argumentava que essa regra é do pensamento do *karaí* e que os Kaiowá têm que respeitar, porque senão podem ir presos. Os peixes que eles consomem nessa época do ano só podem ser comprados nos mercados, lugares em que os preços são deveras abusivos. De acordo com meu anfitrião, na piracema, se você pega um peixe, a

*pira jara* (dona do peixe) solta mais dois no rio e enfático dizia: “O peixe nunca vai acabar”.

A história de *Kaja'a* ser a *jara* (dona/protetora) dos peixes apresenta sobretudo uma história de *ojepota* neste caso, uma ação de encantamento. Abaixo apresento o mito que me foi contado por algumas pessoas ao longo do tempo de pesquisa.

*Kaja'a era uma moça, filha de Ñanderu, e em suas idas à mata, e principalmente em algumas delas em momento indevido, no momento de resguardo do kuña koty, a moça se apaixonou por um homem muito belo. Ela o via como pessoa, mas já estava sobre encantamento de mborevi (a anta). Ela tinha uma irmã mais nova que gostava de brincar com ela, então levava a irmã quando ia à mata, levava comidas para a anta, tais como batata, milho, mandioca, e sua irmã apenas observava. Com o passar dos dias, a irmãzinha contou para os irmãos que Kaja'a estava se alimentando e se envolvendo com a anta. Por sua vez, os irmãos resolveram matar a anta para que assim ela procurasse uma outra pessoa para casar-se. Quando Kaja'a foi novamente à roça buscar os alimentos, ela chamou a anta, que não veio. Ao chegar em sua casa, viu pendurado em cima de sua rede as partes íntimas do corpo da anta. Nesse momento, ela ficou muito ñemoyrõ (emburrada, com intensa tristeza) e chamou a irmã para irem na mina lavar roupas. Na nascente, mexendo com a água, e como ela não era uma pessoa qualquer, ela é filha de Ñanderu, pediu aos deuses das águas para levarem-na com eles. A irmã ficou vendo Kaja'a no meio das águas, que subiam cada vez mais. A Ñandesy foi ver a Kaja'a, que estava quase toda coberta pela água que ela mesmo criou, e a mãe aconselhava-a para que ela não fizesse nenhum mal à humanidade. Após três dias que a moça estava naquelas águas, veio Ñanderu a sua presença, o pai a aconselhou para que ela e seus animais de criação não fizessem mal às pessoas que chegassem no rio. Depois disso, ela foi viver nas profundezas das águas que criou.*

Dizem que *Kaja'a* é a dona dos animais que vivem nas águas, animais visíveis como também os não visíveis, os *y'pory* (gente da água). Esses seres mencionados por último são extremamente nocivos aos humanos, alguns os descrevem como monstros que vivem nas águas. A maioria das pessoas com quem conversei dizia que *Kaja'a* pode gerar encantamento nas pessoas, caso se apresente aos humanos. Ao aparecer como uma bela mulher ou um belo homem é capaz de levar as pessoas para as profundezas das águas, seduzindo-as. Isto porque *Kaja'a* deseja ter um *ruvicha* (liderança) em seu mundo. Mortes por afogamento muitas vezes são atribuídas a sua agência, algumas outras por casos de *mohã* (feitiço). Mesmo com todo perigo de sua presença, o *ñanderu* Ricado de *Guyra Kambi'y* ensinou a seu neto que, quando estiver pescando e não conseguir muitos peixes, deve pedir a ela dizendo “*Kaja'a emose nde rymba*”, isto é: *Kaja'a* solte seus animais de criação. Eliel Benites, em uma comunicação pessoal, me disse serem os *jaras* os seres



que encantam as pessoas, isso porque alguns *jaras* desejam fazer parte do corpo das divindades Kaiowá e para isso encantam as pessoas para conseguir tal feito. Embora no mito *Kaja'a* seja filha de *Ñanderu*, é tida como uma *jara* que pode ser nociva às pessoas, devido ao encantamento que pode agenciar. Por outro lado, é a ela que os Kaiowá recorrem quando desejam capturar os peixes, seus animais de criação. Desta relação dúbia, seja como for, as pessoas guardam certo distanciamento para com *Kaja'a*.

Dessas considerações, podemos entender que o argumento de meu anfitrião, onde a ética de consumo de peixes e sua produção se faz através das agências da *jara* do peixe, *Kaja'a* enquanto a prática do não indígena se apoia na noção de preservação das espécies por meio da lei do *defeso*. Aqui se instaura mais um conflito, dentre outros, de ordem ontológica. Os Kaiowá são obrigados a obedecer a lei do estado, que faz imperar e operar sua ontologia, sob a pena de irem presos caso pesquem neste período. Como aderir uma lei de preservação mobilizada pelo estado quando em sua ontologia quem opera tal proteção/ cuidado e produção dos peixes é *Kaja'a* uma entidade extra-humana? Essas são questões que caberia ao estado cumprir, enquanto seu dever, uma vez reconhecido que populações tradicionais operam em lógicas distintas das suas, e, dessa maneira, tomar providências visando conciliar as perspectivas de outros povos e a importância de suas práticas no que tange às criações e aplicações de leis de preservação. Dentre as medidas, àquelas que garatam aos povos tradicionais que suas atividades de pesca sejam realizadas sem serem criminalizados.

### ***En-cantando peixes: técnicas de atração e captura***

Quando se vai pescar, seja no rio, na lagoa ou nas valetas, quem conhece algum canto/reza para atrair os peixes está em vantagem em relação a quem não conhece nenhum. Como já vimos no capítulo anterior, assim como os cantos de caça os de atração dos peixes são chamados de “*so'o mbotavyha*”, de fazer encantamento (CHAMORRO, 2011, p. 50). São esses cantos capazes de tornar mansos os animais, são os modos de se pedir solenemente aos *jaras* desses seres que lhes concedam seus animais. Abaixo cito um dos cantos registrado por Graciela Chamorro, bem como sua tradução:

“*Yryguata yryguata reõnde,*  
Bem-sucedida [ação] entre os que caminham pelas águas

**Pirapejuvete**  
Venham mais e mais peixes.” (CHAMORRO, 2011, P.51).

Em uma das conversas com Adelina, essa senhora cantou para Germano uma reza para atração de peixes. Abaixo descrevo-a com a tradução elaborada por mim e Germano:

*Amo no'o katu amo no'o katu*

Eu estou chamando para vir até a mim, para eu pegar.

*Yvy ra'y arenonde*

Os filhos das margens da água vêm até a mim

*Amo no'o katu amo no'o katu*

Eu estou chamando para vir até a mim, para eu pegar

*Amohe'onde pira guassu*

Os peixes grandes vêm até mim.

Ao que se refere a este canto, o trecho “*Yvy ra'y arenonde*”, se traduzíssemos literalmente, seria algo como “os filhos da terra vêm até a mim”, mas Germano traduziu como “os filhos das margens da água”, remetendo aos seres habitantes das águas. Em sua explicação do canto, preferiu traduzir de modo a contextualizar o lugar onde se realiza a atividade do canto e as especificidades que compõem a vida desses seres, o lugar de suas vivências. Enquanto conversávamos sobre a tradução desta reza ficou claro que quando se diz *Yvy ra'y* (filhos da terra) os Kaiowá estão considerando que fazem parte da terra os seres que habitam os rios, mares, lagoas, valetas d'água, cidades, aldeias, matas, roças e assim por diante. Em nossos termos seriam todos os seres que vivem neste planeta chamado terra.

A *ñandesy* Roseli cantou para Geovane, seu filho, outra reza que propicia a atração de peixes na pesca, abaixo:

*Ta che po arepenhasy (2x)*

Vem caminhando em direção das minhas mãos

*Yrapotyĩny (2x)*

No caminho das águas limpas das flores

*Ta che po are'onde*

Para que em minhas mãos eu tenha sorte, venha até a mim

*Che jeko aku*

Eu estou me cuidando

*Arepenhasy (2x)*

Estou a encontrar

Em todos os cantos podemos observar que se pede aos peixes para irem até a pessoa. Das considerações acerca dos cantos/rezas, quero ressaltar o uso do canto enquanto técnica propiciatória para a atração e captura de peixes. Essa técnica é utilizada

apenas por aqueles que conhecem algum *ñembo 'e* (canto/reza) e que saibam proferir tais palavras cantadas, performando-as de modo a cumprir com as especificidades técnicas deste tipo de canto, que já apresentamos no capítulo anterior. Entre outras particularidades, os sons desse canto são emitidos da garganta, o que caracteriza uma particularidade dessa maneira de cantar. Os *ñembo 'e*, sem exceção, são cantos guturais capazes de conectar, neste caso, os peixes aos pescadores que os executam. Isto porque, de modo direto, são palavras cantadas advindas e endereçadas a *Ñanderu Pa'i Kuara*, o grande criador e dono de todas as coisas dessa terra, inclusive os peixes. Tais cantos diferem da modalidade dos cantos de festa, o *guaxire*.<sup>40</sup> Diante disto, podemos compreender como os *ñembo 'e* são meios para o “fazer-fazer”, são entre outras coisas, e neste contexto, técnicas que quando executadas corretamente são capazes de propiciar a atração e conseqüentemente a possibilidade de captura dos peixes.

### ***Das relações interespecíficas à construção de pessoas***

A Enguia (Enguia do pântano: *Synbranchus marmoratus*), *Piky* (Lambari: *Astyanax bimaculatus*), *Ñundia* (Bagre: *Rhamdia quelen*), *Pirá te'e* (verdadeiro peixe - Curimba: *Prochilodus lineatus*), *Ipiaú* (Piau: *Leporinus freiderici*), *Pacu* (*Piaractus mesopotamicus*), *Sainkã* (peixe-cachorro: *Acestrorhynchus pantaneiro*), *Pira Jary* (peixe-senhora - raia: *Potamotrygon falkneri*) e o *Lobó* (Traíra: *Hoplias malabaricus*) são alguns dos peixes que os Kaiowá capturam frequentemente nos rios, valetas d'água e lagoas da região. Dando seqüência às atividades práticas já apresentadas nesta seção, algumas das considerações acerca dos comportamentos e morfologias dos peixes, expressas pelas pessoas, se fazem necessárias para compreendermos com maior profundidade os sentidos que as levam a realizar as atividades de captura desses animais.

Recordo as considerações feitas por Levi Strauss (1997) sobre como opera a ciência do concreto, em que o conhecimento é baseado em uma lógica das qualidades sensíveis. A partir de uma lógica baseada nas qualidades sensíveis que os Kaiowá atribuem qualidades e propriedades tanto sobre os aspectos dos corpos físicos quanto dos aspectos comportamentais de inúmeros peixes aqui citados, como com animais da mata,

---

<sup>40</sup> Guaxiré são cantos e danças muitas vezes improvisados, embora alguns deles possam circular entre as pessoas de modo geral. Nesta modalidade, todos podem executar tais cantos, sendo eles de outrem ou de criação própria, o que nos informa que autoria não tem a ver com a noção de propriedade enquanto algo restrito ao criador do canto. As pessoas cantam e dançam o *guaxiré* nos momentos festivos e essas palavras cantadas referem-se a vivências cotidianas, versando sobre experiências amorosas, entre outras.

diversas plantas para uso medicinal. Cumpre lembrar que tais propriedades e uso não são conhecidas porque são úteis, são primeiro conhecidas para depois serem consideradas úteis ou não (Levi Strauss, 1997). Desse modo, de todas as relações que fazem os Kaiowá com uma diversidade de outros seres, cumpre ressaltar que não advém de uma noção meramente utilitária para com os seres e as coisas, mas pelo prazer em conhecer, de experimentar o mundo que habita e se possível, de *compor-com*.

Começamos com a enguia. Conforme Adelina, é um tipo de peixe *pohã* (substâncias curativas), bom para ser consumido pelas mulheres no período da menstruação. Quando as mulheres consomem esse peixe no período menstrual, é capaz de aliviar a cólica que eventualmente elas venham sentir. Isso porque a enguia tem o corpo relativamente “fresco”, ela vive em lugares de baixa temperatura (em comparação ao lado de fora da terra no período da seca) e em ambientes frescos como brejos, pântanos, lagoas e valetas d’água. Por esse motivo, esse peixe é considerado *pirá porã roysã*, que significa peixe bom para resfriar. Uma vez que a doença é compreendida como um fogo que esquenta o corpo humano, um de seus sintomas mais evidentes, a dor, é tida como a manifestação desse fogo. Os *pohãs* são uma das maneiras, junto dos *nembo’e mbora’y* cantos/rezas, capazes de resfriar o fogo (doença) dos corpos humanos. Assim, alimentar-se de enguias possibilita resfriar a dor da cólica menstrual entre as meninas e mulheres. Dessa maneira, a enguia não apenas é um alimento, mas também um animal com propriedades curativas.

Ademais, a enguia tem outras propriedades relevantes, ela também é boa para a mulher passar na barriga quando se está grávida, pois isso ajudará com que o parto seja rápido e indolor. Ela possibilita que a criança escorregue para fora do corpo da mãe, deslizando rapidamente para vir habitar a ordinária vida terrestre. Todavia, a mulher grávida não pode comer a enguia, se assim fizer pode a criança ficar trancada no útero e demorar a sair, uma vez que a enguia no período da seca fica “presa” no interior do solo do varjão. Observe que através do ato da mulher grávida de passar a enguia em sua barriga possibilita com que o seu bebê adquira aspectos potenciais da enguia, como os aspectos presentes em seu corpo, liso e escorregadio. Além disso, se a enguia for consumida no período que lhe é restrita, a mãe e o bebê podem atravessar pelos “períodos da seca”. Isto é, o útero da mãe pode prender o bebê, assim como a terra prende a enguia em seu interior, o que dificulta a saída da criança de seu corpo, causando dor a ambas e podendo complicar o parto das mais variadas maneiras. Tal conhecimento baseado através das qualidades sensíveis pelos Kaiowá, são percebidas conforme os modos de relação e engajamento

com esses seres e experienciados a partir de uma modalidade de captura de enguias, como vimos no início deste capítulo. É dessa experiência que se destaca o aspecto de seu corpo (liso, escorregadio) bem como o fato de permanecer dentro da terra durante longos períodos de seca. Levi Strauss (1983) ressaltou que é a partir da relação com o meio ambiente que as sociedades da ciência do concreto elaboram em seus pensamentos as suas significações acerca dos animais, plantas e coisas do mundo. Dentre outras coisas, para o autor, as relações com o meio ambiente se fazem parte imprescindíveis para se compreender como se estrutura logicamente seus pensamentos<sup>41</sup>.

Essas considerações estão relacionadas com o *ojeko'aku* (resguardo) e suas consequências quando as pessoas quebram tais regras nesses períodos, podendo ser acometidas pela *yporo'sy'a*. Esta palavra diz respeito a incorporação imediata ou a longo prazo de uma violência causada por um espírito maléfico que gera doenças no corpo físico e espiritual de uma pessoa. Esse caso nos permite refletir o quanto o corpo da terra e o corpo da mãe não são ambientes destacáveis no que diz respeito às relações que engendram, entre contato e consumação. Aspectos presentes nas enguias também não são propriedades restritas a elas, podem fluir através das relações com as pessoas, principalmente aquelas que estejam no período do *ojeko'aku*. O sentido de as pessoas realizarem a captura de enguia tem dentre as finalidades, além da apreciação deste peixe, a sua consumação ser imprescindível para a elaboração de um corpo saudável, primordialmente para as mulheres nos diferentes períodos aqui descritos.

Mesmo o *pirá* sendo o alimento primordial dos Kaiowá, há restrições do consumo de variadas espécies de acordo com o período da vida de uma pessoa. O peixe que pode ser consumido por todos em qualquer fase da vida é o *Piky* (Lambari), ele é tido como o peixe ideal para consumo das meninas que ainda não tiveram a sua primeira menstruação, ou mesmo que estejam passando pelo primeiro ciclo menstrual, o período do resguardo do *Kuña Koty*. Também o *piky* é ideal para o consumo das mulheres grávidas e, antigamente, dos meninos no período de resguardo do ritual do *Kunumi Pepy*<sup>42</sup>. Na

---

<sup>41</sup> Levi Strauss, dentre outras coisas, evidencia que o espírito (pensamento) não é passivo às relações que engendram os humanos com o meio ambiente e localiza nos mitos a expressão da lógica de seus pensamentos. Ver cap.7 “Estruturalismo e Ecologia” em: O Olhar Distanciado, 1983.

<sup>42</sup> Sobre o *Kuña Koty* e o *Kunumi Pepy*, ambos são rituais que demarcam os momentos de transição da vida infante-juvenil à vida adulta, que de maneira diferente envolvem práticas de resguardo restrito. Não irei aprofundar nesse tema, visto que dependeria de um estudo bastante detido para o qual não disponho de material suficiente para análise neste momento. Dentre outros motivos, o *Kunumi Pepy* não é mais realizado na região onde empreendi a pesquisa para este trabalho, me disseram que os meninos devem ser iniciados por parentes próximos (pai, tio e avô) que anteriormente foram também iniciados no *Kunumi Pepy* e que

iniciação do menino em homem, entre outras práticas, acontece a perfuração labial, inserindo o bodoque chamado de *tembetá*. Por esse motivo, as mulheres junto de seus filhos realizam a pesca com vara nos ambientes hídricos próximos a suas residências, a fim de prover aos seus o peixe ideal para construção saudável dos corpos de seus pequenos, o *piky*.

Conta Adelina que alguns peixes geram violências nas pessoas, eles podem gerar *yporo 'sy'a*, peixes como o lobó, o pacu e o *sainkã* são exemplos deles. De acordo com as regras de resguardo, se a criança comer esses peixes, quando for adulta ela pode estranhar a mãe e o pai e sentir raiva deles, podendo agredi-los fisicamente, pois esses peixes são considerados como detendo comportamentos agressivos. O bagre é chamado de *ñundia* e vive nas águas turvas, geralmente há vários tipos de bagre, conta Adelina, o mais específico, ela diz, é o *ñundia sayju*/bagre amarelo. Ele é interdito às meninas quando crianças até após o período do *kuña koty*. Apenas depois desse ritual é que elas podem consumir esse peixe. Isso porque, de acordo com Adelina, na história contada por seus pais, esse peixe detém em sua barriga o que chamam de *rypynti ikamby* (*águas turvas leitosa*), espécie de líquido levemente escurecido e leitoso. Se a menina consome esse peixe no período em que lhe é restrito, quando adulta poderá descer de sua vagina o *rypynti ikamby*. O corrimento vaginal é o *rypynti ikamby*, resultado do consumo indevido desse peixe no período do resguardo, esse é um dos efeitos gerados pelo *yporo 'sy'a*. O peixe *Ipiáu* foi *Pa'i Kuara* quem fez, entre todos os peixes, ele escolheu esse para inserir a sua marca original. Fazendo dois tipos dele, um pequeno e outro grande, o segundo é chamado de *Ipiáu pará*, *Kuarahy* os fez corresponder a ele (*Ipiáu pará*) e ao seu irmão *Jasy* (*Ipiáu mirim*). Por isso que o *Ipiáu* tem marcas em seu corpo, essas marcas significam a marca dos irmãos Sol e Lua. Seus dois tipos podem gerar *yporo 'sy'a* se consumidos por uma mulher grávida. Um de seus efeitos pode se manifestar quando a criança tiver dentes, ela poderá rangê-los com intensidade, visto que o *Ipiáu* tem dentes protuberantes, o que poderá ocasionar-lhe dores e problemas dentários. Estes peixes, antigamente, para que as crianças eventualmente pudessem consumi-los, o *ñanderu* e a

---

hoje há rupturas geracionais na prática deste ritual, impossibilitando a cerimônia de acontecer. Das especificidades importantes para este trabalho sobre o *Kuña Koty* diz respeito a algumas regras essenciais que devem ser cumpridas, como as meninas não saírem do quarto/cômodo, onde estão reclusas, em nenhuma hipótese. Para ir ao banheiro, que geralmente fica fora de qualquer casa Kaiowá, deve-se cobrir a menina com um pano para que ninguém a veja, especialmente os espíritos maléficos capazes de penetrar em seu corpo causando *yporo 'sy'a*. Ademais, sublinho outra observação importante, tanto no *Kunumi Pepy* quanto no *Kuña Koty* as pessoas seguem a mesma dieta alimentar, deve-se consumir apenas peixe (lambari) assado sem sal, milho branco, mandioca cozida e eventualmente arroz sem sal. Qualquer alimento fora desses mencionados podem gerar *yporo 'sy'a* futuramente na pessoa.

*ñandesy*, que conheciam o canto/reza, realizavam o batismo do peixe, retirando assim o *yporo 'sy'a* deles. Por esse motivo, os adultos não dão para as crianças nenhum outro peixe além do lambari, pois nem todos têm próximo um *ñanderu* ou *ñandesy* que sabem o *ñembo 'e* de batismo do peixe. Entretanto, caso uma criança apresente características das violências e enfermidades geradas pelo *yporo 'sy'a*, os pais podem levá-la até algum *ñanderu*, que cantando as rezas adequadas pode retirar o *yporo 'sy'a* da pessoa.

Note que os aspectos e comportamentos de um ser não humano, como a enguia e a terra, podem fluir/transitar até as pessoas Kaiowá, ocorrendo sempre através das relações que esses indígenas estabelecem com as enguias e demais seres não humanos. A consumação de certos peixes pode gerar nas pessoas enfermidades ou comportamentos tidos como não adequados, produzindo o *teko ivai*. Tais considerações nos permite entrever que, em muitos casos, faz parte da constituição da pessoa Kaiowá uma diversidade de seres e objetos. A partir das intrações, são capazes de mobilizar os fluxos de aspectos de potências entre diferentes corpos. Dessas relações interespecíficas, entre colaborações positivas e negativas, parte da construção da pessoa Kaiowá é efetivada, tanto em seus aspectos morfológicos quanto comportamentais e espirituais. Tudo dependerá de fazer ou não relações com certos seres, de respeitar ou não as diversas regras do *ojeko 'aku*.

Das regras de consumação de peixes, outro ponto importante é o fato de que quem pesca, seja qual modalidade for, ou quem virá a pescar não pode comer a cabeça dos peixes. Essa restrição tem a ver com os efeitos gerados por esse ato, quando os peixes ficam com “*resa ete*” (olhos verdadeiros). Em outras palavras, ao comer a cabeça de um peixe, a pessoa “*abre os olhos dele*” e, dessa maneira, o peixe enxerga a aproximação do humano e se esconde. A pessoa corre o risco de não mais capturar peixes. Salvo essa restrição, somente aquelas pessoas que não pescam podem comer a cabeça do peixe, que, geralmente, são as pessoas mais velhas, que não se deslocam mais até os lugares das águas correntes onde as atividades de captura desses animais ocorrem. Observe que as pessoas atribuem às suas agências enquanto mobilizadoras para a constituição de parte do comportamento dos peixes, não sendo, portanto, isentos das agências que certas relações provocam nos diferentes seres. A consumação da cabeça de um peixe pode, com esse ato, abrir os olhos dos demais peixes, de modo a reconhecer a presença dos humanos. As pessoas acabam por colaborar com a possibilidade de os peixes não serem capturados, mantendo-os vivos. Dessa maneira, colaborando com a possibilidade de suas vidas prosperarem no contexto das atividades de captura.

Ao se perguntar como se dão as intrações entre esses Kaiowá e os mais distintos seres que fazem a *Ka'aguy Russu* nos leva para a arena de seus modos de ação, apontando para diferentes técnicas manejadas para que as relações aconteçam. Retomo por um breve momento a Descola (2002) e Ingold (1993) para entendermos como, em diferentes contextos, abordaram a dimensão da técnica nas relações entre seres, já que suas considerações nos ajudam a pensar particularidades desses modos de engajamentos. Essas considerações já foram amplamente discutidas, pontualmente cito o trabalho de Carlos Sautchuk (2007) e aqui apresento alguns aspectos importantes das ponderações feitas por esses autores. Ambos, e de forma distintas, entendem que humanos e não humanos interagem através de diversas configurações práticas. Descola (2002) entende a técnica como uma modalidade específica de estabelecer relações entre os seres, a técnica enquanto a objetivação das relações entre humanos e matérias vivas e não vivas. Sinaliza Descola:

Objetivar uma técnica supõe que a relação original que ela institui entre o homem e a matéria possa ser representada a partir do estoque preexistente de relações consideradas como logicamente possíveis no interior da totalidade sociocultural que se terá definido de antemão como unidade de investigação. Penso, portanto, que a “inovação” é o produto de uma reconfiguração de elementos já presentes, mas eu não prejulgo a natureza de elementos reimportados, nem considero a relação de objetivação como um simples desvio de competências (técnicas ou sociais). (DESCOLA, 2002, p. 97).

O autor entende a técnica em termos de relações, não são primeiramente coisas, são antes relações objetivadas. Por sua vez, Ingold (1993) argumenta que a técnica é uma relação concreta e seu sentido é imanente à prática, sendo a partir dela que emergem as pessoas (humanas e não humanas) com suas identidades e propósitos. Nesta perspectiva, os seres estão em constante devir, a depender das relações que estabelecem entre si. Do que já foi exposto até aqui, as considerações deste autor se aproximam das concepções Kaiowá apresentadas a mim, no que se refere às possíveis agências de seres não humanos enquanto colaboradores na construção da pessoa Kaiowá, como das agências criadoras das divindades, das plantas e animais visíveis e não visíveis, que passam aos cuidados pelos diferentes *jaras*. Atentar para as atividades de caça e, agora, para as atividades realizadas nos ambientes hídricos possibilita-nos olhar para os processos técnicos presentes nessas atividades de forma abrangente. Isto é, para além das relações meramente focadas nas agências humanas e no entendimento da técnica a partir dos resultados das atividades, digo, esses autores voltam suas compreensões para os planos



de ação. A forma que a técnica adquire deixa de ser fortemente analisada e passa a dar lugar para como elas são empregadas em seu uso, a bem dizer (SAUTCHUK, 2007)<sup>43</sup>.

Carlos Sautchuk (2007), motivado, entre outros, pelos autores acima citados, pontuou que a observação e a análise da técnica não devem se limitar ao processo descritivo, mas estendê-las às interações concretas, isto é, no curso das atividades cotidianas dos sujeitos. Esse movimento de voltar-se à prática, que envolve os processos técnicos, possibilita um diálogo profícuo e efetivo sobre o sentido desses processos técnicos. Adiante, e por meio de passagens etnográficas aqui desenvolvidas, e, sendo redundante ao dizer, vivenciadas, o que apresentei acompanha o que Sautchuk (2007) sinaliza, quer dizer, estendendo para os sentidos que essas técnicas em seu uso nos permitem compreender. Sobretudo, permitindo evidenciar algumas das relações interespecíficas que as atividades em ambientes hídricos propiciam, bem como nos permitiu conhecer os sentidos conferidos por alguns Kaiowá para se realizar tais práticas. Espero que tenha ficado claro ao leitor como esses indígenas da região do rio Brilhante empreendem suas atividades nas peregrinações que fazem na *Ka'aguy Russu*, e como elas nos informam sobre a importância que detém seus viventes nos modos em que esses indígenas entendem o que é estar no mundo, fazer parte desse grande emaranhado de vidas que estão conjuntamente se fazendo. Do ponto de vista humano, uma diversidade de seres não humanos são agentes importantes na constituição e elaboração da pessoa Kaiowá.

---

<sup>43</sup> Sautchuk, com essa afirmação, acompanha considerações anteriores, providas de Leroi- Gourhan (1984), que sinalizou para a compreensão dos objetos técnicos em operação.

## 5 KOKUEPY

Se tem uma coisa que aprendi a fazer em meu período de campo foi olhar para o céu. Seja para reconhecer a hora, a posição do sol para mudar de assento, seja para reconhecer a possibilidade de chuva com o andar do vento, ou ainda para admirar as brilhantes estrelas que parecem pregadas nas pontas dos galhos das árvores secas nas noites do mês setembro. Não por acaso, o céu do Mato Grosso do Sul talvez seja uma das coisas mais belas que já vi, por se tratar de uma região deveras plana, o céu salta no horizonte protagonizando uma imagem que envolve a cena.

Olhando até onde o fim da vista alcança enxergamos o chão do céu, como se isso fosse possível. Na composição desta paisagem, o céu parece alcançar no horizonte o chão. De perto, o céu é um infinito azul com algumas nuvens brancas envolvendo tudo e pairando sobre nossas cabeças, ainda que aparentemente não querendo desabar. O céu de setembro oscilava entre dias de azuis quase límpidos, as vezes com nuvens em formas perfeitas que pintavam o azul, fazendo recordar o céu calmo dos papéis de parede de quarto de recém-nascido. Em outros, o céu revestia-se de tons acinzentados, recordando-nos do apocalipse na terra. Não se tratava de chuva por vir, mas da intensa fumaça que as queimadas, propositais ou não, que propagam pelas matas neste período do ano.

Percorrendo os olhos de cima para baixo, a cena do chão é insólita, árida, e chega a arder a vista. A terra é intensa e com o tilintar tímido do vento faz subir partículas no ar, esfumaçando em paletas de tons suaves do marrom ao avermelhado. Sob nossas peles, os corpos são revestidos dessas intensidades, da terra e do sol. Chamamos de tempo de estiagem, e os Kaiowá chamam de *Joapityka*<sup>44</sup>, isto é, tempo quente, assim como o tempo de chuva intensa é chamado de *Ara Amãkua*. O inverno é o tempo da geada, que por sua vez, chamam-no de *Ara Ro'y* (Tempo frio). Mais adiante entraremos nas especificidades desses tempos, de modo que quero salientar aqui que foi em *Joapityka* que comecei a conhecer um pouco mais sobre os plantios que os Kaiowá fazem no entorno de suas moradas, a bem dizer, alguns dos processos que envolvem seus plantios.

Na estiagem é possível ver de longe as atividades cotidianas das pessoas acontecerem. Como quando algumas famílias estão debaixo das taquaras refrescando-se

---

<sup>44</sup> Agradeço ao Izaque João que em uma comunicação pessoal me ensinou sobre o calendário Kaiowá e suas particularidades. Em *Kambi'y* as pessoas se referem a este período do ano como *Ara Haku* (tempo quente), explicou-me Izaque que este termo é usado pelas pessoas mais jovens, a palavra mais antiga e mais usual entre os Kaiowá é *Joapityka*. Desse modo, mantenho no trabalho a palavra mais usual de referência ao tempo de estiagem, ainda que apontando para os diferentes modos de referência que pude conhecer.

ao tomar um tereré, ou quando a senhora Odilça e sua irmã mais nova estão sentadas em seus banquinhos a remendar as roupas da família ou mesmo quando confeccionando uma *sapikua* (bolsa), ou quando os jovens estão jogando futebol em seu campinho. Nesta época do ano, a seca não estava a castigar apenas as mandiocas, dizia Adelina que os pássaros, os pintinhos, os cachorros, os gatos, todos sentem a falta da água, todos estão tristes e sofrendo e, por isso, todos cantavam constantemente pedindo para chover. Os poços d'água que ficam aos fundos das casas de algumas famílias estavam quase secos, a liderança da retomada com muito custo e algum tempo de negociação conseguiu com a prefeitura da cidade de Douradina que enviassem duas vezes por semana um caminhão pipa para abastecer as famílias de *Guyra Kambi'y* com água. Nos dias que chegava o caminhão pipa era uma festa, tímida, mas possível de ser notada na alegria que formava o sorriso nos rostos das pessoas. Nessa hora, todos ajudavam a coletar a água do caminhão. Baldes, bacias, latas, panelas, jarras, garrafas pet, todos os utensílios possíveis eram utilizados para capturar aquele bem precioso que jorrava da torneira do caminhão e que escorria pela terra, saltando, às vezes, do chão em forma de vapor. Um tanto de água para beber ia para as garrafas pet de quem tinha, e que na casa das pessoas que têm geladeira ou freezer permanecem congeladas. Todo dia alguém de outra família vem buscar na casa de meu anfitrião uma ou duas pet para tomar aquela água estridentemente gelada com erva-mate, o milagroso e refrescante Tereré. Um tanto de água em um grande balde ficava na cozinha da casa de meu anfitrião para se preparar o alimento do dia, quase sempre arroz, feijão, mandioca cozida, às vezes um pedaço de carne de capivara ou de porco-do-mato frito ou cozido, às vezes um frango, às vezes um peixe ou outro. Quando não havia uma carne, muitas vezes nem se cozinhava, passando a noite em jejum. Na falta de carne por mais de dois dias, contentavam em comer a comida que tinham e já começavam as atividades para trazer uma carne para casa, seja de caça, seja de pesca, seja do mercado. Um tanto da água armazenadas em baldes maiores era para lavar as louças, e para os raros banhos daqueles que acabavam porventura não se deslocando até a casa de banho que o parente do lado havia construído ao fundo da retomada<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> No sentido norte do pátio central, sentido de quem vai para *Yvy adjere*, Germano cavou um pedaço de terra, deixou que jorrasse a água límpida por entre as pedras, contornou a mina com pedras, construindo uma barragem e preparou com primor uma casinha de banho construída com vigas de madeira e revestida de lona ao seu redor. Cerca de 1.60 de altura e largura de aproximadamente 2x2. Dentro, uma tábua no chão como piso, uma bacia metálica no canto para dispor a água do banho coletada na mina, uma caneca metálica para enxaguar o sabão do corpo, para resfriar do calor do sol e uma escova daquelas de lavar roupa para esfregar os pés. Da casa de banho era possível ver no horizonte a mata de *yvy adjere* e a *bocaja ty*. Uma composição linda junto ao som dos pássaros ao redor. Era basicamente nesse lugar reservado e calmo que muitos da retomada podiam banhar-se.

No *Joapityka* as pessoas aguardam a transição para o *Ara Amãkua*, que se revela assim que a chuva começa a cair com mais intensidade, a chuva constante marca a transição para este tempo. No tempo de estiagem, as roças estão pequenas, com algumas poucas ramas de mandioca que resistem à secura do tempo. Perduram nos roçados as plantas da mandioca porque elas não são colhidas de uma vez só, as pessoas sempre que desejam incluí-la em suas alimentações retiram os tubérculos de porção em porção e fazem. Esse é um dos motivos, aliado ao fato da mandioca ser um alimento base da nutrição Kaiowá, que faz com que a mandioca habite consideravelmente os roçados que os demais cultivos.

Este capítulo tem o propósito de descrever como as pessoas em *Kambi'y* fazem seus roçados, considerando os procedimentos técnicos realizados pelas pessoas, o sentido que elas atribuem para o modo como fazem e as implicações que esses modos de fazer têm para elas. Abordaremos com profundidade a transição do *Joapityka* (tempo quente), que diz respeito ao período da seca, para o *Ara amãkua*, o tempo do plantio, seguindo até o momento da colheita. Os procedimentos que envolvem todas as etapas que são realizadas nos processos relativos à roça estão relacionados diretamente com cada período do ano. Não obstante, as análises deste capítulo também incluem a discussão, junto a outras pesquisas, sobre roçados Kaiowá e as articulações que essa atividade nos permite conhecer acerca dos modos de cultivos, modos de engajamentos, e composições multiespecíficas das paisagens da *Ka'aguyrussu*, nos permite perceber a importância dessa prática no que diz respeito as intrações que ela enseja.

### 5.1 SEMEAR, CANTAR, CHOVER

No dia 17 de setembro de 2019, por volta das 14h30 (horário de MS), meu anfitrião foi plantar sementes de cebola, pimentão e salsinha que adquirira num depósito de material de construção da cidade de Douradina. Já havia construído uma horta a poucos metros de sua casa. Neste período do ano, as chuvas demoram a cair, só foi possível manter seus cultivos na horta graças ao caminhão pipa da prefeitura de Douradina, que naquele ano abasteceu de água a retomada. Nos oito anos anteriores, para se ter acesso a água, as pessoas recorriam às valetas d'água nas fazendas vizinhas e, posteriormente, às minas d'água que alguns parentes abriram no entorno de suas casas. Ele reservava um

---

pouquinho de água para todos os dias regar seus cultivos, como os tímidos pés de alfaces que ele já havia plantado anteriormente. Dizia que aproveitava para antecipar alguns plantios, já que assim que começasse a chover não tardaria a germinação daquelas sementes e iniciaria os cultivos em suas roças das plantas maiores.

De acordo com a *ñandesy* Roseli, pode-se começar os plantios já em agosto, embora muitos aguardem o final de setembro para realizar tal feito. A primeira chuva caiu oito dias depois do plantio realizado na horta, e meu anfitrião aproveitou para espalhar o esterco (produzido por meia dúzia de suas galinhas) nos retângulos onde plantara as sementes. Com a chuva, o esterco seria melhor absorvido pela terra e os nutrientes seriam repostos para que prosperassem suas plantas.

Sobre o manejo na horta, ele conta que as técnicas que utiliza aprendera com os alemães da missão cristã<sup>46</sup>, que nesta região ocuparam durante um período significativo o local onde hoje é a retomada de *Ita'y*. Explicava-me ele que o plantio de diferentes espécies em fileiras possibilita a colaboração entre elas, uma ajudando a outra a crescer. Essas considerações sobre como realizava seus plantios, como veremos adiante, se alinha, em alguma medida, com o modo tido como tradicionalmente Kaiowá de cultivo, maneira essa em que diferentes espécies são plantadas em um mesmo local, diferenciando radicalmente dos modos de plantio da monocultura.

A horta tinha uma configuração retangular, e dentro havia três retângulos, de cerca de um metro e meio quadrado, aparados por retalhos de madeira em cada lateral. Para a proteção do sol intenso, construía um suporte a partir de pequenos troncos de árvores jovens, buscados na mata de *yvyajhere*<sup>47</sup>, e que foram colocados em cada ponta de cada retângulo, formando uma estrutura que sustentava algumas folhas de palmeira de *bocajá*<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Para conhecer com mais profundidade a história do contato entre os Kaiowá e Ñandéva com as missões evangelizadoras e seus impactos, ver em: Missões Jesuíticas em Itatim. Chamorro et al; in: Povos indígenas no Mato Grosso do Sul: História, cultura e transformações sociais. Ed. UFGD, Mato Grosso do Sul, 2015: 555.

<sup>47</sup> Acompanhei Ezequiel, junto de sua esposa Adelaide e sua filha Marli, até a mata de *Yvyadjere* na atividade de cortar certos troncos de árvores novas para a construção de sua horta. Se antigamente, para se construir uma roça, derrubava-se pequenas árvores, no caso da construção de uma roça ou mesmo de uma horta, o que se retira hoje em dia são os capins que revestiam outrora a fazenda que hoje dá lugar à retomada de *Guyra Kambi'y*. Destaco que das pequenas árvores que antes eram derrubadas para a feitura de uma roça, parte de seus troncos também serviam de materiais. Tanto é o caso, que atualmente, as pessoas nesta retomada deslocam-se até as pequenas matas, que ainda resistem em meio aos plantios de monoculturas e dos campos para a pastagem do gado desses karaí na região, para buscarem alguns troncos de pequenas árvores para a realização de sua horta ou mesmo de suas casas.

<sup>48</sup> Palmeira do pindó, que também foram trazidos próximo a mata mencionada, no lugar que chamam de *bocajaty*-lugar de *bocajá*.

dispostas em cima das vigas, horizontal e verticalmente, para barrar parte dos raios de sol que incidiam diretamente nas mudas que cresciam.

Em um dos retângulos, havia apenas pequenos pés de alface, em outro, ele dispôs algumas sementes de cebola, seguidas de mais algumas mudas de alface, algumas sementes de pimentão e de salsinha, respectivamente. Quando as sementes germinarem e formarem as mudas neste retângulo, elas serão então transplantadas para outro local, onde crescerão com mais espaço, de modo que aquele lugar era um espécime de berçário para as sementes. Afundava o dedo indicador na terra, seguindo uma risca, e assim foi dispondo de três a quatro sementes juntas, dando espaço de aproximadamente cinco centímetros de cada grupo de sementes já depositadas. Como forma de teste, também plantou algumas sementes de pimentão direto ao chão da horta, fora dos retângulos que ele havia construído, e disse que se vingasse cresceriam ali mesmo e saberia ele que poderia tentar novos plantios de pimentão daquela maneira. Com pequenas vigas de madeira construiu um triângulo vertical no entorno de onde plantara essas sementes de pimentão no chão. Ele fizera para reconhecer as pequenas mudas que brotassem e que não as retirassem pensando ser uma planta daninha, essa estratégia técnica atende, sobretudo, a busca de eficácia para seus plantios de pimentão.

O espaço que ele reservou para sua horta era contornado por uma frágil cerca de arame. Nesse dia, o lugar de acesso a horta estava aberto e um dos cachorros da família, o Bidu'i, entrou no local e foi farejando diretamente no retângulo onde meu anfitrião acabara de plantar. Cavando, Bidu'i tratou de revirar toda a terra. Imediatamente, meu anfitrião retirou o animal pelo dorso e advertiu sua filha Marli por não cuidar direito de seu cachorro. Ao virar para mim, comentou com a voz calma, mas profundamente irritado "tenho dó de bater nele, ainda é filhote. Mas você viu? Ele ficou com vergonha do que fez, foi ficar sozinho lá no pátio". Não apenas Bidu'i, mas ao longo do dia, uma galinha ou outra conseguia entrar na horta ciscando e bicando nos retângulos, fazendo cada vez menos possível que certas sementes pudessem germinar, já que as tomavam para si. Para que a habitabilidade das plantas na horta seja possível, é necessário cuidados além daqueles mais elementares, como a rega, o sol, adubos e retiradas de plantas daninhas. Elas necessitam de cuidados que impeçam certos predadores, como as galinhas, ou mesmo agentes desordeiros (como Bidu'i) de se acercarem delas. Essa observação vale para os cultivos nas roças, que veremos mais a frente. De todo modo, ele teve que elaborar suas estratégias técnicas a fim de que seus plantios na horta prosperassem.

No dia seguinte a invasão de Bidu'i, meu anfitrião tratou de consertar toda a cerca de sua horta, vetando assim a entrada das galinhas, pintinhos e cachorros. Com alguns galhos robustos da árvore jovem que cortara e trouxera da mata colocou, dispondo-os no entorno, com um espaço entre eles de aproximadamente um metro e meio. Com a ajuda da ferramenta boca de lobo, foram cavando a terra, fazendo buracos de um pouco menos de meio metro e enterrando os galhos de maneira a deixá-los firmes no chão. Após essa primeira etapa, amarrou pedaços de arame, que conectavam a tela de arame aos troncos, e foi desenrolando a tela até concluir o feitiço de sua cerca. Enquanto refazia a cerca, que fora a estratégia escolhida para lidar com os predadores e desordeiros em sua horta, sua companheira Adelaide carpiava com uma enxada o entorno da horta, retirando as plantas daninhas, no intuito de impedir que elas avançassem para o local do plantio. A retirada de ervas daninhas faz parte dos cuidados que as pessoas realizam em seus cultivos, é uma das estratégias para manter as plantas selecionadas como as únicas prevaletentes e únicas para receberem os benefícios que virão adiante (água, esterco, sombra e outros cuidados).

Passamos aquele tempo na horta conversando sobre a importância de cultivar o próprio alimento. Meu anfitrião se referia a autonomia alimentar que aquela tarefa implica frente às condições atuais, em que muitos Kaiowá, impossibilitados de terem um pedaço de terra para plantarem, dependem de renda para o consumo de seus alimentos. Dizia ele: *retomar a terra é, entre outras maneiras, uma forma de realizar a vida como querem, de ter um lugar para se viver, e isso implica na possibilidade de plantar os alimentos que lhes conferem saúde e ânimo para se ter uma vida boa.*

Apenas a família de meu anfitrião dispunha de uma horta. Outra família havia tentado tal empreendimento, mas não conseguiu lograr tal feito, visto que conter suas galinhas era missão laboriosa demais perto da vontade em cultivar uma horta. Dos motivos, alguns são a escassez de água no período de setembro e a pouca apreciação do cultivo de hortaliça ou mesmo do seu consumo. A maioria das pessoas davam ênfase aos legumes escolhidos para se plantar na roça. Em *Kambi'y*, apenas meu anfitrião tinha uma horta e com o passar dos meses, depois de colher alguns pés de alface e alguns molhos de salsinha, a horta ficou inativa. Isto pelo menos até o período que lá estive. A atenção voltou-se para o cultivo de outras espécies.

**Figura 46 - Dos cultivos na horta**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 47 - Estrutura de proteção ao sol**



Fotografia: Autora (2019)



**Figura 48 - Entre plantação de abacaxi e plantio de pimentões**



Fotografia: Autora (2019)

### *Ñanderu fez chover*

Semanas antes do início do período de chuvas mais intensas, a *ñandesy* Adelina acompanhada de sua filha, de Adelaide e dona Neusa (filha da irmã de Adelina e mãe de Adelaide) começaram a cantar para chover. Era dia sim e dia não que elas se reuniam na casa cerimonial no final da tarde para executar o *ñembo'e*. Foram cerca de quatro encontros que contabilizei ao todo, mas certamente Adelina executava esse canto todos os dias de manhã no período da seca. Entoar esses cantos conjuntamente potencializa sua eficácia, visto que são mais pessoas pedindo a *Ñanderu* que derrube a chuva, dizia-me a sábia *ñandesy*. De tardezinha, na casa de reza, em frente para a porta central, que dá para o sentido leste, onde nasce o sol, Adelina balançava seu *mbaraka* (chocalho) e as demais, acompanhando-a com o *takuapu* (bastão rítmico) tocando sobre a terra, executavam o seguinte *Guahu*:

***Che Ru araka'e (2x)***  
*Dos tempos primordiais, meu pai*

***Hi, che (2x)***

***Amondo ko marandu (2x)***  
*Estou lhe enviando esta mensagem*

***Hi, che (2x)***

***Che Ru araka'e (2x)***  
*Dos tempos primordiais, meu pai*

**Ore renōi, ore renōi (2x)**

*Estamos lhe chamando, estamos lhe chamando*

**Hi che, hi che (2x)**

**Ñanderu apytia rasyrupi**

*Ao centro do peito de Ñanderu*

**Marandu ne'ē katu (1x)**

*Lhe envio mensagens de palavras verdadeiras*

**Hi, che, hi che (2x)**

**Ñandejara ruvicha**

**amondo ko marandu (1x)**

*Ao nosso pai/dono/divindade maior estou lhe enviando esta mensagem*

**Hi che, hi che (2x)**

**Jeguakaju porã che remi mondõ (2x)**

*Um lindo cocar amarelo estou lhe enviando*

**Hi che, hi che (2x)**

**Marandu ne'ē katu**

*Lhe envio mensagens de palavras verdadeiras*

**Ne'ē gatu Ñandejara ruvicha (1x)**

*A verdadeira palavra de nosso pai/dono/divindade maior*

**Hi che, hi che (2x)**

**Nde ne'ē eju Ñandejara ruvicha (1x)**

*Vem de sua palavra, nosso pai/dono/divindade maior*

**Hi che, hi che (2x)**

**Amondo ko marandu (2x)**

*Estou lhe enviando esta mensagem*

**Hi che, hi che (2x)**

**Amã'y rete renōi puã (1x)**

*Estou chamando que desça o corpo da chuva*

**Itymbyry rupe (1x)**

*Para o milho branco crescer*

**Hi che, hi che (2x)**

**Amã'y ire guasu (2x)**

*Depois da grande chuva*

**Hi che, hi che (2x)**

**Papa, papa araka'e (1x)**

*Dos tempos primordiais, vou finalizando*

**Hi che, hi che (2x)**

*Papa guahu araka'e (2x)**Dos tempos primordiais, vou finalizando o guahu**Taaaa.*

Este fora o canto que me conectou com Adelina, sempre que eu ia em sua casa, ela tentava me ensinar este canto, que só pode ser entoado com frequência quando se está no período da estiagem. No período de chuvas frequentes este canto é interdito, visto que a agência promovida através deste canto pode fazer chover em demasia, prejudicando a vida das pessoas, bem como o desenvolvimento de suas roças. Foram dias aprendendo esses versos, dias tentando levar a voz para garganta e sustentar o grave dos sons ao proferir as palavras, uma vez que a comunicação, via cantos, com as divindades tem a especificidade técnica de ser executada com a voz gutural, aliado ao uso imprescindível do *mbaraka* (chocalho). Foram dias aprendendo as palavras que compõem este canto, dias tentando pronunciá-las da maneira correta, dias de escuta e repetição constante até pegar o ritmo e suas cadências, assim também que nossa relação se fortaleceu e que permitiu que eu pudesse aprender boa parte das coisas que neste trabalho escrevo.

No dia 25 de setembro caiu a primeira chuva, interrompendo o período da seca e molhando a terra o dia todo. Por volta das 15 horas, em torno da fogueira na casa cerimonial estavam os cachorros da família, os gatos, eu, Adelaide e seu marido, meu anfitrião, que amolava seu terçado e separava suas ferramentas para, no dia seguinte, começar o plantio em sua roça. Contava que tinha pressa em plantar porque a lua estava quase passando de Crescente para Cheia e que a falta de chuva atrasara o plantio. Para ele, o ideal é plantar na lua crescente, pois a força dessa lua move o crescimento de tudo na terra. Essas considerações se adequam àquelas expressas no calendário lunar.

No dia seguinte, o sol despertou cedo a gente, às seis da manhã meu anfitrião fora plantar algumas sementes, agora no local mais amplo, onde realiza o cultivo de plantas maiores. Um pouco mais para lá da horta, cerca de vinte metros de sua casa (no sentido leste da retomada), ele começou a atividade. A terra já havia sido gradeada na semana anterior, o trator usado foi concedido pela Funai, que um parente da família era incumbido de manuseá-lo toda vez que fosse necessário seu uso.<sup>49</sup> Antigamente, as pessoas gradeavam a terra utilizando a enxada, era realizado de acordo com a quantidade de

---

<sup>49</sup> Conta Germano que geralmente se gradeia a terra entre os meses de julho e agosto, porque em setembro e outubro já começam a plantar as ramas de mandioca, batata doce, milho branco, milho tupi (o milho saboró) e outros cultivos.

enxadas que dispunham. Revezando entre membros da família a terra era assim gradeada, quem não dispusesse de uma, aguardava sua vez para conseguir emprestada.

Utilizando uma ferramenta chamada de matraca, também fornecida pela Funai, meu anfitrião colocou as sementes no instrumento e, com um clique, ia depositando no interior da terra, na profundidade de cerca de 4 cm, as sementes de abóbora, seguidas de abobrinha menina, melancia e milho saboró<sup>50</sup> juntas, desenhando ligeiras fileiras sobre a terra. Como se pode esperar neste contexto, nem todos possuem uma matraca, então algumas famílias utilizam uma vareta de madeira com uma ponta de metal fina, e assim vão fazendo inserções na terra com esse instrumento e depositando as sementes, para em seguida cobrir com terra.

Exceto o *avati morotĩ sayju* (milho saboró amarelo), todas as demais sementes foram trocadas com pessoas provenientes dos assentamentos do MST<sup>51</sup> da região, afirma meu anfitrião. Enquanto os Kaiowá forneciam sementes de milho saboró, o pessoal dos assentamentos fornecia diversas sementes, como essas acima citadas. Essas trocas aconteceram através de um encontro entre agricultores tradicionais promovido pela Funai, comentou. Trocas de sementes crioulas, em outras palavras, sementes cultivadas e armazenadas em uma certa localidade sem sofrerem alterações genéticas. A liderança distribuía as sementes trocadas para todas as famílias na retomada, mas só algumas pessoas as plantavam. Entre as pessoas em *Kambi'y* predominam o plantio das ramas de mandioca, abóbora, batata doce, banana, mamão e o milho saboró.

---

<sup>50</sup> *Cucurbita Morchata, Cucurbita pepo, Citrullus lanatus e Milho saboró amarelo.*

<sup>51</sup> Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

**Figura 49 - Do plantio com a matraca**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 50 - Inserindo as sementes na terra**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 51 - Do plantio**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 52 – Quando finalizado o plantio com matraca**



Fotografia: Autora (2019)

Nesse mesmo dia, o jovem Germano plantou *avati morotĩ* (milho branco) em uma de suas roças, que ficava ao lado de sua casa<sup>52</sup>. Antes de plantar, ele chamou a *ñandesy* Adelina, os dois fizeram o *jehovasa* (purificação e bênção) com as mãos em direção a terra, abrindo-as nas laterais num movimento de dentro para fora e, em seguida, Adelina cantou em todas as pontas de sua roça. Com a ajuda de Germano transcrevemos o canto. Abaixo:

***Che ru araka'e***

*Nos tempos primordiais, meu pai*

***Hi che, hi che (2x)***

***Ejevy Jakairá (2x)***

*Volte Jakairá*

***Hi che, hi che***

***Nde rory rory Jakairá (2x)***

*Para você se alegrar, Jakairá*

***Hi che, hi che***

***Ejevy Jakairá***

*Volte Jakairá*

***Hi che, hi che***

***Che remity rory rory***

*Para alegrar o meu plantio*

***Hi che, hi che***

***Ko yvy poty***

*Nessa flor da terra*

***Rehe ejevy nde rory Jakairá***

*Traz de volta a sua felicidade Jakairá*

***Hi, che, hi, che***

***Itymby rory rory jakaira***

*Vamos alegrar as plantas de jakaira*

***Itymby rory rory jakaira***

*Vamos alegrar as plantas de jakaira*

***Papa, papa araka'e***

*Nos tempos primordiais, estou finalizando*

***taaaa***

---

<sup>52</sup> Com a morte do pai de Germano meses depois a esse período que descrevo, sua família mudou-se para o extremo leste da retomada, próximo à roça de mandioca de sua família. A mudança tem a ver com a intensa circulação que o *aguery* (espectro do morto) empreende no entorno do que fora sua casa. O possível encontro com tal *aguery* traz doenças severas a vida nos vivos, podendo através do susto que ele causa nos vivos matar um parente.

O lugar onde Germano plantava o milho branco era como um lote de terra quadrado, de cerca de 10x10 metros aproximadamente. Após o procedimento do *jehovasa* e da execução do canto, Germano com sua enxada abriu fileiras com a distância entre elas de aproximadamente um metro. Ele já havia separado as sementes de milho branco, que estavam guardadas desde o último plantio em uma garrafa pet, e que agora estavam em uma peneira de palha. Este é um dos modos mais usuais de armazenamento das sementes do milho branco. Antes de inseri-las na garrafa, Germano conta que as deixam nas espigas, amarradas em uma viga de madeira em cima da fogueira que sua avó e tia-avó utilizam para cozinhar diariamente. O procedimento de esfumar as sementes é um dos modos de mantê-las protegidas das diversas pragas que possam se aproximar. As sementes mais vistosas, completamente brancas, sem nenhuma mancha, sem sinal de ataque de insetos, foram depositadas de 3 ou 4 na primeira fileira, e dizia que, dessas sementes, duas ou três irão brotar.

Com um passo adiante, cerca de um metro de distância, tornava a colocar mais uma porção de 3 ou 4 sementes. Dessa maneira seguiu colocando com as mãos as sementes até completar as demais fileiras. De acordo com Germano, ele aprendera com alguns rezadores que a distância entre uma cova e outra no plantio de milho branco deve ser entre um metro e um pouco mais, assim a planta do milho dará mais espigas, porque terá espaço suficiente para crescer. Por fim, voltou com a enxada cobrindo ligeiramente as fileiras que desenharam e terminou o plantio naquela terra úmida.

Ao longo das semanas, enquanto as plantas cresciam, era possível avistar as galinhas das famílias da retomada transitando nos roçados. A presença delas irritava profundamente meu anfitrião, que dizia que gostaria de prendê-las, mas impossibilitado, sua estratégia fora colocar sementes de milho tupi (milho saboró) no entorno de suas plantações. Assim, elas se ocupariam de comer esse milho, o que impediria que adentrassem na plantação e comessem as demais sementes. Germano também reclamava da presença das galinhas e tentara a mesma estratégia de meu anfitrião. No período em que as plantas cresciam, em meados do mês de dezembro, Germano pediu que Adelina rezasse novamente em sua roça, e assim ela o fez, dessa vez proferindo o *ñembo 'e* abaixo:

***Icheru araka'e che reminty rory jakaira araka'e.***

*Nos primórdios meus ancestrais vêm para alegrar a minha plantação junto com o Jakairá.*



Após o *jehovasa*, o canto foi executado e, assim como o primeiro canto proferido por Adelina antes do plantio, este também fora entoado apenas com o *mbaraká* nas mãos da rezadora. Diz Germano que esse canto é executado porque *Jakairá* envia seu *yvyra'ija* (acompanhante/guardião) ou ele mesmo vem até a roça das pessoas. Ao ver suas plantas crescendo, *Jakairá* se alegra e reforça o crescimento saudável das plantas. Apenas as roças de Germano contaram com os procedimentos do *jehovasa* e do *ñembo'e*. Não soube se outra família realizou os mesmos procedimentos, embora desconfio que o *ñanderu* Ricardo tenha realizado esses procedimentos em sua roça. Algumas pessoas diziam que o fato de Adelina ter rezado na roça de Germano já é o bastante para purificar e abençoar as demais roças da retomada, outras diziam que esse procedimento é essencial que se faça primordialmente nas roças onde contém o milho branco, como algumas famílias não haviam plantado o milho branco, logo não foram necessários tais procedimentos nos locais de seus plantios.

Toda semana meu anfitrião visitava suas roças com uma enxada meia-lua para retirar as ervas daninhas. Até então, não conhecia um nome para se referir a elas, mas consideram-na como sujeira, ao dizer *kokue ky'a* (Roça suja) sinalizam para a presença desses tipos de plantas crescendo em seus roçados. A relação ideal para o plantio é aquela que respeite o ciclo lunar, plantando na lua Crescente e Cheia e que haja coincidência com a ocorrência de chuva. No período da fase das luas “de plantio” se o céu sinalizar possível ocorrência de chuva já é tido como oportunidade para se plantar. Seguimos pelo mês de setembro sentindo a ausência da chuva, as poucas que caíam possibilitaram alguns plantios naquele mês. Foi no mês de outubro que, de fato, foi possível intensificar o manejo no roçado.

No dia 14, após ter chovido no dia anterior, a maioria das famílias de manhãzinha já plantavam suas ramas de mandioca, outros, como meu anfitrião, plantavam também milho saboró, abóbora, batata doce e maxixe. No dia anterior, Marli e Adelaide já haviam cortado as ramas em pedaços. Para isso, utilizavam o terçado cortando a rama a cada cerca de 12 centímetros aproximadamente, sempre tendo como referência cortar no encontro dos nódulos da rama e seguindo entre distâncias de um nódulo para o outro. Desse modo, dividiram o que era uma grande rama em diversos pedaços, que originariam novas plantas de *mandi'o ju'i*. Essa roça, em particular da família de meu anfitrião, desenha um L de ponta cabeça. De modo que na parte horizontal do L, margeando a estrada que dá limite ao lado leste da retomada, ele já havia plantado o milho tupi (milho saboró). A escolha por plantar o milho próximo ao limite de um dos lados da retomada foi sua estratégia para

que, quando uma pessoa passar pela estrada, não veja sua plantação de mandioca, já que, dizia ele, ter muitas pessoas que pilham mandiocas das roças limites entre a estrada e a retomada. Seguiu as fileiras paralelamente às de milho plantando abóbora, abobrinha, feijão de corda (chamam de chaïn), além dos que descrevi acima.

Neste dia, plantava as ramas de *mandi' o ju' i* na parte vertical do L de ponta cabeça. Fora realizar o plantio meu anfitrião, sua companheira Adelaide, seu filho Teruel e sua filha Marli. Com o auxílio da enxada, meu anfitrião abria um buraco na terra de mais de 5 cm e menos de 8 cm de profundidade e, dando um passo largo, abria outro buraco, e fora assim desenhando fileiras. Ao seu lado estava Teruel, que empreendia o movimento com uma técnica diferente da executada pelo seu pai. Primeiro ele abria uma cova, entrou com a enxada dentro dela, envergou um pouco o corpo para frente e esticou os braços segurando o cabo da enxada. Usar seu corpo era a técnica como ele calculava a distância para abrir a próxima cova. O corpo é meio e objeto técnico, conforme sugerido por Marcel Mauss ([1934] 2003). Desse modo, ainda dentro de uma cova e mobilizando toda a disposição de seu corpo para frente com um golpe de enxada, ia abrindo as covas seguintes em forma de fileiras, que eram compostas paralelamente uma com as outras. Adelaide, Marli e eu assistíamos a cena, depois de algumas aberturas nós três fomos depositando uma rama ou duas dentro dos buracos. A quantidade de ramas inseridas dependia de seus tamanhos e suas larguras. Se fossem pequenas (entre 7 e 12 cm) colocamos duas, às vezes três ramas em um mesmo buraco, se tivessem elas mais de 13 cm colocamos apenas uma. A largura não influenciava tanto na quantidade de ramas a ser inserida nos buracos como o tamanho, mas em alguns casos um pedaço de rama mais grossa, porém pequena, ocupava um buraco sozinha. De todo modo, foi assim que se deu o plantio de *mandi' o ju' i* da família naquele dia.

Olhando meu anfitrião e Teruel abrirem os buracos parecia uma tarefa fácil, em menos de quarenta minutos encerravam o plantio todo. Antes disso, tentei fazer o trabalho que eles empreendiam, enquanto eles com apenas uma, as vezes duas enxadadas abriam o buraco no tamanho adequado e passava a abrir o próximo, eu precisava de no mínimo umas quatro ou cinco tentativas para fazer um buraco. De acordo com a noção de Ingold (2000) as habilidades são modos singulares de percepção e ação que emergem nas práticas pelas quais os sujeitos engajam-se no mundo. Elas são definidas pelo ajuste constante de movimentos conforme o monitoramento perceptual contínuo da tarefa em ação e a exploração ativa das possibilidades ambientais. Por sua vez, o aprendizado das habilidades se dá por meio da “educação da atenção” (Cf. Gibson, 1986) a articulação e

refinamento dos sistemas de percepção-ação dos praticantes com aspectos do ambiente. Noto que essa atividade demandava, além de força, de coordenação motora para golpear a terra próxima do lugar preciso que já havia golpeado anteriormente. Isto é de modos particulares de percepção que se adequavam no curso da tarefa. Uma atividade aparentemente simples, mas foi fazendo que me levou a reconhecer que aquela atividade não era fácil como parecia, se eles a executavam com tal velocidade e primor devia-se às habilidades que detinham para isso. Isto é, das percepções ajustadas às ações mobilizadas constantemente, dentre elas, coordenação motora, noção de espaço e força a serem empregadas no procedimento. Diziam eles que com a prática se melhora o desempenho, tais habilidades são adquiridas de tanto empunhar a enxada, de tanto realizar os diversos manejos no roçado. De tanto praticar o plantio de ramas, as pessoas na retomada realizavam-na em um pequeno espaço de tempo. Além das habilidades, devo dizer que o espaço que tem para realizar a roça não é grande, isso também influenciava no tempo de trabalho a ser executado, mas longe de ser o principal motivo para realizar aquela tarefa com tanto primor e habilidade.

**Figura 53 - Abrindo as covas**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 54 - Teruel abrindo as covas com sua técnica diferenciada**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 55 – Quando findado a abertura das covas**



Fotografia: Autora (2019)

No mesmo dia, Tico, irmão de Adelaide, também plantara a *mandi'o ju'i*. Esta rama de mandioca, que dentro é amarelinha, meu anfitrião fora buscar com Sr. Valdomiro, parente de sua esposa e liderança da aldeia Panambizinho. Ele havia distribuído um tanto para cada família da retomada. Tico fizera seu roçado atrás de sua casa, em um pequeno espaço onde cultivava algumas espécies de plantas para consumo, dando destaque para a mandioca, mas plantava também batata doce e abóbora. Ele realizava a mesma técnica da família de meu anfitrião.

**Figura 56 - Tico cortando as ramas**

Fotografia: Autora (2019)

**Figura 57 – E abrindo as covas para inserir as ramas**

Fotografia: Autora (2019)

Um dia depois, foi a vez da família de Xiru realizar seus plantios. Foram sua companheira, a filha mais nova e a filha mais velha com o marido e a pequena filha Suki de apenas 3 anos. No espaço do roçado de Xiru uma parte ele concedera à família de sua filha mais velha. Mesmo com a divisão da roça entre as duas famílias, a atividade era realizada colaborativamente, primeiro plantaram juntos na parte de Xiru e depois na de sua filha mais velha, Eliziane. A atividade considerada mais árdua ficara para os homens (Xiru e seu genro), as mulheres cortavam as ramas ali mesmo e a pequena Suki e sua tia

mais nova depositavam as ramas nos buracos já cavados. Suki aprendia desde cedo uma das tarefas que envolve o plantio na roça. Além de realizar sua tarefa, ela observava seu avô e seu pai na abertura das covas, assim como observava a atividade de sua mãe e de sua avó cortando as ramas em pedaços, escutava atentamente as observações que eles faziam sobre suas atividades, o modo de se cortar as ramas, de abrir os buracos e o tempo para se realizar os plantios. Assim, ela crescia em conhecimentos.

**Figura 58 - Xiru abrindo as covas**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 59 - Cortando as ramas antes do plantio**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 60 - Depositando as ramas de mandioca na terra**



Fotografia: Autora (2019)

Faltou acompanhar os plantios de cerca de três famílias na retomada. Fora difícil acompanhar todos os plantios, principalmente porque essas famílias realizaram seus cultivos ao mesmo tempo que a família de meu anfitrião, isso fez com que eu tivesse que decidir quem acompanhar. Neste caso, não podia deixar de acompanhar a família de meu anfitrião, além de estar em sua casa, o que soaria como falta de respeito não acompanhar seus plantios, sua família era a que detinha maior quantidade de locais para roçado, seguido da família de Germano, motivo que me fez dar atenção aos seus plantios.

Sobre os diferentes locais disponíveis para plantio na retomada, dizia a liderança que era de acordo com a vontade de se plantar, e como ele tem muito apreço pela prática, ele fora fazendo suas roças nos locais que dispunham.<sup>53</sup> No que tange o plantio realizado apenas por mulheres, destaco a pequeníssima roça de Dona Alzíra, que com o marido enfermo plantara sozinha, próximo à sua casa, algumas fileiras de mandioca e batata-doce. Ao seu lado, a irmã de meu anfitrião plantara algumas ramas de mandioca, abóbora e feijão de corda, bem atrás de sua casa e no entorno dela. Ambas as mulheres realizaram

---

<sup>53</sup> Pereira (2016) avalia que um fogo doméstico (uma família) que tenha prestígio entre as demais, geralmente detém áreas mais extensas para o plantio bem como maior produtividade nesses locais, relacionando roça e prestígio social. Lembrando que um fogo de prestígio ocupa tal posição porque deve doar mais que receber. Todavia, alerta o autor para os casos em que um fogo de prestígio não detém variadas roças ou grande produtividade e atende a outros regimes de significação, entre elas, a mobilidade da família, isto é, quando esta não se configura como o único local de morada.

seus plantios abrindo a terra com o auxílio da enxada e depositando as sementes e as ramas com as mãos.

**Figura 61 - Cecília plantando ramas de mandioca ao redor de sua morada**



Fotografia: Autora (2019)

Nesta semana que chovera significativamente, todas as famílias da retomada aproveitaram para plantar em suas roças, a ênfase fora dada ao milho saboró amarelo e à mandioca, embora cultivos como batata doce e abóbora fizeram também parte dos cultivos das pessoas na retomada geral. Após iniciar os plantios de *Avati Jakairá* (milho branco) em uma das roças, Germano fora plantar *Avati Yvyra'ija* (milho preto-roxo e branco), *Avati Popy'rygua* (milho vermelho) e *Avati ju/ Yvyra'ija* (milho amarelo) em outra roça que reservara. Seguiu os mesmos procedimentos descritos anteriormente, embora dessa vez não tenha chamado Adelina para executar o canto/reza.

No dia seguinte, o jovem se deslocou até sua outra roça para o plantio de mandioca. Nesta roça já havia alguns pés de mandioca prontas para colheita, de modo que na mesma roça podemos ver diferentes estágios de crescimento desta planta. Com a terra já gradeada, Germano foi abrindo covas de aproximadamente 5 a 6 cm de profundidade, as ramas mais finas ele colocava de duas a três no mesmo buraco, as mais grossas apenas uma, as vezes duas, o que importava para ele era a sua grossura. Após buracos feitos e ramas já postas, voltou cobrindo as covas e encerrou o plantio. Os procedimentos do *jehovasa* e do canto no início do plantio purifica e abençoa todas as



plantas dos roçados da retomada, não sendo necessário realizar tais procedimentos toda vez que for plantar nesses lugares, reforçava ele.

No mês de outubro, o som das cigarras se torna constante nas tardezinhas, os pés de manga na retomada e nas estradas próximas é atração das pessoas que a pé, de bicicleta ou de carro se dirigem até eles para colher um bocado. Todos comiam manga nessa época, geralmente no período da tarde, e jogavam o caroço no terreiro e era vez das galinhas, pintinhos, galos e claro, dos cães chuparem manga. Após o plantio e quando cessa a chuva, pelo menos um dia na semana as pessoas responsáveis pela roça se dirigem até o local para a retirada de ervas daninhas, de modo geral com o uso da enxada, em outros momentos usam as mãos. Este é um procedimento importante de ser realizado nas roças, uma *kokue ky'a*, como dizem os *Kaiowá*, é qualitativo de roça suja, conseqüentemente avaliam-na como feia. Uma roça suja pode trazer doenças para os humanos, roça sem cuidados adequados entristece as plantas cultivadas, o que entristece a deidade *Jakairá*. Dessa maneira, a não retirada de plantas daninhas pode ocasionar cultivares pouco vistosas e gerar uma roça com baixo desenvolvimento das plantas cultivadas. Por esses motivos, os cuidados seguem pelos meses de novembro, dezembro, janeiro, fevereiro até o momento da colheita.

**Figura 62 - A frente a plantação de milho branco de Germano**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 63 - Quando crescem os cultivos**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 64 - Das plantações em *Guyra Kambi'y***



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 65 - As mandiocas de Xiru**



Fotografia: Autora (2019)

## 5.2 DAS COLHEITAS: DO ÑEHÃVANGA- AVATI ITYMBYRYNGA AO JEROZY POKU

Em fevereiro as roças estão grandes e a paisagem de *Kambi'y* transforma-se radicalmente. Já não é mais possível ver as casas de alguns parentes, no lugar enxergamos as folhagens da mandioca, o milho com suas “bonecas” aparentes, o pé de mamão carregado, os cachos de banana, tudo crescendo vistosamente. É tempo de alegria, é tempo de *Jerosy Poku* (o batismo do milho branco) o ritual que consagra o milho, consagra a deidade da roça, o *Jakairá* que provê a boa roça, a alegria para todos os cultivares.

No dia 21 de fevereiro aconteceu o ritual do *Jerosy Poku* na aldeia de Panambizinho, esta foi a primeira aldeia a realizar o ritual na região, e abordaremos adiante. No dia em que chegamos em *Kambi'y* após o *jerosy* no Panambizinho, no domingo do dia 23, acompanhei Germano em sua primeira colheita do milho branco, este é o primeiro passo que dá início ao *Avati Itymbyrynga*, o ritual de purificação do milho branco, e é sobre esse processo que descreverei abaixo.

Assim que o sol desmaiava na tardinha, acompanhei Germano até a sua roça, onde plantara os diferentes tipos de milho, mas não o milho branco. Me explicara que, assim como Adelina, rezou em cada canto de sua roça, agora ele retira as espigas de milho desses mesmos lugares. Ao passo que retirava as espigas, ia juntando-as no chão até formar um grande agregado para posteriormente colocá-las em um saco de estopa, até

quase completar. Germano explicava que o milho vermelho que víamos era apenas dessa cor por fora, quando quebrada a semente é toda branca por dentro, esse milho denominado *Araguaju* (pôr-do-sol), pelo fato de sua cor ser parecida com o pôr-do-sol. Da mesma maneira, havia milhos que por fora eram amarelos, mas por dentro brancos também. Ainda me mostrava milho branco que se “casara” (*omendá*) com o milho amarelo transgênico. Esses, por sua vez, foram selecionados e serão purificados no ritual, todavia não serão ingeridos pelos Kaiowá, que reservam tais milhos para darem aos seus animais domésticos, os galos, galinhas e pintinhos. Purificam o milho *omendá* para que seus animais não absorvam qualquer doença que eles possam carregar. Não consomem porque este casamento não é desejado pelos Kaiowá. Não consumir o milho *omendá* revela outras coisas, entre elas o não incentivo ao plantio conjunto dessas sementes, o que vai de encontro com a regra Kaiowá de plantio do milho branco. Embora se tenha todo cuidado no plantio, isto é, plantando apenas o milho crioulo em uma roça, muitas vezes uma semente ou outra de milho transgênico pode despercebidamente ter sido armazenada na mesma garrafa pet onde foram colocadas as sementes do milho crioulo. Essas espigas são separadas para que não seja utilizada suas sementes no próximo plantio. O modo de reconhecimento que Germano utilizava para saber qual milho selecionar tinha a ver com a cor das sementes na espiga, era possível notar em uma mesma espiga dois tons de amarelo, um puxado para o roxo claro que também continha sementes brancas. As espigas com milho amarelo claro eram aquelas reconhecidas como fruto do casamento com o milho transgênico. Já o amarelo escuro era reconhecido como *Avati Tupi* (milho saboró), por dentro é todo branco sem manchas amarelas, portanto selecionado a ir ao saco e ser consumidos pelos humanos. Observe que o reconhecimento do milho passa, entre outros, pela diferenciação da cor. Germano seguiu os mesmos procedimentos para colher o milho branco, que fica em uma roça particular próxima do complexo de casas onde, até então, vivia sua família.

No dia seguinte, às 4 da manhã, nos dirigimos até a retomada *Laranjeira Ñanderu Sede*, onde vive o Sr. Jairo, o *ñanderu* que iria abençoar os milhos e os pratos elaborados com esse alimento. Esse ritual é conhecido como: *Avati Ñehãvanga- Avati Itymbyrynga*. O *ñanderu* dizia que é apenas após a benção das primeiras comidas feitas com *avati morotĩ* que se pode começar a consumir o milho da roça. Sem esse ritual, doenças como diarreia, dores de cabeça e até mesmo o suicídio podem assolar a vida das pessoas. Jairo contava o quanto aumentara as mortes de criança por diarreia, assim como o aumento de

suicídios e enfatizava que poderiam essas mortes terem sido evitadas se tivessem realizado tal cerimônia.

Estava quase toda a família de Germano na *Ogusu* em que vive o Sr. Jairo, primeiramente ele entoou um *ñembo* 'e para a purificação e benção do milho que estavam armazenados em dois grandes sacos. Um dos sacos fora entregue ao *ñanderu* para o consumo de sua família, como uma forma de retribuição ao ritual que realizaria. Do outro saco, a mãe (M), a mãe da mãe (MM), a irmã da mãe da mãe (MMZ), irmã (Z), irmão da mãe (MB) e esposa do irmão da mãe (MBW) de Germano começavam os preparativos dos alimentos. Note que este preparativo é realizado pelas mulheres, o que reforça o papel feminino na feitura de alimentos. Elizeu, que é irmão da mãe de Germano, ficara junto de Jairo escutando-o e observando todos os movimentos que o *ñanderu* realizava. Ele tem um profundo interesse em aprender as diferentes modalidades de cantos Kaiowá, tem a aspiração de futuramente se tornar um *ñanderu*. Para isso, a forma de aprendizado se dá na escuta e observação dos procedimentos feitos por um *ñanderu*, dessa maneira acompanhava Jairo, que cantava baixinho as rezas de benção do milho branco.

Do outro lado da *ogusu*, Germano auxiliava as mulheres no feitiço dos pratos típicos, ia ele debulhando o milho, em seguida sua irmã com movimentos de cima para baixo no ralador improvisado, feito de uma lata entrecortada, ralava o milho de modo a transformá-lo em uma fina farinha. Do outro lado, a esposa do irmão de sua mãe ia pilando uma porção do milho debulhado. Em frente a ela, a MMZ assava algumas espigas de milho na fogueira, que chamam de *Avati Morotĩ mbychy* (milho branco assado). Um tanto da farinha fora embrulhado na palha do milho (pode ser também na folha da bananeira) e cozido em água fervente, também na fogueira, chama-se esse alimento de *bojape/Chipa Tumbykua* (*Tumbykua*: amarrado na cintura), que lembra uma pamonha. Ainda com o milho ralado fizeram o *ru'i* uma espécie de farofa de milho branco. Já com o milho pilado fizeram o *Kaitykue/Kãgwyndy*, esses dois nomes referem-se a bebida feita com o milho branco, diz Germano que esse é o nome da bebida quando ela é produzida em casa, consumida entre os familiares cotidianamente. A mesma bebida quando consumida em momentos festivos, em rituais públicos, recebe o nome de *Xixa*. Complementava Germano que *Xixa* também é uma palavra usada quando as pessoas vão dançar o *Kothyhu/Guaxiré*, modalidades de cantos relativos à festa. Fora feito também o *Avati Morotĩ Mbyrytyty*, milho pilado cozido em água com açúcar (antigamente mel ou melado de cana-de-açúcar) em que é deixado ferver até engrossar, uma espécie de mingau doce de milho branco. Ao final do preparo de cada prato as mulheres entregavam o alimento

ao *ñanderu*, que proferia um canto de limpeza e de benzimento do alimento. No final do canto/reza, Jairo soprava (*Ipedju*) em forma de cruz o alimento e com as mãos fazia o gesto de *jehovasa* em forma de ondas, levando com o sopro e com as mãos os possíveis males presentes no alimento para fora da casa de reza, pela porta principal, na direção de *Arapytia* (onde o sol nasce). Neste momento do canto/reza nenhuma pessoa pode passar em frente ao rezador e nem mesmo sair pela porta principal da casa de reza, isso porque ao retirar os males dos alimentos, se uma pessoa passar em frente os males se dirigem todos a ela. Depois de purificar e benzer o alimento, a esposa do *ñanderu* entregava para Germano, que o oferecia para cada um degustar um pouquinho. Assim foi feito com cada prato, um por um. Entrega-se para Germano pois fora ele que plantara o milho branco e por ser o anfitrião, junto com a liderança de *Kambi'y*, da cerimônia do batismo do milho, o *Jerosy Poku* que se realizaria nesta retomada naquele ano.

Com a ajuda de Dorianio na tradução do guarani para o português, Jairo explicava que o *ñembo'e* que cantava para retirar os males do milho, assim como realizava o *jehovasa* e o *peju*, que são procedimentos complementares e essenciais da cerimônia, eles limpam e carregam os males em direção ao nascer do sol, a morada de *Kuarahy*. Soprar em forma de cruz é soprar em forma de *Kurussu*, que é o *Xiru*, a cruz que sustenta a terra e seus habitantes, sustentando o corpo do milho, como também o corpo humano, a formação dos braços e pernas formam o *kurussu* que sustenta o corpo. Dessa maneira, o sopro em forma de *kurussu* sustenta e protege o corpo do milho, e seus alimentos purificados protegem e sustentam também o corpo dos humanos e dos animais de cuidado através do ato de consumação deste alimento. Essa proteção caminha através das palavras cantadas para além dos lugares onde se é praticada a cerimônia, juntamente com o *jehovasa* e o sopro, se alcança as roças de *Kambi'y* em sua totalidade, purificando e abençoando todos os cultivos que nela habita. A realização da cerimônia de purificação e bênção do milho branco antes de seu consumo atende não apenas a uma retomada de uma prática cultural que Jairo diz não ser realizada há muitos anos, mas também diz sobre o que tal prática é capaz de agenciar, seus efeitos, a purificação dos alimentos da roça, aqui tendo o milho seu principal expoente.

**Figura 66 - Germano auxilia suas parentes a debulhar o milho**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 67 - Ralando o milho para fazer farinha**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 68 - Dos movimentos de pilar o milho**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 69 – Ralando o milho**



Fotografia: Autora (2019)



**Figura 70 - Milho assando**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 71 - Do preparo do *bojape*, *kaitykue* e *ru'i***



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 72 - O ñanderu Jairo (a direita) fazendo ñembo'e acompanhado de um iniciante**



Fotografia: Autora (2019)

**Figura 73 - ñanderu e acompanhante fazendo jehovasa**



Fotografia: Autora (2019)

### 5.3 JEROSY POKU

O *Jerosy Poku* em *Guyra Kambi'y* ocorreu entre os dias 27 e 28 de fevereiro de 2020, e fora o ñanderu Jairo quem realizou a cerimônia nessa retomada. Já havia

acontecido esse ritual na aldeia de Panambizinho, antes do distanciamento social provocado pela pandemia da Covid-19 no Brasil. No período a ser realizado em *Kambi'y*, por conta da gravidade da pandemia, os órgãos públicos como a Funai e Sesai divulgaram uma nota que circulou no WhatsApp sugerindo que pessoas não indígenas fossem impedidas de participarem ou permanecerem em terras indígenas, também alertavam aos indígenas para não circularem por outras aldeias do entorno, permanecendo em suas casas. Por esse motivo, não pude acompanhar presencialmente a cerimônia nesta retomada. Acompanhando remotamente, posso dizer que houve conflitos relativos à execução do ritual, tanto por parte de alguns apoiadores não indígenas quanto por algumas pessoas da própria retomada que pediam para não se realizar a festa, com medo do contágio do vírus na cerimônia. Ainda assim, a cerimônia fora realizada. Em uma ligação após o ritual, a liderança de *Kambi'y* me dizia que após a confirmação da data do *Jerosy Poku* não se pode mais adiar a cerimônia, pois *Jakairá* pode ficar bravo e lançar doenças aos Kaiowá até mais nocivas do que a Covid-19. Izaque João (2011) comenta em sua dissertação de mestrado que o anúncio da festa causa esperança interminável em *Jakairá*. A não realização do ritual pode, portanto, deixar a divindade insatisfeita, lançando sobre as pessoas e suas roças uma série de intempéries como punição.

Ainda me dizia a liderança que alguns rezadores que participaram do ritual, no dia seguinte entoaram uma série de modalidades de *ñembo'e* para purificar a retomada das doenças que pudessem se aproximar do local, inclusive a Covid-19. Não obstante, alguns rezadores confeccionaram um *pohã* contra a Covid-19 e todos que participaram do *Jerosy* tomaram a tal bebida. De acordo com a liderança, continha neste *pohã* casca e resina de *ysy*, casca de *nharakãtiguy*, *parapara'y* e *tatovy*<sup>54</sup>, *quee* foram colocados juntos e fervidos em água.<sup>55</sup> Para lidar com processos de enfermidades ou mesmo a precaução delas, os *ñembo'e* de *mboro'y* (canto para fazer resfriar) são imprescindíveis e estão associados ao uso de *pohã*, seja ingerindo-os ou usados no banho. Vimos que o *ñembo'e mboro'y* são palavras cantadas para se pedir às deidades o esfriamento do corpo que se encontra em

---

<sup>54</sup> Seguindo a ordem dos elementos mencionados em kaiowá temos as seguintes nomenclaturas identificadas pela ciência não indígena: *Protium heptaphyllum* (Aubl.) Marchand- nome popular Amescla ou Breu-Branco, *Cedrela fissilis*, conhecido como Cedro, *Anadenanthera colubrina* (Vell.) árvore conhecida popularmente como Angico e *Didymopanax macrocarpum* (Cham. & Schltdl.) Seem em Kaiowá refere-se a *Tatovy* conhecida popularmente como mandiocão (de acordo com Izaque João em comunicação pessoal).

<sup>55</sup> As duas primeiras substâncias são utilizadas pelos Kaiowá para afastar seres maléficos causadores de doenças como *Dy'y*, *Kuatia Rete* e *Maetiron*, o cheiro dessas substâncias afastam esses seres da pessoa que se banhou delas.

estado latente por conta da doença, e o uso do *pohã* associado ao canto tem a finalidade de resfriar e equilibrar o corpo enfermo. Ambas as práticas devem ser realizadas conjuntamente para melhor eficácia no controle da doença. Não preciso dizer que os *pohã* são extraídos das pequenas matas que circundam a retomada, tornando-as fundamentais no processo de confecção dos *pohã*, que são partes imprescindíveis nos processos de cura Kaiowá.

As considerações que aqui faço acerca deste ritual está embasada em alguns que pude frequentar ao longo do tempo de relação que tenho com os Kaiowá e a partir do trabalho de Izaque João (2011). No início da festa do *Jerosy Poku*, geralmente os coordenadores da cerimônia recebem os convidados. Eles pintam o rosto das pessoas com urucum, fazem precisamente um círculo na bochecha. Essa pintura típica Kaiowá é como uma proteção na pessoa, o urucum é sagrado, como nos informa João (2011), é chamado de *Yrukū marangatu*, e no ritual também serve como um traje de gala que se usa. Adelina me contou que a pintura com urucum no rosto é uma das marcas que permite às divindades Kaiowá reconhecerem seus parentes, já que o urucum é um dos adornos parte de seus trajes.

No *Jerosy Poku* através das sequências de cantos também se narra a história, em diferentes espaços e tempos, relativa à caminhada até a morada das divindades Kaiowá (CHAMORRO, 2011) e os modos como seus parentes devem proceder diante a vida. Destaca Eliel Benites (2020) que existem duas maneiras de se viajar pelos patamares celestes. A primeira é através da edificação do *teko* (modo de ser), que com tempo de existência a pessoa pode chegar ao destino. Esta maneira está relacionada com condutas adequadas na vida terrena, tais modos de ser estão relacionados aos modos tradicionais, que dizem respeito a seguir as condutas que suas divindades deixaram na terra. A segunda maneira de se caminhar pelos patamares celestes, de acordo com este autor, se dá através dos cantos executados na cerimônia, passando por todos os patamares do cosmo até a chegada ao patamar celestial do *Ñane Ramoĩ Jusu* (Nosso Avô Maior). Os cantos do *Jerosy Poku* percorrem um caminho em que os rezadores viajam em espírito, passando todos os universos e suas múltiplas dimensões de tempo e espaço. A intensidade da viagem diz respeito ao grau de concentração do rezador na cerimônia. Com essas considerações, avalia Benites, que a *tekoha* inclui as florestas, rios, o cotidiano com os parentes, as roças, casa de reza e assim por diante. Todo o universo com seus patamares são meios para se realizar uma grande viagem até o patamar onde se encontra *Ñane Ramoĩ Jusu*. Por *meios* também entendo se referir a todos os seres que lhes constituem, e que

colaboram e propiciam a edificação do *teko*. Para se edificar o *teko*, é necessário a existência da *tehoka*, entendendo que esta é mais ampla do que apenas um conjunto de casas próximas, mas envolvendo o *engajamento com* diversos seres produzindo paisagens habitáveis e permitindo que os mesmos possam existir.

No *Jerosy Poku*, antes de entrar na casa cerimonial, ficam dispostos cinco *Yvyra'i* (bastões de madeira com pequenas pinturas circulares feitas de urucum) em disposição vertical um atrás do outro. O *ñanderu* acompanhado de seus assistentes em sua volta e atrás por todos os convidados inicia os *ñembo'e*. Essas palavras cantadas são acompanhadas do *mbaraka* (chocalho), e por sua vez são cantos denominados de *Yvyra'i Nemongueta* (diálogos com o *Yvyra'i*), que são executados para cada um dos *Yvyra'i*, começando pelo que está mais distante da casa cerimonial, ao passo que se avança com os cantos para os seguintes. Essa sequência de cantos, compostas pelos cinco *Yvyra'i*, refere-se ao *Ogueroata*. Sobre os cantos do *ogueroota*, me informou Izaque João que os *Yvyra'i* são guardiões do lugar onde se realiza o ritual, por isso, deve-se dialogar com cada um, pedindo-lhes a proteção do lugar para iniciar as caminhadas celestes. Izaque também me contou que os *Yvyra'i* nos outros patamares celestes são reconhecidos como *Kurussu*, a cruz que sustenta um patamar. Ao passar de um patamar para outro seu reconhecimento se faz pela chegada ao *Kurussu* referente.

Após a entrada na casa cerimonial, o *ñanderu* começa a caminhada nos patamares celestes. Em volta de um *apyka* (assento primordial) ou de uma vasilha grande de *Xixa* (bebida de milho branco fermentado), o *ñanderu* junto de seus *yvyrai'ja* (guardiões, aqui são pessoas iniciadas no canto do *jerosy*) de mãos dadas caminham circularmente em torno da *xixa* entoando os cantos e caminhando até os inúmeros patamares para se chegar no patamar de *Ñanderu Vusu*. A duração desta etapa da cerimônia começa no início da noite e chega até o nascer do sol. Formando um grande caracol no entorno do *ñanderu* as pessoas seguem de mãos dadas dançando e entoando versos dos cantos proferidos por ele. Nessa sequência de cantos e danças há intervalos para descanso, a cada duas horas aproximadamente o *ñanderu* disponibiliza cerca de meia hora até a retomada dos cantos.

O *Jerosy Poku* é o ritual mais importante realizado atualmente entre os Kaiowá habitantes do estado do Mato Grosso do Sul, e diz respeito a colheita dos cultivares na roça, tendo o milho branco como seu principal expoente. De acordo com Izaque João, busca-se neste ritual entre cantos/rezas e danças dialogar com as divindades e negociar suas demandas, para isso faz-se coletivamente, embora tenha um cantor/rezador principal que guia o ritual (JOÃO, 2011). É o *Jakairá* o dono dessa festa, através das regras que

colocou para o cultivo do milho branco e da roça como um todo, fora ele quem deu início ao *Jerosy*. Reforça Izaque que, ao planejar o *Jerosy Poku*, as técnicas de cultivo do milho saboró devem ser executadas conforme as regras que *Jakairá* deixou e atenta que é na roça sobretudo, na prática do plantio, que os conhecimentos Kaiowá são transmitidos (JOÃO, 2011).

Ao descrever como realizam os plantios em *Kambi'y* estamos lançando luz aos procedimentos técnicos do manejo da roça, como eles fazem tais atividades e porque dos modos como fazem. A dimensão da prática cotidiana dessas pessoas, seja na caça, pesca e roça, fazem parte de uma cadeia ampla de operações que muitas vezes não são descritas, culminando apenas nas considerações cosmológicas, como exemplo, do ritual do *Jerosy Poku*. Sinaliza Lemonnier (2013) que toda ação técnica tem uma dimensão ritual, ele se refere sobretudo aos procedimentos realizados nas ações e ressalta que todo rito é material, implicando em gestos, ferramentas e instrumentos no curso da atividade. Considero que o inverso também seja verdadeiro, isto é, todo ritual tem uma dimensão técnica. Essa consideração nos ajuda a compreender que os momentos ritualizados não estão fora das dimensões práticas que eles mobilizam. Ao abordar certos procedimentos técnicos no ritual nos permite perceber o lugar dos modos de ação dos sujeitos e que acontecem antes, durante e depois dos rituais. Podemos então, a partir desta abordagem metodológica, apreender como operações aparentemente isoladas podem ser parte de um projeto maior (COUPAYE, 2009). A cerimônia de purificação e de consagração do milho é parte imprescindível da cadeia operatória relativa aos roçados, dizem respeito às bênçãos aos alimentos cultivados, a celebração da colheita, a saúde para os corpos das plantas, dos animais e dos humanos e a manutenção de bons plantios futuros. Ademais, para que o *Jerosy Poku* aconteça deve-se ocorrer uma série de procedimentos técnicos adequados, antes, durante e após ao ritual.

**Quadro 1 – Calendário Agrícola Kaiowá seus procedimentos e finalidades**

Período	Modos de ações	Finalidade
<i>Ara Ro'y</i> (inverno)	Reverter a terra	Limpeza da Terra
	Promover queimada no local da roça	Limpeza da terra
	Não realizar plantio	Deixar a terra descansar
	Executar Cantos	Dialogar com Xiru Eichu, pedindo a divindade que pinte a terra, fazendo gear
	Banho na Geada	Permite a renovação e rejuvenescimento do corpo humano. Possibilita também que o humano tenha sucesso em seus plantios

<b>Ara Joapityka</b> (Tempo de estiagem) e Sub-períodos menores	Executar Cantos/Ñembo'e	Pedir as divindades que faça chover para realizar os plantios
<b>Ara Roky</b> (Tempo de germinação)	Início dos plantios respeitando o calendário lunar	
	Separação das sementes	Desenvolvimento saudável das plantas
	Separação das ramas e cortes das mesmas	Para realizar o plantio
	Aberturas das covas para inserção de sementes e ramas de mandioca	Permitir o plantio
	Execução de Cantos/Ñembo'e e execução do Jehovasa	Permite diálogo com Jakairá que realiza a purificação da terra, proteção das plantas aos ataques de predadores permitindo o crescimento sadio de suas plantas
<b>Araryakuã</b> (Primavera)	Na primavera- Permanecem os plantios	Possibilita o florescimento das plantas do roçado
	Execução de Cantos/Ñembo'e e execução do Jehovasa	Atualiza o diálogo com Jakairá e reforça o pedido de proteção, desenvolvimento e prosperidade dos cultivares
<b>Ara Amakuã</b> (Tempo chuvoso)	Continuidade dos procedimentos de plantios, especialmente do milho branco e outras variedades de milho, bem como dos plantios de ramas de mandioca.	Permitir abundância de cultivares nas roças
	Procedimento de limpeza nos roçados, retirando com enxada meia-lua e com as mãos as ervas daninhas	Possibilita o crescimento saudável das plantas
<b>Ara Ñemongueta guasu</b> (tempo de colheita)	I. Colheita do milho branco. Retirada do milho a partir de cada extremidade do roçado	Permite a elaboração da cerimônia de purificação dos cultivares dos roçados
	II. Execução do Ritual de purificação dos cultivares, tendo o milho branco como seu representante na cerimônia.	Purificação dos alimentos da roça para consumo humano e de seus animais de cuidados.
	III. Debulhar, Ralar, pilar, assar e cozinhar o milho branco	Permite a elaboração de pratos típicos Kaiowá, para consumação por parte dos humanos do primeiro alimento da colheita. Tal elaboração e seu consumo desses alimentos possibilita a elaboração de corpos semelhantes aos de suas divindades, sendo passíveis de reconhecimento enquanto parentes por parte dos mesmos.
	IV. Executar Cantos/Ñembo'e, Jehovasa e Peju (sopro)	Promove o diálogo com Jakairá e solicita a retirada dos possíveis agentes de doenças dos corpos das plantas presentes nos roçados
	V. Ofertar e consumir os alimentos elaborados e abençoados	
	VI. Armazenamento de sementes do milho branco abençoado em garrafas pet	Propicia novos plantios futuros
	Batismo do Milho Branco- <i>Jerosy Poku</i>	I, II,III,IV,V Colaborativamente, esses procedimentos permitem o consumo adequado do milho branco e resguarda os corpos daqueles que irão consumir os alimentos de todos os males que possam atingir-lhes
		A partir de deslocamento através de patamares do cosmo, propicia o diálogo com divindades Kaiowá, em especial com Jakairá, a divindade

		dona dos cultivares presentes nos roçados Kaiowá.
	Execução de sequências de cantos e danças	Promove diálogos com os <i>Yvyra'i</i> permitindo a proteção do local onde a cerimônia é realizada
	Execução de sequências de cantos e danças e elaboração de Jehovasa	Permite o agradecimento da colheita vigente e solicita o sucesso para os plantios e colheitas futuras. Reforça e atualiza a realização dos procedimentos técnicos Kaiowá nos plantios, de acordo com as regras da divindade.
	Execução de sequências de cantos e danças com duração até o início da manhã	De modo geral o ritual do Jerosy Poku também reforça e atualiza parte dos modos de ser e viver em plenitude ( <i>Teko aguyje</i> ) e promove a socialidade das famílias extensas Kaiowá reforçando os laços nos moldes do <i>teko joja</i> (Modo de ser e viver fraternalmente).

Fonte: Elaborado pela autora (2022)

Descrever diferentes modos de ações presentes em certas atividades nos permite conhecer, ainda que em partes, os modos de inração entre os os seres, que juntos estão a construir a paisagem da retomada de terra. Esta descrição minusciosa nos possibilita contextualizar certas práticas e proporcionar a dimensão que elas ocupam nos afazeres dos sujeitos, tanto no que diz respeito às especificidades técnicas quanto de seus sentidos, já que elas visam sempre a maior eficácia de suas ações, neste caso, seja para uma boa colheita, seja para corpos saudáveis.

De acordo com o que descrevi acima sobre modos de ações realizados nos cultivos em *Kambi'y* e juntamente com algumas observações feitas pelas *ñandesy* Adelina e Roseli estão entre os procedimentos aqueles relativos ao período da geada, a preparação da terra, aguardar a chuva, plantar na lua adequada (a crescente), proferir a execução dos cantos/rezas e do *jehovasa*, realizar o plantio do milho branco separado dos demais tipos de milho, limpar a roça constantemente retirando as ervas daninhas e, quando for colher o milho, levá-lo para um rezador/rezadora purificá-lo e abençoá-lo antes do consumo.

Sumarizando, são três etapas principais que envolvem o manejo na roça: do plantio, a germinação e a colheita e todas elas envolvem ao menos três rituais para sua realização. Antes de fazer a roça, leva-se as sementes até o rezador que as batiza, abençoando-as através dos cantos/rezas, esse movimento é feito no período da colheita do milho. Adiante e após o plantio imediato, a *ñandesy* ou *ñanderu* realizam uma sequência de cantos para alegrar *Jakairá* e suas plantas, no período da germinação do milho, quando ele está crescendo, canta-se novamente para que cresçam fortes e felizes e, por fim, a última sequência de cantos acontecem no batismo do milho (*Jerosy poku*). Os cantos que antecedem a cerimônia do batismo do milho são curtos, mas com várias



repetições. As repetições são parte do modo como devem ser entoados os versos, isso porque ao repeti-los se enfatiza o pedido e potencializa-o para que a divindade atenda a demanda que as pessoas solicitam.

Os cantos relativos ao ritual de consagração do milho branco antes do consumo e na cerimônia do *Jerosy Poku* não foram possíveis de serem descritos, visto a interdição do campo pela pandemia da Covid-19. Todavia podemos conhecer os cantos do *Jerosy Poku* em profundidade, assim como todas as etapas do ritual pelo trabalho minucioso realizado por Izaque João (2011). Não entrarei nas especificidades dos cantos dessa cerimônia pelo fato de não ter conhecimento em profundidade para isso. Contudo, sigo descrevendo as demais etapas do ciclo de manejo nas roças e suas implicações, que são tão importantes para a realização adequada do *Jerosy Poku*.

A *ñandesy* Adelina comenta que no momento do plantio da batata-doce ela também realiza um canto, visto que essa planta também é importante de ser cultivada e cuidada com procedimentos que envolvem o auxílio da divindade da roça, e pede-se cantando. Abaixo:

***Itymby rory jakaira***  
*Vamos alegrar o Ytymby Jakairá*

***Ytymbyry ava eté rory***  
*Alegar o verdadeiro Ytymbyry*

***Itymby joe'y jakaira***

***Ytymby aryke'y rory rory***  
*Alegar o irmão mais velho Ytymby*

***Icheru araka'e ytymby rory***  
*Nos primórdios alegramos nosso pai Ytymby*

Conversando com Izaque João, disse-me que a palavra *Itymbyry* remete ao conjunto de plantas tradicionais cultivadas para serem consumidas. *Ity* é um modo antigo de referir-se a lugar. Hoje em dia as pessoas usam o termo reduzido para *ty*. Já o termo *mbyry* refere-se aos modos de consumo de plantas, o que está diretamente implicado com os processos anteriores até o consumo. Isto é, o banho na geadá, a preparação da terra, a escolha de sementes e ramas (no caso da mandioca), as formas de plantio e os cuidados adequados, como limpar a roça das ervas daninhas, e os processos para a colheita. A palavra *Itymbyry* remete à relação direta com a divindade *Jakairá*, já que fora ele quem criou diversas plantas tidas como de consumo tradicional Kaiowá. Particularmente, as

plantas cultivadas nas roças como o milho branco, a mandioca, feijão de corda, o feijão *mbucucu* (*Pachyrrhizus tuberosus*), a abóbora e a batata-doce.

Além de ter criado essas plantas, *Jakairá* estabeleceu os procedimentos de como plantar, colher, de como realizar o ritual do *Jerosy Poku* (ritual de colheita) e porque fazer esses processos. Nas partes iniciais do *Jerosy Poku* canta-se assim: *Itymbyry reju reju'iche mbojeroky*, algo que traduziríamos como: Eu celebro (eu canto e danço) quando as plantas de cultivo estão chegando. Desse canto realizado no ritual podemos perceber a relação direta com o canto entoado por Adelina na primeira etapa dos processos de cultivo na roça, onde canta-se para alegrar as plantas de cultivo. De todo modo, o importante aqui é dizer que essa forma de se referir a *Itymbyry* expressa-se com um profundo respeito quando se está diante das plantas de *Jakairá*, tendo na fala de Adelina a batata-doce como uma de suas representantes, por isso o canto acima descrito. Essa maneira de se dirigir ao *Itymbyry*, cantando e dançando, é a forma mais solene de prestar respeito e consideração a quem se dirige, é a linguagem para se dirigir às divindades, neste caso, as plantas de *Jakairá*. É importante recordar que o canto-reza executado pela *ñandesy* Adelina foi entoado após o *jehovasa* (movimento com as mãos sentido para fora) em direção a terra, que tem por finalidade purificar a terra dos males possíveis.

Tal *ñembo'e* convida a deidade da roça, o *Jakaira*, a se alegrar ao visitá-la. Para isso, alegrando primeiro suas plantas de cultivo. Dizia a rezadora que *Jakairá* se alegra ao ver que seus parentes Kaiowá estão prestando respeito as suas plantas, e que *Jakairá* ao visitar a roça se alegra ao ver que os Kaiowá estão respeitando os processos adequados dos cultivos das plantas de consumo. Através do canto e das demais práticas executadas de acordo com as regras da divindade, é concedido o desenvolvimento ideal para que a roça prospere. Poucas pessoas investem em substâncias inseticidas, por exemplo, em *Kambi'y* ninguém utilizou no período que lá estive e algumas pessoas ressaltaram que a agência dos *ñembo'e* entoados pelos rezadores e do *jehovasa* que permitirão o crescimento sadio para suas plantas, visto que estão sob cuidados de *Jakairá*. Unanimemente, as pessoas da retomada comentavam que só existe plantio se antes chover e a regra é que se plante na lua adequada, a crescente.

#### 5.4 DAS PERFORMANCES TÉCNICAS DOS CANTOS ÀS SUAS AGÊNCIAS MEDIADORAS

Com o passar dos dias, quando demora para cair a chuva, os rezadores e rezadoras, que conhecem tal canto-reza, serão os especialistas que o executarão, sempre

acompanhados de seus *Ivyrai'já*<sup>56</sup> (acompanhantes e aprendizes dos cantos-rezas dos rezadores e rezadoras). Naquele período do ano, o *ñanderu* Ricardo (marido de dona Neusa e pai de Adelaide), por sua vez, não estava realizando tal *ñembo'e*. Dizia que, por conselho do Xamã Ataná, era para deixar os *karai* sofrerem um pouco mais com a seca, que agonizassem ao verem seus plantios de soja (esse o mais frequente em setembro e outubro) não obterem sucesso. Isso porque, para os Kaiowá, o modo mais eficaz para fazer chover é através dos pedidos realizados por meio dos *ñembo'e* às suas divindades, e são eles, os Kaiowá, quem detém os conhecedores para realizar tal feitio. Como tenho apresentado ao longo deste trabalho, neste contexto que descrevo, considero que os cantos-reza para fazer chover, assim como outros *ñembo'e*, são ações que envolvem procedimentos técnicos, e como tal são partes das cadeias operatórias de uma série de atividades. Destaco alguns dos elementos que envolvem tais cantos.

Primeiramente, o canto do *ñembo'e* é gutural e, como já adiantei, o som é emitido da garganta. Proferir palavras cantadas deste modo expressa o aspecto divinizador da pessoa, é sua *ñe'e* (alma/palavra), que advém dos variados patamares celestes, e que compõe primordialmente a pessoa Kaiowá enquanto parente de suas divindades. Cantar com a garganta é o modo de se dialogar da maneira adequada com as divindades. Com seu som grave, a palavra cantada do *ñembo'e* viaja com o beija-flor até chegar à presença da divindade que se pretende comunicar. Os versos seguem uma cadência sonora que alterna entre pausas e movimentos, e a repetição de versos é uma constante, o que enfatiza o pedido a divindade. Recordo o que Rafael de Menezes Bastos (2013) em suas considerações acerca dos planos sequenciais e inter-sequenciais do sistema cancional que desenvolveu sobre o ritual *Ywari* entre os Kamaiurá. O autor destacou que as palavras entoadas em um verso que explicita as repetições referem-se a um retorno do mesmo. Isso está no nível da homologia, que está na base da constituição dos cantos (seus versos), e devido ao desempenho das operações produzem transformações das sequências de referência, seja nos mecanismos de deslocamento temporal, seja na execução diferente quanto a significação. Menezes Bastos apoia-se nas considerações de Deleuze (2000) evidenciando o paradoxo em torno da repetição, podendo estar não somente na mudança que ela traz, mas também no objeto, ele mesmo, que diverso se repete. Por fim, atenta

---

<sup>56</sup> As pessoas consideradas *Ivyrai'já* além de serem os ajudantes dos rezadores e rezadoras (*ñanderu* e *ñandesy*) se seguem acompanhando esses especialistas, com o passar do tempo e à medida em que adquirem os conhecimentos necessários (conhecendo os cantos-rezas e seus propósitos) podem vir a ser um *ñanderu* ou *ñandesy*, se passando pelos regimes adequados.

para a repetição e diferenciação como processos elementares de produção do tempo construindo progressões, regressões e estagnações nas sequências do sistema cancional do ritual que analisou.

A repetição de versos e/ou palavras que compõem uma canção ou uma sequência de canções, acompanhando as considerações de Menezes Bastos, pode ser pensada enquanto um retorno ao mesmo, mas como uma maneira de enfatizar aquilo que se pronuncia. Em um canto que caminha até a morada de *Ñanderu*, a mensagem (*marandu*) é reforçada com a permanência na palavra que é repetida, mas que aos poucos transforma o diálogo no que vem a seguir, em uma conversa em que se reforça o pedido para, adiante, adicionar uma nova frase, para novamente enfatizar aquilo que pedira anteriormente. Entre repetições e diferenças, as palavras cantadas caminham dançando até a morada das divindades, enquanto os especialistas Kaiowá, segurando o *mbaraká* em mãos, chacoalham-no e dançam executando passos para frente e passos para trás. Em alguma medida, podemos entrever a dança dos cantos nas danças das pessoas que estão<sup>57</sup> executando-as, como o inverso também é possível, ver no canto das pessoas a dança que eles fazem.

Os *nembo'e* Kaiowá são diversos, e entre eles destacam-se variadas nuances. Há, com efeito, o destaque sonoro para certas palavras (aquelas mais repetidas), que são também as palavras executadas em modulações distintas, uma hora no tom grave e outras em tons ligeiramente mais agudos, compondo o gradiente melódico. Algumas palavras podem ser claramente audíveis e outras nem tanto (à escuta nítida), quando entoadas baixinho. O reconhecimento de tais palavras, às vezes de versos inteiros, tem a ver com a familiaridade dos ouvintes com aquele canto. Não preciso dizer que minhas habilidades eram pequenas, ao passo que Adelina entoava o canto e eu ia pinçando certas palavras e tecendo minhas compreensões. No processo de transcrição de áudios que realizei com Milena e, posteriormente, com Geovane e Germano, muitas vezes eles não reconheciam qual palavra Adelina havia entoado em certos cantos. Assim como, em muitos casos, conseguem transcrever a palavra, mas não a conheciam. Isso porque os *nembo'e* abrigam palavras que as pessoas dizem serem antigas, de uma língua que atualmente não se fala mais, salvo pelos mais velhos e em algumas circunstâncias. Penso que para além deste

---

<sup>57</sup> No trabalho de Deise Lucy Montardo (2002) temos um bom exemplo disto. A autora, dentre outras coisas, descreveu a dança que acompanha os cantos xamânicos Guarani e Kaiowá, sinalizando para a importância dessas performances serem compreendidas enquanto complementares nos processos de cura desses povos.

ponto, o *ñembo'e* constitui-se de uma linguagem poética particular, onde certas palavras são a expressão da fala de suas divindades, vindas de outros patamares e de outros tempos, e por isso certas palavras não devem ser alteradas e muito menos esquecidas na execução desses cantos. Percebo isso pelo que escutei de alguns interlocutores que estavam no processo de aprendizado de certos *ñembo'e*. Diziam que há de saber frase por frase, palavra por palavra, quantidades de repetições, entonação adequada, e um erro que seja pode alterar significativamente a agência que tal canto pretende almejar, podendo, inclusive, prejudicar o rezador e sua família.

As performances vocais das diferentes modalidades de cantos Kaiowá atendem a finalidades específicas, de acordo com o contexto em que são executadas. No caso dos *ñembo'e*, são proferidos quando se pretende um diálogo com uma divindade. Seja para purificar o corpo dos seres da roça, como das pessoas, seja para pedir alguma benção, proteção ou mesmo para pedir que certas ações que estão fora do alcance dos humanos aconteça, como fazer sol, chover, desviar o vento forte, atrair um animal, resfriar os corpos e assim por diante. Primordialmente, são palavras cantadas que visam dialogar com seres específicos, tais cantos são agências para outras agências. E neste ponto, voltar nossa atenção para a performatividade da música é olhar para os fatos que emergem quando a música é executada, como já fora sinalizado por Alejandro Madrid (2009). Quando a performance é realizada, isto é, quando as palavras cantadas são executadas adequadamente, com o canto da garganta, os versos proferidos são repetidos como se devem ser e com a entonação correta, pela pessoa que detém os conhecimentos adequados, então pode ser sua demanda alcançada.

A linguagem poética dessas palavras cantadas apresentam modos particulares de serem executadas, é o fazer que fará, ou que torna possível, que certas ações ocorram. Neste ponto, os cantos também são partes de cadeias operatórias mais amplas, que tem como finalidade a eficácia de certos procedimentos. De modo geral, o *ñembo'e*, o *kothyhu* e *guaxiré* o *guahu*, enquanto modalidades de cantos Kaiowá, expressam modos de relações, modos de engajamento no mundo através do ato de cantar.

Se buscarmos compreender do que se trata tais cantos e seus efeitos, veremos que eles detêm importância central enquanto “função-rede”, para tomar de empréstimo o termo usado por Miguel Alfredo Carid Naveira (2007), quando sinaliza para os cantos do *yama yama* executados pelos Yaminaua como expressão que caracteriza a socialidade deste povo. De maneira bastante similar, as modalidades de cantos Kaiowá nos permite perceber um modo, entre outros, de se relacionar com divindades, *jaras* de plantas e

animais (através dos diferentes *ñembo 'e* existentes), como expressar sentimentos pessoais (através dos cantos do *kothyhu/guaxiré*), modos de recepcionar parentes e afins ou contar uma história passada (através dos variados cantos do *guahu*). Para tanto, podemos conhecer em cada sessão deste capítulo alguns dos cantos executados por pessoas Kaiowá para se conseguir aquilo que pretendem, focando sobretudo nos cantos do *ñembo 'e*, sendo eles performances que abrangem procedimentos técnicos específicos para a eficácia de suas ações. Canto enquanto componente técnico, e aqui estou pensando com Alfred Gell (1999), arte como componente da tecnologia. Então, o canto, seu “produto” nos termos do autor, como resultado de um arranjo de técnicas específicas que fazem a tecnologia do encanto (a capacidade de conjuntos artísticos - cantos, danças, adornos etc... encantar, agenciar coisas e seres). Por sua vez, a tecnologia do encanto emerge do encanto da tecnologia. Dessa maneira, cantar é um dos modos de se engajar no mundo com aqueles que o compõem. Através de uma atenção mais profunda aos cantos, podemos apreender como a socialidade Kaiowá se realiza, dentre outras maneiras, por meio de relações interespecíficas que os cantos promovem.

## 5.5 DOS TEMPOS E SUAS PRÁTICAS

Cada etapa do processo de manejo dos roçados é realizada em momentos específicos. Isto vai ao encontro das regras tidas como tradicionais entre os Kaiowá, àquelas que foram deixadas pela divindade da roça, o *Jakairá*. Embora consideremos que nem todos os Kaiowá realizam seus cultivos seguindo tais regras, no contexto do qual descrevo tais procedimentos são mantidos, o que torna relevante articular os atos técnicos empreendidos nos cultivos a cada períodos do ano e os sentidos que as pessoas proferem as suas especificidades.

Mencionei que o começo de minha estadia em *Kambi'y* se deu no início de setembro, no período de estiagem. Mas na tentativa de abordar o ciclo anual de plantio, antes das considerações sobre o período de estiagem descrevo o que lhe antecede, o tempo do inverno, que é chamado de *Ara Ro'y* (tempo frio) e por outros, como *Ara Xiru Eichu* (Tempo da divindade *Xiru Eichu*). Embora eu não tenha acompanhado o inverno na retomada de *Kambi'y*, as pessoas quando abordadas por mim sobre o tema da roça constantemente mencionavam os procedimentos que realizam no inverno, isso porque são cruciais para o bom desenvolvimento das pessoas e das plantas nos ciclos seguintes da vida.

*Ara Ro'y* inicia-se no mês de abril, encerrando-se em meados de agosto. De acordo com a *ñandesy* Adelina e a *ñandesy* Roseli, a chegada do inverno é percebida através da escuta do *Overá* (trovão) no céu. Roseli conta que quando o som do trovão se pronuncia, deve-se fazer um *nembo'e* para *Xiru Eichu Jaty*, que é uma divindade, e para seu irmão mais novo, que se chama *Eichu Parĩ*. O primeiro frio que vem é o *Xiru Eichu Jaty*, e já terminando a época do frio vem seu irmão mais novo. Nas considerações de Adelina, neste momento a terra descansa, as pessoas não devem realizar seus plantios.

A geada cai somente quando se canta pelo menos por mais de três semanas seguidas pedindo para *Xiru Eichu*, se não cantar ela quase não cai. Geralmente a geada vem nos meses de junho e julho, por isso deve-se cantar com antecedência a chegada desses meses. Através do canto-reza, renova-se a terra, o que chamam de *Yvy mbojegua*, referindo-se a geada como o ato de *Eichu* pintar a terra. Os mais velhos contam que quando a geada cai ela age primeiro como um veneno matando as pragas existentes na terra para depois agir como um adubo, renovando-a e fortalecendo-a para o que será plantado adiante. Todavia, quando a geada é intensa, ela pode matar todas as plantas. Para que isso não ocorra, algumas pessoas têm como estratégia guardar as sementes de algumas plantas dentro da casa. E, após cair a geada, canta-se novamente pedindo para que *Xiru Eichu* cesse seu movimento. Abaixo descrevo o canto executado por Adelina para chamar a geada, que fora transcrito e traduzido por Germano a mim:

***Ero pyrun ero pyrun ara ro'ysã ara ro'ysã***  
Faz iniciar, faz iniciar o tempo do frio

***Ero pyrun de ra'y upe***  
Inicia para os seus filhos

***Ara Roysã ava potyja***  
Tempo de frio, tempo de florescimento da gente

***Erogedy nde ra'y upe ara roysã***  
Inicia dias de frios para os seus filhos

***Ero pyrun nde rady upe ara Roysã***  
Inicia dias de frios para os seus filhos

***Ero pyrun ara potyja.***  
Inicia o tempo de florescimento.

O canto para *Xiru Eichu* executado por Roseli e transcrito por seu filho Geovane, traduzido por mim e por Germano, tem algumas modificações no que diz

respeito às palavras utilizadas no canto, embora o conteúdo expresso no pedido tenha certa semelhança com o canto anterior, abaixo:

***He'i che ehe (3x)***  
*Eu falo para ele vir*

***Emojegua jevy nde ra'y***  
*Vem novamente pintar a terra para seus filhos*

***He'i che ehe (3x)***  
*Eu falo para ele vir*

***Eroquejy jevy nde ra'y pe***  
*Venha novamente para seus filhos*

***He'i che ehe (3x)***  
*Eu falo para ele vir*

***Emojegua jevy nde rajype***  
*Vem novamente pintar a terra para seus filhos*

***He'i che ehe (3x)***  
*Eu falo para ele vir*

Note que em ambos os cantos, para essa divindade, pede-se para que inicie o dia frio, pede-se para que essa divindade pinte a terra com a geada. Seja como for, para os Kaiowá a geada é a maneira de *Xiru Eichu* abençoar a terra, o que possibilitará à terra boa saúde a fim de dar bons plantios e, conseqüentemente, que as pessoas possam viver e florescer assim como as plantas. Para outras pessoas não Kaiowá, a geada é só um gelo, mas para eles é a vida se renovando, é também a possibilidade de se ter bons resultados na época da colheita, comentava Adelina. A geada não renova somente as plantas na terra, os Kaiowá têm a tradição de tomar banho assim que a geada cai.

A *ñandesy* Roseli diz que quando chega a noite que seu pé pinica de tanto frio, dando a sensação de uma agulha lhe infligindo, é quando ela sabe que vai gear. Além dessa maneira de reconhecimento, via percepção corpórea, ela conta que nesse período do ano faz tanto frio que nem o grilo “canta”, o ambiente fica silencioso. Então ela acorda de madrugada e, se a geada tiver caído, avisa a todos que é hora de tomar banho. Tomar banho na geada significa que você está muito feliz porque ela caiu, o banho na água da geada renova a alma e a aparência física das pessoas, quando se toma o banho na geada não se envelhece drasticamente e nem envelhece muito quando a idade avançada alcançar a pessoa, reforçava a rezadora. Mas a geada não implica somente na renovação do corpo das pessoas, aqueles que têm uma roça e tomam banho na geada, quando chegar a época do plantio até o momento de sua colheita, terá grandes chances de suas roças prosperarem.



Dessa maneira, renova-se a terra, esse ato realiza a renovação dos corpos favorecendo o bom plantio. Se não tomar banho na geada, a pessoa certamente irá envelhecer rapidamente, terá a aparência feia, além de sua roça não prosperar, as sementes serão feias e crescerão pouco, reforçava Roseli.

O findar do inverno é percebido através do canto de alguns pássaros, sobretudo do *Karaõ*, Curiango e Urutau<sup>58</sup>. Depois do canto desses pássaros, inicia-se o *Ara Joapityka* (tempo quente), período de agosto a setembro, com poucas chuvas e vento quente. Neste período, todos sentem a intensidade do sol. Conta Adelina que é neste período de estiagem que se inicia os *ñembo 'e* para chamar a chuva e que somente após ela cair é que as pessoas começam a plantar em suas roças. Cantar para pedir a chuva não era apenas um procedimento realizado pelos Kaiowá, contava a rezadora, mas que todos os bichos estavam cantando pedindo que a chuva viesse. Note que a cada início de estação há procedimentos técnicos que envolvem cantos a serem executados relativos aos plantios, esses procedimentos são essenciais no que diz respeito ao modo tido como ideal para a realização dos roçados. Izaque João menciona que através da observação dos cantos dos pássaros as pessoas já entendem como será o período da seca. O pássaro *Makaguã*<sup>59</sup> quando canta em uma árvore que tem poucas folhas avisa que o período de estiagem será intenso. Quando o mesmo pássaro canta em cima de uma árvore com uma quantidade de folhas significativa anuncia que o tempo da estiagem não será tão forte. Além de alguns pássaros anunciarem o fim da geada e a intensidade da seca, as pessoas também analisam o movimento dos pássaros no geral, quando observam a migração dessas aves de um lugar para o outro, anunciando a partir de seus movimentos a chegada da seca no ambiente.

O canto é a tecnologia primordial para se dialogar com as divindades e, neste caso, parte de um dos procedimentos centrais para se ter um bom ciclo de cultivos Kaiowá. Essas considerações nos levam a pensar novamente com Steven Feld (2018), que argumentou contra a separabilidade entre ambientes sonoros e a presença dessas sonoridades nas invenções humanas. A partir de sua etnografia, realizada junto aos Kaluli da Papua Nova Guiné, o autor demonstrou como as paisagens sonoras e as paisagens visuais não são meros exteriores físicos que rodeiam a atividade humana, mas são percebidas e interpretadas por atores humanos que nelas focam a atenção em busca de

---

<sup>58</sup> De acordo com a ordem em que citei os pássaros no texto, eles são conhecidos pela ciência não indígena como: Garça preta do brejo- *Aramus guaraiuna*, Curiango-do-banhado - *Hydropsalis anômala* e Urutau, mãe-da-lua- *Nyctibius Griseus*.

<sup>59</sup> Esse pássaro também é conhecido como Acauã, que tem como um dos nomes populares de macaúá e macaguá, também é conhecido como Gavião-coveiro.

consolidar seu lugar no mundo. Na continuidade dos argumentos, Feld (2018) considera que paisagens sonoras são revestidas de significados por aqueles cujos corpos e vida ressoam no tempo e no espaço. Nesse sentido, o autor nos sugere levar em conta a *acustemologia*, isto é, articular a acústica a epistemologia enfatizando a primazia do som (a escuta e a produção sonora) enquanto modalidade de conhecimento e de existência no mundo. Nessa perspectiva, diz o autor: o som tanto emana dos corpos quanto penetra-os. Ouvir e produzir sons, portanto, faria parte de competências incorporadas que situam os atores e sua agência em mundos históricos específicos (FELD, 2018, p. 234).

São essas competências que contribuem para distintos modos compartilhados de ser humano, e para além, possibilita, a partir dessa abertura do mundo, materializações efetivas da autoridade, compreensão, reflexividade, compaixão e identidade, comenta Feld. *As atividades realizadas pelas pessoas, seja nos procedimentos técnicos de manejo da roça, como na caça e na pesca (para ficarmos apenas com essas), são orientadas por diferentes agentes que constituem as paisagens sonoras e visuais que elas fazem parte.* Reforçando que, em nosso entendimento, essas paisagens estão em constante construção, elas são intrações que fazem múltiplos seres.

Em *Ara Joapityka*, o céu fica acinzentado boa parte dos dias, resultado das queimadas que ocorrem na região, algumas propositais, outras devido ao calor intenso, a falta de chuva frequente e a presença do vento que insiste em passar pela terra. O aumento das queimadas tem sido gerado principalmente pela ação humana<sup>60</sup>. Os agricultores e pecuaristas praticam o desmatamento para a produção de pastagens, e de tempos em tempos, ateam fogo para sua “renovação”. Outros, na alternância entre pastagem e plantios de monocultura, a fim de limpar o local antes do plantio ateam fogo no local de manejo, que com o vento tomam grandes proporções e se alastram para além do esperado. As consequências das queimadas pela ação humana são inúmeras, de forma direta geram destruição ambiental dos biomas e áreas que afetam e matam uma série de seres vivos, produzem o deslocamento de muitos animais de seus habitats e também emitem gases poluentes<sup>61</sup> e fumaça, que causam mal à saúde dos seres humanos e não

---

<sup>60</sup> No ano em que estive em *Kambi'y* e no período de plantio observei que os Kaiowá desta retomada não praticaram a técnica da coivara, entretanto, na retomada próxima, em *Ita'y* algumas pessoas a praticaram antes dos plantios. Adiante veremos os procedimentos necessários para realizar a coivara de maneira segura. O que quero salientar aqui é que em termos de proporção da prática de queimadas realizadas por pecuaristas e agricultores na região é significativamente maior em relação às poucas famílias indígenas que a empreendem.

<sup>61</sup> Essa emissão de gases e fumaça também afeta o meio ambiente e contribui para o chamado aquecimento global e efeito estufa. Esses gases desequilibram a temperatura do planeta Terra, aumentando-a, promovendo diversos efeitos negativos, como desequilíbrio do ciclo da água, com ausência de chuvas em

humanos. Doenças respiratórias podem ser desenvolvidas pelo contato direto com esses gases, como bronquite, sinusite e rinite. Com a diminuição das chuvas, temos a diminuição das áreas de vegetação natural e conseqüente perda da biodiversidade (fauna e flora).

Embora na seca o vento esteja tímido, há dias em que se venta consideravelmente. O vento quente passa alertando para um possível temporal, que na maioria das vezes não chega a molhar a terra. De todo modo, em *Kambi'y* as pessoas não realizaram a prática da coivara<sup>62</sup>, ao menos naquele ano. Em conversas com Roseli, ela contou que as pessoas quando colocam fogo em seus roçados não o fazem no período de estiagem, quando queimam fazem no período do inverno, procedimento anterior ao período de descanso da terra. Outro fato relevante é relativo ao que eles apontam como motivo das queimadas de ação não humana. Volta e meia alguém conta que a terra estava pegando fogo, e meu anfitrião e toda sua família saía de carro pelas estradas atrás dos sinais mais fortes de fumaça que pintava o horizonte, isto para encontrar de perto com o fenômeno. Quando a terra queima sem ação humana, dizia a *ñandesy* Roseli, é porque *Tata Verá Mirim* (Divindade do fogo) pisou nesse lugar. “Quando você queima a terra frequentemente, o fogo já pega sozinho, de repente, é porque o *Tata Verá Mirim* já pisou ali, quando ele pisa em um lugar traz junto consigo o vento, é assim que seu fogo se espalha rapidamente, ele pisa com o vento quente”. Alertava a *ñandesy* e diz que, por isso, quando se vai queimar algo é como se a pessoa pedisse para o fogo se alastrar. *Tata Verá Mirim* vendo sua ação vem pisando com o vento quente, e a pessoa perde o controle sobre a queimada, tudo que estiver em sua frente esse *Ñanderu* queima e nem bombeiros conseguem apagar. Por isso, no tempo quente não se queima nada à toa, reforçava a rezadora. Adelina conta que no período de estiagem as pessoas fazem a preparação da terra sobretudo revolvendo-a e limpando-a das demais plantas que crescem espontaneamente, menciona as ervas daninhas, sobretudo aquelas que não tem importância para os Kaiowá. Contando sobre a ação de *Tata Verá Mirim* comenta que se deve fazer um canto para essa deidade, para o fogo não pegar em todos quando queimavam a roça para o novo plantio. Adelina então cantou o *nembo'e* para *Tata Verá Mirim*, o verso é repetido várias vezes:

---

diversas regiões do mundo e aumento do nível dos oceanos, em decorrência do derretimento das calotas polares.

<sup>62</sup> Técnica de preparo da terra que consiste em cortar e queimar a vegetação do local onde será realizado o plantio, além de limpar o local a cinza das vegetações queimadas adubam a terra, o que potencializa o plantio. Pode também a queima da vegetação despertar possíveis sementes que estejam na terra e fomentar o crescimento de novas plantas.

*ahekorôva'itîn taveraju cheje'upe*

*Estou fazendo este canto para dissipar o reluzente brilho do fogo e não chegar até a mim*

Dentro de *Ara Joapityka* há outros tempos considerados menores, no sentido da permanência deles, mas não em sua importância, que é o caso do *Ara Roky* (tempo de germinar), *Jyka'aroky* ou *Arapoty'ja*, que se referem ao início dos plantios. Embora cada planta tenha seu período de plantio particular, como o milho branco que começa a ser plantado geralmente no mês de outubro, outras, como a mandioca, podem ser plantadas em novembro, dezembro indo até fevereiro. De modo geral, planta-se com mais intensidade nessa estação do ano. Em *Ara jyka'aroky*, mesmo com as poucas chuvas, as folhas das árvores começam a brotar, todas as plantas na mata começam a brotar, e a partir da observação do movimento das plantas e, juntamente, com o movimento dos pássaros é que os Kaiowá aprenderam há tempos que devem plantar logo que caia uma chuva considerável, isto é que molhe significativamente a terra, ainda que seja no início deste período. Suas plantas cultivadas precisam acompanhar o movimento realizado pelas demais.

Em seguida, inicia-se o tempo da floração, conhecido como *Araryakuã*. Até que passe este período, as pessoas não devem colher as plantas da mata para produzir seus compostos curativos, os *Pohã*. Deve-se respeitar o ciclo da floração para que se permita a perpetuação de certas plantas da mata. *Araryakuã* é também um momento muito perigoso na vida das pessoas, pois pode trazer vários tipos de doenças, comentou Izaque João. O vento que sopra neste período auxilia na propagação das plantas, mas também, pelo fato de a doença ser carregada pelo vento, pode chegar em lugares mais distantes. Neste período do ano também pode acontecer de aflorar os ânimos das pessoas, assim como do vento trazer doenças que desencadeiam processos de enfermidades nos corpos físicos das pessoas.

Próximo a *Araryakuã* chega o que chamam de *Arapyraguai* (Tempo conflituoso), isso porque *Jeguakare'i* (uma divindade) está passando pela terra e sua ação é de causar diversos desequilíbrios. Nos humanos, *Jeguakare'i* pode causar desentendimentos, Izaque me informou que o serviço dessa deidade é desorganizar, provocar um desequilíbrio social, como os *jejavy* (infortúnios gerados por descumprimento de algumas regras de conduta), suicídios, casos de feitiçaria, desentendimento entre as pessoas, que nesse momento se intensificam. Para conter as ações de *Jeguakare'i*, anteriormente, no período de julho, os rezadores que conhecem o canto *aryrova'i* (*tempo feio/ruim*)

executam-o. Através deste canto, os rezadores negociam com *Jeguakare'i* para não criar desordens entre as pessoas, este canto faz e traz a proteção do grupo que está no local por onde passará essa divindade. Em conversa com a *ñandesy* Adelina, me contava ela que é imprescindível realizar este canto, ela sempre o executa, e seu motivo vai ao encontro com o que descrevi acima, e principalmente para não haver casos de feitiçaria e suicídio entre as pessoas.

Após esses períodos citados, chegamos à estação da grande chuva, *Ara Amãkua* começa no mês de dezembro e vai até meados de fevereiro, este é o período em que as plantas começam a se desenvolver, mas nele, com alguma trégua da chuva, as pessoas seguem realizando alguns plantios, mesmo que com menos intensidade. O tempo da colheita é conhecido como *Ara Ñemongueta guasu* (Tempo de grande reunião), período de planejamento e de muitos diálogos, conta Izaque, que as divindades também fazem essas reuniões. Essas grandes reuniões marcam o momento em que os familiares de uma localidade se reúnem para planejar as cerimônias a serem realizadas. Antigamente, referia-se ao *Jerosy Poku* e ao *Kunumi Pepy*, hoje em dia somente ao *Jerosy Poku*. Nessas reuniões, as famílias decidem quem será o anfitrião do batismo do milho, quem cuidará do próximo plantio, seguindo as regras adequadas, quem levará o convite da cerimônia para os parentes e pessoas mais distantes de sua morada.<sup>63</sup> Geralmente, o anfitrião do batismo do milho faz parte de uma família que tem tradição em realizar o *Jerosy Poku*.

Os diferentes tempos aqui citados são observados pelos Kaiowá a partir dos movimentos que fazem uma diversidade de seres que compõem o que chamamos de ambiente. Ao longo do que expus até aqui, citei alguns deles que me foram diretamente explicitados, como a escuta do som do trovão, o silêncio do grilo e de demais bichos anunciando o momento da chegada e do findar da geada. Observar a migração e ouvir o canto de certos pássaros em estações distintas, seja para cessar o inverno e iniciar o tempo de estiagem, seja para contar como será este período, o tempo em que as plantas da mata germinam, a interdição da extração de algumas plantas até passar o tempo de floração e assim por diante. Todas essas percepções sobre as paisagens, das quais fazem parte os Kaiowá, são imprescindíveis para realização de suas atividades, seja do manejo dos roçados, da caça ou da pesca. Cada estação do ano é entendida a partir do movimento dos seres, o que eles estão fazendo é o que constitui o norte para ação humana. Observar o ambiente e suas sonoridades é atentar para a ação desses seres, em outras palavras,

---

<sup>63</sup> Como pude notar e como também comentado por Izaque, atualmente as pessoas enviam os convites muitas vezes por WhatsApp, tanto para seus parentes como para os apoiadores não indígenas.

ambiente são seres em movimento, e os Kaiowá se percebem como parte deste movimento, orientando-se através da intração com os demais atores.

## 5.6 CLASSIFICAÇÕES ENTRE ESPÉCIES CULTIVADAS E ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Para os Kaiowá, o *avati jakaira* (o milho branco) é o pai dos alimentos, por isso é muito importante plantá-lo. Após plantar o milho branco, pode-se plantar em seguida as outras plantas, como mandioca, batata doce, abóbora, feijão chaïn (de corda), cana-de-açúcar, cará, esses são os mais recorrentes, embora algumas pessoas plantem outros alimentos também. Conta Adelina que antigamente plantava-se o milho branco no centro<sup>64</sup> da roça e os demais alimentos à sua volta, isso porque o milho branco é quem dá a força para seus filhos crescerem, isto é, as demais plantas crescem juntas e são colhidas, se possível, na mesma época.

Das espécies de milho, somente o branco, aquele tradicionalmente cultivado pelos Kaiowá era plantado com as demais espécies, visto que se plantasse os outros tipos de milho, como com o chamado por eles de *avati tupi ju* (milho amarelo transgênico<sup>65</sup>) poderiam por proximidade casarem-se, o que fere a regra de plantio do milho entre esses indígenas. Dessa maneira, as outras espécies de milho que não o branco são plantados em outra localidade, como vimos fazer Germano em suas roças. De maneira geral, podemos perceber que essa regra Kaiowá, do casamento entre milhos nos comunica sobre um modo de conhecer a polinização aberta das variedades dos milhos presentes. Em outras palavras, quando o grão de pólen é transferido do órgão reprodutor masculino, chamado antera, para o órgão reprodutor feminino chamado estigma garantindo a reprodução cruzada. Os agentes responsáveis pela polinização natural são as abelhas e o vento. O grão de pólen através desses agentes encontra os “cabelos” da espiga e desse encontro ocorre a reprodução, que com o passar dos dias originará as sementes. A fim de evitar a polinização entre milho tradicionalmente cultivado pelos Kaiowá (crioulo) e milho transgênico, que possibilitaria o que chamam de *omendá* (casamento entre as variedades

---

<sup>64</sup> Adelina continua seguindo essa forma de manejo em sua roça, tendo o milho branco no centro e os demais cultivos ao redor deste.

<sup>65</sup> Na retomada de Guyra Kambi'y o milho tido como o transgênico é aquele em que seu interior é de coloração amarela e tido como provindo de fora. Não há uma identificação à primeira vista do que seja sua modificação genética reconhecida por esses indígenas para além da coloração interior da semente. Seja como for, os Kaiowá separam essas sementes e as plantam em locais distantes dos roçados reservados para o plantio do milho branco e sua diversidade de coloração.

de milho) que os Kaiowá estrategicamente reservam um local separado para plantio do milho crioulo, e outro para o milho tido como de fora, o milho transgênico, ou o milho do *karai* (não indígena). Na retomada de Guyra Kambi'y, a distância entre um local ao outro onde estão os plantios dos milhos de Germano era de mais de duzentos metros<sup>66</sup>. No entremeio entre os roçados há as habitações de duas outras famílias nucleares, entre várias casas e seus terreiros. Essas habitações operam como obstáculos para a propagação do pólen deste milho até a flor fêmea de uma planta crioula. Ainda assim, essa estratégia não é 100% eficaz, havendo sempre um risco neste empreendimento. De todo modo, o que quero ressaltar é o fato de ser essa estratégia de cuidado para com as variedades de milho cultivados um conhecimento que se faz através do histórico conhecimento dos Kaiowá acerca do comportamento desses seres, entre as agências das abelhas, do vento e da forma de reprodução do milho.

O milho é um cultivar historicamente reconhecido como presente entre os povos falantes do Guarani, sobretudo, enquanto parte de seus rituais tidos como religiosos (CADOGÁN, 1959; MELIÁ, 1990; NIMUENDAJÚ, 1987; SCHADEN, 1954). Dentre outras coisas, podemos observar a partir dos rituais já descritos acima, o *avati ytymbyrynga* e o *jerosy poku* o quanto esta planta é sagrada. O milho branco é central para a efetivação da socialidade Kaiowá e de sua coesão social, se assim podemos pensar. Espero ter deixado evidente até aqui, de acordo com as descrições técnicas relativo ao plantio das variedades dos milhos presentes entre os Kaiowá, bem como as demais atividades descritas e analisadas nos capítulos anteriores, que as cadeias de relações multiespecíficas são propiciadas pelas diferentes atividades em curso.

Abaixo apresento uma tabela com a classificação das principais plantas cultivadas em *Guyra Kambi'y* no período em que lá estive, bem como as variedades conhecidas pelas pessoas de cada um desses cultivos.

**Quadro 2 - Plantas cultivadas em *Guyra Kambi'y***

	Variedades de cultivares							
<b>Milho</b>	<i>Avati morontĩ</i>	<i>Avati Jakairá</i>	<i>Avati morontĩ sayju</i>	<i>Avati Popy'rygua</i>	<i>Avati ju/Yvyra'ija</i>	<i>Avati Jegua'i/Avati</i>	<i>Avati tupi ju</i>	

<sup>66</sup> De acordo com as considerações apresentadas pela Embrapa (2011) o plantio de milho transgênico demanda o isolamento da lavoura de pelo menos 100 m de distância da lavoura do milho não transgênico (convencional) ou uma distância de 20 m acrescida de uma bordadura de 10 linhas de milho convencional, de porte e ciclo vegetativo similar ao milho geneticamente modificado. Com esse isolamento, o milho colhido na área convencional é considerado livre de transgênico.

						<i>araguaju kue</i>		
	milho saboró todo branco		milho saboró amarelo com interior branco	milho saboró vermelho (interior branco)	Milho crioulo amarelo (interior branco)	pôr do sol. Milho de coloração avermelhada	milho amarelo transgênico (interior amarelo)	
<b>Mandioca</b>	<i>Mandi'o tapiti (Mandioca coelho)</i>	<i>Mandi'o mirim</i>	<i>Mandi'o Ñapão</i>	<i>Mandi'o ju'i</i>	<i>Mandi'o jerutĩ</i>	<i>Mandi'o Ñarutĩ</i>	<i>Mandi'o Ru morotĩ</i>	<i>Mandi'o Ñansurĩ</i>
	tubérculo de exterior e interior branco		planta alta e exterior e interior branco	planta de baixa altura e tubérculo amarelinho		planta baixa e interior do tubérculo branco	interior do tubérculo branco	planta baixa, tubérculo interior branco
<b>Batata</b>	<i>Jety apipe</i>	<i>Jety arova'i</i>	<i>Jety Asã'i</i>	<i>Jety pytã guasu</i>				
	batata doce a casca é vermelha	batata amarela, por dentro	batata doce branca, por fora e por dentro	batata-doce grande, vermelha por fora e branca por dentro				
<b>Feijão</b>	<i>Kumanda</i>	<i>Chã'i juru pire</i>	<i>Chã'i mirim</i>	<i>Matenka</i>				
		tipo de feijão de corda	feijão de corda pequeno	feijão mantega				
<b>Abóbora</b>	<i>Kuarapepẽ</i>	<i>Anda'i</i>	<i>Anda'i guassu</i>					
	abóbora cabotíá	abóbora menina	abóbora menina (grande)					

Fonte: Elaborada pela autora (2021)

Das variedades de milho, todas foram identificadas em maior ou menor grau nas roças das pessoas da retomada. O modo de classificação refere-se primordialmente através da coloração que as sementes apresentam, como vimos acima nas descrições sobre o processo de plantio do milho nos roçados de Germano.

No estudo de Paola Rebollar (2008) podemos conhecer diferentes técnicas de manejo do milho entre grupos Guarani do estado de Santa Catarina, dentre outras coisas a autora explicita diferentes tipos de milho bem como esses indígenas os referenciam. Cito abaixo, pois, como veremos há certas proximidades com as maneiras com que os Kaiowá classificam os diferentes tipos de milho.



Os Guarani plantam vários tipos de milho (avaxi eté ou avati eté). Em geral, existem milhos vermelhos (avati pytá), amarelos (dju), brancos (moroti), rajados (tevó) e com grãos amarelos, brancos e pretos (pará) na mesma espiga (Felipim, 2001; Medeiros, 2006; Noelli, 1993; Pedri, 2006; Schaden, 1954). Estes indígenas têm nomes específicos para espigas grandes (puku) e pequenas (mirim, mitã, karapé) entre outras designações. Mas seu milho cerimonial, chamado avati Djaikará, é o milho branco avati puku moroti (Medeiros, 2006; Noelli, 1993; Pedri, 2006; Schaden, 1954). Esse milho é denominado pelo mesmo nome do herói cultural (Djaikará) a quem se atribui atualmente a introdução do milho. (REBOLLAR, 2008, p. 33).

Ainda sobre o estudo realizado por Rebollar (2008) a autora cita uma passagem em que Schaden apresenta a fala de um *ñanderu* habitante do então estado do Mato Grosso do Sul acerca da estrutura genética dos campos de milho, cito:

Do avati puku [milho comprido] existem duas variedades, moroti e pyta, a branca e a vermelha. Diziam os antigos que a vermelha nasce junto a branca, para esta não degenerar e dar sempre espiga graúda. O milho vermelho se origina do salpicado, e este do branco; é como se fosse melado, rapadura e açúcar. O vermelho sai do branco, nas covas que se abrem em direção oblíqua, em direção ao nascente. Plantam-se apenas sementes brancas, não pintadas ou vermelhas. A cor vermelha é efeito da luz solar; as espigas se tornam assim por influência direta do sol e elas fazem, por sua força, que as brancas se tornem fortes também. O milho vermelho, avati 34 puku pyta, dá 'força' ao milho branco para este ter espigas grandes e pesadas. (SCHADEN, 1954 APUD REBOLLAR 2008, p. 34).

Essas considerações se fazem pertinentes porque nos ajuda a perceber certas proximidades entre as considerações desses povos acerca dos diferentes tipos de milho tradicionalmente presente entre eles. No que diz respeito as concepções Kaiowá, o *avati jakairá* (milho branco) que faz a referência a divindade *Jakairá* que origina as outras diversidades de milhos que os Kaiowá classificam através de suas colorações. Dentre outras coisas, por esse motivo podem esses tipos de milhos tradicionalmente cultivados pelos Kaiowá serem plantados juntos, uma vez que, um provém do outro, e essa compreensão é afirmada e confirmada quando o interior da semente do milho é branco, como dizia Germano. Este fenômeno é compreendido pela ciência agrária não indígena como ocorrendo em uma mesma população de milho variação de cor nas camadas do pericarpo (tecido materno que cobre o lado externo do grão) e/ou aleurona (fina camada de células embrionárias imediatamente abaixo do pericarpo) (Brieger et al, 1958). Ainda assim, para a produção da Xixa a ser consumida no *Jerosy Poku* serão utilizadas apenas as espigas com o milho completamente branco.

Como podemos ver no quadro acima, há diferentes espécies de cultivares presentes nos roçados Kaiowá que apresentam classificações diversas. Das variedades de

mandioca, apenas a *mandi'õ ñapãõ* as pessoas disseram não encontrar mais, enquanto a *mandi'õ ru morotĩ* e a *mandi'õ ju'i* são as mais presentes nos roçados. As ramas de mandioca que meu anfitrião fora buscar na aldeia de Panambizinho, com seu parente e liderança de lá. Todo ano ele busca as ramas de Valdomiro e dona Roseli, que é parente próxima, filha da irmã da mãe de Adelaide. A continuidade do cultivo da *mandi'õ ju'i* (mandioca amarelinha), como a chamam os Kaiowá, é possível por essa rede de trocas de ramas entre parentes. As redes de troca permitem a diversidade dos cultivares nos roçados, tanto de mandioca como de outros produtos. Os Kaiowá comentam que a *mandi'õ ju'i* é uma planta de porte médio e o interior de seu tubérculo é amarelo, por isso seu nome. Essa variedade sempre fora cultivada pelas famílias, motivo deles a considerarem como alimento tradicionalmente Kaiowá. O feijão *Kumandá* é conhecido pelo nome científico *Dolichos Lablab*, meu anfitrião tinha um grande pé deste feijão na entrada de sua horta e aguardava para colher assim que fosse o momento. O feijão *chaĩn* é o feijão de corda. Das batatas doces apenas a *jety pytã guasu* é cultivada pelas pessoas em *Kambi'y*. No que se refere a abóbora, a *kuarapepẽ* (abóbora cabotiá) e a *anda'i* (abóbora menina) são as mais frequentes nos roçados.

Nos trabalhos de Sena, Hoffman (2020) e no artigo Benatti, Costa, Brande e Roa (2010) esses cultivares também foram mencionados enquanto variedades cultivadas nas roças Kaiowá de outras localidades. Assim como esses autores também mencionam a realização de procedimentos técnicos relativos aos manejos nos roçados semelhantes ao que apresentamos neste trabalho, a saber, a preparação da terra, o modo de armazenamento das sementes, as principais espécies cultivadas e a realização da cerimônia do *Jerosy Poku*.

Das variedades de cada espécie citada, note que a nomenclatura de cada uma tem como referência para sua identificação a cor e o tamanho da planta, com exceção da *mandi'õ tapiti* (mandioca coelho), que leva o nome de um animal para se referir a sua cor branca, tanto da casca quanto de seu interior. Este modo de nominar uma planta através dos aspectos de seu corpo não é uma singularidade apenas dos Kaiowá, Joana Cabral de Oliveira (2006, 2012) demonstrou que, entre os Wajapĩ no Amapá, a cor, tamanho e formato dos caules e folhas são características importantes para a classificação de uma infinidade de plantas. Com os Kaiowá essas características também fazem parte de seus modos de identificação e nomeação de plantas, para além daquelas cultivadas nas roças, como também das plantas da mata, em ambos os tipos de plantas características relativas

ao corpo da planta, seja raiz, caule, fruto, flor ou folha, como também características de certos animais são índices para reconhecê-las, classificá-las e nominá-las.

Retomando o de Sena e Hoffman (2020), a ênfase recai sobretudo no procedimento prático do plantio, escolha e armazenamento das sementes, evidenciando a importância das sementes crioulas e da criação de um banco de dados que resguarde as práticas de cultivares tradicionais e garantam aos indígenas autonomia alimentar e sustentável. Já no trabalho de Benatti, Costa, Brand e Roa (2010), os autores ressaltam, entre outras coisas, os danos gerados à autonomia alimentar dos Guarani e Kaiowá que os processos de aldeamentos e espólio de seus territórios geraram. Para além, destaca a destruição dos recursos ambientais gerados pela prática da monocultura, o que comprometeu as bases da economia indígena, que são apoiadas na diversidade de alternativas de outrora. O artigo desenvolve, a partir das concepções desses indígenas, subsídios que possibilitam a elaboração do que chamam de alternativas de sustentabilidade, dando ênfase na implantação de Sistemas Agroflorestais. Enfatizam os autores que a introdução do campo arbóreo em consonância com o conhecimento local (relativo sobretudo às roças e quintais) deverá assumir papel importante para melhores condições ecológicas e socioeconômicas desses povos. De modo geral, ambos os artigos enfatizam a importância do reflorestamento para a diversidade alimentar desses indígenas.

## 5.7 ENTRE REGRAS E CUIDADOS NAS RELAÇÕES COM OS SERES DA ROÇA

Benatti, Costa, Brand e Roa (2010) informam algumas características acerca dos locais adequados que seus interlocutores Kaiowá mencionaram para se fazer um roçado, sendo terrenos planos, solos férteis e de cultivo fácil com proximidade da água e pouca distância da residência habitual. Pereira (2004) aponta para a importância de a roça ser elaborada longe de cemitérios, terrenos com relevo ou de vegetações relativas a certos *jaras* (dono/protetor) que podem causar danos às plantações e às pessoas. Izaque João (2019) destaca que as construções de roçados próximos a açudes não são apropriados, visto que nessas localidades têm a presença de *aguery* (espectro do morto) e de outros seres de más condutas. Não há consenso sobre os roçados como um modo homogêneo de elaboração, se próximo ou distante a locais com água, ou até mesmo próximo ou não de outros lugares tidos como não adequados. Embora tente-se cumprir com certas regras tidas como tradicionais e importantes para a boa plantação, muitas vezes as pessoas não

têm a opção de realizá-las como gostariam, devido sobretudo aos constrangimentos territoriais aos quais foram submetidos.

Conta Adelina que antigamente a roça ficava mais distante das casas, cerca de uns 500 metros. Distante porque a divindade *Jakairá* visita as roças e por isso deve-se manter esse cuidado. Atualmente, em *Kambi'y*, nem todos realizam seus roçados em locais não tão distantes assim, muito pelo constrangimento territorial. Dos motivos de se guardar certa distância das casas em relação aos roçados diz respeito aos cuidados necessários que as pessoas devem ter quando estão em certos períodos da vida e/ou quando praticam certas condutas. Entre os Kaiowá, conta-se que antigamente somente podia ir até a roça quem a cultivava, pessoas de outras famílias eram interditas de transitarem no roçado alheio. As mulheres no período menstrual, caso tivessem feito uma roça, não podiam ir até elas, e nem mesmo passar por perto, pois o calor do sangue age sobre a planta queimando-a. O mesmo acontece com as pessoas donas (aquelas que cuidam) de roça que comem carne de boi/vaca ou a carne do *tajasu* (porco-do-mato) pouco antes de irem à roça. Animais considerados com muito sangue também interferem no cultivo das plantas, podendo com o calor secá-las.

Com essas considerações, atente para os fluxos de aspectos potenciais que tais relações quando realizadas sem os cuidados necessários podem gerar nos seres implicados, neste caso, as plantas. Aspectos potenciais fluem entre os corpos, humanos e não humanos (vice-versa) através das relações que vão constituindo os participantes. Algumas dessas relações fazem emergir certos aspectos potenciais capazes de impedir que certos seres prosperem, como é o caso de o calor do sangue ser capaz de secar as plantas de cultivo. Em outros casos, das relações com seres maléficos, por exemplo, certos aspectos potenciais presentes no corpo deste ser quando fluem aos corpos humanos podem provocar enfermidades capazes de fazer o corpo sucumbir. Nem todas as relações são capazes de produzirem vidas, e são dessas que as pessoas Kaiowá evitam participar, embora em muitos casos esteja fora de seus controles.

A dona Roseli também comentou que antigamente as pessoas que faziam roças as tinham distantes de suas casas, pois, entre outras coisas, isso as protegia dos ataques dos animais de cuidado. Naquela época, os Kaiowá não tinham galinhas, patos e porcos, não os consumiam, diferente dos dias atuais. De animais de cuidado próximo, eles criavam codorna (*Mytum*), “elas eram grandes, iguais as galinhas, é parente das galinhas, eram pegadas na mata quando iam caçar, as vezes matavam já, as vezes pegava para criar”, comenta a *ñandesy*. Com os roçados mais distantes de casa e um número reduzido de

animais de cuidado, os ataques na roça eram protagonizados pelos pássaros, capivaras e os porcos-do-mato, que avançavam volta e meia nos roçados das famílias e que os possibilitava empreenderem as *ñuhã* (armadilhas) para captura de alguns desses animais.

## 5.8 DA CRIAÇÃO DE PASTAGENS ÀS DIÁSPORAS IMPLICANTES

Sobre como era antigamente a preparação do roçado, Roseli comenta que não havia colônia (um tipo de capim), só havia floresta, tinham que cortar árvores pequenas e depois queimá-las, e que isso preparava a terra para o bom plantio. O nome antigo que usava para esse processo é *Yguyho* (cortar a árvore no caule, por baixo), que quer dizer cortar ou limpar. As árvores pequenas eram cortadas somente com o uso do facão. Hoje em dia, para você fazer uma roça, usa-se ferramentas como o machado e a enxada para a retirada pelo seu *hapo'o* (retirada pela raiz) do colônia.

Essa fala da *ñandesy* me levou a pesquisar sobre a história do capim. Rocha (1988) explicita que a composição da vegetação do Brasil no final do século XV caracterizava-se em sua maioria por formações florestais e apenas 10% eram compostos por formações campestres, estando na região sul do Brasil os campos mais representativos, com domínios ecológicos, sobretudo, em sua composição florística de leguminosas de valor forrageiro. Destaca o autor que o estabelecimento de pastagens nas áreas florestais iniciou-se praticamente nas décadas de 1930 e 1940. A derrubada das matas visava o preparo da terra, a médio e longo prazo, para serem utilizadas com os cultivos anuais de milho, algodão, etc. Sobre a inserção das plantas forrageiras como o capim, destaca Rocha (1988), que dentro da projeção da agricultura o boi estaria como o elemento desbravador nas fases iniciais de substituição das densas florestas por campos de cultivos de consumo e exportação. Nas regiões onde a pecuária parecia ser um empreendimento de futuro economicamente promissor, os pecuaristas iniciantes adotavam o plantio de mudas nos menores compassos. O sistema de formação de invernadas estava de acordo com as condições econômicas da época, onde a mão de obra barata favorecia o avanço do empreendimento nas extensas áreas então desmatadas. O plantio de mudas mais espaçadas permite intercalar o cultivo de cereais de subsistência. Já no segundo ano, as sementes do capim caídas ao solo asseguravam o estabelecimento da invernada. Destaca o autor que os capins mais predominantes até as décadas de 1930 e 1940 pertenciam às seguintes espécies: gordura - *Melinis minutiflora*; colônia, guiné - *Panicum maximum*; jaraguá - *Hyparrhenia rufa*; angola, fino - *Brachiara mutica*. De acordo com Rocha

(1988), alguns autores confirmam a origem africana desses capins, trazidos provavelmente nas camas dos escravizados em navios provenientes do continente africano. Rocha segue argumentando:

Os tipos encontrados na prática, desde longa data, como o Colonião, Guiné, Guinezinho, Sempre-Verde, Touceira do Ceará, Coloninho do Paraná etc. podem ter sido introduzidos ao longo dos séculos em que prevaleceu o tráfico de escravos. É também possível que a espécie, a despeito de ser apomítica (não obrigatória), tenha desenvolvido essa série de tipos nos múltiplos e variados ecossistemas em que foi progressivamente penetrando nesses aproximados 400 anos. (ROCHA, 1988, p. 8)

Da diáspora das pessoas e dos diferentes tipos de capim, bem como a sua presença em solo brasileiro, avalia o autor que a espécie *P. maximum* permitiu o aumento de produtividade em todas as fases do criatório bovino, aumentando o ganho médio do peso vivo do animal. As quatro espécies de capim consideradas atenderam ao crescimento da pecuária tropical/subtropical brasileira desde seu início, ocupando uma multiplicidade vasta de ecossistemas naturais e induzidos, em vários milhões de hectares, do norte ao sul do país. No decorrer desses séculos, essas espécies se tornaram perfeitamente naturalizadas no Brasil e em vários países da América Central e do Sul. Até o ano da publicação do artigo de Rocha (1988), o autor destaca que a necessidade dos capins por nitrogênio fazia com que os sistemas tradicionais, exclusivo da família gramínea, dependiam de uma fonte que suprisse esse nutriente, os fertilizantes nitrogenados atendiam a esse objetivo, mas não eram bem aceitos naquele período pela grande maioria das empresas pecuária, devido ao alto custo. Com o passar dos anos, com o barateamento desses fertilizantes, o uso é intensificado e o aumento das pastagens torna-se cada vez mais significativos, aliada ao uso de ração para a alimentação bovina.

De acordo com Vanderley Porfírio da Silva (2003), em Mato Grosso do Sul, dos quase 36 milhões de hectares de terras, 63% são utilizados com pastagens, 16% estão com florestas naturais e 0,5% (181 mil hectares) com florestas plantadas, vide os dados do IBGE do ano de 2003. O autor destaca as extensas áreas de pastagens degradadas na região Centro-Oeste e, em especial, do Mato Grosso do Sul. A degradação das pastagens implica também em aspectos negativos para a imagem do agronegócio, destacando-se as perdas por erosão, a redução da disponibilidade de água, o assoreamento dos corpos d'água e a perda da biodiversidade vegetal e animal. O autor sugere a implementação dos sistemas silvipastoris, em outras palavras, um sistema que integre gado, pastagens e árvores. Isso porque a presença das árvores nas pastagens pode melhorar ou conservar a qualidade do solo, controlando a erosão, a ciclagem de nutrientes e adição de matéria

orgânica. Dessa maneira, podemos avaliar a importância da floresta não apenas para a vida dos Kaiowá no Mato Grosso do Sul, mas também para a produtividade da agricultura e agropecuária realizadas pelos não indígenas na região. Da agricultura, destaca-se o controle da erosão dos solos e seu melhoramento e da agropecuária, menos stress alimentar e climático, melhorando a vida dos animais.

De modo geral, podemos notar a transformação da paisagem do MS, sobretudo nesta paisagem que descrevo, de floresta a extensas áreas de pastagem e cultivo de monoculturas como a soja, o milho e a cana-de-açúcar. Tais transformações foram provocadas pelas políticas promovidas para o avanço dos cultivos agropastoris na região. Com o desmatamento e o cultivo de pastagens para alimentação bovina, para falar apenas dessas, alterou não apenas a paisagem, mas também a própria prática de feitiço dos roçados indígenas, que hoje ao invés de iniciar seus roçados com a prática do *Ygyho*, a derrubada de pequenas árvores, o que se retira pela raiz são os capins que insistem em brotar. Tanto Roseli que é moradora da aldeia de Panambizinho, que fora anteriormente uma retomada, quanto os moradores de *Kambi'y*, ao retomarem a seus territórios tradicionais se depararam não mais com uma mata vistosa, mas grandes pastagens que servem de alimento e local de vida dos gados dos *karai*. A história da diáspora dos variados tipos de capim, vindo sobretudo de Áfricas, e o extenso uso desses gramíneos no agronegócio promoveu deslocamentos forçados de todos os seres que conformavam o bioma da região, entre eles o deslocamento forçado desses indígenas de seus territórios ancestrais, como já ressaltado na literatura Guarani Kaiowá.

Este capítulo teve o propósito de apresentar os procedimentos realizados nas roças da retomada de *Guyra Kambi'y*, aliado a articulações e considerações provindas de outras localidades onde pessoas Guarani, e mais intensamente, Kaiowá realizam seus cultivos. Inspirada na metodologia da cadeia operatória busquei descrever os procedimentos técnicos realizados nos roçados de modo a tecer os entrelaçamentos entre conhecimentos práticos e cosmológicos, que nos permite conhecer as implicações que tais modos de ações detêm na vida dos diversos seres presentes. Os diferentes tempos para cada processo realizado nas roças revelam a importância que detêm uma série de seres não humanos, e que fazem conjuntamente com os Kaiowá o que chamamos de ambiente. A prática da retomada visa, entre outras coisas, possibilitar que as pessoas tenham acesso à terra de modo a elaborar suas roças da maneira como entendem ser a melhor, capazes de prover autonomia existencial. Isto é, não relativa apenas a nutrição física, mas também integrando a nutrição do *teko porã* (o belo modo de ser e viver), de acordo com a

realização dos procedimentos adequados de plantio e da consumação dos alimentos deixados pelas divindades Kaiowá. Das colheitas e seus modos de empreendê-la contribuem, além de bom plantio e colheitas futuras, para criar e ou reforçar os laços do *teko joja* (modo de ser e viver fraternalmente). Todos esses aspectos integram e possibilitam o *teko aguyje* (jeito sagrado de ser e viver). Eliel Benites (2020) reforça a importância dos roçados como parte constituinte do *tekoha*, onde se vive é lugar imprescindível para se alcançar o modo de ser e viver em plenitude, alcançando o *teko aguyje*.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, no período da seca, *ñandesy* e *ñanderu*, especialistas na execução dos cantos do *ñembo'e*, iniciam todos os dias bem de manhãzinha os cantos para chamar a chuva. Eu sabia quando Adelina havia executado tal *ñembo'e* no período da seca, eu a visitava todos os dias, e quando havia marca de urucum em seu rosto era sinal de que cantara naquele dia. O *mbojagua* (fazer pintura) de urucum em forma de círculo nas bochechas são, entre outras coisas, pinturas de reconhecimento, pinturas de *Ñanderu*. É uma das maneiras da divindade reconhecer seus parentes terrenos. Ademais, o urucum é uma substância tida como protetora, detém um cheiro capaz de afastar os seres maléficos. Seja como for, me contava que para executar o *ñembo'e* precisa adornar-se de modo a ficar reconhecível para *Ñanderu*. Isto é, vestir o cocar, pintar-se com urucum e cantar acompanhada do *mbaraka* (chocalho) são os modos ideais para se iniciar um diálogo com as divindades.

Início essas considerações finais falando do corpo e dos adornos para lembrar, a partir de uma fala de Adelina, que os kaiowá não surgiram de maneira simples, nas suas palavras:

*Nós fomos feitos “heta ñande mbojehu vaekue” (em várias etnias diferentes). Nós viemos do Ovangusu, Jasuka Vayra, Pa'i joasuvayra, nhoñegajuvayra. O Jasuka vayra foi feito para ser kunumi pepy. Para fazer um menino colocou jeguaka (cocar), Kuakaha (cinto) e poty (flor). Pa'i Kuara já falou que esses objetos se chamariam dessa maneira, e já tendo o nome desses adornos criou o menino. Estava criando dois meninos para ser kunumi. Quando fez uma menina, ele colocou as flores e as penas do tucano, por isso o nome da mulher é kuña (tukambi- Tucano). Primeiro Pa'i Kuara soprou nos objetos e fez o menino e depois soprou nas flores e nas penas e fez a menina. Quando o menino já tinha corpo foi derramado nele o heko (seu jeito de ser e viver) e foi feito a mesma coisa com a menina. Foram feitos ke'yry e hendyry (irmão e irmã mais velhos). Viemos desse jeito, nós não viemos de modo simples, foram vários processos. Por isso*



*não podemos falar mal um do outro, se não ficamos ojejavy (amaldiçoados). Foi assim que nós surgimos, através das roupas e adornos típicos, foram deles que Ñanderu criou a gente.”*

Já os *Tupãs* (divindades) se criam sozinhos, reforçava a *ñandesy*. Os *yvypory* (gente da terra) são diferentes. Conta a *ñandesy* Adelina que os Kaiowá foram criados por *Ñanderu*. Diferente dos outros humanos desta terra. Em suas palavras:

*Tupã trouxe o tanimbu (cinza) e trouxe o mbaraka, pegou nas mãos o mbaraka (chocalho) e ergueu. Nosso pai sol soprou as cinzas e falou para seu irmão jasy (lua): Eu já mandei.*

*Depois veio Añã e pegou “algo” e Pa’i Kuara viu e se retirou. Jasy não quis ir embora, ele queria ver o que Añã estava fazendo. O Añã ia levantar (fazer) algo que ele tinha pegado, ele fazia de tudo para levantar mas não sabia como fazer. Jasy falou para si mesmo: Essa é nhuhã (armadilha de caça) de Añã. Jasy conversava com Añã dizendo que vira a sua armadilha e que vira ele tentando levantar algo e não saber como fazer. Pa’i Kuara retirou a armadilha de Añã e expulsou-o e ordenou que este fosse para a direção de ka’aru (onde o sol se põe).*

*Havia uma menina linda na armadilha de Añã e Pa’i Kuara pediu para Añã levar a menina com ele. Añã sentia frio e Pa’i Kuara deu-lhe uma palha para ele se esquentar. Então, Añã voltou para a presença de nosso pai que questionou a sua volta. Pa’i deu-lhe uma pedra e disse-lhe que com ela ele formaria seu fogão e colocaria a pedra na beirada para lhe esquentar.*

*Quando Añã foi carregar a pedra no ombro estalou sua coluna que quebrou, assim como seu pé. Depois disso Añã não conseguiu mais se levantar, ficou bravo por ter quebrado sua coluna e criou ñetĩ (mosquito) e mandou na direção de Ke’y russu. Ñetĩ era antes pó e quando Añã soprou o pó no ar se transformou em mosquito. Tinha outro pó com Añã e Pa’i kuara perguntou o que ele faria com aquele pó, ele disse que criaria o kuationa (papel) e desse kuationa ele criou o tanimbu (cinza).*

*Pa’i Kuara observou as cinzas enormes que Añã criou. Quando Añã soprou as cinzas brancas ele fez o karai (não indígena). Ke’y russu deu o poder para Añã fazer o papel, através dele o tanimbu e daí o branco.*

*Añã foi embora e antes de ir soprou algo, nesse momento Pa’i Kuara levantou seu mbaraka e chacoalhou-o para o alto. Añã soprou algo com a outra mão e fez o ferro.*

*Ke’y russu contou quantos papéis e quantos ferros havia nas mãos de Añã. Desse ferro foi criado a enxada, foice, facão, utensílios de metal etc... tudo que é feito de ferro.<sup>67</sup> Os negros foram criados separados dos brancos. Eles foram feitos do tatapyĩ (carvão) e quem criou também foi Añã. Ele usou a madeira queimada que estava perto dele para criar os negros. Ao pegar o carvão, Añã jogou para cima e soprou e fez um grande arakusu’i (redemoinho).*

*Quando Pa’i Kuara viu as criações de Añã ele levantou seu mbaraka e chacoalhou para cima e os negros saíram desse redemoinho e correram do Pa’i Kuara. Saíram mulheres e homens, eles são negros por causa do tatapyĩ. O hembypy (ancestral) dos negros é o tatapyĩ, foram feitos dele.”*

---

<sup>67</sup> Giovane que me auxiliava na transcrição desta entrevista comentou neste momento que quando alguém é ferido com alguma ferramenta, ou com algo de metal deve-se fazer a reza do ferro, precisa rezar para o *tihã* do ferro, se não rezar a pessoa pode piorar.

Os Kaiowá (assim como os demais indígenas) foram criados a partir dos adornos de *Ñanderu*, ao passo que os *karaí* e as pessoas negras foram criados por *Añã* a partir das cinzas do papel e do carvão da madeira queimada, ambas gentes tendo o fogo como agente transformador. Como vimos neste trabalho, na cosmologia Kaiowá, *Añã* é cunhado de *Pa'i Kuara*. Enquanto *Pa'i Kuara* é a divindade suprema dos Kaiowá, *Añã* é o ser mais maléfico de todos e fora ele quem criou as demais pessoas. A criação humana advém do sopro criador de *Pa'i Kuara* e *Añã*, e os elementos utilizados para a criação são distintos, entre adornos sagrados, cinzas de papel e carvão. Elementos que nos informam diferentes transformações e modos constitutivos de ser. Com diferentes narrativas acerca da criação da pessoa Kaiowá, como também do *Karaí*, Bruno Morais (2019) sinaliza antes para as relações que criam os corpos do que pelos substratos (elementos) dos quais eles foram criados. Nesse sentido, podemos avaliar que se todos os indígenas foram criados pelo mesmo ser, *Ñanderu*, quando chamam de parentes estão considerando essas pessoas como provindas de um mesmo *hembypy* (ancestral). Isto difere dos *karaí* e demais pessoas não indígenas, tendo *Añã* como ancestral expressa não apenas uma diferença constitutiva de seus modos de ser, como também diferenças nos modos de se relacionar com elas, sublinhando a hostilidade e o perigo que *Añã* representa para os Kaiowá.

Ainda com essas considerações que expressam as diferenciações entre humanos na concepção Kaiowá e seus modos de se relacionar para com elas, nos atemos sobretudo na construção da pessoa Kaiowá. A centralidade da noção de pessoa para os ameríndios tem sido objeto de análise e reflexão na literatura desde o célebre artigo “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras” de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979). Os autores apontam para a construção da pessoa como alternativa ao fato de modelos teóricos inspirados em outras paisagens etnográficas (teoria da descendência na África e teoria da aliança na Melanésia) serem insuficientes (ou inapropriados) para compreender as sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul. Seguimos para algumas considerações a respeito da conformação da pessoa Kaiowá. Da amarração para *tupichua*, elaborada por Sérgio quando entrávamos na mata para caçar, expressas no capítulo II deste trabalho, passei os dias seguintes conversando com Adelina, que me contou não apenas ser este animal que habita o corpo dos humanos. Como vimos, o *tupichua* é um *mbarakaja'i* (oncinha) que não vemos, mas que vive no pescoço das pessoas que comem carne. Ele que tem vontade de carne e encanta as pessoas para consumir tal alimento. Assim como, uma pessoa que tem muita preguiça tem um *kaguaré* (tamanduá) vivendo em suas costas, que é tido como um animal preguiçoso. Uma pessoa

que tem *yssoy* (larvas) em seus joelhos vive cansada, pois *yssoy* chupa sua energia vital, é preciso dançar para que elas caiam de seus corpos. Uma pessoa com a fala raivosa ou maldosa é porque tem em sua boca *kavy* (abelhas), que são bravas e picam a língua. Uma pessoa com muito sono tem *mbopyry* (morcegos) sugando o sangue de seus olhos, são eles que a fazem dormir. Uma pessoa que não escuta direito tem *panamby* (borboletas) nos ouvidos, elas tapam seus ouvidos. Pessoas que gostam muito de comer peixe tem nos ombros o pássaro *Jahawatī* (Martim pescador), que gosta de pescar e comer peixes. E assim poderíamos estender a lista. Adelina comenta que foi *Ñanderu* quem colocou alguns seres para habitar os corpos humanos. Apenas os *ñanderu* e *ñandesy* que cantam constantemente podem ter seus corpos libertos desses bichos, as demais pessoas só se despem desses animais quando morrem. Até lá, seus corpos são coabitados com uma diversidade de seres e constantemente elaborados a partir de relações multiespecíficas com os seres onde vivem.

**Figura 74 - Ilustração**

Fonte: Desenho de Giovane Concianza Jorge (2021)

Figura 75 – Ilustração II



Fonte: Desenho de Giovane Concianza Jorge (2021)

É importante considerarmos outras particularidades que constituem as pessoas, diga-se de passagem, o princípio gerador da pessoa Kaiowá, que se inicia em outro patamar do cosmo. Vem de diferentes patamares e se materializa em substância orgânica, parte do que compõe uma pessoa Kaiowá. Seu corpo espiritual se constitui de pássaros e

dos sons das palavras (*ayvu/ñe'ē*), e daí emerge o nascimento de uma pessoa na terra. Os pássaros ficam próximos à região do topo da cabeça e a *ñe'ē* localiza-se na região da garganta. Chama-se *Ojeasojavo* o primeiro processo de formação de uma pessoa Kaiowá. O *teko* dessa maneira é antecessor ao corpo físico, recordando as palavras de Adelina, ao mencionar que *Ñanderu* derramou seu *teko* no menino e na menina. Nessas dimensões extraterrestres, dois modos de ser se destacam: *guyra* (pássaro) e *ayvu* (o som da nossa palavra). Existem várias particularidades de ser, a depender do tipo de patamares ou aldeia encantada do qual o *guyra* e a *ayvu* vieram. O *ñanderu* viajando em espírito a esses lugares é quem descobre a procedência de onde a criança veio, nomeando-a conforme sua origem. A cada fase da vida muda-se os nomes da pessoa, de acordo com as transformações de seu *teko* (seu modo de ser e viver), que denominam de *ohero* (BENITES, 2020).

De acordo com Eliel Benites (2020), para se alcançar o *teko aguyje* pode-se fazer de duas maneiras, a primeira é através dos cantos e danças sagradas e a segunda é vivendo a partir dos modos tidos como adequados de se viver. Em uma de nossas conversas online, Benites contava-me que existe uma variedade muito grande de *Teko Jaras* (donos/guardiões de modos de ser) e que as pessoas são compostas por muitos deles. Alguns não fazem parte do corpo das divindades Kaiowá e na busca por fazer encantam as pessoas com seus modos de ser. Como vimos neste trabalho, existem *teko jaras* que colaboram com os modos almejados de ser dos Kaiowá e existem aqueles que as pessoas querem distância, ou buscam reparar seus efeitos quando se relacionam com eles, visto a iminência de comportamentos não almejados. Isto é, a possibilidade dos fluxos de aspectos potenciais transitarem para os corpos das pessoas através das intrações que engendram com uma variedade de seres multiespecíficos, resultando na conformação do *teko ivai* (modo feio de ser e de viver) e na possível causa de enfermidades e consequente morte. Dessa maneira, os *teko jaras* que não se alinham aos modos de ser das divindades não são desejados pelas pessoas. Embora ao longo de suas vidas as pessoas possam ser encantadas por eles, já que tais relações são inevitáveis. Em muitos casos, banhos de casca de cedro ou amescla, aliado aos cantos dos *ñanderu* e *ñandesy*, podem aliviar e equilibrar os corpos das pessoas acometidas pelos encantamentos de alguns desses seres, como *Dy'y*, *Maetiron*, *Kuatia Rete* etc.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Esses seres são mais nocivos às pessoas que estão na fase da puberdade. Nas meninas e nos meninos acentuam-se os regimes relativos ao corpo e as condutas neste período, visto que estão mais vulneráveis aos ataques desses seres indesejáveis aos modos Kaiowá de ser.

Quando falamos em *Ka'aguy jara* (o dono da mata), estamos falando de um guardião de um modo de ser que está na hierarquia máxima de *jara*, tendo cada árvore um *teko jara* particular. É através de cada árvore que um *jara* se manifesta, e muitos deles são imprescindíveis à vida Kaiowá. As pessoas elaboram seus *pohãs* com as cascas das árvores do cedro, amescla. O uso da madeira da árvore angelim para confeccionar o *xiru* (cruz Kaiowá), a madeira que confeccionam os *yvyra'i* dos rituais do *Jerosy Poku* e etc. A floresta é o lugar desses seres, o desmatamento das matas é a morte desses *jaras* e dos demais que ali vivem. A morte do *so'ojara* (guardião dos animais de caça) restringe o consumo da verdadeira carne deixada por *Ñanderu* aos seus parentes mais novos, sem esses *teko jaras* dificulta a constituição do *teko araguyje*, sublinhou Eliel Benites a mim. Se não através dos *ñembo'e*, para se alcançar a plenitude de ser é imprescindível que a pessoa Kaiowá seja constituída das relações com os *teko jaras*. Se um *tekoha* alcança a plenitude em vida, as pessoas que a compõem se transformam em divindades, pois suas condutas se assemelham àquelas dos *teko jaras* dos patamares mais elevados. Conta Benites que essa transformação (divinização) gera nascentes de água que irão compor os rios. Desse modo, “levantar” uma *tekoha*, isto é, retomar a sua terra ancestral, é criar meios para se desenvolver relações no mundo, conjuntamente com os demais seres que fazem as paisagens. São essas relações, tornadas possíveis pelo ato de reaver seus territórios ancestrais, que permitem a possibilidade de alcançar esse modo pleno de ser e de viver que buscam os Kaiowá. Ao recuperar as florestas, possibilitam o retorno de seus guardiões, o ato de plenificar uma *tekoha* é a possibilidade de formação de novos rios, novos ambientes, paisagens compostas por uma infinidade de seres, em outras palavras, é a possibilidade da ressurgência da qual nos fala Tsing (2019).

Vimos ao longo da primeira parte deste trabalho (nos dois primeiros capítulos) como se deu o processo da retomada de terras *Guyra Kambi'y*, bem como seu desenvolvimento ao longo dos anos. A partir das descrições acerca de como se relacionam os Kaiowá com seus animais de cuidado, distinguimos os tipos de relações que estabelecem com aqueles tidos como animais de captura. Vimos o porquê de sua importância em suas vidas cotidianas, dos afetos à provisão de alimentos, das colaborações que fazem os cachorros, por exemplo, alertando sobre os perigos que os seres maléficos podem provocar nas pessoas. Nesta primeira sessão, também apresentamos como certas literaturas antropológicas nos ajudam a pensar o contexto que

---

analisamos, bem como a construir o argumento deste trabalho. Das literaturas abordadas junto a perspectiva Kaiowá, o aporte para reflexões acerca das noções sobre paisagem e território enquanto constructos multiespecíficos. Vimos, a partir das discussões de certas literaturas, as particularidades da socialidade Kaiowá em diferentes contextos históricos, como também apresentamos as atividades técnicas enquanto uma maneira, dentre outras, de se fazer visível as relações entre os diversos seres, que conjuntamente, estão em constantes processos de devir vide as *intrações* que realizam e que compõem o que chamamos, entre outros nomes, de paisagem/território/retomada/*tekoha Guyra Kambi'y*.

Dessa maneira, para dar contorno ao argumento que propomos, apresentamos três capítulos etnográficos acerca da atividade da caça, da pesca e da roça a fim de conhecermos seus modos de vivenciar o território, apontando para a participação de seres não humanos enquanto agentes imprescindíveis das atividades realizadas. Em consonância, foram descritos os sentidos que as pessoas proferem as práticas que executam quando transitam nas matas, suas escolhas técnicas, a colaboração dos cachorros na captura das presas, seus modos de ações e aqueles que outros seres propõem.

Das atividades nos ambientes hídricos, entre distintos modos de ações, conhecemos os diversos procedimentos técnicos realizados para a captura de peixes, bem como os sentidos a elas empregadas, sinalizando para a importância das divindades, dos *jaras* e de certos animais na elaboração da pessoa, a fim de conformar com seu modo ideal, o *teko porã*. Posteriormente, apresentamos os procedimentos técnicos executados, bem como os sentidos a eles conferidos no manejo das roças, sinalizando para as particularidades que as compõem e que nos permitiu compreender a importância que tal prática detém, quando realizadas de acordo com as regras tidas como ideais para que as pessoas Kaiowá possam existir da maneira almejada.

Os cantos do *ñembo'e* são tidos como a maneira mais eficaz e mais desejada para se estabelecer as relações com as divindades e *jaras* e alcançarem aquilo que pretendem. Cantar é uma das maneiras de produzir relações multiespecíficas. Os cantos do *ñembo'e* são técnicas e tecnologias de encanto, que ao serem executadas são capazes de agenciar relações, atrair animais, prover um plantio abundante, equilibrar o corpo das pessoas com eventuais enfermidades, fazer gear, chover entre outras agências. Abordamos em todas as sessões deste trabalho a importância que detém os cantos, sobretudo do *ñembo'e*, apontamos para certas especificidades técnicas e as performatividades que são capazes de promoverem quando executados corretamente.



Diante do que foi exposto, se podemos reduzir a um argumento-síntese é o de que retomar a terra, e retomada de terra é prática multiespecífica. Os seres que fazem as matas, os rios e as roças participam da elaboração das pessoas Kaiowá por meio das relações que engendram no curso das atividades realizadas cotidianamente. Os Kaiowá, por sua vez, lutam frente às relações que travam com os fazendeiros e com o estado brasileiro, visando a homologação do território tradicional, a fim de garantir que uma infinidade de vidas prospere, além das suas próprias, ao possibilitar que a mata permaneça em pé, que os rios, lagos e minas d'água possam ficar livres dos agrotóxicos, que outras gentes possam existir.

De modo geral, o esforço deste trabalho foi o de apresentar como vivem as pessoas Kaiowá em contexto de retomada. Tomando a retomada de *Guyra Kambi'y* como locus de experiência, lembrando que cada retomada e ou aldeia têm trajetórias e especificidades que as distinguem e as assemelham, elas são diversas. Vimos como as pessoas realizam suas atividades cotidianas de modo a compor a paisagem em *colaboração com* uma diversidade de seres. Apreender os processos técnicos oferece um panorama onde as ações se atrelam aos sentidos que as pessoas conferem a elas e que nos permitem compreender com mais profundidade como conformam as paisagens que constroem e porque resistir é retomar. Como podemos perceber, a prática da retomada de terras é a estratégia fundamental para se existir no mundo enquanto Kaiowá. Para que o *reko porã* (modo belo de ser e viver) seja alcançado, é necessário o acesso à terra. Mas não qualquer terra, deve ser aquela onde viviam seus parentes, onde estão os *jaras* enviados por *Ñanderu* para o cuidado dos seres que lá habitam, estando os humanos entre eles. Assim, a necessária colaboração dos seres da mata, dos rios, bem como o feitio das roças são fundamentais para a existência das pessoas kaiowá. Por essas e outras, que elas realizam a prática da retomada de terra, para que juntas possam *compor-com* e produzir mundos colaborativos que produzam vidas diversas.

## REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. La forêt polyglotte. *Nature*, v. 440, n. 7083, p. 90-99, mar. 2006.
- BARAD, Karen. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. *Vazantes*, v. 1, n. 1, 2017.
- BARBOSA, Gabriel Coutinho; CATÃO, Brisa. Botos bons, peixes e pescadores: sobre a pesca conjunta em Laguna (Santa Catarina, Brasil). *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, p. 205-225, jan-abr, 2018.
- BASTOS, Rafael José de Menezes. Música nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul: estado da arte. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 293-316, out. 2007.
- BASTOS, Rafael José de Menezes. *A Festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis, Ed. UFSC, 2013.
- BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Nova York: Bellane Books, 1980.
- BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecologia de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1991.
- BECHELANY, Fabiano Campelo. *Suasêri: a caça e suas transformações com os Panará*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-graduação Universidade de Brasília. 2017.
- BENATTI, Luiz Augusto Cândido; COSTA, Reginaldo Brito da; BRAND, Antonio Jacó; ROA, Raul Alfonso Rodrigues. O conhecimento tradicional e os recursos naturais na reserva indígena Kaiowá e Guarani em Caarapó, MS. *Multitemas*, Campo Grande, n. 38, p. 53-73, jul. 2010.
- BENITES, Tônico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese (Doutorado Antropologia Social) UFRJ/MN/PPGAS, 2014.
- BENITES, Eliel. Tekoha Ñeropu'ã: aldeia que se levanta. *Rev. NERA*, Presidente Prudente, v. 23, n. 52, 2020.
- BRAND, Antônio José. Os novos desafios para a escola e o professor indígena. *Série-Estudos (UCDB)*, Campo Grande/MS, v. 01, n. 15, p. 59-70, 2003.
- BRAND, Antônio José. Educação escolar e sustentabilidade indígena: possibilidades e desafios. *Ciência e Cultura*, v. 60, 2008, p. 25-28.
- BRASIL. **Fundação Nacional do Índio**: Geoprocessamento e Mapas. Terras Indígenas. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/geoprocessamento-e-mapas> Acesso em: 21 jul 2022.

BRIEGER, F.G.; GURGEL, J.T.A.; PATERNIANI, E.; BLUMENSCHHEIN, A.; ALLEOLI, M.R. Races of maize in Brasil and other eastern South American countries. In: **National Research Council Publication n. 593**. Washington DC: National Science Foundation, 1958.

CADOGAN, L. **Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guaira**. In: Boletim 227, Antropologia 5. USP, 1959.

CHAMORRO, Graciela. **Terra Madura, Yvyaraguyje: Fundamento da Palavra Guarani**. 1. ed. Dourados: Editora da Ufgd, v. 1, 2008, 367 p.

CHAMORRO, Graciela. A arte da palavra cantada na etnia kaiowa. **Bulletin - Société Suisse des Américanistes**, v. 73, 2013, p. 43-60.

CHAMORRO, Graciela. **História Kaiowá. Das origens aos desafios contemporâneos**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015, 320 p.

CHAMORRO, Graciela. PEREIRA, Levi Marques. Missões Pentecostais na Reserva Indígena de Dourados RID: origens, expansão e sentidos da conversão. In: Graciela Chamorro; Isabelle Combès. (Ed.) **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais**. 1ª ed. Dourados: UFGD, v. 1, 2015. p. 631-654.

CHAMORRO, Graciela. **Panambizinho: lugar de cantos, danças, rezas e rituais kaiowá**. São Leopoldo: Karywa, 2017.

COUPAYE, Ludovic. WAYS OF ENCHANTING Chaînes Opératoires and Yam Cultivation in Nyamikum Village, Maprik, Papua New Guinea, **Journal of Material Culture**. v. 14, n. 4, p. 433–458, 2009.

DESCOLA, Philippe. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 18, 2002, p. 93-112.

DOMÍNGUEZ, María Eugenia. Sons, Ritual e História Indígena no Oeste do Chaco. **Ilha**, v. 20, n. 1, p. 45-66, jun, 2018.

DOMÍNGUEZ, María Eugenia. Um lugar onde se achar. Deslocamentos e rituais entre os Guarani do Chaco boreal paraguaio. **Rev. Antropologia, USP São Paulo**, [online], v. 63, n. 2, 2020.

FAUSTO, Carlos. Danos Demais: Maestria e Domínio da Amazônia. **Mana**, 14(2), 2008. p. 329-266.

FELD, Steven. **Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression**. Philadelphia: University of Philadelphia Press. 1982.

FELD, Steven. Uma Acustemologia da Floresta Tropical. **Ilha**, Florianópolis, v. 20, n. 1, p. 229-252, jun, 2018

GARCIA, Uirá Felipe. **Karawara a caça e o mundo dos Awá-Guajá**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-graduação Universidade de São Paulo, 2010.

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

GELL, Alfred. **Art and agency: an anthropological theory**. Oxford: Oxford University Press. 1998.

GIBSON, James. “III. The perceptual systems” e “VI. The haptic system and its components”. In: **The Senses Considered as Perceptual Systems**. Boston: Houghton Mifflin Company. 1966. p. 47-58 e 97-115.

GIBSON, James. **The ecological approach to visual perception**. Boston: Houghton Mifflin. 1979.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom** Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte I, ano 3, n. 5. Abr, 2016.

INGOLD, Tim. The Reindeerman's lasso. In: LEMONNIER, P. (org.). **Technological choices: transformation in material cultures since the Neolithic**. Londres: Routledge. 1993. p. 108-125.

INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. **Hunters pastoralist and ranchers: reindeer economies and their transformations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

INGOLD, Tim. **Being Alive: essays on movement, knowledge and description**. New York: Routledge, 2011.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.

KOHN, Eduardo. **How forests think: toward an anthropology beyond the human**. E-book: Tantor Audio, 2013.

JOÃO, Izaque. **Akaira reko nheypyr ã marangatu mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os kaiowá depanambi, panambizinho e sucuri'y, Mato Grosso do Sul**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados. 2011.

LEMONNIER, Pierre. **O estudo da cultura material hoje**: para uma antropologia dos sistemas técnicos. *Jornal de Arqueologia Antropológica* 5, 1986. p. 147-186.

LEMONNIER, Pierre. The eel and the anka veanga of Papua New Guinea: technical and symbolic aspects of trapping. In: In: Hladik, C-M, et al. (eds) **Tropical Forests, People and Food: Biocultural Interactions and Applications to Development**. Paris: UNESCO/The Parthenon Publishing Group, 1993. p. 673-682.

LEMONNIER, Pierre. Cadeiras Operatórias Míticas. **Amazônica Revista de Antropologia UFPA**, v. 5, n. 1, 2013.

LEROI-GOURHAN, André. **Evoluções e Técnicas: I-O Homem e a Matéria**. Lisboa: Edições 70, 1971.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1983.

MADRID, Alejandro. ¿Por qué música y estudios de performance? ¿Por qué ahora?: una introducción al dossier. **Trans-Revista transcultural de música**, v. 13, p. 1-15, 2009.

MELIÁ, S. J. B. 1990. A Terra Sem Mal dos Guarani. **Revista de Antropologia**, v. 33, p. 124– 58, 1990.

MONTARDO, Deise Lucy. **Através de mbaraká. Música dança e xamanismo guarani**. São Paulo: Edusp. 2009.

MORAES, Bruno Martins. “Do que é feito um corpo?”: uma crítica substantiva kaiowá e guarani ao agronegócio **Revista Latinoamericana de Estudios en Cultura y Sociedad**, v. 05, n. 01, jan-abr., 2019.

MURA, Fábio. **À procura do Bem Viver**: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional-UFRJ. 2006.

MURA, Fábio. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de Antropologia da técnica e da tecnologia. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 17, n. 36, p. 95-125, jul.-dez. 2011

MURA, Fábio. **À procura do “bom viver”**: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2019.

NAVEIRA, Miguel Alfredo Carid. **Yama Yama**: os sons da memória: afetos e parentesco entre os Yaminahua. Florianópolis, 2007. 370 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Disponível em: <http://www.tede.ufsc.br/teses/PASO0189.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2022.

NIMUENDAJÚ, C. 1987. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. HUCITEC-EDUSP.

- OLIVEIRA, Alessandro Roberto. **Dossier “Technique, power, transformation - Plants and animals”**. *Vibrant: Virtual Braz. Anthr.* 16, 2019.
- OLIVEIRA, Joana Cabral de. Entre plantas e palavras. **Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/T.8.2012.tde-22082012-100255.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4(1), 1998, p. 47-77.
- PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e Organização Social Kaiowá**. Campinas. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP, 1999.
- PEREIRA, Levi Marques. **Os kaiowá de ms:módulos organizacionais humanização do espaço habitado**. Dourados: Ed. UFGD. 2016.
- PIEIDADE, Acácio. **Jazz, música brasileira e fricção de musicalidades**. *Opus*, v. 11, 2005, p. 113-123.
- PIMENTEL, Spensy. **Elementos para uma teoria política Kaiowá e Guarani**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- REBOLLAR, Paola May. **A continuidade das práticas de manejo de milho crioulo no vale do Capivari/SC**. Dissertação (Mestrado em Agroecossistemas). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.
- ROCHA, G. L. da. A evolução da pesquisa em forragicultura e pastagens no Brasil. *An. ESALQ*, Piracicaba, 45 (parte 1), 1988.
- SAUTCHUK, Carlos Emanuel. **O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas** (Vila Sucuriju, Amapá). Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-graduação Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- SEEGER, Anthony. **Por que cantam os kîsêdjê: uma antropologia musical de um povo amazônico**. 1ª Ed. São Paulo: Cosac e Naify, 2015, 320p.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 1979. p. 2-19.
- SILVA, Vanderley Porfírio da. Sistemas Silvipastoris em Mato Grosso do Sul: Para que adota-los. In: SEMINÁRIO [SOBRE] SISTEMAS AGROFLORESTAIS E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL, 2003, Campo Grande. *Anais (...)*. Campo Grande: Embrapa Gado de Corte, 2003. 1 CD-ROM.
- SIMONDON, Gilbert. **L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information**. Grenoble: Millon, 2005.

SCHADEN, E. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. USP. Boletim n. 188, Antropologia, n. 4. São Paulo, 1994.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da Dádiva**. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.

TSING, Anna. In the midst of disturbance: symbiosis, coordination, history, landscape. **Firth Lecture**, Association of Social Anthropologists, Exeter, United Kingdom, 2015.

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

VELDEN, Felipe Ferreira Vander. **Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

VANDER VELDEN, Felipe. **Inquietas companhias: sobre os animais de estimação entre os Karitiana**. São Paulo: Alameda. 2012.

VIEGAS, Susana de Matos. **Realidad no topográfica em la reivindicación de uma tierra indígena** (Tupinambá, de Olivença, Bahia, Brasil). In. (Eds) Gemma, Orobitg & Gemma Celigueta. Autoctonía, Poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía. Barcelona: Universitat de Barcelona CINAFA. 2012.

VIERA, J. G.; AMOROSO, M.; VIEGAS, S. de M. Dossiê: Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). **Revista De Antropologia**, 58(1), 2015. p. 9-29.

VIETTA, Katya. **Histórias sobre terras e xamãs Kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai**. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.