

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**DÁDIVA, MERCADORIA E PESSOA:  
AS TROCAS NA CONSTITUIÇÃO  
DO MUNDO SOCIAL MBYÁ-GUARANI**



**VALÉRIA SOARES DE ASSIS**

**Porto Alegre  
2006**

**VALÉRIA SOARES DE ASSIS**

**DÁDIVA, MERCADORIA E PESSOA:  
AS TROCAS NA CONSTITUIÇÃO  
DO MUNDO SOCIAL MBYÁ-GUARANI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de doutor.

**Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cláudia Lee Fonseca**

**Porto Alegre  
2006**

**Aguyjevété!**  
**A'etýrami peñea'ã porã i!**  
**Ñamandu pendeayvu i!**  
**Penderory jeko'a i kova'e mba'e porã ete!<sup>1</sup>**  
**(Canto-saudação de Perumi dado como presente a Ivori Garlet em 1996)**

---

<sup>1</sup> “Estou satisfeito! Como é do vosso costume, vos esforçais com determinação! Falai invocando a **Ñamandu** (Deus-sol)! Se estais vivendo com alegria, então tudo vos será perfeito!” (Tradução de Garlet, 1997)

## RESUMO

Esta tese é um estudo etnográfico sobre como os Mbyá, grupo Guarani do leste do Rio Grande do Sul, concebem, usam e trocam seus bens materiais. O objetivo é analisar, à luz das abordagens contemporâneas sobre a teoria da dádiva e da antropologia do consumo, as relações sociais imbricadas na utilização e trocas de objetos, sua cultura material. Os objetos trocados pelos Mbyá podem ser classificados como objeto ritual, artesanato e mercadoria. Esses objetos circulam em uma série de transações, ora pautadas na troca do tipo dádiva, ora na troca comercial.

A partir da descrição e análise etnográficas, este trabalho procura entender como se manifestam essas trocas, explorando os conceitos nativos, como **jopói** (troca, trocar) e **-vende** (vender), comparando-os às noções clássicas de dádiva e mercadoria e identificando suas aproximações e distinções. Concomitantemente, buscou-se, na exploração desses conceitos, perceber as características das relações sociais imbricadas em cada modalidade de troca, e como elas participam da produção e reprodução social e do *ethos* Mbyá. Um dos principais valores morais que prescrevem as trocas entre os grupos locais é o **mborayu** (reciprocidade, generosidade). Através das trocas de objetos é possível compreender como o conceito de **mborayu** perpassa e se atualiza nos campos da identidade, estética, gênero, pessoa, vida social e ritual. As trocas de objetos evidenciam que a produção e reprodução local exigem a incorporação de elementos do Outro. A hipótese é que as distintas categorias de troca expressam diferenças na significação do que e de quem é incorporado. Por outro lado, há as categorias de troca que impelem a produção de si para fora. Há assim, uma via dupla que busca, ao mesmo tempo, produzir uma identidade para dentro com a incorporação de partes do Outro, e outra, que produz uma identidade para fora, elaborada com partes do Mesmo.

**Palavras-chave:** trocas, cultura material, sociabilidade Mbyá-Guarani, reciprocidade e consumo.

## ABSTRACT

An ethnographic analysis is provided on the manner the Mbyá, a Guaraní group of the eastern region of Rio Grande do Sul, Brazil, naturalize, employ and exchange material goods. Current research comprises an analysis on the social relationships underlying the exchange of goods, or rather, the group's material culture, according to contemporary approaches on gifts and consumption anthropology. Items exchanged by the Mbyá may be classified as ritual, crafts and goods, which are transacted through a series of dealings either of the gift or of the commercial type. Research investigates how exchanges manifest themselves through descriptions and ethnographic analyses, explores native concepts such as **jopói** (exchange) and **-vende** (to sell), compares them to the classical concepts of gift and goods, and identifies similarities and differences. Exploring these items, research tried to perceive the characteristics of social relationships underlying each kind of exchange and how they participate in social production and reproduction and in their *ethos*. **Mborayu** (reciprocity, generosity) is one of the main moral values that prescribe exchange among local groups. Item exchange reveals how the **mborayu** concept is conveyed and updated in the identity, aesthetic, gender, personal, social and ritual fields. Item exchange evidences that local production and reproduction require the incorporation of the characteristics of the Other. Hypothesis suggests that the different exchange categories express the differences in the meaning of what is incorporated and whose item it is. On the other hand, there are exchange categories that provoke the outward production of the self. A double way exists that endeavors to produce an inner identity through the incorporation of sections of the Other and, at the same time, an other way that produces an outward identity elaborated by sections of the Same.

**Key words:** exchanges; cultural material; sociability; Mbyá-Guarani sociability; reciprocity; consumption.

## **AGRADECIMENTOS**

Sou grata a duas instituições que me apoiaram de maneira inestimável; a Universidade Estadual de Maringá, concedeu-me uma bolsa de doutorado (CAPES) e afastamentos integral e parcial. O Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul me proporcionou, além das condições de formação boas e ambiente acadêmico privilegiado, a oportunidade de dilatar o prazo para a conclusão deste trabalho, sem o qual não teria êxito.

A trajetória deste trabalho foi marcada pela perda de algumas pessoas que contribuíram significativamente para ele. Agradeço, *in memoriam*, a Oscar Agüero, meu primeiro orientador no Programa e a Perumi, Mbyá-Guarani, um amigo e o mais importante informante.

Agradeço a todos os Mbyá-Guarani com os quais tive oportunidade de conviver e aprender.

Aos colegas do doutorado, José Basini, Andréa Quadrelli, Eloísa Martin, Cíntia B. Muller, Rogério Rosa e especialmente à amiga Renata Menasche.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social que tive oportunidade de conviver e ter aulas.

Com grande respeito e afeto agradeço à Cláudia Fonseca que enfrentou o desafio de orientar esta tese. Com ela aprendi muito, especialmente como orientar.

Agradeço aos amigos e parceiros da academia pelas trocas de conhecimento, Deise Lucy Montardo, Maria Dorothea P. Darella, Fabíola A. Silva, Adriana S. Dias (que inclusive leram e deram sugestões valiosas de partes deste trabalho), Marcos Lanna, Ágda Ikuta, Vera Lúcia de Oliveira, Valdirene Ganz e Carolina Remorini.

O apoio afetivo foi inestimável para que este trabalho chegasse ao cabo. A todos os amigos não há palavras para expressar minha gratidão, especialmente Ana Cristina T. da Silva, Adriana S. Dias, Fabíola A. Silva, Marta Bellini, Edilene de Lima e Luciana Melo. Agradeço também a toda a família Garlet, simbolizadas por Dona Ana e Sr. Adelino que me adotou como filha. Dentre eles não há como deixar de destacar Inha, Cacá e Léo. Nossas vidas se entremearam de tal forma durante o doutorado que não é mais possível seguir sem eles.

Neste tempo Sofia nasceu e Ivori morreu. A presença de ambos foi decisiva neste trabalho. Eles foram/são os melhores presentes que a vida me deu. A eles devo a melhor das dádivas.

## CONVENÇÕES

Todas as palavras e expressões na língua Mbyá estarão grafadas em negrito, exceto os etnônimos como Mbyá e Mbyá-Guarani. Elas estarão seguidas de tradução separada por barra (/) ou parênteses. A grafia Mbyá segue relativamente a convenção ortográfica instituída por Cadogan (1992a). Contudo, realizei algumas modificações na apresentação de algumas palavras para facilitar a digitação. Assim, a nasalização nas vogais é apresentada por til, trema ou como o caractere “ë”. Como a maior parte das palavras Mbyá é oxítone, somente as paroxítonas e proparoxítonas são acentuadas. A apóstrofe (') representa oclusão glotal; **k** para oclusiva velar surda; **j** para semivogal anterior como no inglês jack (dj); **y** para a sexta vogal central alta; **m** para nasal bilabial; **x** para fricativa alveolar.

Essas palavras não terão flexão portuguesa de número ou gênero, quer no substantival, quer no adjetival, a não ser naquelas feitas pelos próprios informantes, como no caso de “**opy**” em que pronunciam como “a **opy**”. Nas citações de outros autores é mantida a grafia utilizada por eles.

\* \* \*

Todas as citações de publicações em outra língua aparecem traduzidas para o português. A maioria das fotografias que ilustra a tese é de minha autoria. Contudo, utilizei também, com autorização dos detentores dos direitos, fotos de Ágda Ikuta, Gislene Monticelli, Ivori Garlet e Maria Dorothea Post Darella. Nesses casos, o nome do autor aparece na lista de figuras.

\* \* \*

A foto da capa é de um par de brincos Mbyá (**ñambichã**), o primeiro presente que recebi de Garlet e que ajudaram a abrir as portas do diálogo com as mulheres Mbyá.



## **SIGLAS E ABREVIATURAS**

ANAÍ	Associação Nacional de Apoio ao Índio
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
COMIN	Conselho de Missão entre Índios
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional da Saúde
INSS	Instituto Nacional do Seguro Social
MPF	Ministério Público Federal
ONG	Organização não-governamental
PMG	Projeto Mbyá-Guarani

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01: Mapa de localização aproximada das áreas Mbyá citadas	xii
Figura 02: Desenho da <b>Opy</b> e seu equipamento ritual (Perumi)	39
Figura 03: Paulo com seu primeiro filho	68
Figura 04: <b>Avati</b>	93
Figura 05: <b>Tetymākua</b> (Maria Dorothea P. Darella)	100
Figura 06 : <b>Tetymākua</b> feito de fios de cabelos femininos (Ivori Garlet)	101
Figura 07: <b>Yamba</b> (Maria Dorothea P. Darella)	102
Figura 08: Horácio com seu <b>popygua guaçu</b>	116
Figura 09: <b>Tembeta</b>	119
Figura 10: <b>Ñambichã</b>	120
Figura 11: <b>Mba’achy</b> – coisa-doença	136
Figura 12: <b>Opy</b>	152
Figura 13: Miniatura de <b>opy</b> com pequena janela na parede do fundo, para permitir a entrada de <b>Kuaray</b>	152
Figura 14: <b>Pindo</b>	154
Figura 15: Amarração – estilo tecnológico aplicado à <b>opy</b> .	155
Figura 16 e 17: Maceração da taquara e cobertura do teto em taquara	155
Figura 18: Paliçada que cerca a <b>opy</b> da aldeia da Pacheca. Em primeiro plano, um <b>pindo</b> plantado pelos mbyá.	157
Figura 19: reforma da <b>opy</b> (Maria Dorothea P. Darella)	159
Figura 20: <b>Mba’e rei rei</b>	182
Figura 21 e 22: <b>apyka tatu</b> e <b>apyka</b>	183
Figura 23: Grupo familiar da Pacheca em frente à <b>opy</b>	192
Figura 24: <b>Popygua</b>	1934
Figura 25: <b>Mbaraka</b> e <b>rave</b> (Ivori Garlet)	195
Figura 26: Postura para tocar <b>rave</b>	197
Figura 27: <b>Rave</b>	198
Figura 28: Crianças com <b>apyka</b>	200
Figura 29: Fumando <b>petyngua</b> (Ivori Garlet)	201

Figura 30: <b>Petyngua</b>	202
Figura 31: <b>Petyngua</b> em madeira	205
Figura 32: Formas da crista do <b>petyngua</b> (Gislene Monticelli)	206
Figura 33: <b>Karumbe-petyngua</b>	207
Figura 34: <b>Ñandu petyngua</b>	207
Figura 35: Desenho de estilo geométrico	208
Figura 36: <b>Petyngua</b> de nó de pinho	209
Figura 37: <b>Ajaka</b> – cesto cargueiro (Ágda Ikuta)	248
Figura 38: <b>Ajaka</b> com motivos denotativos (Cadogan)	249
Figura 39: <b>Ajaka</b> modelo padrão para comercialização	251
Figura 40 <b>Ajaka</b> colorido com anilina	252
Figura 41: Processo de extração de fibras de <b>guembe</b>	253
Figura 42: Formas de trançado	254
Figura 43: Trançado padrão 3/3	255
Figura 44: Trançado hexagonal reticular	256
Figura 45: Comparação de trançados	257
Figura 46: Motivo <b>mbói</b>	259
Figura 47: Padrões de grafismos dos <b>ajaka</b> a partir da narrativa mítica de Perumi	259
Figura 48: Acampamento para comercialização de artesanato	262
Figura 49: <b>Tatu ra'anga</b> em <b>kurupikay</b>	266
Figura 50: <b>Ava ra'anga</b>	267
Figura 51: Mbyá com <b>tambeo</b> (Ivori Garlet)	269
Figura 52: <b>Vicho ra'anga</b> em foto de um conjunto de artesanato indígena publicada em jornal portoalegrense	272
Figura 53: <b>Ajaka</b> como decoração	273

## LOCALIZAÇÃO APROXIMADA DAS ÁREAS MBYÁ CITADAS



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>15</b>
1.1 Perspectivas teórico-metodológicas das trocas de objetos	18
1.2 O tema das trocas nos estudos ameríndios	23
1.3 Cultura material e sociedades indígenas	24
1.4 A experiência etnográfica com os Mbyá	35
<b>2 O ESPAÇO, O AMBIENTE E AS REDES DE SOCIABILIDADE</b>	<b>41</b>
2.1 Os Mbyá no sul do Brasil: as aldeias, os acampamentos, as residências e o contexto atual	41
2.2 Teko'a e o'ó: a morfologia das aldeias	44
2.3 Os Kuéry: os grupos locais	49
2.4 Retará: os parentes	54
2.5 As alianças e casamentos	56
2.6 Po'u/visitação: momento privilegiado para as trocas	60
2.7 A circulação das crianças	68
2.8 As festas para atrair os afins	71
2.9 Em busca dos afins	74
2.10 As trocas com o natural e o sobrenatural	80
<b>3 CORPOS E OBJETOS: A PRODUÇÃO DA PESSOA, GÊNERO E MORTE</b>	<b>86</b>
3.1 O apyka e o sonho: o início do processo de construção da pessoa	87
3.2 O ritual do tembiu aguyje	103
3.3 Onomástica Mbyá	105
3.4 Os objetos na construção das categorias de gênero	111
3.5 Doença (rachy) e feitiço (mba'evyky): os perigos para os corpos	123
3.6 Doenças promovidas pelos -já	124
3.7 Os riscos de doença e morte pela ação do angue	125
3.8 Os perigos pela ação do Mbochyja	129
3.9 Mba'evyky/Feitiço e doença	130
3.10 Doença de jurua	132

3.11 Rituais e procedimentos de cura	134
3.12 A morte e o ritual funerário	139
<b>4 A OPY E O EQUIPAMENTO RITUAL: AS TROCAS DE SERVIÇOS E DE OBJETOS</b>	<b>146</b>
4.1 A produção do espaço ritual: a opy	147
4.2 Potirõ: a reciprocidade dos serviços	158
4.3 Mba'e rei rei: Os objetos dos Mbyá	176
4.4 A estética da moderação	192
4.5 O jopói: As trocas entre as unidades sociais	218
4.6 As coisas que não se troca	236
<b>5 A CIRCULAÇÃO DOS OBJETOS ENTRE OS MBYÁ E OUTROS GRUPOS SOCIAIS</b>	<b>242</b>
5.1 O artesanato enquanto mediador das relações com os outros	246
5.2 Ajaka	246
5.3 Vicho ra'anga	265
5.4 Jurua: Os inimigos como parceiros de troca	275
5.5 O pirapire: a apropriação do dinheiro	285
5.6 A interseção entre a circulação dos objetos, o dinheiro e a sociabilidade	295
5.7 A circulação de bens industrializados	301
<b>CONCLUSÕES</b>	<b>309</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>316</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Uma das possibilidades de estudar sociedades humanas está em focar o mundo material, o âmbito dos objetos. O conjunto dos objetos de uma sociedade possui uma importância fundamental na transmissão e preservação de conhecimentos, valores e na orientação das pessoas em seu contexto social. Ou seja, ele participa significativamente nas relações dos homens entre si, com o seu meio natural e com o sobrenatural, atuando como um mediador que por sua vez amplia a percepção e o conhecimento do mundo. Concomitantemente, os objetos constituem-se em uma via pela qual os grupos sociais constroem e embasam sua identidade.

Os estudos sobre cultura material, de uma maneira geral, distinguem-se em três tipos de enfoques.

O primeiro aborda prioritariamente a produção, destacando-se a temática da tecnologia (Lemonnier, 1992). O segundo centra-se na idéia de circulação, desenvolvida a partir do clássico trabalho de Mauss (1974), *O Ensaio sobre o Dom*. O terceiro, por fim, evidencia especialmente a problemática contemporânea das relações de consumo, pensando-a não como alienação (perspectiva clássica marxista), mas como uma relação na qual os objetos consumidos passam a integrar o universo material particular, não só no âmbito físico, mas igualmente no simbólico (Miller, 1987, Baudrillard, 1997 e Sahlins, [1976] 2003).

Observa-se que esses estudos têm procurado evidenciar a infinidade de mensagens contidas na cultura material a partir da descrição e análise dos mais variados objetos e em suas diferentes dimensões, ou seja, física, ecológica, social (prática e simbólica) e histórica. O estudo sobre as trocas dos objetos tomou novo fôlego nos estudos antropológicos de grupos urbanos ao imbricar esse tema com

o do consumo, dentro de uma vertente conhecida como antropologia do consumo (Baudrillard, 1997, Chevalier, 1996, Miller, 1987, entre outros).

Voltando-se para as sociedades indígenas, observa-se uma reativação do tema nos estudos de povos das terras baixas. Contudo, em relação aos Guaraní e, especificamente, os Mbyá-Guarani, este aspecto continua tímido. Talvez a pouca visibilidade destes objetos tenha contribuído para o relativo silêncio sobre eles. Por outro lado, as primeiras experiências etnográficas permitiram vislumbrar o potencial para a compreensão de sua rede social investigando os processos de troca dela decorrentes.

O desenvolvimento de pesquisas junto a populações indígenas amazônicas produziu teorias inovadoras sobre a sociabilidade destes grupos. Entre elas, uma teoria analítica - denominada "economia simbólica da alteridade" - que discute a dinâmica social a partir da ampliação de conceitos de parentesco para outros âmbitos sociais. Assim, Viveiros de Castro (1993, 2002) aplica o conceito de afinidade potencial ou virtual que permite compreender como certos grupos indígenas têm na sua relação com o exterior a base para sua produção interna.

Essa abordagem, combinada à teoria da dádiva, pode ser útil para compreender a forma de circulação dos objetos Mbyá e ajudar na investigação de quais aspectos da produção da pessoa e da sua sociabilidade são possíveis de serem conhecidos por esta via.

Uma das problemáticas mais recorrentes nos estudos sobre troca de objetos é a da polarização entre dom e mercadoria, marcada por três temáticas: o princípio da reciprocidade, o espírito do dom e, a relação entre dom e mercadoria (Godbout, 1999, Caillé, 1998, Godelier, 2000 e Appadurai, 1986). Não é a intenção aqui reproduzir estes debates, mas destacar o que é útil para a finalidade deste estudo.

A oposição entre dom e mercadoria está ligada ao dinheiro, marcadamente presente nas trocas mercantis. Para Simmel (1987), o uso do dinheiro permite o desenvolvimento, entre outros, do anonimato dos parceiros nas trocas e de uma significativa crença da racionalidade. A partir de sua análise, que enfatiza as dimensões paradoxais do dinheiro, mantém-se a característica alienante das trocas mercantis monetárias e esquece-se da idéia de uma autonomização da ação individual e aqueles efeitos libertadores do dinheiro. O que se soma à distinção maussiana entre a troca mercantil impessoal e a troca do dom



personalizada. Posteriormente, Sahlins ([1976] 2003) produziu uma análise importante em que reelaborou a teoria das três modalidades de troca segundo Polanyi, apontando que não se tratava de oposições binárias, mas, sim, de duas pontas extremas de um *continuum*. Estudos posteriores colocam por terra a visão romântica desta oposição e os estudos contemporâneos vêm reforçando que dom e mercadoria coexistem em certas circunstâncias. Eles podem mesmo estar inter-relacionados, como a moeda que às vezes é dom e às vezes é mercadoria (Appadurai, 1986).

Novos estudos sobre trocas em sociedades não-ocidentais caminham também por esta via. Eles revelam como povos considerados tradicionais elaboram estratégias para articular seu sistema de troca clássico com a inserção de trocas baseadas na economia de mercado. Esses estudos evidenciam como as variáveis de trocas acionam e mediam diferentes formas de vínculos sociais. Os estudos sobre a circulação dos objetos enfocam também aquilo que não circula e o seu significado social. Godelier (2000) vai demonstrar que é importante deter-se sobre aquilo que não deve ser dado para se compreender aquilo que entra no circuito da dádiva.

Considerando o contexto atual dos Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul, na forma como se articulam socialmente enquanto um grupo indígena etnicamente distinto da sociedade englobante (Dumont, 1992) e ao mesmo tempo em constante relacionamento com ela (havendo uma intensa troca de objetos pela via das negociações mercantis), verifica-se um potencial para compreender a sociabilidade pela via material que contemple também sua relação com o exterior, mas na tentativa de percebê-las a partir de seus próprios termos.

As problemáticas propostas neste tipo de investigação consistem em direcionar as discussões evidenciadas (acima mencionadas) para os Mbyá-Guarani – focando o olhar na circulação de objetos.

Essas problemáticas se desdobrarão em outras, como a relação entre estética dos objetos e categoria de troca; as implicações das trocas de objetos na produção da pessoa, que consistem na circulação do dinheiro e seus múltiplos significados e ressignificações etc. Essencialmente, procura-se conhecer quais são e como se caracterizam os objetos (os que são dados, os que são vendidos e os que se guardam) entre os Mbyá-Guarani e o que essas modalidades de troca e não-troca revelam sobre a sociabilidade e a pessoa Mbyá-Guarani.

Neste estudo, faço uso da palavra “objeto” para tratar dos itens materiais aqui analisados. A adoção deve-se ao cuidado: 1) em diferenciá-lo de um outro termo – artefato, que traz a idéia de objetos produzidos pelo homem e aqui, neste estudo, nem sempre os objetos são artefatuais; 2) para, ao usar um outro termo, remeter a categorias conceituais conhecidas e vinculadas a diferentes perspectivas teóricas ou mesmo sem esta conexão. Assim, a escolha pretende afastar-se de tais categorias, na tentativa de uma relativa neutralidade e ao mesmo tempo fazer uso delas quando o objeto obedecer ao sentido teórico conhecido na literatura especializada, como por exemplo, ao substituir “objeto” por “presente” (cadeaux, gift), ou por “mercadoria” (marchandise, commodities)<sup>1</sup>.

### **1.1 Perspectivas teórico-metodológicas das trocas de objetos**

Os estudos contemporâneos a respeito da circulação de objetos (bens), vêm atualizando-se e aprofundando-se desde Mauss (1974) e Malinowski (1978). Eles evidenciam que, na maioria das sociedades conhecidas, há uma coexistência das variáveis desta circulação. Desta forma, estes estudos demonstram como é possível visualizar trocas que se inserem no modelo de mercado e outras que se inserem num modelo de dádiva, enfatizando que mesmo as sociedades modernas ocidentais apresentam essas diferentes modalidades de trocas.

A abordagem sobre a circulação dos objetos desdobra-se em uma série de problemáticas que, desde Mauss (op. cit.), apontam para a riqueza desse tipo de estudo para se entender as relações sociais nele imbricadas. Mauss [1923-24 (1974)] inaugurou e marcou definitivamente o estudo sobre essa temática com o *Ensaio sobre a dádiva*. De acordo com sua definição, a dádiva é uma atividade cíclica, composta por uma relação de troca iniciada pelo ato de dar voluntariamente, complementada pelo receber e pelo retribuir, com o paradoxo de constituir-se em algo espontâneo e obrigatório.

A dádiva, de uma forma geral, pode ser traduzida como dom, aquilo que é oferecido gratuitamente; pode ser entendida como uma das formas de estabelecer relações sociais composta por um movimento de dar, receber e retribuir. Estudar a circulação dos objetos permite visualizar essa maneira de se estabelecer e dinamizar as relações. A dádiva materializa vínculos. Assim, o que é dado é um bem a serviço dos vínculos sociais.

---

<sup>1</sup> Cf. Chevalier & Monjaret, 1998.

Enquanto norma social, ela é interiorizada pelos indivíduos de tal forma que aquele que dá, sente-se impelido a oferecer, bem como aquele que recebe sente-se impelido a retribuir. Assim, a dádiva funciona enquanto as regras permanecem não-formuladas. Dá-se espontaneamente, sem uma intenção explícita de retorno. Entretanto, existe aí uma esperança oculta de retribuição. Douglas (1989, p. 23) afirma que “[...] a dádiva gratuita não existe realmente (...). Pois a dádiva serve, antes de qualquer coisa, para estabelecer relações”. Assim, se ela fosse realizada sem a esperança de retorno, não seria uma relação.

Segundo Mauss (op. cit.) tudo começa com o ato de oferecer, que prescinde do ato de pedir. Ao receber algo, fica-se em dívida. Aquele que recebe sente-se na obrigação de retribuir. Instaure-se aí um vínculo. A relação estabelecida torna-se muito mais importante do que aquilo que a originou, de modo que a relação social se manterá enquanto existir esse movimento espiralado de dar, receber e retribuir.

Segundo Godbout (1999, p. 129), o “Potlatch e Kula representam, de certa forma, as ‘figuras impostas’ de toda ‘exposição sobre a dádiva’”. Ou seja, são paradigmáticos para qualquer estudo que se faça sobre trocas e circulação de objetos.

A partir de estudos etnográficos sobre o potlach e kula, Mauss desenvolve a idéia de prestações totais, um conceito clássico e importante para o estudo da dádiva. Analisando os dados levantados por Boas a respeito dos índios Kwakiutl, do noroeste do que é hoje os Estados Unidos, Mauss atentou-se para as festas que esses índios promoviam e que duravam todo o inverno. Nelas ocorria uma disputa sobre quem poderia dar mais presentes. A rivalidade, evidenciada por Mauss, em alguns rituais, chega ao ponto de não se tratar mais de dar e retribuir, mas de destruir, para não deixar nem mesmo a impressão de que se quer algo de volta. Mauss caracteriza esse tipo de prestações como totais de tipo agonístico.

O kula, estudado por Malinowski (1978 e 1986), é uma forma de dádiva pacífica. Kula pode ser entendido como um círculo que interliga os indivíduos distribuídos por várias localidades entre ilhas e regiões continentais num amplo conjunto de trocas.

Assim, os melanésios das Ilhas Trobiands trocavam objetos preciosos em rituais específicos para isso. Trocavam braceletes de conchas trocados por colares e vice-versa. Cada objeto era conservado por um certo período de tempo

por aquele que recebia a dádiva. Posteriormente, eram novamente recolocados em circulação. O valor desses objetos (que não eram nem úteis, no sentido restrito do uso prático, nem decorativos) era essencialmente social, uma vez que contribuíam para a organização e hierarquização das relações sociais.

A partir dessas análises, Mauss desenvolve a noção de fato social total. Segundo Godelier (2000, p. 85-86),

Mauss distingue dois níveis, duas classes de fatos sociais totais, aqueles que ponham em movimento, em certos casos, a totalidade da sociedade e das suas instituições (o caso do potlatch) e aqueles outros em que se coloca em movimento apenas *um enorme número de instituições* [ênfase do autor], em particular quando essas trocas e contratos dizem respeito antes de mais nada a indivíduos.

Assim, se observa em estudos posteriores a esses clássicos de Mauss e Malinowski, que diversas modalidades de troca podem ser visualizadas a partir dessas premissas. As trocas podem combinar-se em variações infinitas, basta que as normatizações que as regem sejam conhecidas, ou seja, o código de troca é inerente ao processo e à ação dos indivíduos nas redes de relações estabelecidas por essa via.

Essa forma de relação, também conhecida como reciprocidade, possui uma série de outros desdobramentos, desenvolvidos por diversos autores, especialmente Lévi-Strauss (1982). Este autor, ao abordar o tema do parentesco, analisou a reciprocidade na troca de mulheres. Ao referir-se às trocas como “o princípio de reciprocidade”, Lévi-Strauss (ibid., p.100) enfatizou e ampliou a idéia de fato social total de Mauss, afirmando que “a troca, fenômeno total, é primeiramente uma troca total, compreendendo o alimento, os objetos fabricados e esta categoria de bens mais preciosos, as mulheres”. Portanto, este tema “oferece ao pensamento sociológico matéria para inesgotáveis reflexões” (ibid.).

Observa-se assim, que, pensando na idéia de fato social total de Mauss, também é possível pensar que, no âmbito da troca, é possível trocar quase tudo. Todos os autores que abordam o assunto, afirmam que um dos principais elementos que evidenciam isso é a comunicação verbal, a troca de palavras.

Segundo Godbout (op. cit., p. 21),

[...]antes de informar ou de procurar fazer com que os outros se conformem aos nossos objetivos, a palavra se destina ao outro enquanto outro. Como os bens preciosos de antigamente, ela só pode circular se, entre um e outro, entre uns e outros, houver sido previamente criada e simbolizada a própria relação que autoriza a palavra – aquela que permite que se esteja em *speaking terms* – e dela se alimenta. É assim que ‘damos’ a palavra a

alguém ou que, se alguém se recusa a nos dá-la, nós a ‘tomamos’. E depois nós a retomamos, não sem antes dizer ‘com licença’, ‘obrigado’, *gracias*, *grazie*, *thanks*, já que é preciso não só agradecer ao outro pela dádiva que ele nos fez ao nos falar, como também indicar que, ao falar, nós nos colocamos à mercê do outro, e que é assim que nos expomos não só a ‘obrigar’ como a nos tornar ‘obrigados’, ‘muito obrigados’.

Nesse sentido, é possível aplicar o exemplo aos Mbyá. Durante as reuniões políticas, cada orador – após seu discurso – recebe a seguinte retribuição dos ouvintes: “**aguyjevéte**”, que entre outras significações, quer dizer, ‘obrigado’. Um agradecimento pelas palavras dadas, uma expressão que faz parte da boa etiqueta.

O modelo da dádiva que se aplica ao estudo da circulação dos objetos entre os Mbyá parece ser válido, entre outros (como se verá ao longo desse trabalho), desde sua base de pensamento, presente em alguns de seus mitos. Cadogan (1992), Melià (1987), Garlet (1997) e Litaiff (1999) indicam como a reciprocidade constitui-se na estrutura das relações sociais do grupo.

Na sociedade Mbyá, conforme observações realizadas, a reciprocidade parece ser um valor central e explícito. Um dos mitos cosmogônicos dos Mbyá registrado por Cadogan (1992) – cujas narrativas semelhantes foram coletadas posteriormente também por Melià (op. cit.), Gorosito (1987), Ladeira (1992) e Garlet (op. cit.) – indica a concepção de pessoa, de humanidade e de sociedade vinculada à idéia da reciprocidade. Este mito, intitulado por Cadogan como **Ayvu rapyta**/a linguagem humana, indica que o elemento primeiro que caracteriza a humanidade é a sua capacidade de verbalizar, de produzir a palavra. O segundo elemento, o que nos interessa aqui, é a reciprocidade. Em Mbyá, **mborayu rapytará** significa reciprocidade, generosidade. Assim, observa-se nesse mito que a constituição dos Mbyá se faz a partir da formação da pessoa pela palavra e da sociedade na qual está inserida, pela reciprocidade.

Em um outro trabalho, Cadogan (1992, p. 153) oferece um trecho na língua Mbyá que exemplifica a importância da reciprocidade: “*Pemboaeve ike ma’etj ruparã i, ñane remimoñevangakue iry ñamongaru anguã, ñane retarãngue iry ova’ẽ i va’épy nãmongaru i pota ra’u i anguã*”, cuja tradução do autor é “Preparada uma parcela (de terra) para cultivar a fim de que possamos alimentar nossos filhos e dar de comer (satisfazer o desejo que temos de dar de comer) a nossos patrícios que chegarem (a nossas casas, aldeias)”.

Melià (1989) enfatiza esse aspecto da cultura dos Guarani ao afirmar que

a sociedade é antes de tudo uma sociedade paternal e xamânica, da qual 'a macrofamília patrilinear é a unidade mais característica'. A comunidade Guarani se forma junto com o pai, quem promove as condições da reciprocidade generalizada e, junto com o xamã, se ritualiza e representa a reciprocidade de palavras, sem as quais o convite seria apenas um comer em comum. (Ibid., p. 501)

Ao analisar a temática da Terra Sem Mal afirma que ela consiste em um dos elementos inseridos no sistema de reciprocidade Guarani e conclui de forma contundente que "... no fundo, não é a migração que define os Guarani, senão o modo particular de viver a economia de reciprocidade".(Ibid., p. 503)

Desta forma, este trabalho pretende abordar a circulação dos objetos como forma de entender um dos princípios sociais fundamentais dos Mbyá, o **mborayu**, o princípio da reciprocidade. Muitas das trocas de objetos realizadas pelos Mbyá baseiam-se nessa premissa.

Como se verá nos capítulos seguintes, este trabalho também pretende enfocar a circulação dos objetos de modo que se visualize a manifestação dessa reciprocidade, o tipo de código social a ela inerente e as possíveis modificações e combinações com outras modalidades de troca existentes no contexto atual. Buscando-se, igualmente, estudar a rede social, entre outros âmbitos, combinada com essa circulação.

A circulação dos objetos inclui, igualmente, as relações que se estabelecem pela via das trocas mercantis. Nas trocas mercantis, é possível afirmar que a relação social termina quando se conclui a troca (geralmente, um objeto por dinheiro). As coisas valem somente entre elas e muitas vezes restringem-se a um valor monetário. Muito distinto da troca enquanto dádiva, em que as coisas valem pelo que vale a relação. Trata-se de uma troca entre coisa e pessoa.

Nas trocas mercantis, a moeda constitui-se num elemento importante para o processo. Ela é entendida como uma medida, como uma reserva de valor e ainda como um meio de pagamento. Nesse sentido, é interessante problematizar o uso do dinheiro nas diversas relações de troca e os significados que o mesmo adquire nessas situações.

Segundo Dodd (1997), o estudo da natureza do dinheiro, do seu papel na vida social, política e cultural, bem como do modo e do motivo pelos quais as pessoas percebem e usam o dinheiro atualmente, "cristaliza muitas das questões estruturais, culturais e epistemológicas que estão no cerne da teoria social contemporânea" (Ibid., p. 8). E completa que "uma definição materialista do

dinheiro só provoca confusão. É necessário, ao invés, concentrar-se nas relações sociais implicadas na transação monetária, e não nos objetos que medeiam essas relações” (Ibid., p. 18).

As trocas mercantis são utilizadas pelos Mbyá simultaneamente à reciprocidade, portanto, é interessante evidenciar os contextos etnográficos em que elas acontecem. Estudos realizados na África (Nigéria), apresentam grupos que também mantêm paralelamente os dois tipos de troca (de dádiva e mercantil). As trocas de bens de subsistência (alimentos e utensílios) realizam-se pela via mercantil; as consideradas de bens de prestígio (gado e escravos) e de valor (metais e tecidos), pela via da dádiva.<sup>2</sup>

A bibliografia mais atual sobre a dádiva e a troca enfatiza especialmente as sociedades baseadas na troca mercantil. Diante deste fato, verifica-se a possibilidade de se apoiar nesse suporte teórico-metodológico para refletir este aspecto da sociedade Mbyá-Guarani.

A principal problemática que se coloca nesse estudo refere-se à compreensão de como os Mbyá estabelecem a circulação dos objetos, como combinam e articulam as trocas baseadas na dádiva e na lógica mercantil e, principalmente, como se caracterizam as relações sociais provenientes desses diferentes âmbitos de troca. A partir dessa temática, articulada ao princípio de reciprocidade como um dos patamares no qual se sustenta a sociedade Mbyá, pretende-se analisar em que medida ela é visível na circulação dos objetos e como se processa no momento presente. Desta forma, pretende-se também investigar como ela impulsiona o sentido de etnicidade do grupo, como as trocas participam da produção da pessoa e da sociedade.

## **1.2 O tema das trocas nos estudos ameríndios**

O estudo da circulação dos objetos entre os Mbyá-Guarani tem como interesse evidenciar o âmbito material desse grupo indígena, dar visibilidade aos objetos que compõe seu cotidiano, sua relação com o corpo e a pessoa e, ainda, às relações sociais que essa circulação permite evidenciar. Entretanto, o tema da cultura material envolve muitas possibilidades de análise. Assim, a pesquisa sobre os objetos utilizados pelos Mbyá centra-se nos aspectos que envolvem a

---

<sup>2</sup> Godbout (op. cit.) ao citar o trabalho de Nicolas (1986), relata um contexto etnográfico semelhante sobre as populações que vivem na região de Maradi, Nigéria.

circulação, a sociabilidade, a produção da pessoa e a questão das relações interétnicas, procedendo ainda uma articulação contínua com sua cosmologia.

Acompanhando as mais recentes publicações sobre as populações indígenas nas terras baixas sul-americanas, no que concerne ao estudo da cultura material e circulação de objetos, observa-se que, a partir das tendências teórico-metodológicas adotadas nesses estudos, é possível situar a proposta de pesquisa para os Mbyá-Guarani. E ainda analisar suas perspectivas e possíveis contribuições ao tema.

Newton (1987), na introdução da *Suma Etnológica Brasileira* – que foi produzida na intenção de atualizar a versão do *Handbook of South American Indians* – apontou que a publicação divide a discussão sobre cultura material em dois pontos, “o secular e o sagrado”. A autora destacou que essa distinção entre o prático e o simbólico decorria da preferência em abordar apenas um ou outro aspecto da cultura material. E afirma ainda que no momento contemporâneo à publicação, ou seja, a década de 1980, os estudos priorizavam os aspectos simbólicos dos objetos de caráter ritual e os aspectos tecnológicos relativos ao âmbito econômico. Em outras palavras, os estudos estavam restritos a uma perspectiva histórica (com ênfase na história cultural).

Ribeiro (1992) apresentou análise semelhante ao afirmar que os estudos de cultura material foram bem escassos entre as décadas de 1950 e 1980. Ela apontou para a distinção classificatória entre objetos de âmbito prático e de âmbito simbólicos: “Como objetos úteis eles são consumidos. E como objetos simbólicos são dotados de significado. Os dois aspectos, embora possam coexistir, colocam-se, na maioria dos casos, em pólos opostos”.

### **1.3 Cultura material e sociedades indígenas**

Os estudos contemporâneos a respeito de cultura material entre etnias indígenas apresentam diferentes tipos de abordagem. Alguns evidenciam a problemática da relação homem X natureza; outros enfatizam os aspectos estético e decorativo dos objetos e outros ainda priorizam o estudo da tecnologia. Evidentemente, esses estudos tocam em âmbitos sociais como ritos, cosmologia, identidade, economia e organização social.

A seguir serão analisados alguns dos trabalhos publicados e acessíveis sobre cultura material de povos indígenas.



Sem dúvida alguma, um dos nomes mais importantes, no que se refere ao estudo de cultura material indígena no Brasil, é o de Berta Ribeiro. Seus estudos contribuíram para o aprimoramento nas terminologias para descrever e classificar objetos e técnicas referentes ao trançado. Nos trabalhos de Ribeiro nota-se a preocupação em descrever e registrar os aspectos técnicos dos objetos (1987a e 1992).

*As artes da vida do indígena brasileiro* (1992) marca o estilo de Ribeiro. Nesse trabalho, a autora aborda a distinção dos objetos em utilitários e simbólicos: “No presente artigo trataremos dos objetos necessários ao provimento da subsistência, isto é, dos utilitários, e daqueles supérfluos à subsistência: os objetos rituais”(ibid., p. 9). Classifica os objetos de acordo com a matéria prima e a técnica utilizada. No início, aborda a produção e uso de objetos cerâmicos, descrevendo a seqüência geral do processo produtivo até a finalização da peça. O mesmo é feito para objetos elaborados a partir da técnica da fiação. Entretanto é nos objetos elaborados a partir do “trançado” (ibid., p.137) que a autora se detém mais. Não sem razão, pois este foi o tipo de objeto que mais pesquisou – como pode ser conferido em outros trabalhos, como no seu artigo “A arte de trançar: dois macroestilos, dois modos de vida” (1987a) – e que consiste em sua maior contribuição ao estudo da cultura material de grupos indígenas.

Os termos que a autora apresenta para classificar os tipos de matéria-prima e de trançado são recursos metodológicos importantes para o estudo de cestaria indígena. Ainda neste artigo, ao focar os objetos que classifica como rituais, ela introduz, ainda que sinteticamente, a arte plumária, os instrumentos musicais e máscaras.

Sobre arte plumária, enfoca somente os aspectos simbólicos, mas de maneira superficial e descritiva, referindo-se a eles por seu caráter de adorno e de objeto ritual. O que a autora enumera: “Os aspectos simbólicos mais significativos – no caso do adorno plumário – dizem respeito a: 1) aves preferidas, seja por suas características físicas ou canoras; 2) tamanho, colorido e disposição das penas no conjunto; 3) significado mítico-religioso dos adornos; 4) seu caráter de prerrogativa de linhagens e indicador de todo tipo de classificações sociais”. (Ibid, 141)

Quanto aos instrumentos musicais, apresenta uma classificação técnica, fazendo apenas uma menção sobre a relação da música com os rituais.

A respeito das máscaras, limita-se a alertar sobre sua importância simbólica nos “rituais mágico-religiosos”. Faz uma breve observação de que há outros objetos de caráter ritual, como os bastões de ritmo, os bancos etc.

Na conclusão, a autora analisa os processos de mudança como fenômenos de aculturação. Afirma que esse âmbito (o dos objetos) é um dos mais visíveis símbolos da etnicidade e que sua mudança promovida pelos processos de relação interétnica pode significar uma ameaça: “sua perda ou descaracterização representa a queda da afirmação tribal” (Ibid., p. 144).

Nesse artigo, Ribeiro ressalta o caráter utilitário dos objetos, entendendo-os como um meio para compreender os aspectos econômicos, funcionais, técnicos e a relação homem X natureza.

Em uma de suas últimas publicações, o livro *Os Índios das Águas Pretas* – uma síntese de seus estudos sobre os Desâna – fica explicitado essa perspectiva de análise da autora, onde ela observa os aspectos da relação homem X natureza, no âmbito econômico e nos aspectos técnicos de produção dos objetos.

Outro aspecto teórico-metodológico que marca as pesquisas de Ribeiro é o do tema da aculturação. Como outros pesquisadores de sua geração, Ribeiro entendia a relação das populações indígenas com a sociedade englobante como um processo de aculturação. O abandono de uma série de objetos nativos e sua substituição por objetos exóticos (industrializados), seriam sinais desse processo. Desta forma, a pesquisa sobre cultura material é também uma forma de resgatar e registrar elementos culturais desses grupos antes que desaparecessem definitivamente. Neste sentido, seu trabalho foi significativo também para a constituição de importantes coleções de objetos indígenas para acervos museológicos. Entretanto, verifica-se que o trabalho de Ribeiro, apesar de promover a visibilidade dos objetos indígenas, foi bastante limitante quanto às suas potencialidades de dizer mais sobre essas sociedades. Os objetos podem significar e comunicar bem mais do que Ribeiro conseguiu desenvolver, como se verá a seguir, nos trabalhos posteriores de outros pesquisadores. Observa-se que a forte influência do paradigma histórico-culturalista e as abordagens sobre processos de aculturação foram também limitantes, mesmo quando os estudos já avançavam para outras possibilidades teórico-metodológicas.

Uma outra tendência de estudo sobre a cultura material começou a se desenvolver nesse período, sendo os trabalhos de Lux Vidal (2000) bastante

significativos enquanto perspectiva de trabalhos posteriores. Essa vertente de estudo foi fortemente influenciada pela contribuição de Lévi-Strauss<sup>3</sup>.

Lévi-Strauss aborda os objetos produzidos pelas populações indígenas articulando-os com os de outros grupos por todo o mundo. A reflexão que desenvolve sobre os mesmos prioriza os aspectos estéticos numa perspectiva cultural, como podemos ver em suas diferentes publicações: *Tristes Trópicos* (1955), *Antropologia Estrutural* (1956), *O Pensamento Selvagem* (1962), *A Via das Máscaras* (1979), entre outros. Procura-se interpretar os objetos artísticos através do uso de analogias entre diferentes aspectos, tornando-os inteligíveis pelas correspondências. Também se utiliza da comparação para evidenciar o quanto existe de cognitivo no estético, indicando ainda que a arte concentra em si as propriedades inerentes de um objeto com outras propriedades que necessitam de elementos temporais, espaciais e sociais. Cabe ainda ressaltar que Lévi-Strauss entende os objetos estéticos dos grupos indígenas como um sistema de signos. Assim, o significado de um dado objeto só é efetivamente compreendido pela via da estrutura, da decoração e da função.

Assim, pode-se dizer que Lux Vidal (2000) também evidencia – mas não só – os aspectos estéticos da cultura material indígena, abrindo caminho para novos estudos nessa perspectiva. Lux Vidal é a principal referência no Brasil da antropologia estética no campo das populações indígenas. O marco de seu estudo é a arte relacionada à cosmologia dos Kayapó-Xikrin.

Essa vertente de estudo procurou pensar a articulação entre alguns tipos de objetos indígenas e o conceito antropológico de arte. Van Velthem (1992), em um de seus artigos, sintetiza bem essa perspectiva de estudo ao confrontar o conceito de arte (atrelado ao de estética) com as várias acepções e perspectivas que se debruçam sobre o tema, indicando como a arte é percebida, produzida e entendida pelas sociedades indígenas.

Note-se o que van Velthem (1992: 82) diz a respeito do olhar antropológico sobre a arte: “O estudo antropológico da arte indígena busca o significado e a significância desta para os membros da sociedade estudada, uma vez que o objeto artístico não possui significado se fracionado, mas apenas como totalidade”. (...) “O discurso antropológico sobre arte não é, portanto, somente técnico, mas está orientado para se situar no contexto de outras expressões humanas, compartilhando de um modelo de experiência coletiva”.

---

<sup>3</sup> E muito mais por Geertz, como se pode perceber, por exemplo, em van Velthem, 1995.

Baseada em Geertz (1998, p. 148), conclui que é preciso conhecer as premissas culturais do grupo para compreender a arte: “...os métodos de uma arte e o sentido que a anima são inseparáveis, não se podendo compreender os objetos estéticos como um encadeamento de formas, mas sim como mecanismo cognitivo que reflete a visão e o sentido conferido pelos membros de uma sociedade específica”.

A autora faz uma importante distinção de sua análise<sup>4</sup> com a proposta de Lévi-Strauss, ao dizer que ela não se restringe “...às estruturas, mas engloba os processos sócio-culturais que moldam a produção, o uso, o significado e a categorização das produções artísticas...” (Ibid., p. 84)

Ela contextualiza essa perspectiva teórico-metodológica num sentido mais geral, indicando que estudos desta natureza são recentes na antropologia. Antes, a abordagem limitava-se a pensar o objeto de forma isolada, descontextualizado de sua origem étnica e cultural. Basta lembrar que os gabinetes de curiosidades da época dos viajantes e naturalistas são marcos desta perspectiva de estudo. A mudança de abordagem, que dá início a um tipo de análise mais próxima ao que se verifica hoje, é marcada pela contribuição de Boas ao campo. Afirma van Velthem (1992):

Franz Boas conectou os objetos inanimados ao mundo dos viventes, a partir de sua inserção no contexto cultural. Representando uma posição relativizadora, Boas descreve como a arte dos povos da costa noroeste dos Estados Unidos representam ‘emoções que não são estimuladas unicamente pela forma, mas resultam também de estreitas associações que existem entre esta e as idéias possuídas pelos artistas nativos’ (Boas, 1955). (Ibid., p. 85)

Ao centrar-se na caracterização da antropologia estética, indica como está sendo realizada esta abordagem atualmente. Cita as principais referências desta perspectiva, detalhando as possibilidades de estudos. Um tipo de estudo recorrente é aquele que aborda a estética corporal (incluindo as máscaras). Outro é o que relaciona a estética com sistemas cognitivos indígenas, analisando objetos como cerâmica, cestaria e plumária. Nestes estudos, a ênfase recai sobre a “iconografia decorativa dos artefatos” pensando-os como ‘sistemas representativos’ de “identidade étnica, de construção de mundo e das relações sociais”. Outra perspectiva do estudo enfoca a “criatividade individual”: “[...] a criação estética é analisada como uma performance reveladora de aspectos

---

<sup>4</sup> E nela somam-se outros pesquisadores que seguem essa mesma tendência, como se verá a seguir.

individuais e sociais”. Verifica-se que a principal ênfase das pesquisas sobre aspectos estéticos das sociedades indígenas está assentada no que a autora denomina “artes visuais”.

Observa-se pela trajetória da própria van Velthem, como as pesquisas sobre cultura material indígena encaminham-se e desenvolvem-se por essa vertente. Elas desenvolvem-se sob forte influência de Ribeiro<sup>5</sup> e, depois, sob as bases teórico-metodológicas de Vidal, como pode-se perceber em sua tese de doutorado sobre a cultura material dos Wayana ( van Velthem, 1995).

Em sua tese de doutorado, van Velthem descreve e analisa a produção material e conceitual de arte e estética dos índios Wayana (grupo de língua Carib). Os principais objetos de análise foram os de cestaria. Como sua análise privilegiou a estética, a autora procurou estudar todas as representações visuais, fosse qual fosse o suporte, trabalhando inclusive com pintura corporal. Embora sua ênfase seja essa, a autora aborda o sistema de objetos dos Wayana no contexto amplo da aldeia, descrevendo e articulando os objetos produzidos pelo grupo nos vários âmbitos da vida social.

Outro importante trabalho é o de Regina Muller (1993). Discípula de Vidal, Muller, ao estudar os Asuriní (grupo linguístico do tronco Tupi), salienta a análise dos aspectos estéticos dos objetos, em especial da cerâmica, articulando-a com a cosmologia. O capítulo referente à arte gráfica e à ornamentação corporal (indicando o estético presente na cerâmica e nas pinturas corporais) revela sua perspectiva teórico-metodológica. Sua tese de doutorado também procura seguir o modelo clássico de monografias etnográficas. Desta forma, a autora apresenta informações sobre a organização social e sobre rituais do grupo.

Lagrou (1998, 2002) destacou-se, nos últimos anos, por atualizar, com seus trabalhos antropológicos sobre os Kaxinawá, a perspectiva estética de análise da produção indígena. Em sua tese de doutorado preocupou-se em problematizar o tema da arte articulando-a com a concepção Kaxinawá de identidade e alteridade. Para tanto a autora cruzou elementos do pensamento nativo com o estilo gráfico das figuras presentes tanto na pintura corporal como na tecelagem.

---

<sup>5</sup> Confira o artigo em conjunto com Ribeiro (1992) e o seu na Suma Etnológica (1987). Neles observa-se o apuro na descrição técnica, no detalhamento sobre matérias-primas e relação do homem com o meio ambiente, dos aspectos utilitários e econômicos e o tema da aculturação ao referir-se à introdução de objetos da sociedade englobante.

O estudo sobre a sociedade indígena Waurá desenvolvido por Aristóteles B. Neto (1999) também segue esta perspectiva. Sua dissertação de mestrado preocupa-se com as relações entre artes visuais e cosmologia Waurá. Segundo o autor, a circulação<sup>6</sup> dos objetos serviu de ‘substrato etnográfico’ através do qual se trabalhou com noções nativas de “imagem, figuração, desenho ornamental geométrico, alma, ‘roupa’, corporificação, seres ‘extra-humanos’, beleza e fealdade aproximadas neste trabalho”.

Ao fazer essa relação entre artes visuais e a cosmologia dos índios Waurá, o autor levantou noções nativas e buscou analisá-las à luz de algumas vertentes contemporâneas, a partir de estudos de grupos indígenas amazônicos, como o perspectivismo ameríndio, proposto por Viveiros de Castro (1996). Nesse sentido, construiu um capítulo que analisa a relação entre cosmologia e estética, procurando nos mitos nativos, elementos que indicassem as noções nativas sobre arte, estética e imagem que pudessem ser articulados à produção de cerâmica do grupo.

Em outro capítulo, dedicou-se à análise da cerâmica numa perspectiva histórica, procurando evidenciar o processo de mudança ocorrido no grafismo e na cerâmica, recorrendo aos registros históricos sobre o grupo e coleções museológicas, datados do século XIX até as produções contemporâneas, incluindo o artesanato produzido para ser comercializado junto à sociedade englobante, que o autor categoriza como “cerâmica de sub-estilo turístico” (*Ibid.*, p. 153). Observa-se aqui, a influência de Berta ribeiro na trajetória do pesquisador, que iniciou seus estudos de cultura material com ela.

O autor preocupou-se também em descrever o processo de produção da cerâmica, detalhando cada uma das etapas da cadeia operatória assim como a classificação dos tipos de cerâmica.

A análise conclusiva busca uma relação entre a estética nativa e sua cosmologia, apoiando-se no perspectivismo que vem sendo discutido pela equipe de etnologia do Museu Nacional, cujo destaque é Viveiros de Castro. Segundo Neto, a cerâmica Waurá e os processos subjacentes a ela (produção, uso e arte)

[...] apontam para uma estética estreitamente ligada às alteridades ‘extra-humanas’ sobre as quais os Waurá têm uma concepção perspectivista, ou seja, para os Waurá, os ‘seres extra-humanos’ têm pontos de vista próprios e são dotados de inteligência e sensibilidade que se manifestam, sobretudo, nos planos artísticos (música, iconografia, indumentária, etc).

---

<sup>6</sup> Aqui o autor não está falando de circulação como troca, mas como uso.

O autor chega à conclusão de que a arte pode ser entendida como uma estratégia de inclusão e de domesticação de alteridades, cuja expressão encontra-se no xamanismo e no ritual.

Gell (1998) produziu uma proposta teórica dentro da antropologia da arte que vem influenciando as análises desenvolvidas neste campo. Segundo Lagrou (200?) “Gell tenta olhar para o tema da arte sob uma ótica dessacralizante, pondo sob suspeita a ‘veneração quase religiosa’ que a nossa sociedade tem pela estética e pelos objetos de arte.” Gell (op. cit.) propõe que os objetos artísticos possuem a característica particular de serem dotados de agência (*agency*) pelos seus aspectos técnicos específicos. Assim eles não seriam meros reflexos do social e sim ativos em sua produção. Este autor também propõe que os objetos de arte podem ser entendidos com partes da pessoa, aproximando-se da idéia de que a pessoa não é necessariamente algo unitário – o que é também visto em outras abordagens (Lagrou, op. cit.) – mas um ente que se espalha para além do seu próprio corpo. Partes da pessoa também está nas coisas distribuídas, o que ele denominou de pessoa distribuída (Gell, 1998, cap. 7).

Segundo Lagrou (*op. cit.*),

A vantagem da proposta de Gell [...] está na significativa ampliação da categoria de objetos que podem ser tratados a partir desta nova definição: “a natureza do objeto de arte é uma função da matriz sócio-relacional na qual está inserido... Mas na verdade qualquer coisa poderia ser pensada como objeto de arte de um ponto de vista antropológico, aí se incluindo pessoas vivas, porque uma teoria antropológica da arte (que podemos definir em grandes linhas como ‘as relações sociais na vizinhança de objetos que mediam agência social’) se funde sem problemas com a antropologia social das pessoas e seus corpos (Gell, 1998: 7)

A sua proposta inovadora foi bastante útil neste trabalho, como se verá nos capítulos seguintes.

Uma outra perspectiva contemporânea vem se direcionando para uma análise dos objetos, sob o ponto de vista da tecnologia. Entende-se por tecnologia os significados impressos no processo de elaboração do objeto, fazendo com que o olhar se desloque do objeto enquanto produto acabado para uma fase anterior, que é a do seu processo de elaboração.

Uma pesquisa que faz interface à perspectiva estética à tecnológica é a de Castro (1994). Em sua dissertação de mestrado, esta antropóloga abordou a

questão da produção e da estética de um objeto de cestaria Krahó, o cesto do tipo kaipó<sup>7</sup>.

O trabalho apresenta uma etnografia do processo de produção desse objeto, acompanhado por desenhos de cada etapa do processo de produção. Ele também resulta de uma análise de coleção de acervo museológico desse tipo de cesto no Museu Paulista, totalizando cinqüenta e um exemplares.

No breve levantamento etnográfico de variados aspectos sociais do grupo, tanto em fontes bibliográficas quanto em campo evidenciou os dados etnográficos referentes ao trançado desse cesto.

Fez um breve relacionamento do trançado com a cosmologia do grupo e indicou que esse trançado em diagonal de buriti expressava o mesmo princípio dual ordenador do mundo Krahó. Ele explicitava a aliança social entre parentes afins adquiridos via relação marido-esposa. O cesto kaipó guardava os bens particulares de uma esposa – iguarias, miudezas e coco-de-babaçu – os quais eram consumidos por outras pessoas, mas tendo a sua proprietária como mediadora.

Esse cesto possuía tinha a função básica de guardar os mais diversos objetos pessoais. Essa característica ainda permanece em curso: recipientes – latas circulares de folhas de flandres – de tamanho aproximadamente igual aos antigos Kaipó são usados com a mesma finalidade e com o mesmo gestual.

No seu texto, a autora inicialmente deteve-se em apresentar a matéria-prima do cesto estudado, fazendo uma descrição da palmeira (buriti – *Mauriti vinífera*) e do seu possível papel social (sem, contudo, desenvolvê-lo), cruzando sua análise com a questão dos mitos. Depois, aborda a relação homem e natureza, centrando-se no aspecto da culturalização do tempo na perspectiva dos Krahó.

Abordou muito brevemente os artefatos como definidores de identidade social, entendendo como artefatos: diademas, cintos, pulseiras e colares elaborados a partir do buriti. Eles marcam metades clânicas (a partir da coloração da folha do buriti – as novas, de tom verde claro, para uma metade; e as maduras, tom verde-escuro, para a outra). O estudo descreve os procedimentos técnicos de produção desse objeto e sua articulação com a cosmologia.

---

<sup>7</sup> Um tipo de cesto não mais produzido pelo grupo.



O trabalho de Fabíola Silva (2000) é o que melhor exemplifica essa outra perspectiva contemporânea de análise da cultura material pelo viés da chamada Antropologia da Tecnologia.

Em sua tese de doutorado, Silva aborda duas etnias indígenas para estudar o tema da tecnologia, os Asurini e os Kayapó Xikrin. Ao focar a cerâmica Asurini, preocupou-se em descrever, com detalhes, as etapas do processo produtivo da cerâmica dessa população, enfatizando os aspectos práticos e materiais, assim como, as representações e valorizações estéticas imbricados em cada situação da cadeia operatória. A análise contemplou também o contexto social e espacial de produção, de utilização e reutilização, de armazenagem e de descarte. Ressalta ainda a importância que a cerâmica possui para entender a relação dos Asurini com o mundo natural e o sobrenatural. Para isso, a autora estabeleceu uma análise dos significados da casa comunal e de uma cerâmica ritual utilizada em seu interior durante os rituais importantes para o grupo. Evidencia ainda os significados que a cerâmica arqueológica encontrada no seu território possui na construção e manutenção da identidade étnica.

Quanto aos Xikrin, a autora centrou a análise na cestaria, descrevendo de forma pormenorizada, o processo de produção de dois tipos de cesto – o bolsiforme e o cargueiro – bem como a importância dada à seleção das matérias-primas e das estratégias tecnológicas empregadas na elaboração de cada um dos diferentes tipos de cestos. Enfocou os aspectos de ensino-aprendizagem desta tecnologia, das regras sociais aí imbricadas, além do seu cotidiano de uso. Neste sentido, também há uma preocupação em abordar o contexto espacial dessas situações, incluindo os espaços em que ocorrem os descartes de tais objetos. Outro ponto de abordagem é a relação existente entre a produção da cestaria e as representações nativas sobre o meio natural e os seres que nele habitam, ao mesmo tempo em que a aquisição deste conhecimento é parte do processo de construção da pessoa Xikrin.

Outro elemento inovador neste trabalho consiste em utilizar esses elementos de etnográficos indígenas para o desenvolvimento da discussão a respeito do processo de formação de sítios arqueológicos, especialmente no que se refere aos indicadores que permitem entender as causas e conseqüências da variabilidade dos objetos.

Os novos estudos sobre situações de contato de populações indígenas com a sociedade englobante têm levado em consideração o ponto de vista indígena neste processo, colocando-os como agentes ativos deste fenômeno e procurando entender a percepção que têm ao nosso respeito. A coletânea de estudos nessa linha organizada por Albert & Ramos (2002) é exemplar. Albert afirma que o objetivo do livro foi

[...] abrir o foco da observação etnográfica à diversidade de regimes expressivos [...] e dimensões sociais [...] pelos quais as sociedades indígenas do norte da Amazônia constroem sua articulação com a fronteira envolvente e com a atuação de seus protagonistas. [...] além de reavaliar a diversidade interna das interpretações dos brancos e de seus feitos pelas sociedades indígenas, visa fazê-lo por meio de uma abordagem analítica integrada, cruzando num quadro coerente as dimensões histórica [...], política [...] e simbólica[...] (Ibid., 9-10)

Verifica-se um significativo avanço nos estudos quando se observa um deslocamento de estudos que privilegiam a descrição para os de perspectivas mais analíticas.

Neste balanço a respeito dos estudos contemporâneos sobre cultura material entre sociedades indígenas nas terras baixas sul-americanas, constata-se algumas recorrências passíveis de comparação com a proposta de estudo para da circulação dos objetos entre os Mbyá-Guarani, no sentido de contribuir para situá-lo e compreendê-lo no conjunto dessas perspectivas teórico-metodológicas.

Os grupos indígenas alvo desses estudos encontram-se em espaços territoriais contínuos e circunscritos e, além disso, a população é bem reduzida se comparada aos Mbyá-Guarani. Os Waurá estudados compõem uma aldeia com 226 pessoas distribuídas em 17 casas. Os Wayana totalizam 384 indivíduos em uma Área Indígena demarcada pela FUNAI. Os Asurini somam-se em 93 indivíduos, também em Área Indígena demarcada. Os Xikrin, por volta de 600 indivíduos divididos em duas aldeias (100 em uma e 500 em outra), em igual situação territorial. Castro não contabiliza o número de indivíduos Krahó pesquisado, mas indica que estavam todos em uma aldeia circunscrita. O mesmo pode-se dizer de Ribeiro quando aborda os Desâna.

Por outro lado, os Mbyá-Guarani totalizam, hoje, aproximadamente 3.000 indivíduos pulverizados em aldeias por seis estados brasileiros e três países vizinhos (Paraguai, Argentina e Uruguai). Somente no Rio Grande do Sul estima-se haver cerca de 1.000 indivíduos. Isso implica em pensar outras perspectivas de análise que contemple essa característica, pois sua organização social

apresenta uma série de elementos que interfere no entendimento de suas formas de troca e cultura material, que será detalhada no próximo capítulo.

Outro aspecto verificado nesses estudos foi a pouca ênfase na circulação dos objetos, especialmente na relação de troca de bens<sup>8</sup>. Esse aspecto também se une aos raros estudos (ou mesmo a ausência deles) que abordam a temática da relação interétnica. Observa-se que, no caso dos Mbyá, esses temas são importantes, pois eles estão interligados ao contexto de organização social e espacial (territorial) acima mencionado.

A perspectiva de estudo proposta para estudar a circulação dos objetos entre os Mbyá também passa por uma articulação com aspectos da organização social e da cosmologia, entretanto, o enfoque dado não contempla os aspectos da relação homem X natureza, ou da estética ou da tecnologia. Embora esses temas devam, invariavelmente, aparecer ao longo da análise, ela estará centrada na circulação (sistema de trocas), incluindo aí, os objetos que fazem parte das relações interétnicas, especialmente com a sociedade englobante.

Como se pôde perceber neste panorama da produção antropológica, esses aspectos são pouco enfocados ou enfocados superficialmente nos estudos já realizados sobre sociedades indígenas nas terras baixas, pois a análise dos mesmos estava dirigida a outros temas. O estudo sobre as trocas entre os Mbyá-Guarani pretende contribuir tanto na visibilidade deste âmbito da sua sociedade, quanto na ampliação das possibilidades teórico-metodológicas de análise da cultura material de grupos indígenas.

#### **1.4 A experiência etnográfica com os Mbyá**

Neste trabalho, os dados etnográficos apresentados foram obtidos através de uma pesquisa de campo com os Mbyá-Guarani, no Rio Grande do Sul, no período compreendido entre janeiro de 1995 até o ano de 2002. Grande parte do tempo dispensado à pesquisa nas aldeias ocorreu durante o verão, totalizando cerca de dezessete meses de contato efetivo com os grupos Mbyá. A pesquisa esteve longe de ser como as dos modelos clássicos de etnografia, caracterizando-se pelas formas contemporâneas em que o nativo não está afastado do mundo do pesquisador, ao contrário, o nativo está lá e aqui.

---

<sup>8</sup> Junqueira (1979), ao abordar os índios Ipavu, apenas cita algumas relações de troca de objetos e ainda assim, somente no interior da aldeia.

Embora tenha ingressado no doutorado em 1999, desde 1995 empreendia uma pesquisa sobre os objetos produzidos e utilizados pelos Mbyá. A mesma não se realizou em apenas um local, mas em doze, entre aldeias e acampamentos<sup>9</sup>. Contudo, a maior parte do trabalho esteve concentrado em duas aldeias, a de **Ka'agüy Pa'ü** e de **Guapo'y**, ao lado das famílias extensas de Perumi e Horácio, respectivamente. Estas duas lideranças foram meus principais informantes para este trabalho.

Todos os trabalhos de campo foram realizados na companhia de meu marido. Três razões concorreram para isso. Primeira, meu marido era o branco mais conhecido e respeitado pelos Mbyá do Rio Grande do Sul, com um acesso relativamente tranqüilo em quase todas as comunidades. Segundo, ele conhecia bem a língua e sempre esteve disponível para realizar as traduções, já que eu só conheço seus rudimentos. E a terceira porque, do ponto de vista Mbyá, uma mulher não deve andar sozinha e, portanto, eles ofereciam muita resistência para tratar apenas com uma mulher. Assim, na perspectiva nativa, eu era quem acompanhava meu marido e não o contrário.

A participação do meu marido no campo foi decisiva, pois ser aceito pelos Mbyá não é tarefa muito fácil. Geralmente eles são polidos com todos os que os procuram, mas suficientemente frios e contundentemente evasivos quando a presença alheia não lhes interessa.

Há um mapeamento velado dos possíveis aliados brancos e de quem pode ou não fazer parte de seu núcleo de relações. Os pesquisadores, especialmente, são vistos com muita desconfiança, pois a imagem que se tem deles é a de pessoas que desejam saquear o seu conhecimento e comercializá-lo. O Mbyá Cirilo disse-me certa vez que os pesquisadores da universidade pegavam o saber dos Mbyá, transformava-o em livro, depois vendia e ficava rico... e não dava nada aos Mbyá. Isto equivale a dizer que os mbyá lhe oferecem algo de muito valor, que os tornam ricos, entretanto, não há qualquer retorno correspondente.

Os dados de campo compõem-se de observações realizadas prioritariamente nas suas unidades residenciais (aldeias e acampamentos), mas também em algumas ocasiões em que os Mbyá nos visitaram em nossa casa (algumas vezes permaneceram por dias) e durante reuniões ocorridas nas cidades (especialmente Porto Alegre). Estas observações foram acompanhadas de discursos, conversas e perguntas diretas feitas aos Mbyá.

---

<sup>9</sup> Veja mapa.

Em nenhuma ocasião foi feito uso do gravador para registrar conversas ou discursos, exceto durante os cantos lúdicos que são emitidos no pátio da aldeia enquanto dançam. Ainda assim, essas gravações ocorreram mediante a vontade deles. Todas as vezes que solicitava o uso do gravador, algo acontecia e quando conseguia ligá-lo, o assunto mudava invariavelmente para o tema do problema da legalização de terras para os Mbyá. Quando eu finalmente aposentei o gravador, as conversas passaram a fluir melhor e tive que me limitar às anotações daquilo que diziam.

Do ponto de vista deles, a palavra não pode ficar presa, ela precisa circular para ter valor. A mesma resistência que tinham no passado com a fotografia, eles ainda apresentam em relação ao gravador e à escrita. A discursividade também é algo plástico, que se altera e deve se alterar a cada contexto e a cada tempo para ter validade. Assim, por exemplo, se eu apresentasse esta tese aos meus informantes, eles poderiam, num primeiro momento, julgar interessante e positiva algumas de suas partes, contudo, certamente fariam sérias objeções, pois que o dito e o feito no passado não foi como aparece aqui e o hoje não é mais assim como está escrito. Obviamente, a tradução para uma linguagem acadêmico-científica não deve mesmo conferir com sua realidade, contudo o que quero expressar é que em sua concepção, os Mbyá entendem que a palavra escrita não consegue reter o que a palavra oral comunica, pois o essencial está sempre em movimento, está sempre além, em constante devir. A verdade está na atualidade do vivido, no constante recontar das coisas.

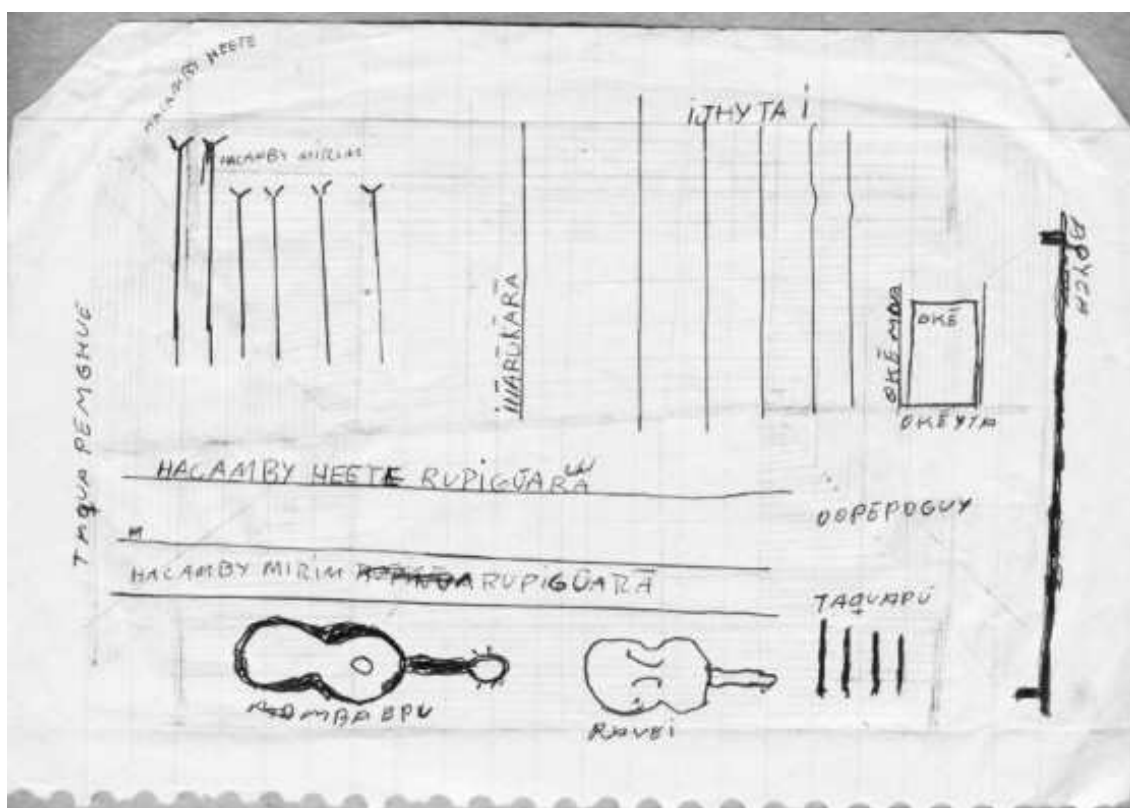
Portanto, durante a permanência no campo, evitei direcionar diálogos ou propor um roteiro de conversa. Minha estratégia foi anotar tudo o que acontecia e que me diziam, mesmo que aquilo não fosse, a princípio, ser útil ao trabalho. Boa parte do que registrei no campo revela uma ótica masculina da vida Mbyá. São registros – em sua maioria – de informantes homens. Certamente o ponto de vista feminino daria outros matizes ao quadro pintado.

Os informantes foram na maioria homens porque em seu entendimento, cabe ao homem o contato com o exterior. Como eu era de fora, cabia aos **xondáro** conversar comigo e me atender, enquanto as mulheres da aldeia preferiam o isolamento.

Contudo, para minha surpresa, o fato de ter me tornado mãe mudou a minha imagem; o nascimento de minha filha fez com que o mundo feminino Mbyá se abrisse. As mulheres, sempre distantes, arredias, que pareciam não

entender o que eu dizia, passaram a me receber com simpatia, especialmente os informantes de **Ka'agüy Pa'ü**. Desde então, não houve uma só vez em que deixassem de pedir por notícias de minha filha. Nossa casa passou a ser um local a mais no circuito de visitação. Tanto assim que, quando moramos por um ano em Ponta Grossa, os irmãos Paulo e Eduardo estiveram em nossa casa, nos visitando por uma semana.

A aceitabilidade dos Mbyá também decorre do tempo de convivência. À medida que nos mantínhamos presentes, aumentava a confiança em nós e por conseqüência, a possibilidade de conhecer mais sobre eles. Depois de alguns meses de pesquisa em **Ka'agüy Pa'ü** em que procurava conhecer tudo a respeito da cestaria direcionada para o comércio, Perumi virou-se em minha direção e afirmou que aquilo (o artesanato) não era, de fato, as coisas dos Mbyá. As verdadeiras coisas dos Mbyá estavam dentro da **opy**/casa ritual. Em seguida, ofereceu-me um desenho dela (a seguir) e, finalmente, fez o convite para eu ali entrar.



**Fig. 02: Desenho (Perumi) da Opy e seu equipamento ritual**

\* \* \*

Esta tese organiza os capítulos da seguinte forma: O capítulo intitulado “*O espaço, o ambiente e as redes de sociabilidade*” é uma introdução ao contexto contemporâneo de algumas comunidades Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul. Nele, é descrita sua configuração sócio-espacial, sua dinâmica pautada no parentesco e sua relação com o ambiente. A intenção é tornar compreensível uma forma de organização em uma estrutura reticular de grupos locais que convivem e trocam constantemente com a sociedade englobante. Um panorama que permite visualizar onde e como ocorrem as redes de trocas que envolvem estas comunidades, entre estas e o ambiente e ainda relações com os brancos.

A produção da pessoa é abordada no capítulo “*Corpos e objetos: a produção da pessoa, gênero e morte*”. Ali são apresentadas descrições e análises etnográficas que evidenciam a participação dos objetos da produção da pessoa Mbyá. Aponta ainda como é necessária a participação do Outro para a produção de Si. Assim, aponta a relação entre gêneros e de uma série de outras entre ego e vários agentes – deuses, humanos, alimentos, artefatos e objetos naturais – de fora do grupo local para a produção da pessoa. O capítulo é estruturado em uma linha temporal imaginária, abordando da concepção e nascimento até a doença e a morte.

No capítulo “*A opy e o equipamento ritual: as trocas de serviços e de objetos*”, o foco central está nas modalidades de troca Mbyá que se enquadram na teoria da dádiva. Usando como objeto analítico o empenho para a produção do espaço e do equipamento ritual é analisada a maneira pela qual (através das prestações de serviços e de trocas de objetos) se processa a produção e reprodução social Mbyá, assim como a dinamização das relações inter-grupos. Os objetos trocados também são analisados nos seus aspectos estéticos, funcionais e sociais, pois a concepção dos mesmos ajuda a compreender as trocas em si. Estas trocas estão pautadas no valor cosmogônico do **mborayu**/reciprocidade, generosidade que é analisado nos contextos de ação das trocas. E por fim, são analisados os objetos que não se trocam, a fim de entender as categorizações internas do que é alienável e do que é inalienável.

O último capítulo, “*A circulação dos objetos entre os Mbyá e outros grupos sociais*”, apresenta a análise do artesanato e objetos industrializados como os itens mais significativos que mediam as trocas do tipo mercantil. O artesanato é o objeto endógeno por excelência que vai atuar nas relações mercantis. E apesar de ser um objeto pensado e produzido para ser mercadoria, ele possui a

ambigüidade de também ser um marcador de identidade. Neste capítulo é analisada uma modalidade de troca mercantil em que se combina a saída do artesanato com a entrada de objetos industrializados. Esses objetos, de origem exótica, entram e são incorporados ao circuito interno de trocas, adquirindo valores pré-existentes no grupo e, muitas vezes, promovendo uma inovação. O capítulo também analisa quem são os parceiros escolhidos para esta modalidade de troca, como eles são percebidos, suas significações sócio-econômicas e o que se espera e se consegue destas relações.

Na conclusão, são recuperadas as principais idéias que foram se somando à cada parte da análise e como elas se completam para a síntese final. Também são feitas algumas ponderações sobre a potencialidade de continuidade deste tipo de estudo entre os Mbyá em aspectos que não foram contemplados neste trabalho.

## **2 O ESPAÇO, O AMBIENTE E AS REDES DE SOCIABILIDADE**

### **2.1 Os Mbyá no sul do Brasil: As aldeias, os acampamentos, as residências e o contexto atual**

Um dos propósitos desta primeira parte do capítulo é apresentar o contexto contemporâneo de algumas comunidades Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul. A primeira intenção é descrever o universo etnográfico que circunscreve este trabalho. Com a exposição da sua morfologia da organização social é possível compreender as redes de troca que envolvem estas comunidades e suas relações com outros grupos. Desta forma, pretende-se atingir a segunda intenção que é a de explorar os elementos do parentesco que permitem vislumbrar a participação das trocas de bens na produção e reprodução social. Antes de prosseguir, é preciso dizer que usarei o termo “comunidade” para referir-me genericamente aos núcleos residenciais constituídos de uma ou mais famílias



extensas. A razão para sua utilização deve-se ao fato de que estas comunidades se distinguem entre si por aldeias (**teko'a**) e acampamentos. Assim, quando não estiver me referindo especificamente a cada uma dessas modalidades de organização espacial, farei uso do termo “comunidade”.

Quando falamos de Mbyá-Guarani, referimo-nos a uma população composta estimada de dezenove mil indivíduos.<sup>10</sup> Além disso, trata-se de uma população vivendo em aldeias e acampamentos incrustados no mesmo espaço geográfico ocupado pelo branco da sociedade englobante. A variabilidade da vizinhança que convive com as aldeias e acampamentos Mbyá é significativa e o conjunto delas compõe o mosaico de relações dos Mbyá tanto entre si quanto com estes outros. Assim, são populações rurais, populações urbanas, outros grupos lingüísticos Guarani (especialmente os Xiripa), Kaingang, brasileiros, argentinos, paraguaios etc. que interagem com as diversas aldeias e acampamentos Mbyá neste amplo espaço geográfico.

Hoje, no Rio Grande do Sul, os Mbyá-Guarani compõem-se, aproximadamente, de mil indivíduos dispersos em diferentes comunidades. A perspectiva deste trabalho resulta, assim, de um olhar sobre uma parcela dessa população, cujo foco volta-se para um conjunto de aldeias e acampamentos localizados a leste do Estado do Rio Grande do Sul, totalizando nove comunidades, num intervalo de tempo de seis anos, que, precisamente, corresponde a seis verões.

Em todos os verões, desde 1995, estive por dois ou três meses circulando por algumas aldeias e acampamentos. Em outros períodos do ano mantive contatos rápidos e esporádicos com alguns grupos em reuniões públicas (quando questões relacionadas ao interesse do grupo eram prementes ou quando da elaboração de laudos antropológicos sobre empreendimentos que afetariam suas aldeias e acampamentos) e quando alguns deles vinham à minha casa em visita. Todo este tempo de pesquisa se traduz em dezessete meses de contato efetivo com eles.

Eventualmente, estarei referindo-me a aldeias e acampamentos em Santa Catarina, pois nelas também tive a oportunidade de realizar parte da pesquisa. Lá conheci pessoas ligadas a algumas comunidades do Rio Grande do Sul. Também foi possível conhecer uma aldeia no Uruguai (em 1997), dissolvida em 2002. Assim, na região selecionada para o estudo, a pesquisa etnográfica deu-se

---

<sup>10</sup> Segundo levantamento publicado em 2002 (Assis & Garlet, 2004).

em oito aldeias (**Ka'agüy Pa'ü**, **Guapo'y**, Barra do Ouro, Cantagalo, Pacheca, Irapuá, Morro dos Cavalos e Massiambu – estas duas em Santa Catarina) e três acampamentos (Passo da Estância, Passo Grande e Araranguá – este último em Santa Catarina)<sup>11</sup>. A Lomba do Pinheiro também foi um local de pesquisa, mas que não se configura nem em acampamento, nem em aldeia. Poderíamos dizer que se trata de um acampamento na cidade. Localiza-se em uma área, num bairro de periferia de Porto Alegre, destinada por uma Ong<sup>12</sup> para abrigar grupos Mbyá que iam à cidade resolver questões diversas (principalmente para participar de reuniões de políticas públicas para atendimento aos indígenas ou buscar atendimentos de saúde em postos e hospitais). Contudo, percebe-se que os Mbyá lidam com o local como se fosse um acampamento. Nele há espaço para a construção de casas e para pequenos plantios. Muitas vezes as famílias precisam ficar ali por vários meses até poder retornar à sua aldeia ou ir em busca de um novo local.

A pesquisa de campo centrou-se por mais tempo e com maior produtividade em duas aldeias, **Ka'agüy Pa'ü** (Varzinha) e **Guapo'y** (Torres). A primeira aldeia, mais conhecida como Varzinha, localiza-se entre os municípios de Caraá e Maquiné. **Guapo'y** (Campo Bonito) localiza-se às margens da rodovia BR 101, na altura do Km 5, município de Torres. A aldeia de **Ka'agüy Pa'ü** possuía três a quatro famílias extensas. No ano de 1995 chegou a ter seis famílias extensas, enquanto em 2002 havia somente duas. **Guapo'y** é uma aldeia menor em dimensão espacial, mas não em número de pessoas. Ali o número de famílias extensas variou entre dois e três.

Em **Ka'agüy Pa'ü**, a família extensa que dominava o local tinha como liderança Perumi, um xamã **opygua**<sup>13</sup>. Ali vivia, desde 1993, com sua esposa Catarina, três filhos casados (Cláudio, João Paulo e Eduardo), três solteiros (Alex, Nilza e Maria), uma separada (Norma) e seus sete netos. Esta família ocupava o principal núcleo residencial da aldeia. Em outros dois, moravam famílias com vínculo de parentesco consanguíneo com Perumi, uma tia com seus filhos casados. Como Perumi e Catarina possuíam parentes na Argentina, em alguns momentos, a aldeia ampliou significativamente sua população. Contudo, durante o tempo da pesquisa foram estas as famílias mais estáveis no local.

---

<sup>11</sup> Cf. mapa.

<sup>12</sup> Criada pela antiga ANAÍ, depois pela ONG PMG (Projeto Mbyá-Guarani) e atualmente gerido pelo Estado.

<sup>13</sup> As categorias xamanísticas serão detalhadas mais à frente.

**Ka'agüy Pa'ü** é reconhecida juridicamente como uma Terra Indígena denominada TI Varzinha. A área está localizada numa região alta e íngreme, com muitas rochas e finos cursos d'água. O solo é fraco e precisa de muito investimento para se obter resultados agrícolas razoáveis. As tentativas de cultivo por parte dos Mbyá sempre foram frustrantes e o empenho concentrava-se no plantio do **avati**/milho tradicional. O **avati** possui um valor simbólico importante<sup>14</sup> e, mesmo nas condições mais desfavoráveis há sempre o esforço para que as sementes sejam preservadas até que se encontre um local para o plantio extenso que permita o seu consumo. A economia local concentrou-se, portanto, na extração de recursos vegetais. Da mata extraíam folhas de samambaia – para a comercialização junto a floriculturas – e taquaras para a produção de artesanato com fins igualmente comerciais.

Horácio é a liderança em **Guapo'y**, também xamã **opygua**, casado com Maria Helena. A aldeia é constituída de, basicamente, duas famílias extensas. Mas assim como em **Ka'agüy Pa'ü**, o número de famílias é flexível. Uma das principais razões para o número menor de famílias é a qualidade do espaço, pequeno e muito exposto à sociedade englobante (está ao lado de uma rodovia de grande tráfego). A ocupação permanente é mesmo da família de Horácio. Ali vivem seus filhos de dois casamentos, totalizando doze. Destes, os que vivem na aldeia são os mais novos e solteiros, as filhas casadas e o filho mais velho, Mário. Essa grande quantidade de filhos é algo novo para os Mbyá, que tradicionalmente não excediam o número de quatro<sup>15</sup>.

Inicialmente, **Guapo'y** funcionava como um acampamento. Horácio e sua família instalaram-se ali após terem saído do extremo sul do Estado (próximo à Estação Ecológica do Taim). A saída foi motivada pela morte de sua primeira esposa somada à insegurança surgida no contato com os brancos. A intenção inicial de Horácio era ficar provisoriamente em Torres e depois prosseguir no sentido nordeste. Contudo, as condições de vida às margens da rodovia BR 101 tornaram-se progressivamente positivas e o acampamento provisório transformou-se em aldeia. Embora o espaço seja reduzido, os Mbyá conseguem realizar ali uma boa agricultura, podendo plantar outras espécies para o consumo interno além do **avati**. Obviamente, essa base econômica não é suficiente para manter o grupo. Sua complementação é feita através da produção

---

<sup>14</sup> Veja detalhamento no terceiro capítulo.

<sup>15</sup> Aspecto que será analisado mais adiante.

e comercialização de artesanato e da prestação de serviços agrícolas aos proprietários rurais da vizinhança.

As demais comunidades serão descritas no transcorrer deste capítulo. Cabe agora focar as diferenças sociais entre aldeia e acampamento e a descrição de cada uma destas unidades.

## **2.2 Teko'a e o'o: a morfologia das aldeias**

As aldeias e acampamentos possuem uma organização espacial semelhante, com diferenças pequenas, mas significativas, que marcam a distinção social e econômica entre estes espaços.

As aldeias geralmente ocupam um espaço maior e com mais de um conjunto de **o'o**/casas, unidades residenciais onde fica cada família extensa. Segundo Garlet (1987, p. 126), “a expressão **oo pygua kueíry**/família, pode ser traduzida literalmente por ‘os de casa, os habitantes de uma casa ou os que são de uma casa’”. As **o'o** são construções pequenas (quinze metros quadrados em média), tradicionalmente feitas de pau-a-pique, com cobertura de feixes de taquara batida e sem divisões internas. São construções usadas mais para guardar os bens pessoais e abrigar-se à noite para dormir. As atividades cotidianas sempre ocorrem nos pátios que circundam estas casas.

Cada casa corresponde relativamente a uma família nuclear e cada unidade doméstica, a uma família extensa. Cada unidade doméstica terá um ou mais pátios onde as atividades produtivas e cotidianas são desenvolvidas. A casa é o espaço mais íntimo da unidade doméstica, enquanto o pátio é o lugar público. Cada unidade doméstica é separada por roças, partes da mata, cursos d'água ou mesmo um pátio mais amplo quando se trata de uma aldeia pequena.

A disposição espacial das casas e ordenação entre elas em cada unidade residencial variam de acordo com a vontade daqueles que as constroem. Um primeiro olhar para uma aldeia deixa a idéia de caos, de completa ausência de ordenação dessas unidades. Neste aspecto, muito difere de aldeias Bororo, Tukano ou Kaiapó, cujas casas compõem um círculo ordenado com um pátio central ao meio (Novaes, 1983). Esta aparente desordem é comum entre os povos tupi amazônicos, como os Araweté (Viveiros de Castro, 1986).

Contudo há uma lógica neste caos virtual. Toda aldeia possui um centro e nele se encontra o xamã e sua família. Quanto mais afastado deste centro, mais distante será o vínculo com o xamã. Duas ou mais casas podem convergir para o

mesmo pátio, tornando este o espaço coletivo para as atividades cotidianas dos moradores destas casas. Essa composição traduz-se numa unidade residencial porque ela corresponde a vínculos de parentesco mais próximos. Observa-se assim, por exemplo, que em **Guapo'y**, o centro da aldeia correspondia à unidade residencial onde estava Horácio e seus filhos solteiros mais jovens. Mais distante ficavam as casas de seus filhos casados e fora deste, mais distante, compondo outro núcleo de casas estava uma outra família extensa, a qual Horácio não tinha qualquer laço consanguíneo, mas viviam ali por haver vínculo de amizade entre ele e a liderança desta família extensa.

Em **Ka'agüy Pa'ü** o centro era composto pelas casas de Perumi e mais outras três de seus filhos casados. Em outra unidade residencial, separada desta apenas por uma pequena roça de milho, estavam mais casas habitadas por outros filhos seus. Bem mais distante, separado por braços de mata, roças e cursos d'água, estava o núcleo de casas de uma tia de Perumi e próximo a esta, outra unidade com a família de um primo. Em 1996 e 1997 havia também um acampamento vinculado à **Ka'agüy Pa'ü**, no qual morava um dos filhos casado de Perumi com alguns parentes de sua esposa. O vínculo entre acampamento e aldeia, pautado na relação consanguínea, firmava uma unidade social. Em **Guapo'y**, acompanhei semelhante situação. Em 2000, o filho mais velho de Horácio, Mário, construiu um acampamento distante, cerca de um quilômetro do núcleo de casas de Horácio.

Observa-se aí que as unidades sociais possuem um centro que é o xamã e sua família. E elas nem sempre correspondem a uma aldeia. Estas unidades são comumente referidas na bibliografia como grupos locais e é preciso atentar que grupos locais não possuem correspondência com a morfologia espacial. Como bem colocou Viveiros de Castro (2002, p. 417):

Não se deve confundir o geograficamente local com o estruturalmente local. Uma única comunidade local pode perfeitamente ser 'global' no sentido de conter – representar dentro de si mesma – o cosmo inteiro. [...] Inversamente, um conjunto de comunidades ligadas em rede é 'local' se ele exclui especificamente relações com outras comunidades, e mais geralmente se institui um 'fora' cosmológico como inerente à sua própria constituição.

Do ponto de vista espacial, o que distingue o centro da aldeia é a **opy**. Ela é a casa ritual onde ocorrem todos os rituais xamanísticos. Por outro lado, a **opy** estará construída no local mais reservado da aldeia, pois precisa estar protegida

da curiosidade e interesse externos. Do ponto de vista arquitetônico, ela em quase nada se diferencia das demais construções e este aspecto é intencional para reforçar o caráter da reserva<sup>16</sup>. Assim, o centro da aldeia não corresponde a um centro geográfico ou geométrico, mas a um centro simbólico.

Contudo, aldeia e acampamento não necessariamente possuem vínculos. Um acampamento pode ser uma situação provisória de um grupo local para encontrar um espaço e estabelecer a aldeia ou pode ele mesmo vir a tornar-se uma aldeia. Esta última possibilidade foi o que ocorreu com a família de Horácio, enquanto a primeira se deu com Perumi. O que diferencia um acampamento de uma aldeia é que o acampamento é concebido como uma área de habitação provisória, seja para finalidades econômicas, seja como uma situação liminar até se conseguir um lugar para instalar-se de forma mais permanente. No verão, o número de acampamentos Mbyá às margens da rodovia aumenta significativamente, pois essa é a oportunidade para comercializar com maior sucesso o artesanato que produzem.

Outro fator que caracteriza o acampamento é a sua proximidade com a sociedade englobante. A relação com os brancos é muito mais intensa e constante. As atividades agrícolas, quando existem, são exíguas. Não há a estrutura da **opy**, pois se trata de um espaço inadequado para atividades rituais xamanísticas. Assim, observa-se que do ponto de vista social, a aldeia é entendida como um espaço mais permanente e onde encontra-se o centro social do grupo, enquanto o acampamento é provisório e periférico.

As aldeias possuem a denominação nativa de **teko'a**. Contudo, **teko'a** é mais do que uma denominação, é uma qualidade. Para ser considerado um **teko'a**, uma aldeia deve apresentar uma série de características que envolvem aspectos ambientais, sociais, sobrenaturais e de relação interétnica. Sinteticamente falando, considera-se um **teko'a**, o espaço de mata significativo e mais reservado do contato com a sociedade englobante (mas não pode ser muito afastado dela). É preciso que o xamã sonhe com este espaço, o que significa dizer que sua ocupação é feita a partir de uma escolha ou uma concessão dos deuses para ser ocupado. Depois de instaladas as primeiras famílias, é necessário fazer as primeiras roças de **avati**/milho e construir a **opy**. Após a primeira colheita do milho, é realizado um ritual (de nomeação) onde o espaço é sacralizado/batizado. O nome dado ao espaço é originário dos deuses e revelado

---

<sup>16</sup> Cf. capítulo 3.

ao xamã. Após esta seqüência de eventos, o espaço está pronto para ser um **teko'a**. Ainda assim, o novo **teko'a** dependerá do reconhecimento dos grupos locais vizinhos. Eles avaliarão tudo e, à medida que forem identificando aquele lugar como **teko'a** é que ele, de fato, o será. Assim, somente após todos estes procedimentos é que a aldeia se torna **teko'a**, um processo que pode demorar alguns anos.

Contudo, nos últimos anos, a identificação de uma aldeia como **teko'a** tem sofrido modificações decorrentes dos processos legais de identificação de TIs. Os Mbyá perceberam o impacto positivo que tinham junto à sociedade englobante quando referiam-se a uma aldeia como **teko'a**. Quando assim o fazem, geralmente seu espaço de ocupação logo é reconhecido como legítimo do ponto de vista sócio-cultural. Desta forma, proliferaram **teko'a** nos últimos anos. Porém, em suas conversas internas e em reuniões políticas entre si, persistem os critérios acima mencionados. Portanto, considere mais adequado não usar as denominações êmicas para distinguir estes espaços. O uso de **teko'a** só se fará para locais em que há certeza do reconhecimento social do mesmo.

Aldeias e acampamentos formam um conjunto de pontos de ocupação espacial em meio à sociedade englobante. Portanto, a população Mbyá-Guarani não se encontra restrita a um espaço territorial contínuo e circunscrito. Sua organização caracteriza-se pela fragmentação e pela descontinuidade espacial. As relações entre os grupos locais formam um conjunto reticular volátil. Sua organização espacial, distinguindo aldeia e acampamento, possui também uma intenção de relação diferenciada com o exterior.

Nas aldeias costumam estar as famílias que preferem uma situação de maior privacidade e controle nas relações com a sociedade englobante<sup>17</sup>. Nos acampamentos, a relação entre Mbyá e a sociedade englobante é mais intensa, a circulação é bem maior e o grupo encontra-se muito mais exposto. Muitas famílias preferem tal situação por ela permitir, entre outras coisas, maior êxito na comercialização do artesanato, atividade econômica que se tornou básica para o grupo. Portanto, nos acampamentos busca-se uma maior interação com o exterior.

---

<sup>17</sup> Faço uso da expressão “sociedade englobante” cunhada por Dumont (1985).

Galois (1986) relata semelhante situação entre os Waiãpi<sup>18</sup>. Fazendo um levantamento etno-histórico sobre o grupo, a autora aponta como os contatos com o branco, no decorrer do século XVIII, provocaram uma reorganização sócio-espacial:

Em função deste fluxo de mercadorias – essencialmente ferramentas, miçangas e pano – os índios passaram a ocupar novos sítios, próximos às vias de comunicação. Alguns ocuparam as margens de rios navegáveis, como o Oiapoque e o Maroni, abandonando assentamentos mais isolados nos igarapés afluentes. Outros, ao contrário, evitando a experiência desastrosa de contatos mais antigos, refugiaram-se em zona de cabeceiras, como foi o caso dos Waiãpi-puku e de pequenos grupos aliados aos Wayana (Upurui e Aramiso).

A distinção entre índios do rio – em contato com os brancos – e índios da floresta – arredios ou sem condições de contato – estabelece-se após 1850. Não significou, no entanto, o corte definitivo nas relações entre as facções Waiãpi; os índios do rio, sofrendo grave abalo demográfico que chegou a ameaçar sua sobrevivência, retomaram o contato com os Waiãpi-puku a fim de obter ajuda material, através de troca de produtos e reforços numéricos, pela junção de famílias e intercasamentos.

Nesse tipo de organização, a movimentação entre aldeia e acampamento é constante. Verifica-se que nas aldeias, encontram-se os mais velhos, aqueles que se constituem em algum tipo de liderança para o grupo, enquanto nos acampamentos ficam os mais jovens, aqueles que circulam mais.

A dinâmica dos constantes deslocamentos permite visualizar a concepção de território que o grupo desenvolve e vivencia. Excetuando o importante aspecto de estarem lado a lado da sociedade englobante, sua organização espacial é semelhante à descrita para outros grupos ameríndios amazônicos, como expressa Rivière (2001, p. 37):

Essa concepção de independência solitária, envolvendo a negação da reciprocidade, é um sonho seguramente utópico, já que, na prática, a auto-suficiência é ilusória, na medida em que os assentamentos dependem uns dos outros para a obtenção de bens materiais e de conhecimentos e práticas rituais [...] Estatisticamente, o malogro do ideal de endogamia aldeã resulta em uma tendência uxorilocal que é, entre outras coisas, conseqüência de arranjos matrimoniais que colocam os jovens futuros maridos em desvantagem nas negociações com seus futuros sogros. [...] A unidade endogâmica constitui o que denominei 'aglomerado'. Este é composto por diversas aldeias ligadas por uma densa rede de relações de parentesco e afinidade, elos que são relativamente raros para além das fronteiras do aglomerado.[...] as relações entre assentamentos no interior de um mesmo aglomerado não são sempre um mar de rosas. Caracterizam-se por graus variáveis e mutantes de amizade e

---

<sup>18</sup> O mesmo é descrito por Tassinari (1998) ao estudar grupos indígenas na região do baixo Oiapoque, Amazonas.



animosidade, dependendo dos acontecimentos. Além disso, os aglomerados não são hermeticamente fechados, e suas fronteiras movem-se na medida em que as populações migram e os assentamentos se deslocam.

Apesar de longa, esta citação de Rivière sintetiza bem o que percebemos em termos de organização espacial e social Mbyá, evidenciando que uma afeta a outra e não se pode compreender uma sem contemplar a outra. Por outro lado, há outros elementos da organização social nem sempre fáceis de visualizar, levando-se em conta apenas o espaço.

É sobre eles que nos deteremos a seguir.

### 2. 3 Os Kuéry: os grupos locais

Como vimos acima, a definição de grupos locais nem sempre coincide com a localização espacial das comunidades. Os grupos locais correspondem ao conjunto constituído por uma família extensa e seus afins. Todo grupo local possui uma ou duas lideranças. A principal é a liderança religiosa traduzida na figura do xamã, denominado **Ñanderu**. Sua importância é significativa porque a dinâmica social depende de um constante contato com o mundo sobrenatural, intermediado em boa parte das vezes pelo xamã.

Por outro lado, há outra necessidade, igualmente importante, de contato com o exterior, com outros grupos locais e com o estrangeiro. Esta relação deve ser mediada por um representante, considerado uma liderança política. Geralmente é um homem, denominado cacique ou mais precisamente um **Mburuvicha**<sup>19</sup>. Pode ocorrer também dessas duas categorias de liderança ficarem centralizadas na figura de uma só pessoa – que necessariamente será um xamã. Nestes casos, as denominarei aqui como liderança social.

Nas comunidades de **Ka'agüy Pa'ü**, **Guapo'y**, Pacheca e Irapuá observou-se a presença de lideranças sociais. Já em Cantagalo, Barra do Ouro e Passo da Estância havia a convivência de duas lideranças. Geralmente, quando um grupo local possui uma liderança social, esta elege uma figura masculina para auxiliá-la nas relações políticas. Trata-se do **Xondáro Ruvicha**/chefe dos **xondáro**. Ele é um subordinado do xamã, um mediador necessário entre este e os outros, pois o xamã deve restringir seu afastamento da aldeia e sua exposição no âmbito externo.

---

<sup>19</sup> Cf. Garlet, 1987, p. 128 a 139.

Não se tolera a presença de mais de uma liderança política e religiosa em um mesmo local, seja ele uma aldeia ou acampamento, pois isso implica na subordinação de uma destas lideranças. Estar subordinado é incompatível com a própria idéia de liderança, comprometendo o prestígio e o respeito por parte de sua família e afins, podendo, por fim, levá-lo a perder o status de liderança.

Situação exemplar foi observada em fevereiro de 1999, com duas lideranças, Horácio e Hermenegildo.

Antes de chegar à aldeia de Horácio, soube que um novo grupo havia se somado ao que vivia em **Guapo'y**. Tratava-se da família extensa de Hermenegildo. Contudo, após os cumprimentos iniciais, Horácio comentou brevemente que Hermenegildo já havia se mudado com seu grupo, estabelecendo um acampamento próximo ao município de Araranguá, em Santa Catarina. Horácio não entrou em detalhes sobre os motivos que levaram Hermenegildo a se mudar, referiu-se apenas que ele tinha o desejo de ir para o litoral do Paraná.

Posteriormente, no seu acampamento, Hermenegildo confirmou seu desejo de ir para o Paraná e contou os motivos que o levaram a sair logo de **Guapo'y**. Antes disso, comentou sobre as condições daquele acampamento em Araranguá. Afirmou que ali era bem mais difícil de conseguir recursos que viabilizassem o deslocamento de todos até o outro estado. A única forma de conseguir dinheiro para a passagem seria a venda de artesanato, porém aquele ponto em que se encontravam, às margens da BR 101, era muito ruim e inviabilizava qualquer possibilidade de um comprador em potencial parar seu carro. Somado a isso, a pequena cidade próxima mostrava-se um mercado pouco promissor para absorver a produção de artesanato do grupo.

Tais dificuldades econômicas redundavam em dificuldades de conseguir alimentos, além do local não oferecer fontes de água, sendo preciso contar com a boa vontade dos moradores da proximidade. De fato, a situação de Hermenegildo e seu grupo era mais precária do que habitualmente se observa nos acampamentos. Entretanto, o acampamento de Horácio apresentava condições bem melhores e se Hermenegildo se mantivesse lá ou mesmo decidisse voltar, talvez tivesse mais sucesso econômico para o seu empreendimento.

Com cuidado, esta possibilidade lhe foi apresentada e, então, as motivações que o levaram a sair do acampamento de Horácio foram conhecidas. Hermenegildo foi, aos poucos, falando que não concordava com algumas condutas e decisões de Horácio sobre diferentes aspectos, levando-o a concluir

que o melhor seria mudar-se. Tais críticas em momento algum foram expostas abertamente a Horácio, pois um confronto direto assim é impensável, não corresponde à ética Mbyá. Para Hermenegildo, era melhor estar ali em maiores dificuldades, mas vivendo de acordo com aquilo que considerava mais adequado para si e seu grupo, do que tendo que se subordinar à outra liderança.

Semelhante situação é relatada por Garlet (1997). Ali o autor fala da mudança de Juancito da aldeia Barra do Ouro com sua família depois de um período de disputa pela liderança do local com Avelino, que nele permanece até hoje como liderança política com seu grupo. Juancito, após certo tempo vivendo em acampamentos, hoje é a liderança social da aldeia situada em Salto do Jacuí/RS. Recentemente, Anúncio, que era uma liderança religiosa na aldeia de Cantagalo, também mudou-se para outro local ao ver seu prestígio ameaçado por uma nova liderança.

Como afirmou Viveiros de Castro (1986, p.314),

tudo sugere que, assim como para outros grupos amazônicos, a posição de “chefia”, entre os Araweté, resulta da superposição de papéis, como os de xamã, guerreiro, líder de família extensa, e de uma disposição particular de personalidade; nenhum fator, por si só, é suficiente para determinar a chefia, que aparece assim como uma espécie de foco de condensação de atributos, e não como uma posição formal preenchida por critérios mecânicos.

Observa-se nos Mbyá que os atributos constitutivos de uma liderança são semelhantes ao que o autor descreve acima, entretanto é importante assinalar outras qualidades. Ter um dom para ocupar esta posição é uma delas, e este dom é de origem divina. Consiste na qualidade retórica, na propriedade de emitir discursos eloqüentes. Se ser guerreiro é uma qualidade para boa parte dos grupos amazônicos, para os Mbyá é um defeito. A liderança deve ser qual um diplomata. Sua postura deve transmitir confiança e equilíbrio para os demais. O bom líder é aquele que possui pleno domínio sobre a raiva e a violência.

Assim, cada comunidade terá uma pessoa, geralmente um homem, que será seu vértice, ou a liderança política, ou a religiosa ou a social. E é a partir dela que as pessoas do grupo local se identificarão. Percebemos então uma estrutura social em que sua unidade é os **kuéry**. A palavra **kuéry** estabelece o plural, referindo-se a uma totalidade, a um conjunto de pessoas. Desta forma, o significado de **karai kuéry** é “os **karai**”. Quando pretende referir-se a um grupo

local são usadas expressões como Perumi **kuéry**<sup>20</sup>, Avelino **kuéry**<sup>21</sup>, Mbopi **kuéry**<sup>22</sup>. Portanto, Avelino **kuéry** quer dizer “o grupo de Avelino” ou “os do Avelino” ou ainda, na tradução nativa, “da turma de Avelino”.

Os **kuéry** nos apontam um sistema social semelhante ao que foi analisado por Viveiros de Castro (1993, p. 194-5) para os grupos amazônicos:

[As] morfologias [das organizações sociais são] indutivas e não-totalizáveis, de tipo “rede”; os grupos locais e aglomerados regionais são condensações mais ou menos transitórias destas redes egocêntricas, guiadas por um regime frágil de aliança, e não por qualquer estrutura totalizável em termos de descendência ou território.

Esta forma de organização evidencia o desejo constante, por parte dos grupos locais, de independência e autonomia. Cada **kuéry** buscará compor um grupo de consangüíneos e afins que possa manter, principalmente (mas não só), sua base econômica e política independente dos demais grupos locais. Cada grupo local é quase um micro cosmo da estrutura social mais geral. Uma das grandes preocupações da liderança do grupo local é garantir condições que favoreçam a permanência daqueles que lidera, para, desta forma, manter seu prestígio junto a estes e, por conseqüência possibilitar a coesão social entorno de si.

Por diversas vezes Horácio falou, orgulhoso de si mesmo, sobre as condições de vida positiva que existia em seu **teko'a**, fato este decorrente da forma como conduzia sua vida e a de seu grupo, tanto no que consistia aos aspectos práticos quanto ao simbólico, ou seja, na orientação das práticas rituais. Afirmava que, por estar vivendo de acordo com a moral divina, os deuses o recompensavam com uma vida boa<sup>23</sup>. Por outro lado, Perumi orgulhava-se em mostrar a **opy**/casa ritual e comentava como ali era possível realizar rituais que inspiravam a uma vida de verdadeiros Mbyá. Ouvia discursos semelhantes de todas as lideranças, quando chegávamos a cada comunidade. Discursos que

---

<sup>20</sup> Família extensa de Perumi ou a referência que possui sua centralidade na comunidade da Varzinha em que Perumi é a liderança social.

<sup>21</sup> Família extensa de Avelino que vive na aldeia da Barra do Ouro em que Avelino é a liderança política.

<sup>22</sup> Família extensa de Mbopi (apelido de uma mulher xamã, que significa “morcego”) ou a comunidade da aldeia de Cantagalo, em que ela é uma das lideranças religiosas (**kuña karai poãno'a**/mulher xamã com a capacidade de curar por meios de medicamentos preparados a partir de ervas e por defumação com o cachimbo). O termo **karai** e suas variáveis possuem distintos significados referentes a diferentes papéis sociais, que serão detalhados posteriormente.

<sup>23</sup> Boa em comparação ao que se observa na maioria das comunidades Mbyá no RS, que, efetivamente, está longe de ser adequado e digno (cf. Assis & Garlet, 2004).

procuravam exaltar os aspectos positivos de seu lugar no intuito de, indiretamente, afirmar-se como uma boa liderança, melhor que os seus vizinhos<sup>24</sup>.

Esta característica foi percebida, segundo Viveiros de Castro (1986, p.93), em estudos publicados de vários grupos Tupi e neles interpretada como “individualismo dos TG”. Como se constata entre os Mbyá, o atomismo e a independência constituem-se mais em uma intenção do que numa realidade. No próprio nome dado a sua aldeia, Perumi expressa exemplarmente esta ambição que perpassa a todos, pois que **Ka’agüy Pa’ü** significa, literalmente, ilha de mata. Ou seja, um lugar único e isolado onde é possível viver plenamente como Mbyá<sup>25</sup>. Como veremos a seguir, a busca pela autonomia contrapõe-se às inevitáveis relações que promovem a produção e reprodução dos grupos locais. Segundo Viveiros de Castro (2002, p. 414), “[...] nenhum grupo local de intralíngua é uma ilha. Apesar da vontade de autarquia, cada comunidade está (ou estava) no centro de uma teia de relações com outros coletivos”.

#### 2.4 Retará: os parentes

Os Mbyá costumam usar a palavra **retará** para indicar uma identidade genérica. **Retará** é parente, mas não no sentido do parentesco de fato e sim de identificação com aqueles com os quais se compartilha um perfil cultural comum. O parentesco é algo englobado. Em Morro dos Cavalos (SC), ouvi de um deles a expressão que misturava português e mbyá (algo bastante comum): “Aqui nós somos tudo **retará**”. Ou seja, todos no local eram Mbyá, havendo ali laços de parentesco de fato e afins. Assim, ser parente é fazer parte de um grupo local, de um dos **kuéry**, ter ascendência Mbyá (**tamói**/ancestral, avô) e falar a língua (**ñe’ë**).

A denominação **retará** nos remete ao conjunto daqueles que são considerados consangüíneos e afins efetivos. Ou seja, todos aqueles com os quais se possa estabelecer uma aliança que viabilize a troca de bens simbólicos. Observa-se ainda que nesta categoria aglutinam-se os critérios de residência e

---

<sup>24</sup> Mesmo que depois viesse um rosário de lamentações (muitas delas justificáveis e procedentes) sobre as dificuldades enfrentadas pelo grupo. Contudo, este paradoxo se explica pelo fato de que as lamentações são estratégias de comover o **jurua** e assim, quem sabe, conseguir algum tipo de auxílio.

<sup>25</sup> Como veremos adiante, a mata é um componente simbólico importante. A mata, segundo sua cosmologia, é o lugar de excelência no mundo reservado e destinado pelos deuses aos Mbyá.

descendência. O conhecimento de parte da história de vida de dois Mbyá é exemplar para expressar a importância desses dois critérios.

Sabe-se que um xamã<sup>26</sup> que vive hoje em Morro dos Cavalos, é filho de uma mãe Mbyá e um pai **jurua**. Embora tenha vivido sempre nas aldeias, sua ascendência gerou intensos conflitos pessoais de identidade. Por muito tempo, alternou momentos de concentração e estudo da própria cultura com outros de sucessivas idas ao comércio englobante para se embriagar. Hoje é considerado uma das pessoas que melhor domina o saber cosmológico do grupo. E embora com estas qualidades, casado e com filhos, vivendo durante anos em uma aldeia Mbyá, ainda lhe assombra a lembrança de possuir um pai **jurua**. Em uma de suas últimas conversas com Garlet (2000), expressou sua dúvida quanto ao que lhe aconteceria após sua morte, pois embora se esforçasse para viver como um autêntico Mbyá, não havia garantia de que seria aceito por **Ñanderu**, pois que seu “sangue era misturado”. Trata-se, portanto, de um drama particular que marca a significação da descendência para o estabelecimento de uma identidade.

A outra história de vida a ser mencionada é a de Tereza, que por um longo tempo se afastou das aldeias e de seus parentes para viver entre os **jurua**. Neste período prostituiu-se e contraiu o HIV. Ao se perceber doente, procurou retornar ao convívio da sua etnia. Por certo tempo, enquanto fazia tratamento em um hospital em Porto Alegre, Tereza se instalou na Lomba do Pinheiro. Ali havia também outros Mbyá com suas famílias, mas todos evitavam se relacionar com Tereza. Em uma de suas conversas conosco, ela interpretava que o isolamento se devia muito mais ao afastamento da convivência com os de sua etnia, do que à gravidade de sua doença. Por fim, a pressão social impeliu Tereza a sair da Lomba do Pinheiro. Mudou-se para Santa Catarina onde viviam seus parentes consangüíneos, pessoas com as quais efetivamente poderia restabelecer seus vínculos. Pouco tempo depois veio a falecer.

Embora apresentasse outros elementos de identificação, como seu nome sagrado, o domínio da língua e sua ascendência, o isolamento de Tereza evidencia a importância de se ter um vínculo com um grupo local como forma de ser reconhecida em outros lugares. Uma expressão muito comum, que se refere

---

<sup>26</sup> Essas informações me foram relatadas por Garlet (1996) que acompanhou a trajetória de vida deste Mbyá desde o final da década de 1980, quando então vivia em uma aldeia no Rio Grande do Sul. Como se trata de um tema delicado, por uma postura ética, não será mencionado o nome deste Mbyá.

ao critério de residência, é a que fala sobre o assento dos fogos, **tataypy rupa**. Sempre haverá a questão de onde você é, de qual **tataypy rupa**.

Mais uma vez, assinala-se a diferenciação entre o que é próximo e o que é distante como um critério significativo, algo recorrente em grupos amazônicos. Segundo Viveiros de Castro (1993, p. 169) esta distinção é “característica de sociedades onde a residência predomina sobre a descendência, a contigüidade espacial sobre a continuidade temporal, a ramificação lateral de parentelas sobre a verticalidade piramidal de genealogias”. Para os Mbyá, podemos dizer que se trata de uma complementaridade entre descendência e residência. Este aspecto será melhor compreendido a seguir, no próximo item.

## 2.5 As alianças e casamentos

A maneira como os Mbyá produzem seu parentesco aproxima-se dos aspectos gerais sistematizados para os povos Tupi. Neste sentido, na análise realizada, Viveiros de Castro (1986) que faz uma crítica a Laraia (1986), afirmando que este autor defende a idéia de que haveria uma proto-estrutura Tupi na regra de residência matrimonial que seria patrilinear e patrilocal, entendendo que os vários exemplos existentes de matrilocidade seriam decorrentes de influência da sociedade envolvente. Para Viveiros de Castro (ibid., p.96), se existe uma regra residencial para os TG, a mais comum corresponderia a

uxorilocalidade ‘temporária’ seguida de ambi- ou neo-localidade e concebida como ‘serviço de noiva’ (isto é mais importante que a “-localidade”) [...] poliginia, endogamia aldeã, parentesco entre os cônjuges, dependendo do jogo político das parentelas e do status dos envolvidos. Regra se houver, é esta: os poderosos não moram uxorilocalmente, nem seus filhos homens.

Pode-se dizer que a uxorilocalidade tem sido a tendência entre os Mbyá no Rio Grande do Sul, aspecto observado por mim e por outros pesquisadores<sup>27</sup>. Os filhos homens casados e com filhos pequenos, vão morar com seus sogros. Ele só se constitui enquanto chefe de uma família quando forma um novo local de moradia (um neolocal, cf. Viveiros de Castro, 1986) e quando já possui dois ou mais filhos acima de um ano. Uma situação exemplar é a de Virgulino, genro de Horácio (aldeia de Campo Bonito) que está constantemente a serviço de seu

<sup>27</sup> Cf. Vietta, 1992 e Garlet, 1997.

sogro. Contudo é temerário afirmar que se trata de um padrão, pois algumas outras configurações se apresentam.

Neste sentido é possível lembrar de Alberto, irmão mais velho de Félix. Félix (até 1999) era a liderança social na aldeia da Pacheca e Alberto vivia ao seu lado, embora casado e com filhos adultos também casados. Por razões desconhecidas, ele escolheu viver ao lado do irmão, uma situação de neolocalidade. Seu filho, Felipe, por outro lado, casou-se e viveu em acampamentos provisoriamente. Por fim procurou um local novo para viver com sua esposa e filhos pequenos, constituindo uma nova aldeia. Felipe, na segunda metade da década de 1990 rapidamente adquiriu prestígio político como representante dos Mbyá no contato com a sociedade englobante. Seu domínio das duas línguas (o português e o Mbyá-Guarani) e a qualidade retórica dos seus discursos destacaram-no como uma liderança política. Isto certamente o influenciou para que constituísse uma nova aldeia onde pudesse exercer esta posição. Por outro lado, a nova situação fez com que Alberto oscilasse nos primeiros tempos entre viver ao lado do irmão ou acompanhar o filho (com a mudança de Felix para Santa Catarina, não foi possível saber sobre a decisão do irmão). Portanto, também para Felipe se observa uma configuração de neolocalidade.

No caso de João Paulo, filho de Perumi, e de Mário, filho de Horácio, ambos casaram-se e levaram suas esposas para viver consigo na casa dos pais, constituindo, portanto, uma virilocalidade. Esta plasticidade de conformações é compreendida levando-se em conta que, o mais importante para os Mbyá é o prestígio da liderança. De fato é isso que norteia o princípio da residência, como apontou Viveiros de Castro (1986) citado acima.

O primeiro critério para estabelecer um casamento, para os Mbyá, é a etnia. A preferência é que se encontre um cônjuge fora do grupo local, dos **kuéry**. A escolha deve recair entre consangüíneos distantes e afins reais. “Mbyá só casa com Mbyá”, é o que constantemente se ouve deles. Entretanto, observa-se uma certa tolerância a casamentos exogâmicos, com pessoas de outro grupo lingüístico Guarani (mais freqüentemente Xiripá). Ainda assim, a pressão social conduz os indivíduos a buscarem parceiros da mesma etnia.

Um dos filhos de Perumi, o caçula (na época com cerca de dezessete anos), em 2001 interessou-se por uma moça de uma aldeia Xiripá situada em uma das cidades satélites de Porto Alegre. Este interesse provocou preocupação para seus



pais. Para Perumi – avaliando o caso a partir de sua reconhecida posição de xamã na região – isso era ruim, pois comprometia seu prestígio social. Ele defendia com rigor que seus filhos deveriam se casar obedecendo às prescrições tradicionais. Contudo, Alex, o filho, se dizia “apaixonado”. Em conversa conosco, disse que não conseguia fazer mais nada, só queria ouvir músicas românticas e pensar na moça que tinha conhecido.

A preocupação de seu pai, Perumi, tornou-se maior quando descobriram que a moça ao menos, possuía uma única ascendência étnica. Era, na verdade, filha de um casamento entre Xiripá e Kaingang. Isto bastou para que Perumi tomasse uma medida mais enérgica. Proibiu o filho de sair da aldeia e, caso o desobedecesse, não poderia retornar casado com ela. Durante este período, encontramos Alex várias vezes embriagado em um pequeno comércio, próximo à sua aldeia. Mas Alex não obedeceu ao pai. Acabou fugindo e morando na aldeia da moça Xiripá. Ali viveu por alguns meses. No final daquele mesmo ano, o reencontramos na aldeia do pai. Perguntamos sobre seu possível casamento. Ele respondeu que não havia dado certo, pois não tinha conseguido acostumar-se com o jeito das pessoas de lá. Perumi e sua esposa não teceram comentários. Evidentemente a pressão dos pais foi eficiente e impediu um casamento indesejado.

Os casamentos são monogâmicos e espera-se também que sejam duradouros, embora isso seja raro entre os mais jovens. Apesar de monogâmicos, as relações sexuais fora do casamento são muito comuns. Geralmente os cônjuges não gostam de saber das relações extraconjugais de seus parceiros e, muitas vezes, estas situações geram conflitos que precisam ser intermediados pelos mais velhos ou lideranças locais. As relações extraconjugais costumam ocorrer quando os homens saem em viagens a outras aldeias. As mais ciumentas procuram acompanhar seus maridos. Quando isso não é possível, insistem que a viagem seja breve, caso isso não se dê, mais conflitos surgem, e, muitas vezes, os casamentos são dissolvidos. Quando seus maridos demoram mais do que o esperado, as mulheres podem entender isso como um sinal de rompimento e procuram outro parceiro.

Certa vez, presenciei situação como esta em Morro dos Cavalos. O marido retornara de um longo tempo de visita a um parente e encontrou sua esposa casada com outro, gerando um grande desentendimento que exigiu a intervenção da liderança local.

Observa-se que dificilmente acontecem conflitos nas aldeias Mbyá. A elevação das vozes das pessoas ocorre mais quando em situações jocosas, nas brincadeiras – como no jogo do **manga**/peteca presenciado na Pacheca – e nas danças no pátio. Em todas as vezes que presenciei desentendimentos entre eles a causa estava relacionada a problemas conjugais. Por vezes se ouvia que algum casal havia fugido, porque um dos parceiros já era casado. A fuga sempre era comentada como um ato romântico, em um tom com um misto de jocosidade e admiração.

A estabilidade no casamento é vista como uma qualidade exigida para as lideranças, especialmente o xamã. Mas ela se estende também aos seus filhos homens, pois eles são espelhos que devem refletir a conduta exemplar dos pais. João Paulo, um dos filhos de Perumi, criticava enfaticamente seus irmãos mais velhos, Cláudio e Eduardo, pois os dois trocavam constantemente de esposa. Na época, por exemplo, Cláudio tinha encerrado seu terceiro casamento.

Para as mulheres, a maturidade para o casamento chega um ou dois anos após a menarca. No caso dos homens, o que determina sua maturidade é sua capacidade para desempenhar as tarefas econômicas.

Gorosito (1988), em seu estudo sobre os Mbyá na Argentina, afirma que os rapazes atingem a idade para casar-se por volta dos 17 e 18 anos. A partir desta faixa etária geralmente costumam sair para outras aldeias em busca de uma esposa, individualmente ou acompanhados de outro rapaz da mesma faixa etária, um irmão ou um primo.

Gorosito (1988) afirma que apenas os rapazes circulam pelas aldeias e acampamentos à procura de parceiras para o casamento. Entretanto, verificou-se entre os Mbyá observados, que as moças também saem em viagem (embora isso seja mais raro) visitando os parentes, mas efetivamente, interessadas em encontrar rapazes que sejam potenciais maridos. Em situação como esta, estava Elisa (18 anos). Ela saiu da aldeia de Barragem (SP) para a de Massiambu (Palhoça/SC) com o intuito de fazer uma visita, entretanto, durante o tempo em que esteve nessa aldeia, mostrou-se interessada em se aproximar e chamar a atenção dos rapazes solteiros do local, que por sua vez, corresponderam ao interesse.

Mas, de fato, Gorosito tem razão. A tendência é que os homens circulem pelas comunidades, pois há um entendimento que as relações com o exterior devem ser feitas pelos homens. As mulheres devem manter-se reservadas no

interior das aldeias. Por esse motivo, verifica-se que os homens dominam outra língua além do Mbyá. Geralmente, eles conhecem o Mbyá, o espanhol e o português. A maior parte das mulheres, embora compreenda o português, limita-se a falar apenas em Mbyá<sup>28</sup>. Há nessa divisão e relação (homem – estrangeiro, de fora/ mulher – nativo), uma evidente postura de cuidado e proteção em relação ao que é externo e pode se constituir em ameaça ao grupo.

Retomando o tema do casamento, os Mbyá não realizam qualquer cerimônia ou ritual matrimonial (semelhante aos Araweté – Viveiros de Castro, 1986). Após o encontro do casal, que geralmente decorre das visitas dos rapazes às comunidades vizinhas e com laços de parentesco, inicia-se um período curto de uma espécie de namoro, onde eles se conhecem e o rapaz se aproxima da família da futura esposa. Ao ter a autorização dos pais dela, ele muda-se para sua aldeia e inicia a prestação de serviços aos sogros, cumprindo a uxorilocalidade.

Muitas vezes, esta fase não evolui e o casal se desfaz. O tempo juntos e a conduta do casal indicarão a potencialidade do casamento, especialmente em se tratando de um casal de jovens. O casamento só se confirma quando o casal tiver seu primeiro filho. Isso indica que a união é positiva e bem vista pelos deuses. Pois que, em tudo, a relação com as divindades acontece e é determinante para o êxito dos empreendimentos humanos. Após o nascimento do primeiro filho, o jovem esposo pode ser considerado maduro e em condições de manter sua família. A partir deste momento, esta família pode decidir a respeito da residência neo-local: ou permanecem com os pais da esposa ou mudarem-se para próximo dos pais do esposo ou de seus irmãos.

A uxorilocalidade temporária é a regra padrão especialmente quando o marido é jovem. Ele deve morar próximo aos sogros e provar ser capaz de sustentar uma família. Assim, ele é submetido a uma série de atividades indicadas por seu sogro ou sogra. Quando o marido já possui um **teko'a**, filhos ou mesmo netos de um casamento anterior que vivem com ele, então é a nova esposa que muda de residência. Quando morava na aldeia do Taim, Horácio casou-se com uma jovem, tempos depois da morte de sua primeira esposa. O prestígio social e maturidade de Horácio determinaram que sua jovem esposa fosse morar com ele em sua aldeia.

---

<sup>28</sup> Atualmente esta limitação lingüística vem diminuindo entre as mulheres mais jovens. As mais velhas ainda resistem e mantêm-se quase exclusivamente na língua nativa.

Cláudio, filho mais velho de Perumi, em um de seus casamentos, procedeu de acordo com a uxorilocalidade temporária. Ao longo de 1995 realizou sucessivas viagens a Misiones, Argentina. O interesse de ir tão longe é que em Misiones estava uma parte significativa de parentes consangüíneos. Em uma dessas viagens casou-se e permaneceu com os sogros por cerca de dois anos, que correspondeu ao tempo de gestação e nascimento do primeiro filho. Após este período mudou-se novamente, retornando ao **teko'a** de seu pai com sua nova esposa e o filho recém-nascido<sup>29</sup>.

## 2.6 Po'u/visitação: momento privilegiado para as trocas

A organização espacial evidenciada acima permitiu visualizar que, mesmo com uma distribuição em diferentes aldeias, o grupo mantém uma unidade caracterizada por uma constante movimentação dos indivíduos entre estes grupos locais. As visitas compensam a distância e atualizam as informações sobre os parentes e através delas, muitas vezes, ocorrem trocas de objetos. É interessante detalhar a forma pela qual as visitas acontecem, observando como esse momento é rico em informações a respeito da reciprocidade do grupo.

O **po'u**/visitação é uma atividade social constantemente vivida. Não me recorde de nenhuma ida a campo em que não percebesse a presença de alguém ou de um grupo visitando a aldeia ou mesmo o acampamento.<sup>30</sup> As visitas podem ser motivadas por diferentes razões, sendo uma delas, a troca de bens. Como veremos nos capítulos seguintes, há uma série de objetos entendidos como especialmente significativos para o grupo. Significativa também é a forma de adquiri-los e os momentos das visitas são exemplares. Assim, é preciso entender como a troca se processa, pois ela obedece a uma série de normas que evidencia sua importância social e nela se encontra alguns valores e perspectivas quanto aos significados e usos dos objetos que acionam as trocas e as relações inter-locais.

Na minha primeira visita a uma aldeia Mbyá, fui orientada acerca do cumprimento de um rigoroso protocolo de chegada. Obedecê-lo facilitaria muito uma boa recepção do anfitrião. Os Mbyá recebem com simpatia igualmente quem não segue esse protocolo, mas como minha intenção não era de uma simples visita de uma **jurua**/branco, mas de contato inicial para a pesquisa, era preciso

<sup>29</sup> Gorosito (1988) observou o mesmo comportamento entre os Mbyá da Argentina.

<sup>30</sup> Cf. Vietta, 1992, Garlet, 1998, Litaiff, 1999 e Ciccarone, 2001.

ir além de uma simples conversa amigável. A intenção era de chegar e permanecer por mais tempo, a fim de conhecê-los melhor. A principal recomendação era “despreocupar-me” com os pertences que estava levando. Ao chegar à periferia da aldeia, deveria deixar ali minha mochila e aguardar para ser recebida. Assim foi feito este primeiro contato com Perumi e sua família, na aldeia **Ka’agüy Pa’ü**. Tal procedimento é um indicativo, ao mesmo tempo, de confiança e de desprendimento com os bens materiais.

Cláudio, o filho mais velho de Perumi recebeu-nos e pediu que aguardássemos sentados em dois pequenos bancos colocados no pátio da aldeia, próximo a **opy**. As bagagens ficaram no limite do pátio. Após alguns minutos, aproximou-se Perumi, a liderança social da aldeia. Ele nos cumprimentou com a saudação tradicional “**Aguyjevete**”/grato, (expressão comum de cumprimento), respondemos com a mesma palavra. Ele sentou-se ao nosso lado, em um **apyka**/banco, e iniciou um diálogo conosco. Depois de muito tempo – quando finalmente fomos convidados a permanecer no local e obtivemos a autorização para montar nossa barraca – conseguimos pegar novamente a mochila. Durante todo esse tempo, ninguém tocou nela. Várias pessoas passaram ao seu lado, inclusive crianças de diferentes faixas etárias, sem curiosidade de observá-la ou mesmo tocá-la. A conduta das pessoas também indicava respeito, confiança e desprendimento quanto aos bens dos outros.

Posteriormente, em todas as ocasiões em que estive em uma aldeia Mbyá, segui o mesmo protocolo e a reação foi a mesma. Percebi que essa conduta é seguida por todo visitante Mbyá. Pude acompanhar diversas ocasiões, quando um grupo visitava o outro, que os pertences levados pelo visitante eram colocados na periferia da aldeia, enquanto ele adentrava o pátio, a convite do anfitrião, para sentar-se e realizar os primeiros diálogos.

Todas as vezes que os Mbyá estiveram em minha casa, verificou-se o mesmo comportamento. O que poderia ser um problema, pois na cidade é temerário deixar objetos do lado de fora da casa, corre-se o risco delas serem roubadas. Em uma das visitas de Paulo (filho de Perumi), ele deixou sua mochila no chão, encostada numa das colunas da varanda da casa. Ela permaneceu ali até o momento em que ele foi convidado a se recolher para dormir.

Este é um dos elementos que constitui o protocolo de chegada de uma visita, no qual se verifica como a relação do visitante com suas coisas simboliza aquilo que se espera ou que se pensa do anfitrião. Ao comportar-se dessa forma,

o visitante comunica àqueles que o recebem que ele chega com boas intenções, com fins pacíficos, de “mãos vazias”, sem preocupações com questões materiais, com interesse verdadeiro e único em apenas realizar aquela visita pela satisfação de estar com aqueles que ali residem.

O ato de não se importar com seus bens pretende comunicar algo além do interesse em estar com aquela comunidade que está visitando. A intenção é de que esta ação também indique uma aposta na confiança, ou seja, é possível afastar-se dos seus bens sem que isso represente uma ameaça de perdê-los. Esse comportamento pode ser autêntico, o visitante pode realmente possuir um “desprendimento” dos seus bens materiais, mas também pode ser algo apenas representativo, uma simulação para obedecer às regras sociais.

Após esse primeiro procedimento, o visitante espera ser convidado para sentar-se com o anfitrião. Uma conduta vista e vivida repetidas vezes em todas as comunidades já visitadas. Estando em uma dessas aldeias, foi possível acompanhar o prosseguimento do protocolo do **po’u**/visitação. Estava há dois dias na aldeia Pacheca, ocupada em 1996 pela família extensa de Félix Brissuela<sup>31</sup>, que recebia a visita de um líder religioso e dois rapazes solteiros de outra aldeia (não me recordo os nomes dessas pessoas). Após a chegada, eles aguardaram os preparativos do anfitrião. Félix pediu à sua mulher, Catarina, que preparasse um local no pátio principal da aldeia para a recepção. Foram colocados bancos à sombra de uma árvore. Em seguida, Catarina dirigiu-se à cozinha e colocou uma chaleira com água no fogo para preparar o chimarrão. Félix aproximou-se dos bancos e sinalizou com gestos para que os visitantes sentassem ali. O primeiro diálogo travado entre visitante e anfitrião também é bastante protocolar e recorrente. Quando se trata da visita de uma liderança à outra, como era o caso, ela é realizada com maior formalidade, as frases são ditas em um ritmo semelhante a uma oração ou ladainha.

Félix e o visitante mais velho (líder religioso) conversavam, enquanto os dois rapazes mantinham-se em respeitoso silêncio. Félix perguntou ao visitante se ele estava bem. O visitante respondeu: “Estou bem”. Anfitrião: “Sua família está bem? Com saúde?” Visitante: “Sim ela está bem, com saúde”. Visitante: “Aqui estão todos bem?” Anfitrião: “Sim, estão todos bem.”

---

<sup>31</sup> Hoje ele e parte de sua família extensa encontram-se em uma aldeia em Santa Catarina.

E o anfitrião prossegue perguntando sobre todas as pessoas conhecidas por ambos. O visitante vai informando as novidades, os acontecimentos que envolvem cada pessoa que é referida. Esse momento consiste numa primeira situação de troca, em que o visitante oferece ao anfitrião informações sobre as pessoas que participam da sua rede social. É assim que as informações sobre casamentos, nascimentos, mortes, doenças, processos de cura, mudanças de aldeias, surgimento de novas etc. circulam entre os grupos. O anfitrião retribui, dizendo ao visitante as notícias sobre seu grupo local e sobre fatos conhecidos de outras localidades.

Embora obedecendo a uma formalidade social, a pergunta inicial sobre notícias de outras aldeias não é fortuita. Através desse questionamento, o anfitrião atualiza as informações sobre seus parentes e conhecidos que vivem em outras aldeias e assim, mantém o conhecimento sobre a generalidade do seu grupo. A troca de informações é mais um dos elementos significativos na rede dos grupos locais que lhes confere um sentido de unidade. Portanto, o **po'u**/visitação aciona, entre outras, a troca de informações, algo fundamental na rede de sociabilidade do grupo.

Enquanto acontecia esse primeiro diálogo, as demais pessoas da aldeia aproximavam-se e acompanhavam o que ia sendo dito. Mulheres casadas e com filhos sentavam-se no chão forrado com cobertores ou esteiras. Tudo o que ia sendo dito era ouvido com atenção e comentado entre elas num tom mais baixo para não atrapalhar o diálogo, mas algumas notícias sobre pessoas conhecidas eram, às vezes, motivo de risos e comentários, contagiando inclusive os protagonistas do diálogo.

Os dois rapazes eram solteiros e, muito provavelmente, acompanhavam o visitante mais velho com a intenção de conhecer as mulheres solteiras locais, potenciais esposas para eles. As mulheres solteiras também entendem essa intencionalidade implícita das visitas de rapazes solteiros. Nessa ocasião, algumas moças solteiras observavam os rapazes comentando, entre si sobre eles. Apesar de mais discretos, pela situação em que se encontravam, eles não deixavam de retribuir o olhar na direção do grupo das moças. Sempre que isso acontecia, elas reagiam entre encabulamentos e risos contidos.

Os pesquisadores que interagem com os grupos Mbyá também acabavam incorporados e fazendo parte nessa rede de trocas. Assim como eu, outros dois colegas que também desenvolviam pesquisas sobre os Mbyá, José Basini

(antropólogo) e Ágda Ikuta (agrônoma), freqüentaram a aldeia onde vivia Perumi e sua família. A cada um de nós, Perumi sempre fez perguntas tanto respeito de outros Mbyá que conhecíamos assim como de nós, pesquisadores. Não houve uma só vez em que ele tenha deixado de me solicitar notícias de Basini e Ikuta e, ainda, o mesmo se dava em relação a mim. Sempre que estes pesquisadores estiveram na aldeia, eram interrogados a meu respeito e de minha família. Nossas vidas também eram investigadas. Perumi desejava saber sobre o nosso trabalho, nossas famílias e nossos conhecimentos e vínculos com instituições como a FUNAI, FUNASA, ONGS, Ministério Público e outros órgãos semelhantes.

Observa-se assim a incorporação de algumas pessoas da sociedade englobante. Estas fazem parte de seu mundo, assim são percebidas e, na medida do possível, tratadas dentro dos padrões de sociabilidade do grupo.

Voltando às visitas, após os primeiros diálogos, o chimarrão é oferecido, marcando, dessa forma, outro elemento da etiqueta do bem receber. Catarina preparou e entregou o chimarrão, assim como a chaleira com a água quente, a Félix para que ele o cevasse e oferecesse a todos os que estivessem participando do diálogo com o visitante. Num primeiro momento, o chimarrão é compartilhado pelo anfitrião e visitantes e só depois é oferecido às demais pessoas do local. Depois de um certo tempo o irmão de Félix, Alberto, chegou e também passou a tomar chimarrão com Félix e visitantes. Muitas vezes, também ocorre da mulher sentar-se próxima ao anfitrião a fim de servir o chimarrão sem, contudo, servir a si própria. Isto foi o que presenciei em **Ka'agüy Pa'ü** e **Guapo'y**.

Oferecer o chimarrão e, posteriormente, um alimento constitui-se numa importante regra de acolhimento. Ao receber uma visita deve-se retribuir com alimento.

Outros pesquisadores observaram e registraram essa regra entre os Mbyá. Ao relatar suas dificuldades de pesquisa com os Mbyá no Rio Grande do Sul, Vietta (1992) refere-se ao valor dado aos elementos que compõe a boa recepção de um visitante quando descreve justamente a negação disso por parte de uma liderança Mbyá que não desejava sua presença na aldeia:

Para não deixar dúvidas sobre a desaprovação da minha visita, antes disso, falou<sup>32</sup>: “Eu poderia trazer um chimarrão, mas não vou”. Entre os Mbyá, oferecer o chimarrão a uma pessoa de fora é um indicativo de que esta é bem vinda. O que, vem a confirmar, que naquele momento, não era o caso. (ibid., p. 77,78)

---

<sup>32</sup> O líder social da aldeia, Juancito Oliveira – observação minha.



Este aspecto também foi registrado entre os Mbyá na Argentina: “Seria uma falta grave à etiqueta não convidar o hóspede com alimentos: sucessivamente o mate e logo alguma comida a base de carne e frutos do local” (Gorosito, 1987, p. 110).

Voltando à aldeia da Pacheca, quando as trocas de informações entre Félix e sua visita encerraram-se, a mulher de Félix ofereceu milho verde cozido e pedaços de galinha assada. O diálogo, mais descontraído, continuou enquanto eles comiam. Ao final, quando terminaram de comer, observou-se que se concluía o momento mais formal da visita. Félix levantou-se e veio falar conosco, que observávamos tudo mais afastados. Algumas mulheres se afastaram e foram conversar próximas às suas casas, alguns homens se aproximaram dos visitantes e conversaram animadamente com eles.

É importante destacar outra conduta a ser seguida pelo visitante. Ele deve dirigir-se primeiramente à liderança local, comunicá-lo de suas intenções para assim obter o consentimento de falar com outras pessoas da comunidade. A não observância deste aspecto pode, no mínimo, resultar num mal-estar entre liderança e visitante, porém, o mais comum de acontecer é o pedido firme – mas não agressivo – para que o visitante se retire.

Nessas ocasiões também era comum, embora hoje seja cada vez mais raro, o anfitrião oferecer o **petyngua**/cachimbo para o visitante fumar. Isso acontecia mais freqüentemente em reuniões de caráter político, como as observadas em Cantagalo e Lomba do Pinheiro. O uso do **petyngua** era muito valorizado nas longas conversas entre lideranças, porque consideravam que o **tatachina**/fumaça inspirava discursos sábios.

Essa regra de bem receber é tão significativa que não correspondê-la pode significar, no mínimo, um constrangimento para o anfitrião. Situação exemplar pôde ser registrada em 2000, quando estive no acampamento do Passo da Estância. Ali estavam dois filhos casados de Perumi. Eduardo vivia com seu sogro, cumprindo sua uxorilocalidade temporária. Estava casado há pouco tempo e sua esposa estava grávida. Era verão, período que a comercialização de artesanato torna-se mais intensa. Cláudio, outro filho de Perumi, deslocou-se para ficar naquele acampamento com o irmão a fim de trabalhar nessa atividade. Quando cheguei ao local, fui recebida por Cláudio. Depois dos nossos primeiros diálogos, ele pediu desculpas, evidentemente muito constrangido, pela forma como estava me recebendo. De fato, naquela ocasião ele não ofereceu nem

chimarrão, nem qualquer alimento, pois estavam sem provimentos. Explicou-me que esperavam vender algum **ajaka**/cesto para poderem comprar alimentos<sup>33</sup>.

Observa-se que o **po'u**/visitação é marcadamente um momento de troca, que pode somar-se a outras, já que visitar consiste em permanecer na aldeia por alguns dias, semanas ou meses (embora atualmente essa última possibilidade seja mais rara). O ato de visitar é em si mesmo um “dar algo”. Receber uma visita é uma forma de prestigiar um determinado grupo local, uma determinada família extensa simbolizada pela liderança, especialmente quando se trata de liderança xamanística.

Quanto mais visitas, mais prestígio, mais poder em comparação com outros grupos locais. E esse poder é reconhecido pelos demais justamente pela intensa circulação de informações entre eles. Rapidamente, várias aldeias próximas ficam sabendo do acontecimento, especialmente se for uma visita entre líderes, algo efetivamente mais raro. Isso significa que uma liderança passa a ter maior influência sobre a outra, ainda que momentaneamente.

Portanto, oferecer ao visitante uma boa estadia, ou seja, oferecer-lhe alimentos, consiste tanto numa forma de retribuição, como num indicativo de prestígio, pois que oferecer o melhor demonstra as qualidades de vida do local. Receber uma visita é o mesmo que receber prestígio social. Isto potencializa o poder da liderança local e esta retribui com chimarrão e alimentos. Ainda assim, aquele que recebe a visita sente-se impelido à, futuramente, retribuir com outra visita.

Este aspecto remete à reflexão de Lanna (1996) sobre trocas restritas e trocas generalizadas. O autor sugere uma forma de análise das trocas apontando a possibilidade de se pensar em situações nas quais haveria uma superposição de modalidades de trocas. Desta forma, uma situação de troca restrita poderia estar inserida em um circuito mais amplo de troca generalizada.

[...] a reciprocidade não estaria apenas, imaginando outro exemplo, [...] no “dar uma festa hoje e ir a outra futuramente”, mas também em “dar uma festa hoje e receber um presente” – este último caso caracterizando uma troca restrita, de festa por presente – e futuramente ir a uma festa e dar um presente. Idealmente, a troca restrita mencionada acima seria dissolvida em dois circuitos de troca generalizada [...], ou seja, a reciprocidade se estabelece simultaneamente através de uma troca restrita e uma troca generalizada. (ibid., p. 132)

---

<sup>33</sup> De fato, a precariedade dos acampamentos é recorrente. Muitas vezes, a refeição do dia, para todos, só é garantida após a venda de uma peça de artesanato, algo que pode demorar o dia inteiro para acontecer.

Nesse sentido, o **po'u**/visitação é um exemplo desta superposição. Recebe-se uma visita e retribui-se com chimarrão e alimentos, para futuramente oferecer uma visita e ser, igualmente, retribuído com chimarrão e alimentos. No mesmo evento, há outra troca potencial que consiste na visita de homens solteiros que pode gerar o estabelecimento de futuras alianças de casamento.

## **2.7 A circulação das crianças**

“Existe um provérbio que diz ‘*ñande mitãramo, opa rupi mande jaiko*’, cujo significado é ‘quando somos crianças, vivemos por toda parte.’” (Pereira, 2002, p. 170)

O provérbio Kaiowá é bastante útil para expressar o que se percebe a respeito das crianças Mbyá. De fato, elas estão por toda parte e por toda a parte deseja-se a sua presença. As crianças significam a perpetuação do mundo, pois indicam que os deuses continuam sendo generosos com os homens, mandando suas palavras-almas (**ñe'ẽ**). A criança também é um signo positivo nas alianças de casamento, como vimos anteriormente, pois o nascimento de um filho ratifica a união.



**Fig. 03: Paulo com seu primeiro filho**

Os filhos assinalam a maturidade dos pais e possibilitam inseri-los efetivamente na categoria de adultos. Um homem só é considerado adulto quando constitui uma família e é capaz de mantê-la. Ou seja, ele somente é considerado adulto quando ele se torna chefe de família e a idéia de família inclui a presença de filhos. Assim, o nascimento do primogênito afeta significativamente a constituição da pessoa social do homem.

Valores como este são constantemente lembrados e reforçados como no seguinte diálogo entre Horácio e seu filho Inácio.

Em certa ocasião, na aldeia de **Guapo'y**, os homens estavam reunidos no pátio maior e conversavam sobre questões políticas. Inácio estava visitando o pai, pois era recém casado e vivia na comunidade de sua esposa. Ele acabara de ingressar no Conselho Estadual dos Povos Indígenas. Trata-se de uma instância consultiva do governo estadual para discutir políticas dirigidas aos povos indígenas do Estado e que contava com uma maioria de representantes indígenas

das duas principais etnias locais, Guarani e Kaingang. A conversa girava em torno do tema da representatividade dos Mbyá neste conselho. Inácio sugeriu que ele seria o representante da comunidade de sua esposa e de **Guapo'y**. Horácio retrucou. Como liderança de seu grupo doméstico (aliás, como todos os demais), ele recusava certas ações destas instâncias se elas sinalizassem qualquer tipo de imposição de subordinação. Em tom de ironia, Horácio disse que Inácio não poderia representar ninguém politicamente, pois nem filho tinha<sup>34</sup>. O riso contaminou a todos. Inácio viu-se constrangido, mas acatou a crítica do pai deixando-se alvejar pela zombaria dos presentes.

Este episódio evidencia a força da estrutura sócio-política do sistema social Mbyá – que mesmo diante de uma inovação (o conselho), converte-a, subordinando-a a sua estrutura prescritiva (a das chefias independentes)<sup>35</sup> – e a importância que os filhos possuem na ascensão à vida adulta.

O mesmo se observa em relação às mulheres. O reconhecimento como mulher adulta advém do nascimento dos primeiros filhos. Paulo tornou claro este aspecto ao explicar a denominação de **kuñã karai** que é dada a algumas mulheres. Segundo ele, **kuñã karai** possui dois sentidos. O principal e mais usado é aquele que se refere à mulher que possui filhos, atribuindo um sentido de categoria de idade e de status social. Para ser assim denominada, exige-se que a mulher seja mãe de, pelo menos, dois filhos e, além disso, que eles vivam com ela. A maternidade é um processo que se inicia com o nascimento da criança e continua enquanto ela se desenvolve.

As mulheres que não podem engravidar, mas adotam crianças também são denominadas **kuñã karai**. Por sua vez, as mulheres que tiveram vários filhos, mas não os criaram não se enquadram nesta categoria.

---

<sup>34</sup> Esta situação também evidencia o quanto as chefias rejeitam qualquer tipo de ingerência. Isto faz lembrar outra situação vivenciada e descrita por Ikuta (2002). Para não ir à aldeia de **Ka'agüy Pa'ũ** sozinha, a pesquisadora solicitou a companhia do Mbyá Santiago (acampamento Passo da Estância) que também atuou como intérprete nos diálogos com Perumi. Perumi não aprovava a intermediação de Santiago e, num momento propício, pediu a Ikuta que não o levasse mais se quisesse conversar com ele. Para um xamã **opygua** como Perumi, era impensável subordinar a sua palavra às traduções de um outro Mbyá que nem sequer tinha prestígio equivalente ao seu.

<sup>35</sup> O tema das chefias independentes foi, de certa forma, inaugurado por P. Clastres ([1974] 2003) e posteriormente revisto por Viveiros de Castro (1993) a partir de uma análise pautada na hierarquia entre estruturas e práticas do parentesco associadas à cosmologia. Recentemente Lanna (2005) imprimiu uma nova e interessante análise crítica. Contudo, são caminhos que, embora tributários, se afastam do objetivo desta tese.

O outro sentido para **kuñã karai** é o de mulher xamã. Contudo, para ser xamã a mulher necessariamente já deve ser uma **kuñã karai**. Segundo Paulo, isso levava muitos **jurua** a confundirem essas categorias nativas.

O que nos interessa neste ponto é que a produção da pessoa social da mulher também passa pelos filhos. Casais que não conseguem ter filhos naturais costumam adotá-los. A adoção é algo muito comum. Como o índice de separações é muito alto, é recorrente que os ex-cônjuges deixem seus filhos com os parentes próximos e invistam em outros casamentos. Em **Ka'agüy Pa'ü**, quatro filhos de Cláudio eram criados pelos avós, Perumi e Catarina. Na Pacheca, conheci um menino criado pelo casal Félix e Catarina. Segundo eles, seus pais haviam se mudado, decidindo deixar a criança com eles. Depois, em um acampamento, vi a mesma criança vivendo com um dos filhos de Félix, que era casado e tinha seus próprios filhos.

Maria (que atualmente vive na aldeia de Três Forquilhas, próxima ao acampamento de Passo da Estância), também resolveu adotar uma criança, pois seus filhos já eram adultos, viviam suas próprias vidas e ela sentia-se sozinha. As crianças, disse-me, levam alegria para as mulheres. Criança é **porã**/beleza, alegria.

Por outro lado, as crianças demonstram tranquilidade nesse constante ir e vir. Elas não apresentam problemas no seu desenvolvimento pessoal. Mesmo porque é comum a circulação pelos diferentes locais em que vivem seus parentes. Elas não ficam muito tempo com os pais. Ora estão com os avós paternos, ora os maternos, ora com os tios, o mesmo ocorrendo com as crianças adotadas. Nesta circulação, as crianças podem afastar-se definitivamente dos pais consangüíneos e serem criadas por outro grupo de parentes.

A circulação das crianças Mbyá possui algumas semelhanças com aquela estudada por Fonseca (1995) que apresenta este aspecto como relevante para grupos populares da região urbana de Porto Alegre. Neste contexto, tanto a adoção como a criação por um período determinado de tempo viabilizam laços entre sucessivas gerações e consolidam relações de parentesco. Estes estudos ajudam a relativizar a concepção de família, pois, como aponta Cohn (2005, p. 32) “pode-se descobrir que o vínculo nem sempre é quebrado, mas às vezes definido a partir de uma lógica da circulação que [...] pode pautar a família mesmo, e não apenas a criança”.

O entendimento é que as crianças devem circular, pois suas identidades pessoal e social se constroem nas diferentes relações. Ou, como afirmou Pereira (2002, p.171) “parte significativa da pessoa social é construída com base em interações dentro do grupo de parentela”. Nota-se que há aí uma perspectiva que evidencia tanto “o caráter relacional não apenas da “produção” das crianças [...], mas também da “circulação” das crianças, eleitas como seres relacionais por excelência” (Leczneski, 2005, p. 113).

Se está claro que as crianças devem circular para a produção de si, observa-se que elas também contribuem para a construção do outro, pois delas dependem a constituição da pessoa social dos pais. Aspecto que amplia o papel significativo do filho, que vai além da participação na construção do parentesco, nas relações de aliança matrimonial.

Através da sua circulação, a criança também proporciona a circulação de outros bens, especialmente informações entre pessoas e entre os grupos. A presença de uma pessoa estranha na aldeia logo chega ao ouvido da liderança local, graças às crianças, sempre atentas a tudo. Através da circulação, não só elas são socializadas, mas também se tornam agentes ativos que interferem na socialização mais ampla dos demais.

## **2.8 As festas para atrair os afins**

No passado, dizem os Mbyá, as festas (**arete**) eram a melhor forma de conseguir casamentos. Elas eram realizadas após as colheitas, especialmente a do **avati**/milho. A abundância da agricultura reunia os grupos locais aliados para a colheita, através do trabalho coletivo, o **potyrõ**. Depois disso, ocorriam as festividades e parte da colheita era consumida por todos. Estas ocasiões eram propícias para que os casais se formassem (e outros terminassem!).

Atualmente, os períodos de abundância são cada vez mais raros. De fato, no Rio Grande do Sul, a maior parte das aldeias encontra-se em espaços de condições precárias para a agricultura. Somado a isso, estão os longos períodos de assistencialismo que afastaram muitas gerações do pleno conhecimento e da prática da agricultura. Para vivenciar a abundância nas colheitas como as que são lembradas pelos mais velhos, as atuais gerações precisariam reaprender a agricultura.

Apenas uma única vez (durante os oito anos de pesquisa) pude presenciar um momento de fartura decorrente da agricultura. Isto aconteceu na Pacheca,

após a colheita do milho. Nesta ocasião, soube por Félix que a colheita havia contado com pessoas dos acampamentos próximos e da aldeia de Cantagalo. Algumas delas possuíam vínculos consangüíneos e aproveitaram a ocasião para levar seus afins, amigos e agregados. Nessa mesma ocasião, Zuma (na época com cerca de quatorze anos), filha mais nova de Félix, encontrou seu primeiro potencial marido.

Do ponto de vista político, as festas são oportunidades de estreitar os laços entre os grupos locais, ativando o prestígio da liderança que a promove, reforçando os compromissos de ajuda mútua. Segundo Melià (1989, p. 131), “A terra é o suporte fundamental para a economia de reciprocidade que se resolve paradigmaticamente na festa, a forma de vida à que o guarani aspira como plenitude: é boa aquela terra que permite, nas ocasiões propícias, ter boas e concorridas festas”. Durante o tempo da pesquisa, soube de algumas festas, duas delas aconteceram em **Guapo’y**. Os motivos não se relacionavam à colheita, mas associavam-se à idéia de abundância.

Atualmente, as festas incorporam as datas comemorativas do mundo dos brancos. No dia do índio, algumas aldeias passaram a programar jogos de futebol seguido de festa. Geralmente, um dos times é formado por pessoas da aldeia e o outro pelos visitantes. Acompanhei uma destas festas na Barra do Ouro. Para alimentar todo o grupo, o posto da Funai doou cestas básicas.

Em **Guapo’y** uma das festas também foi motivada pelo dia do índio. Nesta ocasião, Horácio foi “presenteado” com alimentos e roupas pela Secretaria de Educação e Cultura da prefeitura de Torres. A intenção era que os alimentos fossem distribuídos entre as famílias da aldeia. Contudo, Horácio julgou que a melhor destinação seria o consumo dos alimentos em uma festa. Convidou várias aldeias e acampamentos, e tudo foi consumido em uma única noite.

Em outra ocasião, Horácio promoveu uma festa para comemorar o seu aniversário. O curioso é que Horácio desconhece com precisão esta data. A partir de cálculos aproximados estabeleceu para si uma idade e data de aniversário<sup>36</sup>. Na realidade, a motivação para a festa se devia a um momento de fatura. Horácio solicitou a seu genro, Virgulino, que comunicasse o convite às aldeias e acampamentos vizinhos. O convite estendeu-se até mesmo a mim e minha

---

<sup>36</sup> Somente as gerações mais novas passaram a se interessar por este fator. Uma das razões está na extensão de direitos da previdência social às populações indígenas, as crianças passaram a ter registros de nascimento, pois isso garante às mães alguns meses de salário-maternidade.



família, a partir de um telefonema de seu celular para nossa casa. Não foi possível prestigiar a festa de Horácio, mas soube que várias pessoas dos acampamentos próximos e das aldeias da Barra do Ouro e **Ka'agüy Pa'ü** estiveram presentes. Posteriormente, em diálogo com Horácio, este comentou com orgulho o sucesso de sua festa, dizendo de quantos estiveram presentes. Para realizá-la, Horácio usou o dinheiro da sua aposentadoria e da sua esposa. E ainda contava com salários-maternidade de uma de suas filhas.

A satisfação de Horácio estava obviamente relacionada ao prestígio que um evento assim lhe proporcionava. Como não cansava de afirmar, ali não existia **karuai**/fome. Oferecer uma festa demonstrava uma abundância rara nas comunidades do Rio Grande do Sul. Isto lhe rendia prestígio político que causava reações negativas em outras lideranças locais. Perumi, por exemplo, julgava negativamente a festa, pois ela não correspondia à tradição. Afastar sua comunidade da fome é uma das funções básicas da liderança. Algo que se aproxima do que Overing (1991, p. 14) analisa dos Cubeo:

No entendimento Cubeo do social, assim, a produção dependia da criação de um moral alto público, o que faz sentido se, culturalmente, os membros da comunidade recusavam-se a entrar em relações de comando-obediência e trabalhavam (de acordo com o valor na autonomia pessoal) apenas sob um mínimo de direcionamento. O papel mais importante da chefia tornava-se o estabelecimento de um moral alto entre os membros da comunidade, o que carregava a criação de conforto ao nível material. Tal valor no conforto material deve, ao mesmo tempo, ser colocado no contexto da determinação Cubeo de materialidade e de sua falta de interesse na abundância material por si mesma.

Impossibilitados de realizar suas tradições, os Mbyá encontraram nas festas uma maneira de incorporar as motivações do outro para si. Desta forma, incorporaram estes eventos, mas os reelaboraram a partir de seus próprios termos. A festa pode ser chamada de festa do dia do índio ou de aniversário, mas a maneira de produzi-la e seu significado sócio-cultural apontam para uma atualização dos seus valores próprios.

Horácio encontrou nas suas estratégias de relação com os brancos uma maneira de atualizar distribuição da abundância. Agora ela se dá pela via do dinheiro conseguido por sua aposentadoria, de sua esposa e de outros Mbyá de sua aldeia, somados as outras formas de benefícios públicos como o salário-maternidade. Por essas vias, Horácio tem conseguido promover festas e atrair vários Mbyá da região para compartilhar de suas riquezas. O que o torna rico não são os seus bens, mas as relações que consegue estabelecer com os de fora

através da distribuição do que acumulou. Ou seja, sua riqueza está no número e no valor de seus aliados.

## **2.9 Em busca dos afins**

Esta forma de buscar pessoas fora do local de residência para constituir vínculos de casamento aponta para um aspecto mais geral sobre a produção e reprodução social. Embora cada grupo local busque viver de forma política e economicamente independente, do ponto de vista simbólico e social sua constituição depende da relação com o outro. Esta configuração se aproxima muito do chamado modelo guianense<sup>37</sup> que apresenta “O atomismo sócio-político, a prescritividade endogâmica, o binarismo cosmológico do dentro/fora...” como características principais, segundo Viveiros de Castro (1993, p. 157).

Observa-se, portanto, um tipo de organização sócio-espacial em que as comunidades parecem atomizadas em um amplo espaço ocupado por outros grupos da sociedade englobante. Porém encontram-se interligados por uma rede invisível, pautada nos seus princípios de sociabilidade que conferem um sentido de unidade maior, de identidade étnica. Este aspecto é relativamente semelhante aos demais grupos Tupi. Contudo apresentam uma diferenciação importante. Se para os demais povos chegar até os outros é vencer espacialmente áreas de mata, rios e roças, para os Mbyá isso implica em inevitavelmente transitar pelo mundo dos brancos.

Este aspecto é significativo para a compreensão dos princípios de sua sociabilidade, pois que os brancos não só se encontram nos interstícios dos grupos locais, como eles fazem parte do seu mundo. Desta forma, se questiona a maneira como os Mbyá articulam suas relações inter-grupais neste contexto e a partir de quais princípios sócio-cosmológicos. Enfim, pode-se resumir a questão apontando quem e como os Mbyá se relacionam com seus afins.

O caminho atual dos estudos ameríndios sobre afinidade é bastante útil para a análise da sociabilidade aqui ambicionada, pois se trata de uma proposição que extrapola os limites do parentesco. O que se vislumbra é que a afinidade pode ser analisada como uma estratégia relacional que permite as interações entre os grupos locais, organizando pessoas e grupos em vários

---

<sup>37</sup> O autor assim denomina os estudos etnológicos de povos ameríndios desenvolvidos na região amazônica que abrange partes territoriais das Guianas, Suriname, Venezuela e Brasil, e que tem à frente Peter Rivière como um dos mais destacados antropólogos.

âmbitos, não só o parentesco. A afinidade tem sido tratada também como uma articulação da relação nas dicotomias identidade e alteridade.

A percepção Mbyá de quem são seus afins se aproxima de parte do que Viveiros de Castro (1993) teorizou para os povos ameríndios das terras baixas,

Nos sistemas sul-americanos (neles pelo menos), a oposição entre consangüinidade e afinidade é concêntrica, no plano ideológico e, como vimos, eventualmente no plano do uso terminológico. Os consangüíneos estão no centro do campo social, os afins na periferia, os inimigos no exterior. Ou melhor: no centro deste campo estão os consangüíneos e os afins cognatos co-residentes, todos concebidos sob o signo atitudinal da consangüinidade (que no nível local engloba a consangüinidade); no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo recebe consangüíneos distantes e desenvolve eventualmente afins reais. Concêntrico, este sistema é também dinâmico. (*ibid.*, p. 172)

O que se percebe entre os Mbyá é positivamente algo assim. Nas trocas entre pessoas e grupos evidencia-se esse gradiente que vai das relações entre consangüíneos até os afins potenciais. Algumas vezes esta estrutura concêntrica gradual coincide com a organização espacial.

Na ótica Mbyá, as categorias de afinidade apresentam-se da seguinte forma. Os afins reais são os **retará**, ou seja, os não consangüíneos ou consangüíneos distantes, mas que compartilham a mesma bagagem sócio-cultural. Com estes é possível estabelecer relações de casamento e de trocas de bens culturais<sup>38</sup>. Como afins potenciais estão aglutinados os outros grupos de mesma filiação lingüística (Xiripá e Kaiowá), outros grupos indígenas e os brancos, **jurua**. As trocas possíveis com os afins potenciais limitam-se aos bens culturais, havendo tolerância excepcional a alguma afinidade matrimonial apenas com aqueles de mesma filiação lingüística.

A relevância desta perspectiva analítica está em evidenciar como a relação com o exterior, com os afins, é vital para a constituição de si. A afinidade é entendida como um dispositivo mais amplo que extrapola os limites do parentesco e engloba os demais fenômenos sócio-políticos e rituais. (Viveiros de Castro, 1993, 2002). No cerne do desenvolvimento destes suportes analíticos ocorreu a ampliação das possibilidades de outros afins para além do humano, incluindo aí deuses, natureza e coisas. Com isso ressurgiu o debate sobre a noção de animismo e surge a noção de perspectivismo (Viveiros de Castro, 1993; Descola, 1998; Lima, 1993, 1999; Vilaça, 2002; Cunha, 1998).

---

<sup>38</sup> A ser detalhada nos capítulos seguintes.

A inovação desta abordagem baseia-se no conceito de afinidade potencial. Segundo Viveiros de Castro (1993, p. 167), na afinidade potencial estão incluídos “os cognatos distantes, os não-cognatos, os amigos formais”. Porém é mais adiante que o autor deixa mais claro este conceito,

[...] a afinidade atual é atraída para a consangüinidade [...] Por outro lado, a afinidade potencial, coletiva ou genérica, abre a introversão localista do parentesco ao comércio com a exterioridade: no mito e na escatologia, na guerra e no rito funerário, nos mundos imaginários do sexo sem afinidade e da afinidade sem sexo. Ela se “reduz” a uma pura relação, que articula termos justamente não ligados por casamento. O verdadeiro afim é aquele com quem não se trocam mulheres, mas outras coisas: mortos e ritos, nomes e bens, almas e cabeças. [...] A afinidade potencial é o lugar onde o parentesco, como estrutura, conhece seus limites de totalização, ecoando apenas como idioma – como metáfora que só ganha sentido pleno porque se afasta da letra. O parentesco (e a aliança matrimonial que o cria) é estrutura estruturada, comandada pela estrutura estruturante da exterioridade, que se exprime como afinidade potencial. (ibid., p.179)

Observa-se que os grupos locais Mbyá se pautam em princípios e ações em que as relações entre si efetivamente buscam afins para trocas que vão além da intenção de estabelecer alianças matrimoniais. Como diz Viveiros de Castro (ibid., p. 158), “a aliança é essencialmente um substrato indutivo para a implantação de circuitos de troca de outra natureza: cerimônias, guerreiros, funerários, “metafísicos”, a funcionar como outros tantos princípios sociológicos.”

Contudo, se até aqui podemos perceber a aplicabilidade desta perspectiva analítica para compreender a sociabilidade Mbyá, por outro lado, há aspectos bastante distintos que exigem certas ponderações. A abordagem sobre a afinidade coloca a positividade do lugar do Outro para a determinação do Mesmo baseada em estudos sobre os fenômenos do canibalismo (Viveiros de Castro, 1993, 2002) e da guerra (Fausto, 2001). O Outro emerge predominantemente na figura do inimigo.

Observa-se que é na forma de relação com estes afins e na definição do mesmo que se encontra a diferença dos Mbyá com o modelo geral. Na afinidade potencial, segundo o modelo proposto, a relação se dá pela predação,

A centralidade cosmológico-ritual do canibalismo na Amazônia, e sua associação com a afinidade, foram objeto de diversos trabalhos recentes. [...] As relações de predação englobam hierarquicamente as relações de produção. Isto significa que uma economia das trocas simbólicas ligadas à criação e destruição de componentes humanos (componentes relacionais mais ou menos reificados em “substâncias”) circunscreve e determina a economia

política do casamento e da alocação de recursos produtivos, dimensão que passa a ser uma incidência específica da ordem global da sociabilidade canibal. [...] É neste sentido que o parentesco, enquanto ordem econômica da produção, e ordem jurídico-política de circulação, reprodução e controle de pessoas, aparece como determinado por uma economia simbólica geral. (Viveiros de Castro, 1993, p.186-187)

E o autor é ainda mais enfático em outro trecho, ao afirmar que “Afinidade e canibalismo são dois esquemas sensíveis de predação generalizada, que é a modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias” (*ibid.*, 1993, p. 184). Assim, compreende-se que a afinidade potencial pauta-se numa forma de relação que busca a incorporação do outro por meio de um modelo de predação canibal, “[...] das ‘trocas de violência’ na articulação de estruturas supra-locais” (*ibid.*, p.159). Contudo, não é assim que se percebe com os Mbyá, como veremos a seguir. Antes, porém, é preciso ressaltar outra distinção importante que consiste na definição do inimigo, principal afim potencial.

A idéia de relação de predação está intimamente associada à definição do afim potencial como inimigo canibal. Esta caracterização do Outro tem origem tanto nos Tupinambá, quanto nos Araweté. Para os Araweté estes inimigos são os deuses e os mortos,

Os *Maï*, em suma, têm uma aparência que mistura traços araweté e inimigos. [...] os Araweté afirmam que os *Maï*, mesmo sendo “como nós”, são ao mesmo tempo “como inimigos”. Não apenas porque se pintam como inimigos, mas, sobretudo, porque são ferozes e perigosos. (Viveiros de Castro, 2002, p. 269)

A relação com os mortos é constante (Id., 1986) assim como com os deuses, pois a concepção é a de que ambos estão juntos:

Os mortos então ressuscitam, tornando-se “como os *Maï*”, isto é, eternamente jovens e belos. Os mortos tornados divinos casam-se com os deuses [...] Os xamãs, em suas viagens ao céu, tratam com os deuses e os mortos [...] Os humanos dão de comer aos deuses, no sentido alimentar como no sexual, recebendo em troca cantos (a “música dos deuses” cantadas pelos xamãs) e outros bens espirituais. (*Id.*, 1993, p. 269)

Esta perspectiva também foi apontada por Fausto em seu estudo sobre os Parakanã. Se Viveiros de Castro enfatiza a relação violenta através do canibalismo, Fausto (2001) irá destacar a guerra como modelo de relação. Se o modelo de afinidade potencial parece útil para compreendermos a importância da relação com os afins para a constituição da produção e reprodução local, forma apontada dessa relação, ou seja, a predação, não parece adequada de ser

aplicada aos Mbyá. Faz-se necessário relativizar o modelo. Como bem disse o próprio Viveiros de Castro (1993, p. 151), os modelos “[...] tanto podem acabar “dizendo demais (projetando particularidades do modelo sobre o modelado), ou de menos (limitando-nos a uma aproximação no plano da semântica terminológica).” E não é sem razão que em sua análise sobre os Araweté o autor enfatiza os Tupinambá em detrimento dos Guarani (Id., 1986).

Os Mbyá não consideram os mortos como afins potenciais. Numa escala de possibilidades de relação os mortos encontram-se no grau zero. Para os Mbyá os mortos devem ser esquecidos<sup>39</sup>. Por outro lado, seus deuses não são inimigos potenciais. A relação entre homens e deuses é intensa e cotidiana. Pode-se dizer que os Mbyá também entendem os deuses como um afim. Porém confio mais na hipótese que aponta se tratar de conceber os deuses como afins reais, com os quais se possui uma relação de reciprocidade. Afinal, **Ñanderu** é aquele que dá **ñe’ẽ**/palavra-alma para o nascimento dos homens. Ele colabora fundamentalmente para a produção da pessoa Mbyá. Por outro lado, quando a pessoa morre o seu **ñe’ẽ** volta para o mundo dos deuses. A dívida retorna a sua morada divina<sup>40</sup>.

Esta diferença também foi percebida por Fausto (2001, 2005). Adotando e analisando o modelo de predação para os Parakanã, o autor realiza uma série de comparações com outros grupos ameríndios e não deixa de ressaltar a diferença Guarani: “[...] demorei-me mostrando a imbricação entre xamanismo e guerra para indicar que – afora os guaranis contemporâneos – todos os grupos tupi mesclavam as duas vias de superação da condição humana ordinária.” (ibid., p. 510)

Em sua análise sobre os Parakanã, o autor assinala a recorrência em diversos grupos ameríndios da associação entre as figuras do branco e do jaguar como uma das variáveis do inimigo. Segundo ele, “...em um mito tupi, Wāribi mata os jaguares que haviam assassinado sua mãe.” (ibid, p. 512)

Os Mbyá também fazem esta associação, o **jurua**/branco é uma espécie de jaguar. Contudo, cabe destacar uma sutil, mas significativa diferença para os Mbyá. Na sua versão para o mesmo mito, **Kuaray**/deus-sol não mata os jaguares que atacaram sua mãe, ele foge deles, procurando mais tarde ressuscitá-la. E é esta a mesma ação que se percebe com relação aos brancos-jaguares. Basta que

---

<sup>39</sup> Tema que será explorado no capítulo seguinte.

<sup>40</sup> Um maior desenvolvimento deste aspecto encontra-se no capítulo seguinte.

um mal estar ocorra com um branco qualquer que possa representar conflito, para que o grupo local julgue ser necessário mudar-se (Garlet, 1997). Resolve-se o conflito com a fuga, não com a guerra.

Fausto (2001) produz um quadro analítico em que classifica as sociedades ameríndias em sistemas pacíficos e sistemas guerreiros. E o que ele chama de sistema pacífico se aproxima do perfil Mbyá. Segundo o autor,

o modo de reprodução simbólica destas sociedades estruturou-se sobre formas que não dependem da apropriação violenta de subjetividades no exterior. Nesse contexto, a guerra deixa de ser um momento determinante do modo de produção de pessoas e ganha a feição de guerra defensiva. (ibid., p. 512)

Esta classificação evidencia outro aspecto básico, a polarização entre xamã/ guerreiro e ritual/ guerra. Enquanto uma categoria apresenta a incorporação do outro de forma violenta, a outra busca o mesmo fim de forma pacífica pela via da troca. E mais uma vez Fausto (ibid.) salienta como os Guarani possuem um perfil mais próximo disso que ele chama de “sistemas pacíficos” e o usa para comparar ao processo de mudança pelo qual passam os Tukano:

A redução do espaço da predação entre os tukanos ainda não cessou. Parece estar ocorrendo a mesma separação entre a função-jaguar e o xamanismo que se observou entre os guaranis “que, hoje, os valores ligados aos guerreiros sejam rejeitados ao mesmo tempo que desaparecem os xamãs-jaguares, cujo estatuto está associado tanto à guerra quanto à caça, tudo isso indica claramente a direção que toma a evolução ideológica em curso entre os Tukano. Eles se afastam de práticas e valores que foram, antigamente, bem mais determinantes em suas vidas.” (Hugh-Jones, 1996 apud Fausto, 2001, p. 515)

Observa-se, portanto, que os Mbyá dependem de sua relação com o exterior para a sua produção e reprodução social. O modelo da afinidade proposta por Viveiros de Castro (1993) parece bastante útil como recurso analítico. Contudo, nesta busca pelos afins, evidencia-se que a forma Mbyá não é a de predação. Há uma contundente recusa a formas de relação violenta, mesmo nas relações necessárias com o seu principal afim potencial, o inimigo **jurua**/branco.

Fausto (2005) ainda aponta como hipótese que a razão para os Guarani terem adotado a forma pacífica de relação estaria, em parte, na influência

jesuítica sofrida nos tempos coloniais<sup>41</sup>. E levanta esta possibilidade pelo fato dos registros históricos apontarem para um perfil Guarani não tão pacífico assim, já que possuíam a prática canibal. Contudo, é preciso observar que os chamados sistemas pacíficos não são tão restritos assim. Não é do interesse deste trabalho buscar a origem da forma de relação adotada pelos Mbyá.

Contudo, há que se ressaltar que ela está estruturada em uma combinação de princípios morais melhor analisados pela teoria da dádiva. Rivière ([1998] 2001) evidencia que é pela reciprocidade não-predatória e não violenta que povos como os Tiriyo e Waiwai se relacionam com o exterior, com o que pode ser definido como afins potenciais.

A sociedade Mbyá impele que os grupos locais façam movimentos para fora, em busca de afins para a produção de si. A participação do outro é fundamental, contudo exige-se que ela ocorra de forma negociada, através de trocas e não pela via da violência, da guerra ou da predação.

## 2.10 As trocas com o natural e o sobrenatural

A noção de perspectivismo trouxe novos debates a respeito da relação homem-natureza. Viveiros de Castro (1993, p. 286) propõe que

na Amazônia indígena, as relações entre humanos e não-humanos, ‘sociedade’ e ‘natureza’, não são concebidas como relações naturais, mas como relações elas mesmas sociais. Guerra e caça são, literalmente, um mesmo combate: um combate entre seres sociais, isto é, entre ‘sujeitos’.

Pois esta é a base do perspectivismo, apontar que, para as populações ameríndias, não há uma dicotomia cultura – natureza, pautada na polarização sujeito-objeto como é vista na nossa sociedade. Nas sociedades indígenas, a percepção seria a de relações entre subjetividades. “[...] o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”. (*idem*, 1996, p. 115)

Algumas situações etnográficas ressaltam como se manifesta este aspecto entre os Mbyá.

Santiago, que em 1995 vivia no acampamento de Passo da Estância, comentava que os **petyngua**/cachimbos de madeira eram produzidos somente a partir de troncos ou galhos de árvores tombadas na mata. O objeto era produzido

---

<sup>41</sup> Há que se destacar que duas das importantes fontes de Fausto para a produção de seu artigo são autores religiosos. Melià é um jesuíta e Chamorro, uma pastora protestante.



tendo como matéria prima, o cerne destas madeiras. Justificava que assim procedendo eles só usavam a madeira que as divindades haviam deixado para eles usarem.

Em outra ocasião, na aldeia de **Ka'agüy Pa'ü**, Paulo convidou meu marido para averiguar as armadilhas montadas para caçar tatu. Horas depois voltaram sem nada. Paulo mostrava-se evidentemente frustrado por não ter tido sucesso. Pouco tempo depois, Catarina, sua mãe, chegou com um tatu que ficou retido na armadilha que ela montou. O grupo, que se encontrava no pátio em diferentes atividades, expressou com entusiasmo e alegria o sucesso de Catarina, ao mesmo tempo em que zombavam da falta de sorte de Paulo. Perumi lembrou a Paulo que o sucesso de Catarina já era esperado, afinal ela tinha sonhado com um tatu. Certamente os deuses mandaram para a armadilha dela o tatu prometido em sonho.

Ambas as situações destacam a necessidade da intervenção divina para conseguir elementos naturais para o consumo humano. Cláudio, filho mais velho de Perumi, afirmou que para qualquer coisa que se queira na mata é preciso antes proferir cantos-oração aos deuses. Somente depois disso é permitido caçar ou coletar qualquer coisa, atentando para o fato de só retirar o que for necessário para o consumo imediato, na época e em condições corretas. Não se deve ter ganância e pegar além do que é conveniente. Os deuses observam a conduta humana e assim procedendo, corre-se o risco de ficar doente, ou pior, que os deuses deixem de mandar mais exemplares daquilo que foi consumido com exagero.

Na mata em **Ka'agüy Pa'ü**, certa vez Paulo encontrou uma colméia da abelha **jate'i** (*Trigona jaty*) com boa quantidade de mel. Comentou com seu pai e este lhe recomendou que esperasse a época da lua em que estas abelhas estariam mais calmas para poder coletar o mel. Paulo assim procedeu. E quando finalmente fez a coleta, levou dois de seus irmãos e mais algumas crianças. Com o uso da fumaça do **petyngua**/cachimbo retirou uma grande quantidade de mel e favos, colocando-a nas vasilhas que seus irmãos e crianças haviam levado. Ao final, Paulo limpou-se e proferiu palavras ininteligíveis que depois se soube serem cantos-orações ofertados ao dono do **jate'i**. Em seguida, o mel foi dividido entre várias pessoas da aldeia.

Todos os componentes do ambiente são resultados da ação de um conjunto de divindades, como afirmou Cirilo (que vivia no acampamento de Passo Grande), informante de Garlet (1997 p. 158),

Na natureza existem muitos donos (**y akã ja, yvy ja, ita ja, yvy'ã ja**). Tem que descobrir qual é **pa'ũ** (ilha) que não tem dono. A gente tem que respeitar o lugar deles. Senão o **teko'a** vai ser lugar de doenças, de tristeza e as pessoas não vão viver alegres e tranqüilas.

Cirilo deixa claro que para ocupar um local e transformá-lo em habitação para os homens é, antes necessário, negociar com os deuses que são os gerenciadores do local. Ainda assim, é preciso avaliar se existe compatibilidade entre o xamã (seu **ñe'ẽ**/alma) e os deuses do lugar. Um dos argumentos de Perumi para explicar seu estado precário de saúde foi justamente este aspecto. Em seus últimos anos de vida, comentava conosco que não era mais possível viver em **Ka'agüy Pa'ũ**, pois era um lugar com muita pedra (**ita**) e cachoeiras, e a proximidade desses locais o deixava fraco e doente.

A partir destes elementos etnográficos selecionados é possível dizer que se há um perspectivismo na forma Mbyá de se relacionar com seus vários outros, ele seria o de considerar estas relações como intersubjetivas. Pois se trata de relações entre seres que se colocam com intencionalidades, com capacidade de agência, tal qual apontou Gell (1998) – inspirado em Peirce. Assim, na relação, o Eu tanto afeta quanto é afetado pelo Outro, num contínuo que nos remete a uma imagem da faixa de Moebius<sup>42</sup>.

Para compreender como os Mbyá pensam sua relação com o entorno natural é preciso antes conhecer sua concepção mais geral de mundo. A partir de fragmentos de vários diálogos e observação de comportamentos nas diferentes comunidades verifica-se que a cosmologia Mbyá expressa uma perspectiva de que se vive em um mundo virtual, um duplo do mundo real que é o mundo divino. Este mundo virtual é incompleto, marcado por imperfeições, doenças, fome, raiva, conflitos e dificuldades são signos desta imperfeição que caracteriza o mundo dos homens.

Os Mbyá também compreendem sua relação com os elementos do ambiente como uma relação entre subjetividades. As coisas naturais não são

---

<sup>42</sup> Ao imaginar a possibilidade de caminhar sobre sua superfície, constata-se que se percorrerá sua extensão continuamente de ambos os lados. A faixa simboliza bem a ausência de dicotomia e oposição. O que parece aos sentidos oposição, na realidade constituir-se numa unidade.

consideradas previamente como coisas objetivadas. Na concepção Mbyá, cada animal, vegetal ou qualquer outro elemento do ambiente (inclusive ele mesmo) possui uma matriz original situada no mundo real, no mundo divino. Tudo o que existe é, portanto, uma representação, um duplo do seu original divino. Esta matriz ora é o próprio **-ja**<sup>43</sup>, ora é a criação original do mesmo.

Não há uma relação de subjetividades entre homens e animais ou outros elementos naturais, mesmo porque estas relações nunca são diretas. A relação que sempre se estabelece é entre homens e deuses, os **-ja**. **-Ja** são divindades que produzem e doam sua produção aos homens. Assim, cada pássaro, mamífero, seres aquáticos, árvores, plantas, rios, vento, rochas etc. possuem seu **-ja**. Assim, há o **tatuja**/dono do tatu, **itaja**/dono das rochas e das cachoeiras, **yja**/dono dos rios e cursos d'água, **yvyja**/dono da terra, **pytája**/dono da noite etc.

Muitos povos indígenas possuem essa perspectiva de que o mundo é povoado pelos donos “invisíveis” das coisas, como entre os Wauja (Barcelos Neto, 2004), os Kaxinawa (Lagrou, 1998) e os Waiwai (Rivière, 2001a).

Nas caçadas e coletas de qualquer elemento do ambiente a relação será intermediada pelo **-ja** correspondente. É preciso que antes se faça uma comunicação com a divindade-dono para que haja a possibilidade da caça ou coleta. Esta comunicação pode ocorrer a partir da iniciativa divina ou humana. A iniciativa é entendida como divina quando – como no exemplo de Catarina que caçou um tatu – a pessoa primeiramente recebe um sonho com um animal. Isso muitas vezes é visto como a possibilidade caçar o animal que aparece no sonho, pois indica que um exemplar dele está sendo oferecido como um presente do dono do animal. A iniciativa de comunicação humana é aquela em que o homem oferece cantos-orações ao dono do animal pedindo um exemplar para caçá-lo. Observa-se assim, que a relação nunca é direta e nunca é de predação, mas de troca. Troca-se com os deuses cantos por animais, plantas, terra, pedra etc.

Rivière<sup>44</sup> (2001a) aponta para outros grupos ameríndios com uma relação com a natureza semelhante a dos Mbyá:

Há alguma evidência, entre os Waiwai, quanto à circulação de matéria espiritual entre este e o outro mundo, envolvendo um

---

<sup>43</sup> Sufixo que significa dono de, mestre de, aquela divindade que detém o que precede o sufixo.

<sup>44</sup> Seu texto apresenta uma série de argumentos de crítica ao trabalho de Descola por este pretender abranger todos os grupos ameríndios no modelo de predação, apontando que nem todos os povos possuem essa relação com a natureza.

sistema de reciprocidade que inclui o Mestre dos Animais de Caça, mas não se trata de uma noção bem desenvolvida. (...) De fato, em um certo sentido, pode-se argumentar que, para alguns povos nas Guianas, a morte não existe, ou melhor, não passa de uma ilusão. Como o nascimento, consiste apenas em uma passagem entre dois modos de ser. (ibid., p.39)

A concepção de natureza dos Mbyá distancia-se de alguns modelos amazônicos e Tupi. Não se vê aqui uma perspectiva, por exemplo, de considerar os animais com algum tipo de humanidade (como no caso Juruna, “Os porcos vêm a si mesmos como parte da humanidade...”, Lima, 1996, p.25). Nem se entende que a relação deva ser de predação guerreira (Viveiros de Castro, 1996, Fausto, 2002).

Essencialmente, os Mbyá defendem uma relação pacífica com elementos naturais, aproximando-se do que aparece em alguns estudos que, segundo Fausto (ibid, p. 9):

[...]estabeleceram uma ruptura forte entre caça e guerra. [caracterizando] as relações entre humanos e não-humanos nas sociedades caçadoras-coletoras como sendo essencialmente não-violentas, pois fundadas em uma “economia cósmica da partilha” [...] em que o valor cardinal é a “confiança” (*trust*), definida como uma combinação peculiar de dependência e autonomia[...]

A relação que se estabelece é com os deuses, os donos de plantas, animais e demais elementos naturais. A modalidade de relação é a da reciprocidade, segundo o sistema da dádiva. Os elementos naturais são doados pelos deuses e, como retribuição, ofertam cantos-orações. Assim, me parece que os Mbyá respondem, em parte, a indagação de Rivière (2001b, p. 48): “Pergunto-me quanto a diferença de resultados entre os eventos – predação e vingança, de um lado, escambo e reciprocidade, de outro – não corresponderia à diferença entre tratar diretamente com os animais e tratar com o seu dono.”

A configuração sócio-espacial dos Mbyá caracteriza-se por um conjunto de unidades sociais idealmente independentes em convivência constante com a sociedade englobante. Esta independência ideal contrasta com uma série de prescrições sociais no que se refere a normas de parentesco, relações políticas e econômicas. Estas prescrições, de base cosmológica, impelem os grupos a sair de suas unidades para buscar fora elementos imprescindíveis para a sua produção e reprodução social. Esta exigência de relação com o Outro para a construção de Si torna-se compreensível com o uso analítico do modelo de afinidade (Viveiros de

Castro, 1993) combinado com o da teoria da dádiva. Os grupos locais são o resultado de relações com diferentes Outros (deuses, ambiente e inimigos/**jurua**) em uma modalidade pacífica, pautada prioritariamente no idioma da reciprocidade. A intenção, nos próximos capítulos é demonstrar como a análise dos objetos pode tornar este modelo compreensível.

### 3 CORPOS E OBJETOS: A PRODUÇÃO DA PESSOA, GÊNERO E MORTE

Os estudos antropológicos contemporâneos sobre as sociedades indígenas das terras baixas apresentam um acentuado desenvolvimento na abordagem da produção do corpo. O tema revela significativas potencialidades analíticas para a compreensão de conceitos e princípios sócio-culturais dessas sociedades. Segundo o artigo de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1987, p. 12),

[...] a originalidade das sociedades tribais brasileiras, (de modo mais amplo, sul-americanas) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades.

A relação entre corpo, pessoa e sociabilidade para os Mbyá é semelhante às percebidas e estudadas para outros grupos ameríndios. A compreensão da pessoa acontece a partir da sua participação na ampla rede de relações (que engloba seres humanos, seres sobrenaturais, ambientais e artefatuais). A identidade pessoal – expressa na relação com o outro – se dá através da produção e dos cuidados do corpo.

Na produção da pessoa Mbyá encontra-se o princípio do **mborayu**/reciprocidade e da articulação dos objetos. Por esta razão, este será o material privilegiado neste capítulo. Enfocando a relação corpo, pessoa, gênero, doença e morte, busco evidenciar por meio de quais premissas, valores e ações sociais os objetos atuam e revelam a reciprocidade como o processo marcante da sociabilidade. Como afirmou Lagrou (2003, p.101),

interessa ver o que estes objetos e seus variados usos nos ensinam sobre as interações humanas e a projeção da sua socialidade sobre o mundo envolvente; é na sua relação com seres e corpos humanos que máscaras, ídolos, banquinhos, pinturas, adornos plumários e pulseiras têm de ser compreendidas.

Uma sociabilidade com características que se filiam – dentro das classificações que examinam as premissas da relação com a alteridade dos sistemas sociais ameríndios propostas por Viveiros de Castro (1993) – ao modelo tipicamente amazônico, pautado num regime concêntrico e gradual (Ibid., p. 171). Neste sentido, serão abordados os temas da concepção e nascimento da pessoa, a onomástica, as significações e complementaridades do gênero e, por fim, os processos de doença e morte.

### 3.1 O *apyka* e o sonho: o início do processo de construção da pessoa

Através do sonho do xamã, como já foi visto anteriormente, é que se projeta a constituição de um novo **teko'a**. O mesmo acontece com a concepção de uma nova pessoa. A concepção é entendida como uma dádiva divina, pois ela é decorrente de uma das divindades da cosmologia Mbyá que concede uma alma (**ñe'ë**) e a anuncia aos pais através do sonho. O sonho pode acontecer tanto para o pai, quanto para a mãe ou ambos<sup>45</sup>. O nascimento de uma criança é um dom divino tanto do ponto de vista restrito do casal, quanto do ponto de vista local e global. Segundo Perumi, se a família vive a partir dos pressupostos da cultura e, especialmente, se realiza os rituais xamânicos com frequência, então ela mantém a relação fundamental com o âmbito divino. Isso resulta (entre outras trocas com o âmbito sobrenatural, como se verá adiante) na contra-partida divina de enviar almas. Um filho indica a estabilidade do casamento (embora não garanta sua manutenção em longo prazo), especialmente em se tratando do primogênito e da continuidade da comunidade local e da sociedade Mbyá como um todo. Segundo Perumi, enquanto os deuses estiverem mandando **ñe'ë**, o mundo não vai se acabar.

A expressão **oñembapyka** é utilizada para referir-se à concepção. Literalmente quer dizer dá-lhe assento, provê-la de assento. Viveiros de Castro (1986) apresenta a tradução de uma expressão Araweté em que a mulher é entendida como o assento no qual a criança irá se instalar: “he rene'e pe he re” que o autor traduz como “o que ocupou meu assento (útero, lugar = henã)”. (Ibid., p. 440) Conceber para os Mbyá é entendido como a vinda de uma nova alma que se assenta no ventre de uma mulher. A via que traz essa alma do mundo divino para o ventre feminino é o **apyka**, o banco ritual.

---

<sup>45</sup> Souza (1995, p. 454) interpreta que “as crianças são concebidas previamente ao ato sexual, pelo sonho que o pai teve delas mesmo antes de a mãe engravidar.”

Para além da função utilitária de sentar, o **apyka** possui uma simbologia importante no pensamento Mbyá. O **apyka** é um pequeno banco individual, não ultrapassando a altura de vinte centímetros. É produzido preferencialmente pelos homens, geralmente próximo ao período que antecede aos rituais como o de revelação do nome (**kyrĩngue Ñemongarai/ñembo'ery**) ou de perfuração do lábio (**nombokuavéima**, este cada vez mais raro nos **teko'a** do Rio Grande do Sul).

Estes bancos são esculpidos em madeira. A preferência é pelo cedro (*Cedrela fissilis*), entretanto, como é uma árvore cada vez mais rara, buscam-se as madeiras disponíveis e com qualidade para serem esculpidas. Eles podem ser zoomórficos ou não. As formas mais aplicadas são as de **tatui**/tatu, **kuaty**/quati, **kaguare**/tamanduá e **karumbe**/tartaruga. A escassez cada vez maior de madeira parece ser o principal fator para que a produção de **apyka** zoomórfico esteja quase esquecida atualmente.

O **apyka**, como outros elementos do universo Mbyá (como se verá mais adiante), dependendo do contexto em que estiver, cumprirá um papel funcional (de assento) ou ritual. Gallois (1996: 45) observa uma perspectiva análoga nos Waiãpi, ao informar que para este grupo os objetos rituais "... não são 'sagrados' em si, eles servem apenas de suporte ao sagrado". Quando no pátio da aldeia, sua função é utilitária. Os homens (pois seu uso é estritamente masculino) sentam-se nele para suas atividades cotidianas, como quando se alimentam, produzem objetos os mais diversos ou conversam entre si. Neste contexto, ele é denominado **guapya**. Nos momentos rituais, que necessariamente acontecem no interior da **opy**, o banco é transferido para lá, para que o xamã se sente nele e profira as palavras-cantos rituais. No interior da **opy** ele é **apyka**, pois que se torna imbuído de características transcendentais.

A importância simbólica e ritual do **apyka**<sup>46</sup> é a de ser um objeto que é entendido como um meio de transporte através do qual é possível acessar o âmbito divino, sobrenatural, a morada de **Ñanderu**<sup>47</sup>. O acesso permite conversar com as divindades, receber suas palavras, ir ao seu encontro quando na morte (veja mais adiante) e receber almas. O **apyka** também é mencionado como a via que permite a alma (**ñe'ë**) viajar nos sonhos para visitar os parentes distantes.

A concentração para proferir palavras inspiradas tem a participação do **apyka**. Nele o xamã, especialmente o **opygua** (xamã especialista em proferir

<sup>46</sup> Também para os Asurini (Muller, 1996: 160)

<sup>47</sup> Principal divindade do panteão Mbyá, também podendo ser denominado **Ñamandu**, **Ñamandu Ru Ete** ou **Kuaray Ru Ete**.



cantos-discursos rituais), senta-se e adquire a postura corporal adequada para as atividades que requerem reflexão, pensamento e oratória. Segundo Perumi, é preciso estar ereto para que as palavras inspiradas entrem no ser Mbyá através da coronilha (região superior da cabeça). Estar no **apyka** significa estar reproduzindo a mesma posição de **Ñanderu**.

Tanto Perumi, quanto Paulo (seu filho) relataram que **Ñanderu** criou-se e criou o mundo sentado no seu **apyka**. Em Cadogan (1959/1992), há o registro de um mito de criação do mundo que se coaduna com os relatos recolhidos, indicando a importância deste objeto na produção da pessoa Mbyá.

O **apyka** é tanto um meio de transporte (Santiago, no intuito de explicar o significado do **apyka**, comparou-o a uma espécie de canoa, uma analogia recorrente) quanto um eixo, uma base que permite que as demais coisas entrem em movimento, em ação. Assim, o banco também é o suporte material para que ocorra a concepção, que é análoga à própria criação divina. A alma que se assenta no ventre materno tem a mesma postura corporal de uma pessoa sentada em um **apyka**.

A partir do momento em que o sonho que anuncia a concepção é contado e compartilhado pelos pais e parentes próximos, um conjunto de cuidados deve ser seguido. O tomar assento é o início do processo de produção da pessoa. Trata-se de alguém de fora (uma alma, **ñe'ë**) que precisa, segundo Maria (uma informante) “se acostumar com o mundo”. Ao mesmo tempo, ela, a pessoa concebida, ainda não está completa. Uma parte dela – a divina – foi dada; a outra – a humana – precisa ser construída. Esta construção é feita tanto pelo consumo de alimentos, quanto pelas cópulas sucessivas do casal.

Seguem-se, assim, os cuidados alimentares para a formação do corpo da criança. Para os Mbyá o alimento é entendido como algo que participa de forma determinante na sua constituição como seres humanos. O alimento é um elemento presente em seu mito de origem. No ato que precede a própria criação do mundo físico, **Ñanderu Ru Ete**, a divindade criadora engendra o seu próprio corpo. Enquanto está absorto nesta ação, o Colibri refresca sua boca e nutre-o com os alimentos do paraíso.

De acordo com Cadogan (1959/1992: 28), o Colibri é interpretado como a personificação de uma divindade ou, também, é o mensageiro e conselheiro dos xamãs. Em outra versão (Giménez e Quinteros, 1992: 77), o Colibri é visto como a representação e o protótipo do próprio Mbyá. Independente da interpretação a

ser adotada, interessa o fato de que o alimento participa, é um constituinte para a produção do corpo divino.

Os alimentos de base vegetal são concebidos como os principais e mais importantes da dieta, especialmente os resultantes do cultivo, seguido daqueles que são coletados na mata. Na dieta, que será objeto de cuidado dos futuros pais, observa-se uma ênfase nas prescrições que, de maneira geral, deveriam ser seguidas por todas as pessoas, considerando que a boa alimentação promove um corpo leve. Leveza não quer dizer possuir um corpo magro, mas sentir pouco ou não sentir o corpo. Ou seja, não deixar que o corpo seja um obstáculo ao pensamento, à conduta e às danças. Ter o corpo leve é um valor importante para os exercícios espirituais, para ser, enfim, um bom Mbyá (Garlet, 1997: 154; Montardo, 2002:223).

De uma forma geral os Mbyá consideram impróprios para consumo humano todos aqueles animais que se alimentam de carne, sejam eles mamíferos (**aguara**/graxaim, **jaguarete**<sup>48</sup>/onça, **chivi'i**/gato do mato), aves (**taguato**/gavião, **kondo**/coruja, **kavure'i**/ave noturna) ou peixes (**piraju**/dourado, **tare'y**/traíra). Também entram na categoria de animais não comestíveis a maioria dos insetos, ofídios (**mbói**/cobra) e anfíbios anuros (sapos). Paulo relatou que não se deve comer animais que vivem sozinhos, pois eles não são regidos por **Ñanderu**. Dando exemplos, citou o **kochi** (*Tajassu tajaçu*, porco do mato<sup>49</sup>) como um animal valorizado e que “vive com sua família”, ao contrário do **jaguarete**, de hábitos noturnos e que vive sozinho.

Uma restrição à qual cabe maior atenção refere-se àqueles animais que se alimentam de carne em estágio de putrefação. Assim, de maneira especial, o **uruvu**/urubu (gên. *Coragyps* e *Cathartes*) é considerado um animal não somente impróprio para o consumo, como também concebido com desconfiança por possuir características consideradas ambíguas. Este animal é recorrente nas histórias míticas<sup>50</sup> Mbyá e seu caráter ambíguo dá-lhe, por vezes, uma imagem de pessoa.

Perumi relatou um mito sobre a origem do fogo em que o urubu tem uma participação ativa. Neste mito, o urubu era um ser com a habilidade de dominar

---

<sup>48</sup> Esse animal é vedado para o consumo por também ser considerado uma criatura maligna (Cadogan, 1959: 227).

<sup>49</sup> A valorização deste animal é recorrente em vários grupos Tupi, como os Juruna (Lima, 1996:22).

<sup>50</sup> Oliveira (2004: 61-63) também registrou uma narrativa mítica Mbyá, em uma aldeia no Rio de Janeiro, na qual esse animal tem papel de destaque.

o fogo a fim de usá-lo para assar as carnes que comia. Entretanto, o urubu primeiro deixava que a carne apodrecesse e somente depois a colocava para assar. **Ñanderu**, percebendo o mau uso que este ser fazia do fogo, retira-lhe esta habilidade e o condena a se tornar um animal que viveria alimentando-se somente de carne podre, sem chances, conseqüentemente, de tornar-se um ser digno de perfeição.

Nesse mito, a ambigüidade do urubu reside no fato dele ser um animal/pessoa que se alimenta de carne que não está crua nem cozida. É possível pensar aqui numa aproximação com Mary Douglas (1976), por um lado, e Lévi-Strauss (1979), por outro. Douglas (Ibid., p. 72-73) analisa, no Levítico, como se classificam os animais segundo sua morfologia vinculada ao ambiente. Assim, animais de asas voam, de escamas vivem na água etc. Aqueles animais com morfologia própria de um habitat e que vivem em outro estariam, então, em uma situação de ambigüidade e, portanto, proibidos de serem convertidos em alimento porque incompatíveis com a ordem sagrada.

No caso do urubu, sua impropriedade como alimento pode ser entendida por sua característica ambígua. Embora sendo um animal com características sociais, aquilo que come o torna um tabu alimentar. Na perspectiva de Lévi-Strauss (idem), há uma análise de classificação dos alimentos baseada em uma estrutura semântica triangular composta pelas categorias de cru, cozido e podre. O cozido corresponde a uma transformação cultural do cru, enquanto o podre é sua transformação natural” (idem:170).

Analisando o mito dos Mbyá por esta via, o urubu teria tido um comportamento ambíguo alimentando-se de uma comida duplamente cozida, tanto de forma natural quanto cultural, ao ser assada depois de estar podre. Em razão deste comportamento, ele perde as condições de chegar à perfeição e é condenado a se tornar um animal comedor de um alimento *cozido naturalmente*, ou seja, em decomposição.

Assim, a preferência recai sobre os animais herbívoros e que vivem em grupo. A razão pela escolha de herbívoros talvez se deva ao fato dos Mbyá considerarem os vegetais uma categoria superior de alimento, permitindo-lhes, assim, a construção de um corpo leve. Como já se disse, os Mbyá repetem com freqüência que para o homem se tornar um ser pleno, sua dieta deve se constituir primordialmente de alimentos vegetais. Consumir animais herbívoros

estaria assim, mais próximo da moral que associa outros aspectos e será detalhada mais adiante.

O **kochi**<sup>51</sup> (porco do mato), repetidamente citado como o principal alimento animal, é considerado uma das melhores carnes. As qualidades apresentadas são as de que o **kochi** fornece uma carne doce e leve, é um animal onívoro e considerado sagrado. Segundo seus mitos, o porco do mato é o animal de estimação de **Karai** (uma das divindades) ou então que **Karai** é o seu criador. Trata-se de um animal melindroso, difícil de ser caçado e, uma vez apanhado em armadilhas, deve ser objeto de um ritual complexo antes de ser consumido coletivamente, um ritual em que se oferece um canto-reza ao dono do **kochi** para só então poder matá-lo e consumi-lo como alimento<sup>52</sup>. O **kochi**, pelas qualidades mencionadas, entre os animais, seria aquele afim mais próximo aos Mbyá.

Dentre os vegetais extraídos na mata para serem consumidos, existe um de maior predileção para os Mbyá. Trata-se do **pindo**, uma espécie de palmeira que possui uma importância que abrange vários âmbitos: a dieta, a escolha de ambientes para moradia, a produção de bens materiais e a elaboração do pensamento do grupo.

O fruto maduro da palmeira **pindo**, denominado **guapytã**, é consumido de várias formas. O **guapytã** é pilado de forma que a polpa se solte sem que o coquinho seja rompido. Da polpa, prepara-se uma bebida, o **aróka**<sup>53</sup>. Por sua vez, os coquinhos preservados e separados da polpa são quebrados para consumo da amêndoa contida em seu interior. Já da parte superior do estipe dessa palmeira retiram o **pindo ro'ã**/palmito para ser consumido imediatamente ou também picado e misturado ao mel, ou ainda, cozidos conjuntamente com carnes de caça.

No caule do **pindo** podem ser “criadas” duas espécies de larvas (**ycho pytã**, em se tratando das vermelhas e **ycho xii**, das brancas), muito apreciadas pelo grupo, sobretudo pelos indivíduos mais velhos. A palmeira é tombada especificamente para esta finalidade. As larvas são coletadas, fritas na própria gordura e comidas acompanhadas de **rora**, prato feito a partir da farinha de milho. A partir da parte mais fibrosa e densa do palmito do **pindo**, os Mbyá

---

<sup>51</sup> Análogo para os Asurini (Muller, 1996: 160).

<sup>52</sup> Não foi possível registrar esse ritual, ele foi apenas citado por alguns informantes. Este animal está praticamente ausente do ambiente das aldeias. Em todo o período de convivência com os Mbyá jamais vi ou ouvi dizer sobre uma caçada ao **kochi**.

<sup>53</sup> Também recebe esta denominação um refresco feito a partir da mistura do mel com água.

produzem uma farinha (**u'i**) igualmente muito apreciada e comida associada a outros alimentos.

Dentre os vegetais cultivados, o milho é considerado o melhor dos alimentos. Efetivamente, o **avati**/milho<sup>54</sup> constitui-se em um alimento fundamental por ser um ingrediente indispensável nos rituais e eventos sociais importantes do grupo. Está presente na sua mitologia e é, talvez, o principal alimento contribuinte para a produção da pessoa Mbyá. Na gestação, este é um alimento que não deve faltar na dieta dos pais.



**Fig. 04: Avati**

A significação do **avati** pode ser avaliada tanto no pensamento quanto no cotidiano das aldeias. Há uma expressiva variedade de pratos tradicionais elaborados a partir do milho que indicam sua importância sócio-cosmológica para a etnia. O milho pode ser consumido como **avati mimõĩ**, que é o milho verde cozido ou como **avati mbichy**, o assado. A partir do milho verde se faz o **mbytá**. Trata-se de uma torta – feita da massa do milho ralado – assada em panela revestida com folhas verdes do milho e enterrada na brasa. Com o milho

<sup>54</sup> Os Mbyá possuem sete espécies de milho nativo domesticados, o **avati chiĩ**, o **avati mitã**, o **avati pytã**, o **avati para**, o **avati ovy**, o **avati ju** e o **avati takua**. (Garlet, 1997: 99)

verde preparam ainda o **mbaipy**, um mingau que também pode ser feito a partir do grão maduro/seco, na forma de canjica ou farinha.

O milho pode ser transformado em farinha, **avati ku'i**. Esta farinha serve de base para vários pratos, entre os quais o **rora** e o **mbujape** são os mais frequentemente preparados. Para a elaboração do primeiro, deposita-se a farinha em panela ou torradeira, umedecendo-a com água e revolvendo-a até quase o ponto da torrefação. Já para o **mbujape**, faz-se uma mistura de farinha com água morna e que, depois de sovada, é separada, amoldada na palma da mão e assada nas cinzas da fogueira, diretamente ou envolta em palhas da espiga do milho verde. **Avati maimbe** é o nome do milho torrado e pilado, cuja farinha pode ser consumida diretamente, ou pode ser transformada em **rora** ou **mbujape**. Por fim, prepara-se ainda uma bebida não fermentada, o **kaguïjy**. O **kaguïjy** é preparado exclusivamente pelas mulheres (preferencialmente pelas solteiras). O processo é semelhante ao preparo do cauim. Os grãos de milho verde são mastigados e colocados em um recipiente com água para fermentação durante vinte e quatro horas.

O milho é tido como um importante alimento porque está intimamente vinculado à identidade do grupo. Apesar das condições de vida contemporâneas da maioria das aldeias Mbyá serem bastante adversas para a prática da agricultura, há um esforço em manter o cultivo das espécies tradicionais do milho, o que exige uma série de cuidados e técnicas.

A importância do milho para a dieta e sua significação sócio-cosmológica aproxima-se do que Petrich (1987, p. 10) afirma sobre a relação dos mexicanos com o milho:

...o milho representa, além do valor prático (nutritivo), um referente cultural fundamental: segundo a mitologia maia, o homem foi criado pelos deuses a partir da massa de milho. (...) Cada grão de milho, cada pedaço de tortilha (panqueca de milho), cada gole de *atole* – a bebida tradicional feita de farinha de milho – é uma prova irrefutável de que a alimentação não é simplesmente um processo químico-biológico, mas também uma forma de comunicação direta com as forças sagradas.

Em uma das versões do mito sobre os heróis civilizadores registrada por Cadogan (1959/92: 140), o irmão caçula, **Jachyrá**, teria sido criado por seu irmão mais velho, **Kuaray**, a partir da semente do milho. Essa versão contribui para entender como o milho é fundamental na produção do corpo e da pessoa Mbyá. Além de seu aspecto nutritivo, o milho é um alimento com atributos

sagrados que viabilizam uma aproximação com o divino e com o ideal de humano<sup>55</sup>.

Ainda para entender a participação dos alimentos na formação da pessoa, é significativo observar outros critérios de classificação dos alimentos. Os alimentos também são subdivididos em três categorias: **aku**/quentes, **iro'y**/frios e **e'ë**/brandos.

Os alimentos “quentes” são aqueles de difícil digestão, que provocam gases e deixam o corpo pesado. Eles possuem muita força, energia. Nessa categoria incluem-se o feijão, o amendoim, o mel, as carnes em geral e a batata doce. Devido a essas características eles devem ser evitados por aqueles que se encontram convalescentes, com cortes profundos e infecções. Essa restrição deve-se à idéia de que esses alimentos retardam ou até mesmo atrapalham o processo de cura se ingeridos por pessoas nessas condições. Há o entendimento de que a ingestão descontrolada de alimentos quentes pode provocar uma série de doenças. Geralmente, as doenças estomacais e as infecções podem ter como causa principal o consumo de alimentos “quentes”.

Os Mbyá falam pouco sobre os alimentos classificados como frios. Quando abordam o assunto centram-se na oposição entre alimentos “quentes” e “brandos”. Os alimentos classificados como “frios” são as frutas em geral e a mandioca. Parece que os alimentos “frios” são aqueles que deixam o corpo fraco, sem energia, onde o indivíduo sente-se muitas vezes triste ou deprimido.

São classificados como “brandos” os alimentos de fácil digestão, que deixam o corpo leve. São eles o **kochi**/porco do mato, o milho e derivados, pequenos peixes, palmito do **pindo**, mel do **jate'i**, entre outros. Esses são os alimentos preferidos dos xamãs, sendo mesmo prescrito que os verdadeiros **ñanderu** possuem uma dieta alimentar baseada nessa alimentação, e de uma forma geral, estes são também os alimentos que devem ser ingeridos prioritariamente pelos futuros pais.

Esta classificação dos Mbyá evidencia uma oposição entre alimentos que fazem “sentir o corpo” e os que não fazem. Os alimentos “quentes” e “frios” concorrem para que a pessoa fique limitada ao seu corpo, ou porque o sente pesado ou deprimido, levando-a por vezes a sentir algum mal-estar ou mesmo ficar doente. Por outro lado, os alimentos “brandos” possibilitam que a pessoa

---

<sup>55</sup> Veja adiante, no item “O ritual do **tembiu aguyje**”, uma narrativa mítica que evidencia a relação entre **avati** e produção da pessoa.

“não sinta seu corpo”. Ou seja, o alimento nutre o corpo sem torná-lo um lastro pesado, conferindo ao indivíduo disposição para dedicar-se às práticas relacionadas ao pensar, refletir e estar em contato com o mundo divino. Não se sente o corpo porque o mesmo está equilibrado, em harmonia, possibilitando que o mesmo seja tão leve quanto o seu **ñe’ě**/ palavra-alma. Tornar o “corpo leve” para os Mbyá é a condição elementar para atingir o estágio de **aguyje**<sup>56</sup>, e, com isso, estar mais próximo da sua natureza divina. E é este corpo que também permite uma melhor relação da pessoa com os outros.

Os alimentos “brandos” são considerados os melhores para a produção da pessoa. Somado ao que é considerado bom ou mau alimento, há também as restrições alimentares. Importantes em várias situações, as restrições procuram ser observadas tanto pela gestante quanto pelo futuro pai, pois a comida ingerida por cada um – mãe e pai – influenciará na formação do corpo de seu filho.

Ao discorrer sobre restrições alimentares entre os Wayana, Van Velthem (1996: 23) faz a seguinte consideração:

...o sistema que rege as interdições alimentares é extremamente complexo e sua importância é crucial visto que é esse sistema que rege a própria alimentação. Na realidade, cada wayana se alimenta daquilo que lhe é permitido, individual e coletivamente, num cerrado quadro de interdições que tem correlações com a faixa etária, o estado físico ou social, e ainda com as relações de parentesco e de co-habitação.

O mesmo pode ser dito sobre os Mbyá quanto à complexidade dos elementos que interagem para estabelecer as regras de interdições. Elas vão ser direcionadas de uma maneira específica para cada indivíduo, dependendo do seu perfil social combinado com cada contexto ou momento social em que ele se encontrar.

De uma forma geral, é possível dizer que as restrições alimentares estão vinculadas às diferentes fases de idade que são marcadas por momentos de transição, como o nascimento, a iniciação na vida adulta, resguardo, luto; assim como em rituais e eventos sociais importantes para o grupo. Como exemplo de restrição alimentar em um momento de transição, Cadogan (1955, p. 36) relata

---

<sup>56</sup> O **aguyje** é um estado de completo amadurecimento espiritual. Ele só é atingido após um longo processo de vida em que a pessoa aprende e amadurece seguindo as pautas culturais até chegar a uma iluminação espiritual plena, que coincide com o momento de sua morte. Para maiores detalhes confira Garlet (1987, p.143-150)



que os Mbyá prescrevem que, durante a menarca, a única carne permitida ao consumo pelas meninas é a carne do **kaguare**/tamanduá.

A maior preocupação e interdição alimentar observada para a mulher grávida é que esta não deve comer alimentos duplos como, por exemplo, um ovo com duas gemas ou um par de bananas geminadas. Ingerir tais alimentos implica em correr um grande perigo de vir a ter filhos gêmeos. O nascimento de gêmeos é entendido pelos Mbyá como um tabu, um problema ao equilíbrio da sociedade, uma ameaça não só para os pais, mas para toda a família extensa. Portanto, as qualidades dos alimentos interferem e afetam a formação da pessoa.

A mitologia mbyá não considera os irmãos **Kuaray** e **Jachyrã** gêmeos, embora eles tenham sido assim interpretados por alguns autores<sup>57</sup>. A distinção do nascimento de ambos está posta desde o início de qualquer relato, indicando que **Kuaray** é o mais velho e **Jachyrã**, o caçula. Versões do mito frequentemente apontam, inclusive, que é **Kuaray** quem ajuda **Jachyrã** a nascer. Aliás, esta concepção converge com outras mitologias ameríndias que efetivamente abordam os gêmeos, mas a perspectiva enfatiza caracteristicamente a diferença entre eles. Nestas mitologias, os gêmeos sempre são assimétricos, haverá o maior e o menor, o forte e o fraco, o sortudo e o azarado, correspondendo a uma lógica gradual. Como bem colocou Lagrou (1998, p. 40), “no pensamento ameríndio, a idéia de duplo implica, portanto, diferença. Duplicidade na singularidade é possível, o que não é possível é a igualdade duplicada”.

O cuidado alimentar é só um dos elementos para se prevenir do possível nascimento de gêmeos. De uma maneira geral, a gestante deve manter-se afastada de qualquer coisa que se apresente em duplicidade. Pois que as coisas também possuem agência<sup>58</sup> e podem afetar e influenciar na gestação. Segundo os informantes Paulo e Maria (em diferentes momentos), o nascimento de gêmeos significa que uma alma ruim (**ñe’ë vai**, **ãngue** ou **mbogua**) “pegou carona”. Ou seja, um dos gêmeos é uma alma mandada pelas divindades, mas a outra não, pois as divindades nunca mandam duas almas de uma vez só. A perspectiva Mbyá para nascimento e morte é a de que ambos são processos transformativos

<sup>57</sup> Litaiff, em 1996 (p.114-115), faz esta interpretação, alterando-a em 1999 (p.295).

<sup>58</sup> A literatura antropológica contemporânea aplica correntemente o termo “agência” (*agency*) no sentido de indicar a potencialidade de ação e a via em que se dá a ação. Agência pressupõe ao mesmo tempo a ação com intencionalidade e aquilo que a promove. A capacidade agentiva é ampla e pode estar em pessoas, criaturas ou coisas. (Cf. Munn, 1971; Gell, 1998; Lagrou, 1998; Viveiros de Castro, 2002; Barcelos Neto, 2004, entre outros).

individuais. São processos que possuem a participação de diferentes agentes, mas ainda assim, são singulares, dizem respeito a apenas uma pessoa. Em situações assim o que deve ser feito é matar as duas crianças. Desta forma, a alma boa, **ñe'ë porã** retornará à morada divina e evita-se que a alma ruim provoque danos à ordem sócio-cosmológica.

O nascimento de gêmeos, por ser um tabu – assim como o conhecimento que os Mbyá possuem de que na sociedade englobante também é tabu o infanticídio – é um tema bastante delicado de se propor, além de raramente haver disposição para falar. Nenhuma das pessoas com quem conversei afirmou ter conhecido alguém que tenha tido filhos gêmeos. Nas raras vezes em que a resposta foi afirmativa, a referência sempre foi vaga, de casos isolados e distantes no tempo e no espaço, ou seja, situações ocorridas na Argentina ou no Paraguai, com um parente ou conhecido distante.

Há que se considerar também que a força do tabu leva a ocultar ao máximo a informação de um acontecimento como este, procurando cercar-se de todo o cuidado para evitar que a notícia circule para fora do núcleo das mulheres. No início de 2001, uma das mulheres de uma família extensa que eu acompanhava, estava nos seus últimos dias de gravidez. Meses depois encontrei a mesma mulher com seu marido numa visita à mesma aldeia em que eu acabara de chegar, mas sem levar seu filho (que deveria estar com dois ou três meses de vida,) o que era incomum de se observar.

Ainda que conhecedora de que se tratava de um assunto delicado, tentei, com cuidado, interpelar o marido sobre a gravidez da esposa. Ele foi lacônico e evasivo. Confirmou que ela estava grávida há meses atrás e não completou a frase, afastando-se de mim, parecendo ter sido atraído por outra coisa ou pensamento que lhe interessava mais. De fato, era uma indicação de que a conversa não poderia prosseguir. Ele e demais pessoas mais próximas que ouviram minha pergunta sutilmente se afastaram. Não insisti mais. Não me foi permitido saber em detalhes o que aconteceu, mas estava claro que a criança não havia sobrevivido. Suponho que o falecimento da criança decorreu de alguma causa que é tabu para ser divulgada para fora do grupo doméstico (infanticídio ou feitiço), pois é o que explica o fato de terem evitado o assunto comigo.

Além das restrições alimentares gerais, os futuros pais possuem cuidados específicos que estão associados ao seu nome sagrado. Dependendo de sua

filiação divina, será necessário enfatizar a dieta com um tipo de alimento em detrimento de outro. Da mesma forma, é preciso redobrar os cuidados com os lugares e companhias. A mulher grávida, em especial, deve evitar estar só, principalmente ao realizar incursões na mata.

Como já foi dito, o corpo da pessoa em construção na gestação acontece também com as sucessivas cópulas. Os Mbyá consideram que somente o sêmen do pai participa dessa construção. Algumas interpretações colocam que a mulher possui um papel passivo nesse processo<sup>59</sup>, mas efetivamente eu nunca ouvi isso dos Mbyá. Embora não colocado abertamente, há uma idéia de que a mulher já tenha contribuído para a formação da pessoa no momento da concepção, quando do assentar da alma em seu ventre. Especificamente no ato sexual, caberia ao homem o esforço de contribuir com sua parte. Vale lembrar que a mulher continua contribuindo na produção do corpo do novo ser através do ato alimentar.

O nascimento da criança é um momento vivenciado e gerenciado pelas mulheres. Segundo Maria, a parturiente – principalmente quando são mulheres inexperientes – é assistida por uma **ñandecy**. Esta é a grande mãe, a figura feminina referencial de uma família extensa ou grupo local. Porém, esta regra pode ser quebrada. Na aldeia em Torres, soube pelo próprio **opygua**, Horácio, que ele havia feito o parto de uma de suas noras.

A regra da couvade também se verifica entre os Mbyá. O pai deverá ficar cerca de um mês realizando apenas atividades leves. A mãe deve permanecer por cerca de dois meses sem ingerir alimentos com sal. Segundo Paulo, o pai não pode se cansar, pois a criança sente.

O empenho na construção do corpo da criança não termina com seu nascimento. Ainda durante todo o primeiro ano de vida, outros cuidados devem ser tomados para que a produção do corpo se complete e o **ñe'ë** “se acostume” com a existência humana. Enquanto a criança não se ergue, não se coloca de pé, ela ainda não está plenamente formada, plenamente humana<sup>60</sup>. Desta forma, os cuidados cercam-se para que a criança se fortaleça e consiga caminhar.

Durante o primeiro ano, os meninos podem usar o **kuasã** (objeto de uso masculino que significa, literalmente, cordão da cintura). Ele pode ser colocado nos primeiros meses de vida e usado durante toda a vida (com óbvias

---

<sup>59</sup> Cf. também Larricq, 1993, p. 29.

<sup>60</sup> Ciccarone (2001: 122) registrou o mesmo entre os Guarani no Espírito Santo.

substituições à medida que cresce). Há homens idosos que ainda usam (presenciei, em Morro dos Cavalos/SC, Artur portando uma peça dessas). Esse objeto, segundo Cláudio (filho de Perumi) tem a potencialidade para criar e fortalecer a cintura, deixar o corpo reto e proporcionar o equilíbrio corporal entre os lados esquerdo e direito. Outro objeto usado com frequência é o **tetymākua**. O **tetymākua** é um fio que, enrolado e atado na região abaixo do joelho, contribui para o fortalecimento das pernas. Para as crianças que ainda não começaram a andar, ele é elaborado com contas de **yva'ũ**<sup>61</sup> (sementes) e ossos de perna de saracura<sup>62</sup>. Esta ave é entendida como possuidora de duas características valorizadas e desejadas: pernas fortes e leves.



**Fig. 05: Tetymākua**

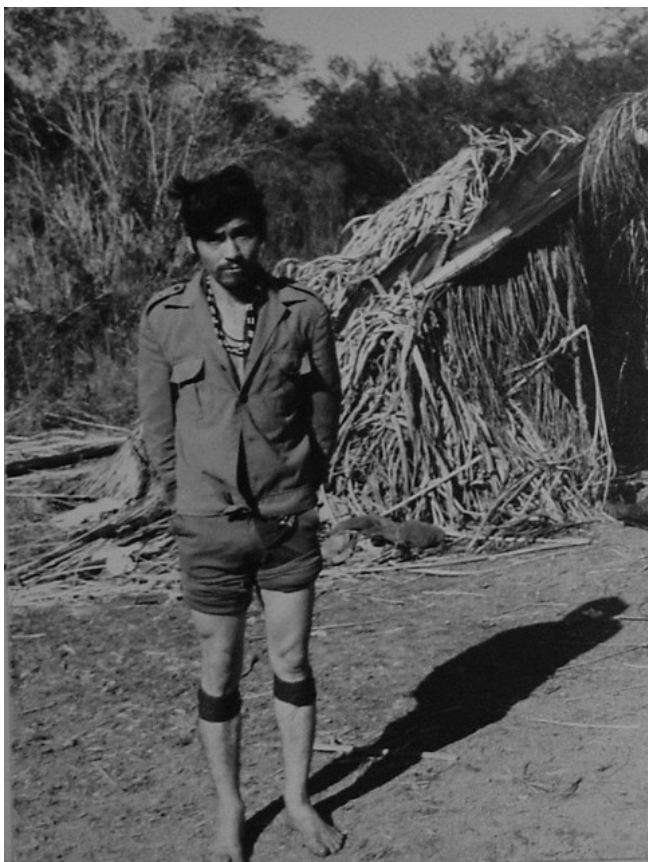
---

<sup>61</sup> Não foi possível identificar a espécie ou gênero.

<sup>62</sup> Ave gruiforme da família dos ralídeos. Caracteriza-se por possuir pernas e dedos longos.

Tanto o **kuasã** quanto o **tetymākua** não devem ser feitos pelos pais da criança. Sua obtenção deve vir em forma de presente, ofertado pela **ñandecy** ou por um xamã especialista neste tipo de prática xamânica.

Os homens, em idade adulta, também podem usar o **tetymākua** feito de fios de cabelos femininos. Especialmente usados pelos xamãs e lideranças políticas, eles são trançados e depois enrolados em torno da perna logo abaixo do joelho. As mesmas qualidades daqueles elaborados para as crianças lhes são atribuídas. Sua obtenção também obedece às normas da reciprocidade. É adquirido como um presente do âmbito feminino para o masculino.



**Fig. 06: Tetymākua feito de fios de cabelos femininos**

O incentivo para caminhar pode ser incrementado com o uso do **yamba**. Trata-se de uma seqüência de seis a dez pequenos esteios com cerca de 1m de altura, fincados paralelamente no chão do pátio da aldeia. Estes esteios são dispostos numa distância de cinquenta centímetros entre si. A idéia é incentivar a criança a percorrer o espaço entre o primeiro e o último esteio, segurando em cada um à medida que avança nos seus primeiros passos inseguros. Quando fica fácil para a criança realizar o exercício, os esteios são re-alinhados, aumentando

a distância entre eles, o que obriga a criança a dar mais passos sem apoio entre um esteio e outro. A ampliação do espaçamento entre os esteios prossegue até quando a criança conseguir caminhar sem precisar mais dos esteios para se apoiar.



**Fig.07: Yamba**

Os objetos e exercícios são usados para o fortalecimento das pernas e o ensino do caminhar. O empenho nestes processos e no uso de objetos tem como foco o corpo e especialmente os ossos, pois eles são sustentáculos da palavra-alma, do **ñe'ë porã**. Desde o nascimento, os bebês são freqüentemente submetidos à defumação da cabeça, especificamente a região da coronilha, com o uso do **petyngua**/cachimbo. A razão para este procedimento está na concepção de que a fumaça do **petyngua** possui propriedades estimulantes (princípio vital) e de que a coronilha é a parte da cabeça onde a pessoa recebe inspiração divina para falar e falar com sabedoria. No caso das crianças com menos de um ano, esta região da cabeça ainda está aberta, ou seja, ainda há a fontanela. Isso significa que ela precisa ser ao mesmo tempo protegida e estimulada pelo princípio vital do **tatachina**/fumaça do tabaco. Trata-se de outro importante cuidado para um elemento considerado fundamental na formação da pessoa Mbyá que consiste na linguagem oral.

Todo o interesse e preocupação para que a pessoa se erga e consiga caminhar estão associados à premissa de que a criança só poderá dizer as primeiras palavras a partir do momento que se colocar de pé. E é justamente no momento em que ela se torna capaz de falar que se confirma o êxito da primeira fase do processo de adaptação (e o mais crítico). Isso indica que o **ñe'ë porã** encontra-se ajustado.

A idéia de que a criança, logo após seu nascimento, ainda não está formada e não pode ser considerada pessoa permite compreender a possibilidade do infanticídio para certas situações excepcionais que se constituem tabu para a sociedade Mbyá, como o caso de nascimento de gêmeos – como já foi abordado – e de anomalias físicas evidentes. Por outro lado, a morte prematura de crianças menores de 12 anos não implica em conseqüências sociais mais sérias para seu grupo social, (como se verá mais adiante). Isso não quer dizer que tais mortes não sejam sentidas e lamentadas, elas são percebidas como um insucesso social; é um **ñe'ë porã** que não conseguiu permanecer.

Observa-se que o ato divino de dar almas aos homens para a manutenção da humanidade Mbyá parece ser o modelo de máximo **mborayu**. Ou seja, a generosidade máxima em uma escala de gradação na qual estariam inseridas as relações de reciprocidade. E, tendo as divindades como modelo, não é sem razão que esteja depositada nelas o padrão máximo de generosidade. Os deuses doam as almas e não recebem nada em troca. A manutenção do mundo seria o suficiente para lhes impulsionar o ato de doar.

### 3.2 O ritual do tembiu aguyje

O **avati**/milho possui uma grande significação para os Mbyá. O cultivo e o consumo do milho influenciam o ritmo da vida social e é um dos elementos importantes na produção da pessoa. Uma série de atividades rituais está associada ao ciclo do **avati**. No período do plantio, as sementes de **avati** são levadas para a **opy** em que são defumadas com o **petyngua** do xamã. Este ritual é denominado **avati ñemongarai**. A defumação permite que as sementes sejam imantadas com o princípio vital, **tatachina**, e assim, germinem com vitalidade. Este é o período de renovação, período da primavera, chamado de **ára pya'u**. Segundo Artur, esse também é o melhor período para construir ou renovar as estruturas arquitetônicas da **opy**, pois deus está mais próximo dos homens: “É

(n)o tempo novo – **ára pya'u**/primavera – que **Ñamandu** ouve os Mbyá, ele está mais perto, no inverno ele vai pra longe.” No período de colheita, os **avati** precisam ser apresentados de novo na **opy**, quando novamente são submetidos ao ritual de defumação. Quando a colheita chega ao auge, ocorre então o ritual de nomeação das crianças, o **kyrĩngue Ñemongarai**<sup>63</sup>. Este ritual acontece no interior de um evento maior, o **tembiu aguyje**<sup>64</sup>, a festa de celebração da colheita do milho. É um evento amplo que engloba diferentes rituais em que a presença do **avati** é fundamental.

O ritual do **Ñemongarai** é importante, pois é o momento em que o xamã revela à criança, à sua família e à comunidade local seu nome sagrado, sua palavra-alma, o **ñe'ẽ**. Nele são reunidas as crianças na faixa etária entre um e dois anos, ou seja, as crianças que já andam e falam. Elas são levadas diante de um xamã e este, durante o ritual, tornará conhecido o nome de cada uma.

Não é qualquer xamã que pode realizar esse ritual. O especialista xamânico é denominado **mitã remói a** (“aquele que descobre o nome das crianças”). O xamã realiza o ritual apenas com as crianças que sejam de fora do seu grupo local, mais uma vez reforçando as regras que impelem a reciprocidade entre as comunidades.

É importante atentar que o xamã não dá nome às crianças. Elas já possuem seus nomes sagrados que foram dados pelas divindades. O papel do xamã é o de revelar, tornar evidente este nome, assim como de qual divindade ele proveio. O ritual acontece no interior da **opy**, casa-ritual. Os aspectos referentes à onomástica Mbyá serão vistos mais adiante. Antes, porém, focalizo a participação do **avati** neste ritual.

Nos preparativos para o **ñemongarai**, as mulheres ficam encarregadas de fazer os **mbujape**/pães de milho e **mbyta**/bolo de milho. O número de **mbujape** produzidos corresponde ao total de crianças presentes no evento. Assim, esses alimentos, que serão consumidos coletivamente após o ritual, não são apenas entendidos como comida, eles são também evocações daquelas crianças que estão no processo de revelação do nome, de aquisição da identidade Mbyá.

O ato de comer os **mbujape** é um ato coletivo, compartilhado por todas as pessoas presentes. Isso significa que as crianças, agora conhecedoras do seu

<sup>63</sup> Na literatura sobre Guaraní, o ritual é reconhecido como **mongarai**. A distinção entre uma e outra denominação refere-se às diferenças dialetais. Ambas as formas refere-se ao ritual de nomeação das crianças.

<sup>64</sup> Literalmente, **tembiu** significa alimento, comida e **aguyje**, fruto maduro. **Tembiu aguyje** é uma expressão que se traduz como “amadurecimento dos frutos”.



nome divino, estão incorporadas, tornaram-se efetivamente Mbyá. A associação entre **mbujape** e criança e, ainda, desse alimento ser produzido a partir do milho também aponta para o caráter transcendente do **avati**. Mais do que um alimento, ele é uma substância com poderes transcendentais para constituição da pessoa humana Mbyá.

A compreensão desta perspectiva fica mais clara na análise de uma parte de um mito narrado por Perumi a respeito dos dois irmãos divinos que são os heróis civilizadores dos Mbyá, **Pa'i Rete Kuaray**/Irmão mais velho, o Sol e **Jachyrã**/Irmão caçula, a Lua. O que nos interessa nesta narrativa é a descrição do momento em que **Kuaray** pega os ossos de sua mãe – que havia sido morta pelas onças – e tenta devolver-lhe a vida ao reconstituir seu corpo colocando massa de **avati**/milho para unir as articulações de seus ossos. Suas tentativas de ressuscitá-la resultam frustradas porque seu irmão **Jachyrã** o atrapalha com suas ações desastradas. Uma das ações desastradas foi a ansiedade demonstrada por **Jachyrã** que, ao ver a mãe quase pronta, procurou seu peito, ávido que estava de mamar e, desta forma, acabou por desmontá-la.

Observa-se nesta narrativa que a parte do corpo que os Mbyá consideram corruptível – músculos, órgãos e fluidos – , a parte não divina do seu ser, é uma produção propriamente da ação humana que inclui o alimento, a massa de **avati**. Portanto, a pessoa mbyá é resultado de uma parte dada – o **ñe'ë** – pelos deuses e de uma parte produzida pelos homens. Para acentuar este aspecto da produção da pessoa ameríndia, Viveiros de Castro (2002: 447) usa a denominação 'divíduo' e não 'indivíduo', inspirado em Strathern (1988), pois que se trata de uma produção dual:

Essa criança dividual precisa *ser feita* [ênfase no original] parente de seus parentes, visto que, no mundo dos indígenas, as identificações substanciais são consequência de relações sociais e não o contrário: as relações de parentesco não exprimem 'culturalmente' uma conexão corporal 'naturalmente' dada; os corpos são a marca deixada no mundo quando as relações se consomem, ao se atualizarem. Isso significa que a criança precisa ser desafinizada: ela é um estranho, um hóspede a ser transformado em um consubstancial. (Viveiros de Castro, 2000, p. 447)

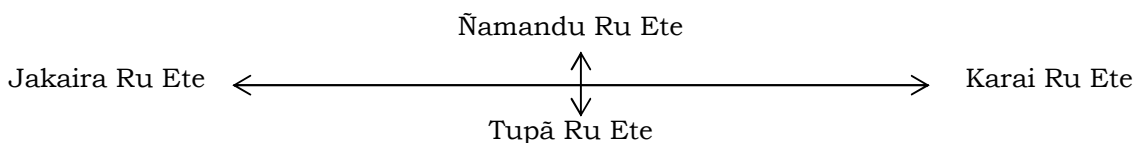
### 3.3 Onomástica Mbyá

Um outro elemento que se soma para compreender essa característica dual da pessoa Mbyá consiste no processo de nomação. Como afirmou

Gonçalves (1993, p. 11) “... é interessante observar que, antes de classificar ou individualizar, o sistema de nomeação trabalha para a construção da pessoa, pois o nome é um dos elementos constitutivos desta”.

No ritual de nomeação observa-se a finalização de um processo de “estudo” realizado pelo xamã para proceder a revelação do nome. Nesse estudo, as informações sobre a criança são levadas em consideração. Ao longo de todos os seus primeiros meses de vida, ela foi observada em seu comportamento, seu aspecto corporal, seu humor, preferências alimentares, afinidades e repulsas por pessoas, animais, ambientes, etc. Essas observações são levadas ao xamã pelos familiares da criança. Ele relaciona tais informações com o que sabe sobre os pais da criança, especialmente seus nomes sagrados e papéis sociais.

Todos esses elementos são considerados, pois representam indícios de características da alma vinda de uma das suas divindades. Na cosmologia Mbyá, existem quatro divindades masculinas, acompanhadas de suas respectivas esposas, com potencialidades para enviar almas ao mundo dos homens. São elas:



Cada divindade habita em um dos quadrantes do mundo. Podem ser entendidos também como dois pares de divindades que possuem relações preferenciais entre si. Ou seja, a relação preferencial de **Jakaira** é com **Karai** (e vice-versa) e a de **Ñamandu** é com **Tupã**.

Cada uma dessas divindades – e suas respectivas esposas – é possuidora de oito nomes potenciais, quatro masculinos e quatro femininos. Os nomes-almas masculinos são enviados pela divindade e os femininos, por sua esposa. Segundo Perumi, as divindades teriam estoques de almas (correspondentes a cada nome) a serem enviadas. Esses **ñe'ẽ**/nomes-almas<sup>65</sup> possuem características relacionadas com o perfil da divindade às quais estão vinculadas. Esta é a explicação geral dada por todos os informantes com quem pude conversar sobre o assunto<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> Segundo Hugh-Jones (2002, p. 61), os Tukanos teriam uma concepção análoga, denominada “*üsü*”, almas-nome.

<sup>66</sup> É importante salientar que o tema sempre foi revestido de tabu, assunto proibido de ser abordado entre estrangeiros, especialmente os **jurua**/brancos. Progressivamente, na

Entretanto, quando os informantes são solicitados a entrar em detalhes, surgem algumas distorções. Nem todas as divindades apresentam a opção dos oito nomes. Perumi explica que **Jakaira** não possui mais nomes para os homens, somente para as mulheres. Seu estoque esgotou. Ao relacionar os nomes pertencentes às divindades vai citando apenas um ou dois nomes para cada uma.

Apesar destas distorções, fica evidente a forma como as informações são apresentadas, pois elas indicam o caráter relacional que os nomes e as divindades possuem. Assim, Perumi fala da seguinte maneira ao indicar os nomes sagrados: “Do deus **Tupã** tem **Vera** e tem **Para**. De **Ñamandu** tem **Ñe’ëry** e **Kuaray** e tem **Jachuka** e **Ara**. Do deus **Jakaira** só vem **Yva** e de **Karai** tem **Karai** e **Kerechu**.” Observa-se que Perumi apresenta primeiro uma dupla de deuses e depois outra (**Tupã** e **Ñamandu** de um lado e **Jakaira** e **Karai** do outro). Como já foi dito anteriormente, as duplas possuem uma relação preferencial que se remete aos seus princípios cosmológicos.

Este aspecto relacional entre as divindades pode ser vislumbrado em um diálogo com Artur. Nesta ocasião, ele informava a posição espacial das divindades, explicando que o mundo é um círculo, como um prato/**ijapuá ko yvy**. Em cada “lado” (quadrante) mora uma divindade. **Ñanderu** mora “pro nascente” (à leste) e **Tupã** “pro poente” (à oeste). “Eles se visitam mais porque **Tupã** é casado com a filha de **Ñanderu**”.

Esta afirmação de parentesco entre as divindades poderia indicar um princípio de regra de aliança. Entretanto, nela não se insere qualquer relação entre nome divino e casamento. O nome não norteia nenhuma preferência ou mesmo proibição para as alianças. O que se pretende evidenciar com este destaque das narrativas é a indicação de parentesco entre as divindades e a importância da intercomunicação constante entre si e entre eles e os homens (os Mbyá) para a manutenção do mundo.

Ainda analisando a fala de Perumi, observa-se que os tipos de nomes de cada divindade também são apresentados em dois conjuntos, nomes masculinos seguidos de nomes femininos. É uma forma discursiva que se caracteriza também por um jeito de pensar e conceber a ordem das coisas em duplicidades

---

medida em que as pesquisas etnográficas voltaram a se intensificar no Brasil (a partir da década passada), tem sido possível explorar o assunto. Entretanto, ainda são poucos os Mbyá que se dispõem a prestar informações.

que se complementam. Neste caso, a complementaridade de gêneros (que será desenvolvido mais à frente).

O número reduzido de nomes poderia gerar problemas para distinguir as diversas pessoas de mesmo nome **Vera, Karai, Jachuka, Kerechu...** Como é possível estabelecer uma distinção? Paulo e Perumi argumentam que o nome sagrado é constituído de uma extensão<sup>67</sup>. Paulo possui o nome **Karai Tataendy Atã**. **Karai** é o nome sagrado vindo de **Karai Ru Ete**. **Tataendy Atã** é seu complemento que dá ao nome especificidade distinguindo-o das demais pessoas de nome **Karai**. Um de seus irmãos chama-se **Vera Miri Apu'a**. Vera é o nome sagrado recebido de **Tupã** e **Miri Apu'a**, seu complemento.

Observa-se que a composição do nome sagrado<sup>68</sup> é análoga à produção da pessoa. Uma parte sua é divina e outra, humana. No caso de Paulo, a complementaridade de seu nome é uma expressão de caráter metafísico. **Tataendy** significa chama, energia divina e **Atã** quer dizer forte, vigoroso. A expressão, na tradução feita pelo próprio Paulo, significa “força da chama divina”. Ela indica que Paulo possui como característica de personalidade mais marcante a vocação para atividades xamânicas. Já seu irmão tem um nome com a expressão **Miri Apu'a** que quer dizer “pequeno redondo”. De fato, ele é o mais novo dos filhos homens de Perumi e o mais gordo. A complementaridade do nome revela a característica humana mais marcante da pessoa que, no caso, está na sua característica corporal. A partir dele se compreende a necessidade do xamã **mitã remói a** (o que revela os nomes) em “estudar as crianças” para poder revelar seus nomes no ritual.

A relação entre conduta, ação e nome também fica evidenciada na narrativa mítica ouvida de Perumi em que os heróis civilizadores encontram-se numa caminhada. **Kuaray** e **Jachyrã** caminham ao longo de um rio, cada um em uma margem. **Jachyrã** encontra uma fruta. Indaga ao irmão de que fruta se trata. Como **Kuaray** não está vendo, pede-lhe que a descreva. Depois de dizer o sabor, a cor, o tamanho..., ou seja, todas as suas características, então o nome é mencionado. Observa-se neste mito que para se ter nome é preciso antes

---

<sup>67</sup> Esta informação é rara na bibliografia Guarani consultada. De fato, só recentemente os Mbyá vêm permitindo explorar este tema. Somente em um estudo recente de Darella (2004, p. 103) com grupos Mbyá em Santa Catarina, encontra-se o registro de um nome sagrado completo de duas pessoas. Um, masculino, é “Wera Ñeery” e outro, feminino, é “Para Rete Poty”. São dados esclarecedores para a compreensão da onomástica, assim como da produção da pessoa Mbyá.

<sup>68</sup> Ladeira (1992) apresenta uma lista parcial de nomes e atividades que lhes seriam correspondentes, tanto masculinos quanto femininos.

conhecer suas características. A palavra, ainda que fundamental, precisa de um suporte. Ela não é desvinculada da realidade. Assim se concebem os nomes religiosos, como as demais denominações. Portanto, percebe-se a necessidade do conhecimento sobre as características da pessoa para desvendar seu **ñe'ë**.

Viveiros de Castro (1986) construiu uma classificação para as sociedades indígenas a partir da onomástica, indicando a existência de dois modelos de nomenclatura. Um modelo é o que ele denomina como “sistemas canibais” ou “exonímicos” presente em grupos Tupi e “sistemas centrípetos” ou “dialéticos”, em que estariam inseridos os Timbira, Kayapó, Tucano. Desta forma, “nos ‘sistemas canibais’ os nomes vêm de fora: dos deuses, dos mortos, dos inimigos, dos animais. São sistemas onde se recebe, essencialmente, o nome do outro” (ibid., p. 341). Afirma ainda que, nesse sistema, “a onomástica é mediatizada pela metafísica e tem uma função individualizadora” (ibid.).

Observa-se que a nomenclatura Mbyá realmente possui uma função individualizadora. Porém, diferentemente do padrão apresentado para os Tupi, o seu modelo é só, em parte, exonímico. Somente uma parte do nome vem de fora e é uma dádiva dos deuses. A outra é produzida socialmente, à medida que a criança é formada no meio de seu grupo local. A nomenclatura enquadra-se mais em um modelo processual.

Viu-se que o nome sagrado possui a importante função de ser um elemento constitutivo da pessoa, da sua personalidade, indicando seu papel social. Um de meus informantes deixou isso claro ao afirmar que não tem o nome de **Vera Chunu**, ele “é **Vera Chunu**”<sup>69</sup>. Em outro momento, Horácio afirmou que o nome sagrado era o “documento do Mbyá”, fazendo uma analogia com nossos documentos de identidade. Ele possui um caráter íntimo e deve permanecer na privacidade da pessoa e do seu vínculo social mais restrito. Portanto, não é um nome a ser usado no uso cotidiano das relações interpessoais.

Como já foi explorado no capítulo anterior, os termos de parentesco são utilizados para se dirigirem ao outro e, cada vez mais freqüente nos dias atuais, o uso do nome **jurua**.

Inicialmente o nome **jurua** foi pensado e usado para as relações com o estrangeiro. Como nas relações interétnicas não é possível utilizar a

---

<sup>69</sup> Aspecto este já registrado por Nimuendaju (1987 [1914], p. 31) ao afirmar que “O nome, a seus olhos, é a bem dizer um pedaço do seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa”. Sua continuidade é reveladora da importância sócio-cultural para a constituição da pessoa.

nomenclatura de parentesco para a comunicação, e o nome sagrado deve ser secreto, a alternativa escolhida foi a de adotar nomes exógenos. Esta nomeação exonímica era feita aleatoriamente, a critério do gosto pessoal e quase somente usada pelos homens. Cabe lembrar que é papel masculino a relação com o estrangeiro e, portanto, não havia razões para que mulheres e crianças tivessem nome **jurua**. Progressivamente isso foi mudando. A estratégia da invisibilidade<sup>70</sup> foi substituída e a intensificação das relações com a sociedade englobante tem sido a tônica nas últimas duas décadas.

Atualmente, a adoção do nome **jurua** é um dos elementos de identidade da pessoa Mbyá. Existem duas possibilidades de escolha. A mais comum é a feita pela própria pessoa, a partir do seu gosto pessoal. Um procedimento muito comum é a mudança do nome, arbitrariamente a qualquer tempo, a critério pessoal. Em 1995, quando conheci a família de Perumi, seu filho mais novo (na época com aproximadamente 13 ou 14 anos) se apresentou com o nome de Roberto Carlos. Anos depois, informava, entre risos gerais na aldeia, que mudara seu nome para Alex.

O nome **jurua** – que começou como escolhas aleatórias, sem muita significação – torna-se, progressivamente, um dos elementos importantes de identidade. As crianças, até mesmo para poderem obter certidões de nascimento (o primeiro documento que lhe confere cidadania brasileira), têm seus nomes **jurua** escolhidos por seus pais em seus primeiros anos de vida. E essa escolha passa a ser mais cuidadosa, tendo em vista que este nome tem um caráter mais permanente.

Em uma das visitas que Paulo (filho de Perumi) fez à minha casa, pediu-me sugestões de nomes para seu filho<sup>71</sup>. Havia lhe dado o nome de Belo, mas agora Paulo procurava um outro nome, pois pretendia fazer o registro de nascimento do filho. Como eu possuía uma publicação com algumas centenas de nomes, apresentei-a a Paulo. Isso lhe agradou muito, ao mesmo tempo em que tornou a escolha mais difícil de ser definida. Os seus critérios de escolha centraram-se na sonoridade (os nomes com sons bonitos/**porã**) e principalmente no significado de cada nome. Depois de selecionar alguns nomes e me pedir que os copiasse numa folha de papel, disse que escolheria depois. Primeiro era preciso sonhar para definir qual seria o melhor nome.

---

<sup>70</sup> Cf. Souza, 1998, p. 33-35.

<sup>71</sup> Na época, fevereiro de 2001, com cerca de um ano de idade.

Esta não consiste em uma situação isolada. No contexto das aldeias, o assunto sobre nomes **jurua** surge com frequência. Várias vezes fui questionada quanto ao significado do meu nome, assim como de outros que eles haviam ouvido. São estratégias para conhecer e poder escolher nomes **jurua**.

A adoção da cidadania brasileira<sup>72</sup> é mais um elemento na composição da identidade. A escolha e adoção do nome **jurua** confere uma ampliação do processo de formação da identidade. Segundo Viveiros de Castro (2000: 224), “incorporar o outro é assumir sua alteridade”. Desta forma, percebe-se a convivência de dois sistemas de nominação articulados que compõe uma identidade múltipla. Uma construção da pessoa que é um pouco divina, um pouco humana/Mbyá e um pouco **jurua**.

### 3.4 Os objetos na construção das categorias de gênero

A distinção de gênero é também um aspecto que participa da produção do corpo e da pessoa, indicando um dos âmbitos de classificação de papéis sociais. Em boa parte das relações, o gênero aparece como um aspecto básico a ser considerado. Viveiros de Castro coloca que no cotidiano das aldeias Araweté as atividades econômicas são partilhadas entre os gêneros sem maiores distinções, contudo, "o *continuum* fluído de atividades econômicas, quanto aos sexos, não deixa de sugerir algumas oposições simbólicas significativas" (1986, p. 163). O mesmo pode ser dito sobre os Mbyá. Alguns objetos com significados culturais importantes são socialmente utilizados (na forma de presentes, adorno, vestuário e instrumento ritual) para expressar essas categorias de gênero. Ao mesmo tempo, observa-se uma extensão do gênero nos objetos. Eles também comunicam um dos princípios importantes da sociabilidade Mbyá que é o **mborayu**. Este princípio coloca a complementaridade entre os gêneros, fundamental para a constituição social. Assim, as formas de produção, de uso e de significação dos objetos expressam tanto a distinção quanto a complementaridade entre os gêneros. Serão estes os aspectos a serem explorados neste item.

Quando o lactante começa a interagir com as pessoas, (por volta do segundo mês de vida) recebe da **ñandecy**/a grande mãe – a figura materna

---

<sup>72</sup>A reformulação dos direitos indígenas implantados no país a partir da Constituição Federal de 1988, que inclui a garantia de direitos financeiros (como aposentadoria e salário-maternidade), atraiu o interesse dos Mbyá na reivindicação de sua cidadania brasileira. Isto implicou na elaboração de documentos como certidões de nascimento, carteiras de identidade etc. Ampliou-se, assim, o interesse pelo nome **jurua**, incluindo o sobrenome.

principal da aldeia e na sua ausência, a avó – presentes que simbolizam seu gênero e ao mesmo tempo as boas vindas ao neófito. Se for um menino, ele receberá uma miniatura do **guyrapa** (arco) e se for menina, uma miniatura do **ajaka** (cesto).

Estes dois objetos são expressões e extensões culturais do masculino e do feminino. Como assinala Cadogan (1959, p. 98) “Convém recordar que em mbyá-guarani **ne remi-mbo-guyrapá** significa: aquele a quem tu (deus) dispuseste de arco, e se emprega nos textos míticos com o significado de homem, humanidade masculina.” Em uma das narrativas míticas sobre a criação do mundo, estes objetos aparecem como os agentes de criação de cada gênero. Na narrativa apresentada por Perumi, **Ñanderu Tenonde** cria, a partir do golpe de seu arco, o **guyrapa rete** e o **ajaka rete**. A tradução nativa para estas expressões é, respectivamente, “corpo em forma de arco, homem” e “corpo em forma de cesto, mulher”. O **guyrapa** e o **ajaka** são extensões e agentes da masculinidade e feminilidade. Estas propriedades de gênero inerentes aos objetos são tão significativas que tanto ao homem é proibido tocar em um **ajaka** e à mulher tocar em um **guyrapa**. As conseqüências deste ato podem ser tanto do homem ficar fraco ou doente ou dele causar infortúnios para a mulher dona do cesto e vice-versa<sup>73</sup>.

No passado, estes dois objetos também já foram importantes nas suas funções econômicas. A caça realizada pelos homens acontecia preferencialmente com o uso do **guyrapa**. Por sua vez, a atividade feminina de carregar o resultado da caça ou da colheita era feita com os **ajaka**. Atualmente estes dois objetos não são mais usados. A caça, cada vez mais escassa – mesmo porque as aldeias com mata que ainda preserve animais de caça são raríssimas, senão inexistentes – é realizada com uso de armadilhas. Eu só presenciei o uso do **guyrapa** uma única vez na atividade de pesca, na aldeia da Pacheca, em 1995. Por sua vez, o **ajaka** cargueiro entrou em desuso, substituído por sacolas e mochilas. Entretanto, sua importância simbólica e agentiva se mantém. Assim, hoje são produzidas apenas miniaturas para as crianças ou versões decorativas, para a comercialização como artesanato.

As miniaturas destes objetos, como já foi dito, são presentes para os lactantes. Trata-se de mais um evento em que se evidencia a incorporação de um

---

<sup>73</sup> Clastres (2003 [1974], p. 119-143), ao tratar dos Guayaki, apresenta os mesmos objetos para abordar a distinção de papéis sociais a partir do gênero em um artigo intitulado “O arco e o cesto”.



afim. Não é sem razão que um informante me disse que o **guyrapa'i**/mini arco é um presente de boas vindas. Através do presente, uma modalidade de incorporação se faz e, concomitantemente, o objeto estende as características simbólicas de masculinidade ou feminilidade Mbyá. Observa-se também uma nova significação deste ato, uma extensão do mesmo para a incorporação de um outro afim potencial, o **jurua**. Quando ocorrem relações interpessoais positivas com membros da sociedade englobante (geralmente pesquisadores, religiosos e representantes de órgãos oficiais ou ongs), elas são presenteadas com pequenos **ajaka**. O presente não é dado imediatamente, mas após os primeiros contatos. Eu mesma ganhei cinco **miniajaka**, cada um dado por uma **ñandecy** de uma aldeia distinta<sup>74</sup>. Neste caso, a intenção é a de transformar o afim em aliado. O objeto-presente atua como uma via dentro do processo de incorporação.

Dois outros objetos simbolizam o masculino e o feminino. São o **jeguaka** e o **jeguakava**. **Jeguaka**, no passado também consistia em uma autodenominação que atualmente ficou em desuso<sup>75</sup>. Historicamente, como ocorreu com outros grupos ameríndios, usavam a palavra *mbyá* (que significa homem, gente) para designar os outros, os de fora de sua etnia. Nas relações de contato esta passou a ser a forma de denominar o grupo, que progressivamente tornou-se uma auto-referência. Por algum tempo ainda usaram a denominação **Jeguaka**, mas hoje ela só é lembrada por algumas pessoas mais velhas<sup>76</sup>.

Este paulatino desuso da expressão **jeguaka** – e o seu valor social intrínseco – coincide com o abandono do uso do adorno de mesmo nome. O objeto **jeguaka** é um adorno de cabeça masculino, cujo equivalente feminino é denominado **jachuka**. Trata-se de uma faixa com aproximadamente dez centímetros de largura e cento e cinquenta de comprimento, tecida com fios de algodão. Essa tira é usada na frente, colada à testa e amarrada no occipício. Desta amarração pendem fios da tira que se estendem até cerca de cinco centímetros abaixo do ombro. Embora bastante raro, nas pontas dos fios podem

---

<sup>74</sup> Minha filha também foi presenteadada com um mini **ajaka** por Catarina, esposa de Perumi. Como já foi mencionado, minha filha foi adotada por eles como neta.

<sup>75</sup> Esta informação é confirmada por Basini (1999, p. 59) que se refere a esta autodenominação, a partir de outras fontes. Garlet (comunicação pessoal) registrou em 1985 a mesma autodenominação de um Mbyá em Porto Alegre.

<sup>76</sup> Segundo Cadogan (1959/1992), “Generalmente se les aplica el nombre de Mbyá; pero el nombre por el que ellos mismos se designan en sus tradiciones es **Jeguakáva Porangue i. Jeguaka**, en el lenguaje común, significa adorno (de plumas para la cabeza); **jeguakáva**, en el vocabulario religioso, es el nombre utilizado para designar al hombre, a la humanidad masculina; y **jeguakáva Tenonde Porangue i** sería: ‘los primeros hombres escogidos que llevaron el adorno de plumas’”.

ter penas, que amarradas como se fossem pétalas, simbolizam flores e, de fato, são assim denominadas – **poty**. Segundo Perumi, **jachuka** é um adorno semelhante ao **jeguaka**, sendo, entretanto, de uso exclusivamente feminino. É elaborado a partir do trançado e é mais simples que o **jeguaka**.

Estes adornos são entendidos como um elemento material que atua no estímulo para a inspiração, estado de ser que leva ao êxito na habilidade retórica. Estes objetos potencializam a capacidade de se inspirar porque envolvem a região da cabeça por onde é possível receber as palavras enviadas por **Ñanderu**. Como já foi mencionado, a discursividade é um dos mais significativos valores culturais dos Mbyá.

Mais uma vez, evidencia-se nas informações de Perumi que as normas para a produção e obtenção destes adornos obedeciam a uma troca entre os gêneros. O adorno masculino era produzido pelas mulheres e o feminino pelos homens. Normas sociais que impeliam a colaboração mútua para a produção do feminino e do masculino.

Atualmente, uma versão do **jeguaka** tem sido produzida timidamente, por uns poucos Mbyá, a partir do trançado de fasquias de taquara. Seu uso tem sido restrito. Se originalmente os **jeguaka** eram utilizados em segredo nos momentos rituais, longe dos olhares dos **jurua**, a versão atual, ao contrário, é usada em situações de relação com o exterior, como nos eventos em que os Mbyá realizam apresentações musicais para a sociedade englobante. Observa-se que o novo **jeguaka** é concebido enquanto um símbolo diacrítico para a composição de sua identidade índia que passa a ser importante na intensificação das relações com a sociedade englobante.

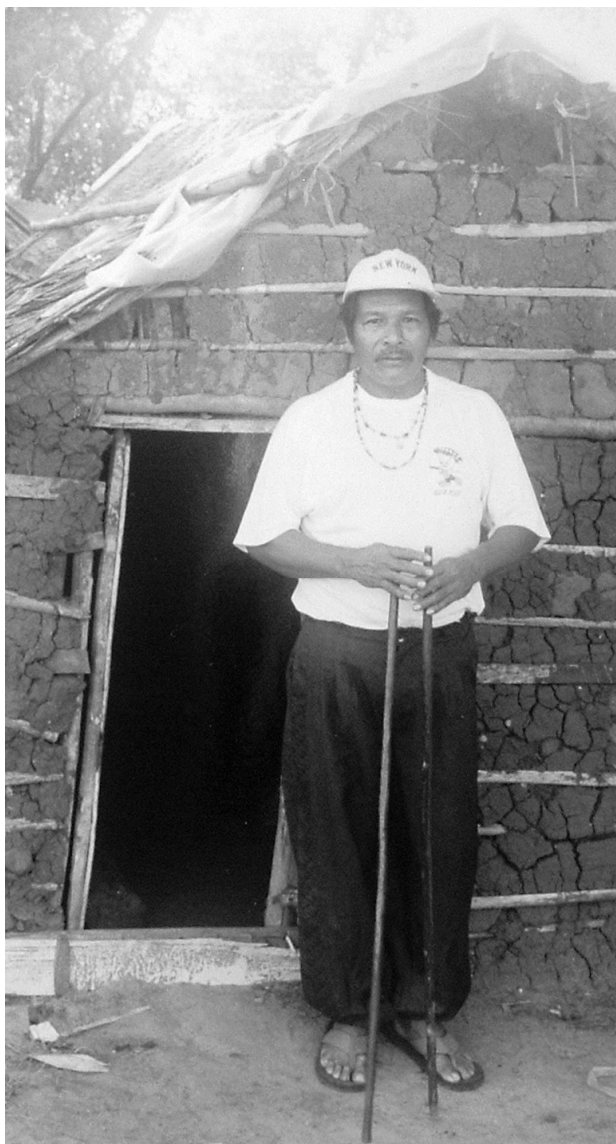
Retomando o interesse deste item sobre gênero – ou seja, de abordar a produção da pessoa através da distinção e complementaridade de gêneros perceptíveis nos objetos – é importante focar os objetos rituais usados preferencialmente na **opy**. Estes objetos serão abordados com maior refinamento no próximo capítulo. Neste momento, o interesse é destacar o aspecto da relação de gênero existente ali. Os rituais xamânicos na **opy** considerados os mais eficazes são aqueles em que ocorre a participação dos homens e mulheres da aldeia. Um bom xamã é aquele que possui uma esposa que o acompanha nos rituais.

Os principais objetos de uso ritualístico são instrumentos musicais. Os instrumentos masculinos são o **mbaraka**/violão, o **rave**/violino e o **popygua**/clave. O único instrumento feminino é o **takuapu**/ bastão.

O xamã deve ter a sua disposição para os rituais os três instrumentos. Entretanto, somente o **popygua** é considerado um objeto particular dele. O **mbaraka** e o **rave**, embora de uso estritamente masculino, são considerados bens da **opy**. Desta maneira, observa-se que o enfoque sobre a presença e complementaridade dos dois gêneros importantes na **opy** é simbolizado de forma mais enfática (mas não só) tanto pela clave, quanto pelo bastão, o **popygua** e o **takuapu**.

A produção e obtenção destes instrumentos obedecem à regra da troca entre pessoas de mesmo gênero. Um **popygua** só pode ser produzido e obtido por um homem e para um homem. Além disso, a obtenção acontece somente fora do grupo doméstico. Horácio afirma que qualquer homem pode ter um **popygua**. Entretanto, ele deve demonstrar o interesse em obtê-lo através de uma conduta que reflita seu respeito e participação nas atividades rituais do seu grupo. Sendo digno, e deixando explícito seu interesse, ele será presenteado com um **popygua** produzido por um **xamã opygua** de uma outra aldeia. Ele pode ter algum vínculo de parentesco, contanto que não seja seu avô, seu pai ou um de seus irmãos. O mais comum é obter o **popygua** com o sogro ou com o xamã da aldeia do sogro.

O **popygua guaçu** é um objeto restrito do xamã. Neste caso, sua obtenção acontece ao final de um processo de iniciação do homem às práticas xamânicas. A pessoa com qualidades xamânicas poderá desenvolvê-las com o acompanhamento de um xamã. Depois de um período de preparação (que varia muito de acordo com cada pessoa, podendo levar de meses a anos), ao ser avaliado pelo xamã, ou na ocorrência de um fato extraordinário (uma situação de doença, um sonho, uma cura, um evento natural etc.) e mais enfaticamente, ao ser reconhecido socialmente, a pessoa torna-se um xamã digno de portar o **popygua guaçu**. Este então será produzido e presenteado por aquele que o iniciou e, neste caso, parece não haver restrições ao parentesco. Perumi, por exemplo, recebeu seu **popygua guaçu** de seu tipo paterno, enquanto Horácio, de seu pai.



**Fig.08: Horácio com seu popygua guaçu**

O **takuapu** obedece às mesmas prescrições quanto à produção, obtenção e uso, em uma versão feminina. É a esposa do xamã quem fornece os **takuapu**. Uma diferença é notada quanto a isto, pois as mulheres não precisam buscar **takuapu** em outras aldeias para obter o seu. De qualquer forma, nenhuma pode produzir seu próprio **takuapu**, ele deve ser resultado do ato de presentear. Quanto ao **takuapu guaçu**, este é destinado exclusivamente à esposa do xamã, também considerada uma xamã, muitas vezes denominada **kuñã karai**. Neste caso, o **takuapu** pode ser tanto produzido por outra **ñandecy** quanto pelo próprio esposo, o xamã.

É importante enfatizar que a perspectiva Mbyá de seus rituais – de cura, de caráter religioso, de iniciação etc. – evidencia a necessidade da presença

masculina e feminina para a sua execução e validação. Ou seja, prescindem da complementaridade dos gêneros para que a ação ritual se efetive. Os dois bastões evidenciam e simbolizam esta complementaridade.

Dois outros instrumentos musicais marcam a distinção de gênero. São as flautas. A masculina é denominada **mimby puku** e a feminina **mimby reta**. As flautas são semelhantes na forma de produção e matéria prima e distintas no nome, na forma e no uso. São elaboradas com taquaras e seguem uma tecnologia expediente. A flauta masculina é simples (tal qual a de pífaro) com seis orifícios. Elas são produzidas rapidamente e usadas nos momentos de lazer cotidianos. Quando se cansam de tocá-las, descartam-na. E quando a vontade de tocar surgir novamente, produzirão uma nova.

A flauta feminina diferencia-se por ser um conjunto de cinco tubos de taquaras de comprimentos diferentes e progressivos, posicionados alinhados na mão verticalmente (como a de pã). Os tubos não são presos entre si por nenhum mecanismo, mantendo-se alinhados apenas pela forma de segurar com as mãos. Diferente da maneira masculina, a flauta feminina só é tocada em duplas. As mulheres sentam-se próximas e tocam ora alternando os sons, ora ao mesmo tempo. Maria explica que se trata de um jogo em que uma desafia a outra na alternância de sons. A alegria do jogo é acompanhada de muitos risos entre os presentes. Assim como o descrito para a flauta masculina, ao fim do jogo, a flauta é descartada.

Percebe-se que a distinção de papéis de gênero se estende nos momentos lúdicos e os itens materiais possuem e expressam participação ativa nessa distinção.

O **tembeta** e **nambichâi** são adornos de uso cotidiano, sem função ritual especial, entretanto, são itens materiais igualmente significativos na distinção e produção social de gênero. O **tembeta** é um adorno labial na forma de um cilindro de até três centímetros de comprimento e dois ou três milímetros de diâmetro. Pode ser feito em madeira ou osso. É um adorno produzido e usado exclusivamente pelos homens.

Segundo Santiago, no passado, todos os meninos no início da puberdade – no período que ele identificou como “quando a voz começa a mudar” – eram levados para o ritual de perfuração labial. Ainda segundo este informante, os meninos deveriam usar o **tembeta** como uma maneira de conter o estado comportamental de furor, o **asygua**. Como já foi mencionado, o descontrole

emocional de raiva é visto como nefasto para a pessoa e seu grupo social. Manter a serenidade e a alegria é a meta constante. Esta moral que o controle da raiva como uma maneira de se evitar a atração de perigos é percebido em outras etnografias, como a dos Kaxinawa (Lagrou, 1998).

O ritual de perfuração labial, denominado **tembekua**, nos moldes em que ocorria no passado, com a reunião de vários meninos de mesma faixa etária sob a orientação dos **yvyra'ija**/instrutores, caiu em desuso. Perumi afirmou ter passado por este ritual e foi após ele que passou a iniciar-se nos estudos espirituais. Segundo palavras suas:

Desde aquele tempo estou estudando, que estou trabalhando na opy. Eu sei, porque eu vi e porque escutei a palavra que me mostraram [os **yvyra'ija** – instrutores]. Eles me falaram do costume e da lei dos antigos, de como um Mbyá deve andar no mundo. E até hoje eu estou seguindo bem certo, não botei fora a palavra que me deram. Sempre vivi de acordo com a palavra de **Ñanderu**.

Segundo estas informações, o adorno labial indica uma relação com a fala. Como já foi mencionado, o desenvolvimento e aprimoramento da oratória é um aspecto sócio-cultural valorizado e estimulado. Além disso, é significativa a habilidade para a discursividade na produção do corpo masculino, pois ela possui um poder que permite a comunicação com esferas sobrenaturais fundamentais na constituição dos vários âmbitos sócio-cosmológicos. E é pelo fato da capacidade retórica estar carregada deste poder que ela precisa ser controlada. Portanto, o **tembeta** é um adorno masculino com uma potencialidade agentiva combinatória do estímulo e do controle da fala.

Seeger (1980) interpretou de forma semelhante o uso de discos labiais como adornos masculinos entre os Suyá, evidenciando haver uma relação entre a ornamentação de partes do corpo com a valorização cultural daquele sentido ou percepção que lhe são correspondentes. Assim como os Mbyá, os Suyá entendem a fala como um valor social importante.

Atualmente, a perfuração labial é feita individualmente, de acordo com a vontade pessoal, após os doze anos de idade, a qualquer tempo. Boa parte dos homens adultos possui o lábio inferior perfurado. Entretanto, pouquíssimos usam o **tembeta**. Horácio explica que quase não se usa mais o **tembeta** porque ele “assusta o branco”. Ou seja, o uso do **tembeta** por vezes passava a imagem

de índio selvagem, fazendo com que os vizinhos brancos reagissem com medo ou agressividade.

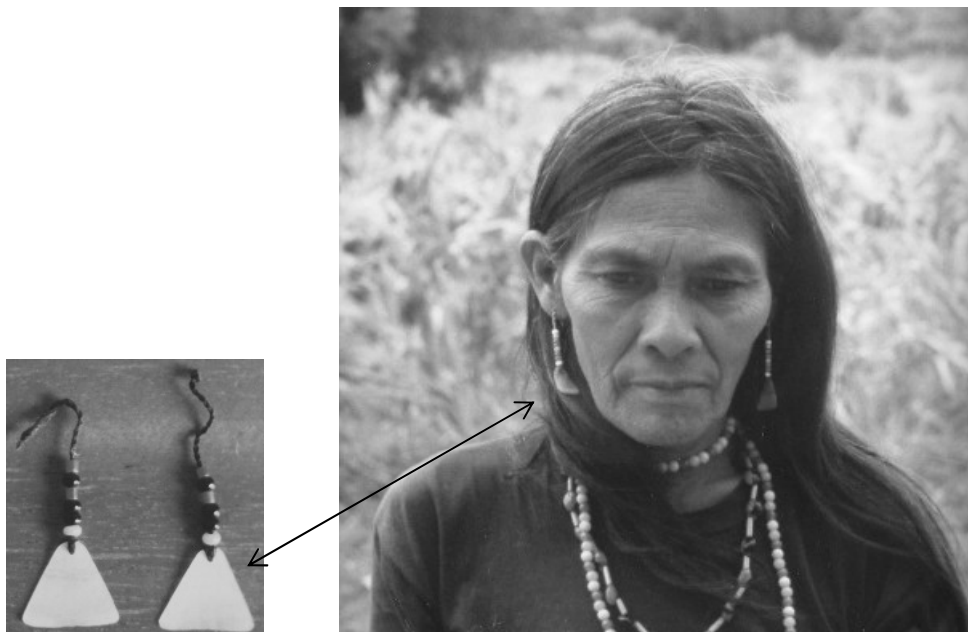


**Fig.09: Tembeta**

Atualmente, os jovens em idade de casar estão retomando o uso do **tembeta**. Este comportamento tem sido elogiado pelos mais velhos, que recorrentemente criticam os jovens por deixarem-se atrair pelos adornos e hábitos dos brancos. Perumi, em 2002, elogiava seu mais novo genro potencial, Afonso (foto acima), porque usava **tembeta**. Dizia que isso era bom, pois demonstrava o interesse dos jovens em manter suas tradições culturais.

Por outro lado, percebe-se que a reação temerária dos brancos colocada por Horácio não acontece tanto agora. Se no passado a melhor estratégia para lidar com a sociedade englobante era a do velamento de sua identidade, hoje é a exibição de sinais diacríticos indígenas que muitas vezes conferem status e acesso a bens e serviços da sociedade englobante. Cientes e atentos a essas mudanças nas relações interétnicas, o **tembeta** readquire significação social, além de comunicar valores de masculinidade e de identidade étnica.

Para as mulheres há também um adorno exclusivamente feminino, o **ñambichã**/brinco. Os brincos tradicionais eram produzidos com fios de algodão, sementes de **yva'ũ** e um pingente em forma triangular de conchas de moluscos fluviais (confira foto seguinte; fig.10). Diferentemente do **tembeta**, não há qualquer referência à existência no passado ou no presente de normas sociais que defina quando é possível começar o uso deste adorno entre as meninas. Observa-se que é mais freqüente o uso entre meninas acima dos oito anos de idade. A produção também é exclusiva das mulheres.



**Fig. 10: Ñambichã**

Atualmente, o **ñambichã** tradicional vem sendo substituído por brincos produzidos pela sociedade envolvente. Os brincos adotados possuem uma variedade grande de formas, cores e materiais. Entretanto, é possível evidenciar um padrão. Todos são brincos com pingentes e esta característica liga os atuais brincos aos tradicionais. Observa-se também que os homens podem ter suas orelhas perfuradas para o uso de brincos, embora sejam bem raros. Os brincos masculinos têm forma cilíndrica e são bastante discretos; assemelham-se aos **tembeta** em dimensões e materiais.

Apóio-me aqui também nas inferências de Seeger (1980) sobre os significados dos adornos corporais. Seeger demonstra como é possível compreender a relação entre adorno e percepção e sentido. Aponta que, na sociedade Suyá, as faculdades mais valorizadas são a fala e a audição. Por sua vez, são justamente os lábios e as orelhas, as partes do corpo preferencialmente adornadas.

Analogamente observa-se que a fala e audição são significativamente enfatizadas e valorizadas pelos Mbyá. A importância e significação destes elementos serão melhor analisadas no próximo capítulo. Aqui importa apontar o aspecto relacional e complementar entre fala e audição. Portanto, parece significativo que os adornos masculinos estejam relacionados à oratória e, por outro lado, o principal adorno feminino, o **ñambichã**, ligue-se à audição – embora fique clara a importância da voz feminina em várias situações, como nos



rituais na **opy**. Quanto à audição, basta lembrar das reuniões políticas – abordadas no capítulo um – em que o papel feminino consiste, eminentemente, em ouvir os discursos proferidos pelos homens.

Percebe-se, portanto, um desdobramento de caráter relacional e complementar simbolizados pelo **tembeta** e pelo **ñambichã**:

Tembeta : Ñambichã  
Fala : Audição  
Masculino : Feminino

Homens e mulheres usam colares (**mbo'y**). Observam-se aí também distinções estéticas para cada gênero. O uso feminino é de colares coloridos, longos e vários. O uso masculino é de, em geral, um único colar, mais discreto, em contas de cores mais sóbrias, preto, marrom ou branco. As mulheres deixam seus colares à vista, enquanto os homens os mantêm sob a roupa.

As roupas também são marcos de distinção. Sua aquisição se faz na relação com a sociedade englobante. O mais corrente é obtê-las através de doações. Só muito raramente ocorre a compra. As roupas doadas, frequentemente, são reformadas e costuradas em modelos e estilos próprios da etnia. O padrão de roupa feminino é a saia rodada. Há uma preferência para que elas sejam coloridas. No verão costumam usar somente elas, sem qualquer peça na parte superior do corpo. O uso de roupas na parte superior do corpo ocorre quando as mulheres saem da aldeia, nos períodos frios do ano ou quando na presença de estranhos. As saias, às vezes, são chamadas de **typyjaa**, indicando ser uma atualização dessa vestimenta muito usada no passado. Segundo Tereza, tal vestimenta consistia numa saia não rodada; era uma peça em algodão retangular enrolada no corpo da cintura até abaixo do joelho e presa com um cordão, também de algodão, na altura da cintura. Nunca vi qualquer índia usando esta peça, mas ela ainda está na memória de alguns.

A saia é um vestuário marcante e percebe-se que seu uso é incentivado pelas avós, mães, tias e irmãs mais velhas das meninas. Em diversas ocasiões em que estive nas aldeias com a câmera fotográfica, as mulheres pediam que suas crianças fossem fotografadas, preparando-as cuidadosamente e fazendo-as usar esta peça de vestuário.

O padrão do vestuário masculino é uma composição de camisa e calças compridas. Somente nos dias muito quentes alguns homens (e, geralmente só os jovens) colocam bermudas ou *shorts*. Há uma escolha preferencial por camisas ou camisetas com mangas (curtas ou compridas). Observa-se também que, sob uma aparência de pouco cuidado com o vestir, há uma estética partilhada e presente em todas as aldeias que indica o contrário. Tanto as calças quanto as camisas são em cores consideradas por eles como discretas (branco, tons de cinza, de marrom, preto...) e sem estampas grandes e coloridas. Estas roupas devem ser largas e confortáveis. Nunca vi nenhum deles com qualquer item do vestuário apertado ou justo no corpo. Raras vezes vi um homem de camisa vermelha ou qualquer outra cor mais viva. A não ser em momentos lúdicos, de brincadeiras entre eles ou mesmo quando se vestem para jogar futebol. Havendo camisetas que sejam de uniforme de times de futebol, preferirão estas para jogar.

Observa-se aí um padrão de vestuário masculino caracterizado por uma estética pautada na discrição, e no conforto e liberdade para o movimento corporal. Este padrão é coerente com um conjunto de valores e premissas sociais mais gerais sobre o homem e o papel masculino que se percebe nos aspectos materiais que atuam na produção do corpo masculino. As premissas sociais pautadas na discrição e na moderação (vale lembrar o controle da raiva e a generosidade/**mborayu** como desdobramentos das noções de discrição e moderação), assim como a liberdade de movimento são fundamentais tanto para as atividades cotidianas, quanto para os exercícios e práticas rituais.

Em contraste, a produção da mulher pode ser mais colorida, mais exuberante. Parece indicar que somente os homens precisam de cuidados e preparação aos valores mencionados no parágrafo anterior e que são valores restritos do âmbito masculino. Desconheço – e não foi possível explorar etnograficamente esses aspectos – os significados deste contraste. A produção do corpo feminino prescindiria dos cuidados e preparação para ter as características valorizadas e consideradas socialmente fundamentais? Há uma hipótese de que as mulheres, por sua própria natureza feminina, estariam mais próximas das premissas transcendentais da sociedade e, portanto, estariam seguras para alcançar uma constituição divina.

O importante aqui é salientar como o vestuário, adornos e objetos de uso cotidianos também são dotados de gênero e participam da produção do corpo e dos papéis feminino e masculino. Alguns destes itens da cultura material não

obedecem necessariamente às regras da reciprocidade; são, justamente, exceções que confirmam a regra. Os aspectos fundamentais que marcam a produção do corpo obedecem à regra da reciprocidade e os que, chamaria aqui de complementares, podem ser obtidos por outras formas, como o caso do vestuário, obtido nas relações com a sociedade englobante através de doações ou (mais raros) através da compra. Entende-se que o gênero é relevante na produção da pessoa, do seu corpo e papel social. A diferença de gênero é concebida como complementaridade e como a mais básica das formas de reciprocidade.

A produção da pessoa pela via do gênero se dá numa relação de reciprocidade hierárquica, dos mais velhos aos mais novos e pela via da contribuição mútua pela troca entre os gêneros. Evidencia-se uma produção resultante da imbricação de relações entre iguais (pela via vertical, da hierarquia de mesmo gênero) e entre diferentes (pela via horizontal, de gêneros distintos). Ambas baseadas na reciprocidade. No caso da relação entre iguais, a pessoa mais nova que hoje é presenteada pela pessoa mais velha, no futuro deverá fazer o mesmo com seus descendentes. No caso da relação entre diferentes, a retribuição será num período mais curto, para a mesma pessoa que o presenteou ou alguém da mesma categoria de idade e gênero distinto.

No processo de produção da pessoa, quanto ao gênero, a contribuição é prioritariamente entre iguais, ou seja, entre pessoas do mesmo gênero. São alguns itens materiais importantes que expressam o sentido social do que é feminino e do que é masculino. O doador do mesmo gênero busca repassar, através do presente, aquelas características e valores que são significativas do seu gênero. Não é sem razão que quem presenteia seja o avô e a avó, ou o xamã e a esposa. Eles são os modelos de pessoa por excelência a serem seguidos e respeitados. Assim, ao receber um bem semelhante ao que seus avós e pessoas do mesmo gênero usam, se processa a potencialidade de incorporação de suas propriedades simbólicas.

### **3.5 Doença (rachy) e feitiço (mba'evyky): os perigos para os corpos**

A vida dos Mbyá é caracterizada pela precariedade das condições materiais. A doença e a fome fazem parte da rotina da maioria das aldeias. Ciccarone (2001) abordou exemplarmente – apoiando-se na utilização da noção de drama social – as condições de vida do grupo e de como ele as compreende. A precariedade disseminada entre as aldeias é interpretada por boa parte das

peças Mbyá que conheci como sendo o resultado de um estado geral de doença do seu mundo.

Ao focar a concepção de doença pretende-se evidenciar os aspectos relacionais nos quais ela está baseada. Alguns princípios sócio-cosmológicos tornam-se expressivos nas situações de doença e a potencialidade agentiva de certos objetos possui participação significativa nos processos de cura. A noção de doença/**rachy** é caracteristicamente polissêmica. Não ficam doentes somente os homens, mas também animais e vegetais, o **teko'a**, a terra, o ar, a água... Enfim, o ambiente, o homem e todos os seus elementos. Evidencia-se também que a doença – igualmente como outros aspectos já apresentados – é resultado de algum tipo de relação.

Antes de falar propriamente na doença, é importante colocar qual é a compreensão Mbyá de saúde. De uma forma geral, saúde significa estar numa situação de alegria e tranquilidade compartilhada por seu grupo social num espaço onde os princípios da boa vida possam ser exercidos. A conduta social adequada inclui a participação constante nos rituais, pois a comunicação com o âmbito metafísico é um componente da sociabilidade. Entende-se que a saúde pessoal depende da saúde social e ambiental e vice-versa. Esta concepção de saúde está ampliada na atualidade pela incorporação da boa relação com os brancos.

### 3.6 Doenças promovidas pelos -já

As situações de doença relacionadas com o ambiente são muitas vezes compreendidas como problemas com os seus “donos” ou “mestres” (-**ja**)<sup>77</sup>. Como foi focado no capítulo anterior, certos elementos ambientais são de responsabilidade dos -**ja**. Assim, há o **yvy'ã ja** (dono dos penhascos e barrancos), o **y akã ja** (dono dos rios e riachos), o **yvy ja** (dono da terra), **ita ja** (dono das pedras) etc. Estes elementos possuem uma carga de energia imanente (agência) que atinge as pessoas a ela vulneráveis. Esta suscetibilidade estaria relacionada às categorias de nomes que identificam cada indivíduo.

Perumi certa vez explicava que seus problemas de saúde estavam relacionados à existência de cachoeiras com muitas pedras no **teko'a** onde vivia. O seu nome sagrado indicava que era frágil à força emanada pelas pedras (**ita**). A

---

<sup>77</sup> Esta perspectiva está presente em outros grupos ameríndios como os Waiãpi (estes, inclusive, com uma grafia análoga, “-jar” – Gallois, 1996: 43), Kaxinawa (Lagrou, 1998), Waiwai (Rivière, 2001) e os Wauja (Barcelos Neto, 2002).

cada vez que se aproximava da cachoeira ficava um pouco mais fraco, até ficar doente. Para alcançar a cura teve que ser assistido por um xamã que empregava o **petyngua**. O xamã precisou consumir grandes quantidades de tabaco (**pety'ũ** – fumo preto). Ao final, retirou as pedras de seu corpo e as “devolveu ao dono da doença”.

Como também já foi mencionado no capítulo anterior, a obtenção de qualquer elemento na mata (coleta, caça, retirada de madeira etc.) deve obedecer a uma negociação com os seus ‘mestres’/**-ja**. Geralmente a negociação acontece de forma ‘direta’ através do sonho ou nas idas à mata. Quando se encontra aquilo que se deseja, são proferidos cantos-orações que manifestam tanto o comprometimento de retirar apenas o necessário para o momento, quanto um pedido para que este mestre continue fornecendo seus bens. Os cantos-orações são entendidos como oferendas aos ‘donos’ divinos. Após a coleta ou caça, ainda deve-se proceder à defumação daquilo que foi obtido antes de ser comido. Quando quaisquer destes procedimentos deixam de ser observados, a pessoa fica em situação de perigo, podendo ser afetada pelo ‘dono divino’.

Segundo Horácio, quando se fica doente pela ação de um **-ja**, a pessoa fica com problemas digestivos, pode ter náuseas, vômitos, perda de apetite e emagrecimento. Em situações assim, deve-se procurar um xamã especialista em ervas e infusões.

### 3.7 Os riscos de doença e morte pela ação do angue

Os alimentos podem ser vetores patogênicos para a ação do **angue**. O **angue** é uma denominação usada para se referir a um ser metafísico nefasto. São espíritos de mortos que permanecem vagando pelo mundo. Como já foi mencionado, a pessoa possui duas almas, o **ñe'ě porã** (de origem divina) e o **ñe'ě vai** (de origem mundana). Na morte, estas duas almas podem se dirigir ao mundo divino ou uma delas, o **ñe'ě vai**, pode permanecer neste mundo, causando prejuízo aos homens. Neste caso, ele passa a ser denominado **angue** ou **mbogua**, traduzido por eles como “fantasma”.

Tereza conta que quando os parentes de um morto não obedecem às prescrições funerárias indicadas pela cultura, a alma mundana ( **ñe'ě vai**) deste morto pode ficar vagando pela aldeia e provocando males nas pessoas. Ainda segundo Tereza, a alma não quer ficar sozinha e deseja levar outra pessoa com ela. Pode sentir fome e sede e, por isso, suja a água e a comida que é deixada de

um dia para o outro. Quem come esta comida ou bebe desta água no dia seguinte fica doente. Por esta razão os Mbyá devem cozinhar apenas o alimento necessário para cada refeição, evitando sobras, pois elas são alvo da ação do **angue**. O mesmo cuidado deve-se ter em relação à água. Não se deve reutilizar aquela que permaneceu de um dia para o outro em um recipiente.

Em 1996, em Massiambu presenciei a saída de algumas famílias Mbyá desta aldeia. Depois soube que todos os Mbyá haviam saído, ficando somente famílias Xiripa. Dentre os motivos apresentados, o que nos interessa consiste na discordância da implantação de uma série de itens de infra-estrutura, como escola, luz elétrica e água encanada. Enfatizaram ser contra a implantação de uma caixa d'água na aldeia, justamente por compreenderem que a água para o consumo humano não poderia ser represada. Afirmavam que a boa água é a água corrente, dos rios. É uma água com vida porque está em movimento. A água parada é uma água morta, que atrai **angue** e pode causar doenças.

O **angue** pode provocar doenças também quando a pessoa sonha. Segundo vários Mbyá, quando sonhamos nossa alma boa, o **ñe'ë porã**, viaja. Ela abandona momentaneamente nosso corpo e pode ir visitar parentes distantes. Se a pessoa é um xamã, pode ainda visitar e dialogar com as divindades. Neste momento, o corpo fica desamparado e suscetível para a atuação de um **angue**. Sabe-se que uma pessoa foi afetada em sonho por um **angue** quando ela acorda e lembra de um sonho ruim. Quando isso acontece, ela deve logo procurar um **ñanderu opygua**. Ele, com o uso do **petyngua** pode afastar o **angue** e restabelecer a saúde da pessoa. Do contrário, aquele que tem o **angue** pode definhar até a morte ou ainda tornar-se tão agressivo que a única solução será matá-lo.

A necessidade de se mudar de lugar quando um parente morre decorre do entendimento de perigo que ele representa aos seus parentes vivos. A alma do morto se transforma em um outro, o **angue**. Após o ritual funerário (que será explorado a seguir), os seus parentes precisam distanciar-se do cadáver enterrado, pois ele ainda pode manter sua alma mundana. O distanciamento permite que seus parentes mantenham-se tranquilos e não pensem no morto.

Pensar e sonhar com o morto significa estar em contato com ele, ou seja, com seu **angue**. Quando um parente mantém-se triste e manifesta saudade é um indicativo de que o **angue** quer ludibriar a alma boa da pessoa que sente saudade e apossar-se de seu corpo. O **angue** tem inveja do corpo dos vivos e fará

de tudo para voltar a ter um corpo. Tereza diz que quem está triste ou com saudades pode, aos poucos, ficar fraco, “sem vontade de continuar como gente até que se entrega”. Ou seja, morre também. Mesmo mudando-se para outro local, os parentes do morto devem evitar a solidão no período que corresponderia ao luto. A solidão torna a pessoa mais suscetível às investidas do **angue**<sup>78</sup>.

Outros grupos indígenas apresentam essa concepção, como os Kaxinawa estudados por Lagrou (1998, p. 115)

A sombra do corpo, por outro lado, é um *yuxin* social, com origem terrestre, cresce junto com o corpo [...] O *yuda baka* (“sombra do corpo”) é inseparável do corpo, como uma sombra. A sombra é de fato uma de suas manifestações. Quando o corpo está em repouso, o *baka* pode deixar o corpo e pode vagar em lugares distantes onde é percebido como um fantasma ou como assombração, vulto indefinido que aparece ao anoitecer. Tais aparecimentos são agourentos porque avisam da morte ou doença séria que seu dono porta.

Outra situação da ação do **angue** é quando ele se torna visível. Quando a pessoa o vê, diz Tereza, “...ele chora e geme igual à gente, porque já é sinal que a gente vai morrer. À noite fica andando perto da casa da pessoa.” O **angue** pode estar em uma aldeia, realizar todos esses movimentos e sons. Entretanto, somente aqueles que perceberem estes sinais estarão irremediavelmente afetados por ele.

Alguns animais também podem ser vetores de **angue** e outros podem vê-los e avisar aos humanos. Ações ou doenças consideradas estranhas em animais domésticos (cães e gatos) podem ser indicativos de que eles foram afetados pelo **angue**. Segundo Perumi, o canto do galo fora de hora e/ou o surgimento da ave **guyra yvyja’a**/“tesourinha”<sup>79</sup> são sinais da presença de **angue**. Tereza informa que ao perceber os sinais dados por estes animais, deve-se insultá-los para evitar

---

<sup>78</sup> Aproximadamente um mês após o falecimento de meu marido, recebi uma ligação telefônica de Paulo. Ao saber que eu estava numa cidade longe de minha família, vivendo apenas na companhia de uma filha pequena, ligou por sentir-se preocupado comigo e com ela. Reafirmou sobre o perigo que sofremos de ficarmos sozinhos quando um parente morre. Perguntou-me se estava tranqüila (estado de ânimo fundamental para não ser afetado pela tristeza ou saudade). Ao ouvir uma resposta positiva disse ter ficado tranqüilo também. Prometeu uma visita e ao mesmo tempo pediu que fosse visitá-lo e à sua família. A preocupação de Paulo comigo revela os valores sobre os riscos que os mortos exercem sobre os vivos. Ao mesmo tempo estende estes valores para além dos seus limites étnicos. Obviamente, este prolongamento não é sem critério. A família de Paulo me reconhece como uma pessoa de fora que foi “domesticada”, e portanto, capaz de compartilhar concepções e princípios.

<sup>79</sup> *Phibalura flavirostris*

problemas, dizendo a seguinte expressão: “**Tereo ta’ykuapy eike**”/“Vá para dentro, sob o formigueiro”.

Embora atualmente a fotografia seja algo relativamente comum no cotidiano dos Mbyá, ela também pode ser usada para a ação nefasta do **angue**. Para explicar o perigo da fotografia, Paulo contou que quando era mais novo (por volta dos quinze anos) tinha uma foto de uma mulher Mbyá muito bonita. Sempre pegava a foto e ficava olhando. Afirmava que estava apaixonado por ela:

Não sabia quem ela era. Mostrei a foto para algumas pessoas e ninguém sabia quem era. De noite, antes de dormir, eu olhava para a foto e ficava apaixonado. Eu sonhava com ela. Eu tive uma namorada uma vez e mostrei para ela a foto. Ela disse que aquela mulher era antiga e já estava morta. Um dia, antes de dormir eu olhei de novo para a foto e fui deitar. Sonhei então que eu estava olhando para a foto e de repente começou a sair fogo dos olhos da mulher da foto. Acordei assustado. Peguei a foto e rasguei.

Quando iniciei meus contatos com os Mbyá, em 1995, fotografá-los era complicado. Somente os homens mais jovens permitiam serem fotografados sem problemas. Algumas crianças entre três e doze anos também. As mulheres e os homens mais velhos não gostavam e nem mesmo permitiam fotografar seus objetos de uso cotidiano, apenas o artesanato para comercialização. Há um receio baseado na idéia de que a fotografia fixa um tempo da pessoa, rouba uma parte de sua imagem e quando esta pessoa morre, a fotografia será uma das vias mais perigosas para a ação do **angue**.

Nos últimos anos, a resistência em ser fotografado diminuiu acentuadamente. Por vezes são eles mesmos que solicitam serem fotografados. A mudança convertida em uma maior aceitação deste tipo de registro não significa que deixaram de acreditar no perigo dessa imagem ser usada pelo **angue**. A mudança manifesta uma melhor habilidade para lidar com as fotos. Depois de obtê-las, divertem-se identificando pessoas e lembrando-se de contextos e situações. Após estes momentos, as fotos ainda circulam alguns dias pela aldeia, mas depois são descartadas. O descarte é uma maneira de assegurar que elas, no futuro, não sejam fontes de perigo.

Para qualquer manifestação de doença decorrente de algumas destas situações promovidas pelo **angue**, deve-se recorrer ao **ñanderu opygua** e submeter-se a um ritual de cura com o uso do **petyngua**. O **tatachina**/fumaça do tabaco é o princípio vital que possui, entre outras, propriedades profiláticas e



curativas. Assim, mesmo não sendo afetado por um **angue**, é costume defumar-se em situações de risco (como as mencionadas anteriormente). Nestes casos, o uso do **petyngua** é feito pela própria pessoa, já que todos os adultos estão aptos e devem fumar.

### 3.8 Os perigos pela ação do Mbochyja

A busca pelo controle das emoções consideradas nefastas é entendida como uma medida profilática para se manter saudável. Agir de forma irada, ser violento, portanto, é também uma forma de doença. Quando a pessoa passa a se comportar de forma agressiva, entende-se que ela está possuída pelo **mbochyja**, o dono, mestre da cólera. Segundo Tereza, esta entidade sobrenatural pode dominar uma pessoa a ponto de, em determinadas circunstâncias, transformá-las em um animal, perdendo completamente suas características humanas. Nessas circunstâncias extremas, pode-se chegar a ponto de ser necessário matá-la como última alternativa para se livrar de um estado de **jepota**.

Santiago explica que o estado de **jepota** é o mais grave que uma pessoa pode se encontrar quando está possuída pelo **mbochyja**. É quando todo seu ser é dominado pelo lado animal. Logo, quando a pessoa começa a agir dominada pelos furores, ela deve ser isolada do convívio social, pois constitui-se numa ameaça a todos.

O uso de bebidas alcoólicas tem sido um dos freqüentes problemas de ações agressivas no interior das aldeias. Avelino contou uma situação ocorrida na Barra do Ouro na década de 1980, quando ali vivia o **opygua** Juancito. Um homem chegou bêbado à aldeia. Enfurecido, agrediu a esposa que, por sua vez, gritou pedindo ajuda. Juancito, ao ser informado do que acontecia, foi até o local onde estava o homem, levando consigo alguns **xondaro**. Chegando lá, encontrou a mulher sangrando, com um ferimento no ombro e o homem que continuava agressivo. Juancito ordenou a seus **xondaro** que amarrassem os braços dele e o levassem a um pátio mais afastado, onde deixaram-no preso a um tronco de madeira fincado no chão. Este homem permaneceu preso ali durante toda a noite, num dos períodos de inverno mais rigorosos. Avelino conta que muitos acharam que ele não sobreviveria àquela noite tão fria. No entanto, na manhã seguinte, ele estava bem e “manso”, porém como sua conduta agressiva era recorrente, foi afastado da convivência dos demais, tendo que morar isolado, acompanhado apenas pela mulher e seus filhos pequenos em outra aldeia.

Ninguém o visitava, pois, nas palavras de Avelino, “um animal não pode viver junto com a gente”.

Santiago, de personalidade equilibrada, possui um papel social de mediador e conselheiro nos conflitos internos. Por diversos momentos em que conversávamos fomos interrompidos, pois ele era convocado para atender problemas interpessoais. Segundo Santiago, boa parte destes problemas era decorrente da ira que dominava as pessoas. Algumas destas manifestações são possíveis de serem sanadas mediante o diálogo com pessoas consideradas **ñarandu**/sábias, fazendo com que se volte à razão. Santiago, que é visto como um sábio, um bom conselheiro, explica que todo aquele que fala de forma alterada, isto é, sem tranqüilidade, não possui razão. Pois que o domínio do **pochy**/furor significa ter domínio da sua parte animal. Ser dominado pelo lado animal é algo socialmente inaceitável. Santiago explica ainda que toda pessoa deve exercer práticas que levem à “amansar [o lado animal] e aprender a respeitar”.

O estado de **jepota** é entendido como doença porque há um descontrole que afasta a tranqüilidade pessoal e coletiva (já que afeta todas as pessoas ao seu redor). É uma situação que afasta a pessoa e seu grupo da necessária e ambicionada condição de **aguyje**. Mais do que práticas terapêuticas, a perfuração dos lábios (descrita anteriormente), a ingestão de alimentos adequados e a participação nos rituais na **opy** são medidas profiláticas que evitam as manifestações de **pochy**.

### 3.9 Mba’evyky/Feitiço e doença

Outra forma de contrair uma doença é pelo **mba’evyky**/feitiço.

Não é qualquer pessoa que tem o poder de produzir e lançar um feitiço. Feiticeiro sempre é alguém com uma significativa bagagem de conhecimento esotérico. Ou seja, o feiticeiro é alguém com poderes xamânicos. A relação entre feitiço e poder xamânico foi claramente exposta a mim por diversos informantes, como, por exemplo, o registro de um episódio de cura de uma pessoa vítima de feitiço. Após o ritual, o xamã responsável pela cura falou às várias pessoas que aguardavam o resultado no pátio da aldeia, que aquele havia sido um acontecimento grave. **Ñanderu Mba’e Kua’a** havia revelado a alguns Mbyá os segredos do conhecimento, da boa ciência, mas infelizmente, nem todos são merecedores desta predisposição divina. Afirmou também existir quem utilize

este conhecimento não para a saúde e a felicidade dos filhos de **Ñamandu** nesta terra, mas para o engano e a morte.

Em toda minha experiência etnográfica, uma única vez presenciei um caso de vítima de feitiço, embora sempre surjam suspeitas a cada manifestação de doença ou morte. Ninguém se intitula feiticeiro e as suspeitas acabam quase sempre sendo esquecidas. Santiago afirma que se a pessoa responsável por um feitiço for identificada, seu destino deverá ser a morte, pois que ela representa um grande perigo para a sociedade. Talvez seja essa a razão pela qual – ainda que se saiba de casos de doença por feitiço – dificilmente se descubra o responsável. Vê-se nos Mbyá que as desconfianças sobre feitiço são semelhantes às observadas por Fausto (2001) nos Parakanã;

As acusações de feitiçaria são parte da política parakanã, mas não tem o mesmo rendimento que alhures, como, por exemplo, no sistema alto-xinguano. Funcionam antes como dissuasão pelo medo do que como modo de intervenção efetivo na política faccional.(Ibid., p. 343)

O conhecimento, a princípio valorizado, é também temido. Seu uso é sempre avaliado socialmente e a conduta daquele que o possui pode sugerir que se trata tanto de um saber positivado ou não. Trata-se de algo ambíguo. Um sábio pode, a qualquer situação suspeita, transformar-se em uma pessoa perigosa, que deve ser mantida à distância. Conheci um jovem Mbyá considerado socialmente um bom orador, sabia proferir discursos com sabedoria inspirada pelas divindades. Sua capacidade discursiva era progressivamente reconhecida e valorizada também porque dominava bem a língua dos **jurua**, o português. Estas qualidades ampliavam sua participação como representante dos Mbyá em reuniões com instituições e órgãos da sociedade englobante. Entretanto, seu prestígio político entre os brancos crescia na mesma proporção das fofocas e suspeitas internas a seu respeito. A desconfiança pautava-se na hipótese de que ele estivesse usando o conhecimento em benefício seu e de sua família e que sua relação com os brancos aumentava seu poder de canalizar os recursos para si.

Disse-me, certa vez, estar preocupado com a opinião de “seus parentes” a respeito de sua participação constante em reuniões com os brancos. Ao mesmo tempo, dizia que a prolongada convivência com os brancos estava deixando-o fraco. Na mesma ocasião, ouvi a fofoca de que sua esposa estava desconfiada

dele, pois permanecia muitos dias longe da aldeia e sabia que ele estava sendo visto com frequência com uma mulher branca e solteira.

Cerca de uma semana depois encontrei este mesmo Mbyá de óculos escuros, com um comportamento mais introspectivo. Disse que estava muito preocupado, pois estava com uma doença nos olhos e que não conseguia enxergar bem. Um de seus olhos doía muito com a luz e por isso estava de óculos escuros. Ao ser feita a sugestão de ser levado a um médico, recusou afirmando que aquela era uma doença de Mbyá<sup>80</sup> e um médico de **jurua** nada podia fazer. Disse ainda que aquela era uma doença que os deuses haviam mandado para ele, para que aprendesse que estava se afastando da verdadeira sabedoria ao se iludir com a visão das coisas do mundo dos **jurua**<sup>81</sup>.

Cerca de um mês depois, encontrei novamente com este Mbyá, perguntei-lhe sobre o problema nos olhos. Ele afirmava que havia melhorado com o tratamento que fez com um xamã, mas que ele só ficaria curado quando se afastasse dos **jurua**. E foi isto o que fez tempos depois. Fui informada que ele estava em sua aldeia e que tinha abandonado sua participação política com a sociedade englobante. Vivia agora concentrado nos trabalhos espirituais na **opy**.

O mau uso do conhecimento pode tanto provocar doença no outro, através da intencionalidade do feitiço, quanto em si mesmo. O mesmo saber com poder de curar pode provocar doenças.

### 3.10 Doença de jurua

As condições objetivas de vida dos Mbyá os têm levado a problemas de saúde que extrapolam as possibilidades nativas de cura. A proximidade com a sociedade englobante implicou, entre outras coisas, na incorporação de doenças como pneumonia e tuberculose. As doenças exógenas necessitam da importação de soluções externas. Assim, geralmente, quando não se consegue a cura pelos métodos tradicionais, a patologia é reconhecida como doença de **jurua** e, como tal, só pode ser tratada com eficácia com procedimentos e medicamentos de **jurua**<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> A separação entre doença de Mbyá e de jurua será vista mais à frente.

<sup>81</sup> Esta associação entre percepção visual e **jurua** será explorada no próximo capítulo, quando serão enfocados os valores estéticos Mbyá.

<sup>82</sup> A aproximação e relacionamento com famílias mbyá decorrem dos inevitáveis pedidos de auxílio para encaminhar pessoas doentes às instâncias públicas de saúde. Situações assim foram (e continuam sendo) vivenciadas por mim e por diversos colegas antropólogos.

As causas de doenças de **jurua** são explicadas como resultado de um afastamento das condutas e premissas culturais. A principal delas é a ausência de boas áreas para plantio, o que leva a uma dieta com poucos itens tradicionais, considerados os ideais da boa alimentação. A alimentação de grande parte das aldeias está baseada em itens de cestas básicas (cedidas pelos órgãos públicos, entidades assistenciais ou ongs) ou comprados no comércio mais próximo.

Quando os recursos médicos dos brancos não surtem efeito, os Mbyá voltam-se para os procedimentos de cura, reinterpretando sua doença como sendo de Mbyá. Assim ocorreu com Perumi. Após ter interrompido seu tratamento para tuberculose, a doença voltou a se manifestar. Não acreditando mais nos recursos médicos dos brancos, submeteu-se a diversos rituais xamanísticos. Apenas quando se encontrava muito debilitado, concordava em ser levado a um hospital.

Tereza<sup>83</sup> soube em 1995, após ser hospitalizada com problemas respiratórios, que estava infectada com o vírus da aids. Após o diagnóstico, passou a seguir um tratamento médico com o uso do AZT. Quando soube da doença, estava fora das aldeias, pois vivia há anos entre os brancos. Ao ter conhecimento de que não havia cura para o que tinha, voltou para a vida das aldeias, com sua família extensa. A explicação de Tereza para sua doença era ambígua. Ora dizia que tinha sido vítima de um feitiço de uma mulher branca, ora dizia que era pelo fato de ter se afastado de sua cultura e ter tido relações sexuais com homens brancos. De qualquer forma, ambas as explicações expressam que sua doença era decorrente de sua relação com o mundo **jurua** e somente neste mundo poderia encontrar a cura.

O retorno ao convívio com seus parentes, disse ela, foi uma maneira de salvar sua alma, já que não era possível salvar o corpo. Ao retornar à aldeia, Tereza abandonou o tratamento médico branco. Para ela, submeter-se aos cuidados de um xamã mbyá e voltar a usar os remédios tradicionais seria muito mais eficiente do que continuar com o AZT. Afirmou: “Se é para morrer, quero morrer como Mbyá, não quero deixar meu **ñe’ẽ** perdido e incomodando por aí.”

---

<sup>83</sup> Faleceu em agosto de 1996 em Tarumã (SC), com sua família (com. pessoal de Darella, 2005).

### 3.11 Rituais e procedimentos de cura

Os casos mais simples de doença, como leves problemas estomacais ou pequenas dores de cabeça, são resolvidos com o uso de ervas e dietas preparadas por pessoas mais velhas e experientes na própria aldeia. Em diversas ocasiões, presenciei as **ñandecy** providenciando tratamentos dessa natureza.

Para os casos considerados sérios, com risco de vida, como as doenças decorrentes da ação de forças naturais, do **angue** ou feitiço precisam da intervenção xamanística. Numa ocasião apenas foi possível acompanhar um ritual assim (ainda que à distância, pois era impensável a presença de **jurua** no interior da **opy**)<sup>84</sup>.

Em 1995, acompanhava a visita de várias famílias em uma aldeia que tinha uma liderança social de significativo prestígio na região. Algumas horas após a finalização de um ritual religioso na **opy**, quando todos pareciam estar dormindo, uma nova agitação tomou conta do pátio central da aldeia. Uma pessoa havia ficado doente subitamente. Era um rapaz de aproximadamente quinze anos. Ele era um dos filhos de uma das lideranças convidadas para a visita. Comentavam que o rapaz, ao dormir, começou a contrair-se violentamente, girando pelo chão, gritando e gemendo de dor. Seu pai e companheiros apressaram-se em atendê-lo. Das outras casas, as pessoas acorreram. O pai chamou o líder social da aldeia que era um importante **opygua**. Quando este chegou, ordenou que conduzissem o rapaz à **opy**. Todos voltaram a se reunir neste local.

Nesta noite, os Mbyá não dormiram. Os cantos e danças foram retomados com uma intensidade até então não observada. Escutou-se a voz proeminente do **opygua** entoar cantos. Ouvia-se também as mulheres que tocavam energicamente seus **takuapu** elevarem o volume de suas vozes. Por volta das quatro horas da manhã novamente podia-se escutar os sons típicos do xamã realizando uma cura. Desse momento em diante outro **opygua** entoou cantos (a voz era diferente) e, pouco a pouco, o ritmo dos **takuapu** e as vozes femininas tornaram-se suaves. O ritual só chegou ao fim quando o sol surgiu no horizonte.

Mais tarde, quando todos já haviam se acomodado em seus lugares, no pátio central da aldeia, o **opygua** principal saiu da **opy** e dirigiu-se até o local

---

<sup>84</sup> Como se trata de uma situação em que o registro e exposição aos não-mbyá são tacitamente vetados, não serão identificadas nem as pessoas, nem mesmo a aldeia. Os Mbyá acreditam que situações assim são de alto risco. Registrá-las e publicá-las é recolocar, atualizar o risco vivido.

onde as pessoas estavam concentradas. Abrindo a mão, ele deixou que todos contemplassem três pequenos besouros de cor preta. Comentou que se tratava de feitiço e que se não fosse por seu esforço e poder de “trabalhar com **Ñanderu**” o rapaz teria morrido ainda naquela noite. Percebeu-se que as pessoas olhavam curiosas para o que o xamã apresentava na palma de sua mão. Inquietos começaram a cochichar que se tratava mesmo de **mba’evyky**/feitiço. Muito tempo mais tarde, o rapaz saiu da **opy** caminhando, ainda muito pálido, amparado por seu pai e um irmão.

Este acontecimento significou uma situação favorável do ponto de vista político para a liderança social, pois ela havia demonstrado seu poder xamanístico a suas visitas. Por outro lado, gerou um clima de desconfiança entre todos. Afinal, se havia feitiço tinha um feiticeiro. E foi neste clima de ambigüidade que todos, paulatinamente, se despediram e retornaram as suas aldeias.

Dois aspectos quanto ao ritual de cura são importantes de serem apontados naquilo que consiste aos objetivos desta tese.

O primeiro refere-se a quem está apto a proceder aos rituais de cura. Curas que dependem do poder xamanístico exigem um xamã que seja de outra aldeia ou de parentesco distante. Ou seja, o xamã não pode ser o ascendente direto e irmão de ego. Rituais que não obedecem a esta regra não têm eficácia e a pessoa não se cura. Nas palavras de Tereza, “O doente, a pessoa, nunca pode fazer remédio para si mesma. A mão do outro sempre é melhor, se mão do mesmo corpo, não serve; tem que ser de outro.” Aspecto também identificado nos Parakanã, “Nenhuma extração do agente patogênico pode ser realizada por um membro do grupo (exceção feita às mulheres estrangeiras).” (Fausto, 2001, p. 344)

Observa-se aí uma estratégia de efetivação do princípio do **mborayu**. A ação de buscar um xamã fora do círculo de parentesco e do grupo local para realizar a cura, impele a relação entre as aldeias, atualiza os conhecimentos xamanísticos e principalmente, aciona a reciprocidade. Ao ser curado por um xamã de fora, estabelece-se uma dívida com ele e sua família, que deverá ser sanada no futuro com convites para participar de celebrações ou com o oferecimento de presentes.

O outro aspecto a ser ressaltado é a da materialização da doença como ponto chave e conclusivo do ritual de cura. A apresentação palpável, objetivada

da doença, o **mba'achy** ou **mba'e vai**/coisa-doença<sup>85</sup> é um elemento importante para avaliar o êxito no processo de cura, assim como confirma o tipo de patologia do enfermo. Quando o xamã retira insetos – quase sempre pequenos besouros – do corpo do enfermo, significa que a pessoa foi vítima de feitiço. Quando retira pedras, madeira ou metal, quer dizer que são patologias relacionadas ao **angue** ou aos **-ja** (mestres, donos de elementos da natureza).



**Fig.11: mba'achy – coisa-doença**

A ratificação da cura depende da objetivação da doença que é confirmada socialmente ao ser vista pelas demais pessoas. As doenças que demandam a ação xamanística são entendidas como resultado de uma ação maléfica sobre a pessoa que se materializa em seu corpo. São coisas colocadas no seu corpo. Cabe ao xamã retirá-la, caso contrário, a doença-coisa retira do corpo seu princípio vital. Ao remover a doença-coisa, o xamã deverá devolvê-la a quem a enviou.

Implica aí uma lógica pautada na dádiva. Aquilo que é dado, mas que não obedece às regras da reciprocidade não é algo que seja positivo ou que deva ser respeitado. Justamente o contrário, dar compulsoriamente tem a intenção de destruir, não de construir relações. Nesse caso, a interpretação da doença tem a concepção de algo dado à revelia com o objetivo de retirar o contra-dom (o princípio vital ou a alma) também compulsoriamente. Cabe ao xamã intervir neste processo, devolvendo a doença-coisa imposta àquele que a enviou. Devolver o que foi dado significa negar a agressão e redirecioná-la a quem a deu. Como

---

<sup>85</sup> Para os Parakanã, um grupo tupi, a denominação é “ma’e ahya”, que segundo Fausto (2001: 337) também se traduz como “coisa-dor”. Doenças motivadas especificamente por feitiço.



disse Tereza, "...se ele [o xamã] adivinhar certinho e mandar o bicho de volta para quem fez feitiço, no corpo dele é que vai grudar a doença que mandou para o outro."

Em meu último encontro com Perumi, estando ele já muito debilitado, soube que havia se submetido, na noite anterior a minha chegada, a um ritual de cura. Ele me explicava que tinham retirado de seu corpo pedras e pequenos filetes de metal. Perumi permitiu que eu fotografasse a doença materializada que me mostrava em sua mão (veja fig. 11).

As pequenas pedras foram retiradas de seu peito. Elas eram originárias de **itaja** (o dono das pedras). Confirmavam sua fragilidade para morar em locais com muita pedra, como era o caso da aldeia onde vivia. Os filetes eram "flechas" retiradas das suas pernas. Comentava-se que eram elas que estavam enfraquecendo suas pernas e impedindo-o de caminhar. Realmente, Perumi encontrava-se tão fraco e magro que não tinha resistência muscular para manter-se sobre suas pernas. Não foi possível saber como Perumi interpretava a origem das "flechas".

Nesta mesma ocasião soube que quem havia feito o ritual de cura era uma **kuñã karai** que eu conhecia desde 1995. Seu primeiro nome sagrado era **Jera**. Até então não sabia de suas qualidades xamanísticas. Depois soube por ela mesma que apenas nos últimos anos havia realizado rituais de cura, mas que aquele feito para Perumi na noite anterior tinha sido um dos mais importantes. Mais tarde soube que a notícia de que **Jera** havia realizado um ritual de cura para Perumi repercutiu entre as aldeias da região.

O pedido de Perumi para que **Jera** realizasse o ritual teve uma significação importante para esta última. Desta forma, **Jera** adquirira um crédito no seu processo de reconhecimento social no papel de xamã. Para a realização eficaz de uma cura, como já foi dito, é preciso buscar um xamã fora do seu núcleo familiar e, além disso, é preciso que o doente peça e procure pelo xamã. Como afirmou Tereza, "aquele que sabe curar e fazer remédio nunca pode se oferecer. É quem precisa que tem que procurar, tem que pedir".

A atitude de não se oferecer está baseada nos princípios sociais de que é preciso ter uma postura humilde e de moderação ao conhecimento que possui. Oferecer-se é interpretado também como uma forma de ganância, em que se pretende ampliar seu poder e prestígio social através do seu reconhecimento

xamanístico. Assim as curas e os remédios devem ser sempre buscados pelo doente ou por alguém que responda por ele. No ato de pedir, o doente fica em dívida com aquele que procederá a cura. Ao final do ritual, com o sucesso do procedimento de cura, o xamã tem a sua contra-dádiva que consiste no reconhecimento social de seu poder xamanístico.

No caso relatado de Perumi e **Jera**, observa-se aí a sabedoria do primeiro em convocar a segunda. Ao lhe conferir prestígio, Perumi também se investe do mesmo, reforçando a imagem de liderança social generosa, pois se coloca nas mãos de uma iniciante, quando poderia ter procurado xamãs já reconhecidos. Um verdadeiro sábio/**iñarandu ete i** é aquele que faz circular o conhecimento, tornando-se assim uma pessoa com **py'aguasu, mbaraete**/que tem coração grande.

A doença não é vista apenas como um mal. Ela também pode ser uma via para a iniciação xamanística<sup>86</sup>. Foi através da doença e da morte que Perumi teve revelada sua vocação para tornar-se um **ñanderu opygua**. Na intenção de explicar seu nome sagrado, Perumi narrou que quando tinha dois anos ficou muito doente, vindo a “morrer” em conseqüência disso. Seguiram-se os preparativos para seu funeral (segundo ele, os Mbyá costumavam realizar um ritual funerário com a duração de três dias, o que se tornou raro na contemporaneidade). Seu pai, um importante xamã, preparou sua urna funerária. Esta urna foi feita a partir de um pedaço do tronco de um cedro. Ela foi colocada na **opy** e mantida ali durante toda uma noite enquanto ocorriam outros preparativos. No dia seguinte, notaram que havia vertido água no interior da urna.

Isso foi interpretado como um sinal dos deuses de que ele, Perumi, deveria permanecer neste mundo (ou seja, sua alma não teria sido aceita para voltar ao mundo dos deuses). Assim, ele “renasceu”<sup>87</sup> e lhe foi dado um outro nome, segundo uma nova prescrição divina. Seu adoecimento foi interpretado como resultado de um erro na revelação do nome sagrado. Seu novo nome passou a ser **Vera Ñe'ëry Tataendy**. O novo nome sagrado de Perumi indicava sua vocação para os estudos espirituais na **opy**. Sua palavra-alma significava que seu papel social deveria ser a de atuar como **ñanderu opygua**.

---

<sup>86</sup> Aspecto notável também entre outros grupos ameríndios, como os Wauja (Barcelos Neto, 2004: 134).

<sup>87</sup> Na narrativa não ficou claro exatamente quando ocorreu o renascimento.

O mesmo aconteceu com aquele Mbyá que foi acometido com uma doença nos olhos. Em um relato anterior, este outro Mbyá comentou que sofreu uma “morte” na adolescência. Mas retornou com a promessa de se dedicar aos estudos espirituais e a uma conduta exemplar, de acordo com os princípios da cultura, para o seu bem e o bem de seu povo. O que é relevante em ambos os casos é a relação entre doença e xamanismo. A doença pode se transformar num processo de iniciação xamanística, assim como os processos de cura podem converter-se em formas de ampliar o prestígio de um xamã em ascensão.

### 3. 12 A morte e o ritual funerário

Focalizar a morte (**te’õ**) e o processo de morrer revela-se um tema propício para dar continuidade à análise da relação corpo, objeto e os princípios sociais que ampliam a compreensão sobre a sociabilidade Mbyá. Os cuidados funerários não se encerram no corpo do defunto, pois a morte não está restrita a ele. O morrer, na verdade, inicia-se com o corpo morto e só será concluído com a morte de tudo aquilo que for entendido como extensões da pessoa.

A morte é entendida como um processo que é acionado em uma combinação de potencialidades possíveis de agentes humanos e divinos. O processo de morrer, independente dos motivos que o suscitaram, é um dos poucos acontecimentos sociais em que se exige procedimentos para a realização de um ritual. Dentre estes procedimentos, o tratamento dos objetos do morto possui destaque. Dependendo da idade e do papel social do morto, variará tanto o ritual funerário, quanto a forma como seus bens serão tratados.

Os cuidados com a pessoa morta e seus bens decorrem da concepção de que tudo o que se refere ao defunto é um perigo aos vivos. Por essa razão, a morte e o morrer são temas difíceis de serem abordados com os Mbyá. Neste aspecto, os Mbyá diferem acentuadamente dos Araweté (Viveiros de Castro, 1986 e 2002) e dos Parakanã (Fausto, 2001).

Justamente por se constituir num perigo importante, o tema da morte também é, ao mesmo tempo, um tabu e um segredo<sup>88</sup>, cujo conhecimento deve ser vetado aos estrangeiros, especialmente aos **jurua**. Não presenciei qualquer morte durante o tempo da pesquisa. Por outro lado, informei-me da morte de algumas pessoas conhecidas, dentre elas meu principal informante, Perumi.

---

<sup>88</sup> Tais como são tabus o nascimento e infanticídio de gêmeos, como já foi tratado neste capítulo.

Nestas ocasiões foi possível abordar o tema, sendo que a ênfase sempre recaiu sobre os perigos do contato com o morto e tudo o que se refere a ele. Parcos foram os elementos sobre o ritual funerário.

Uma das mortes conhecida, muito comentada e discutida foi a de um famoso xamã de prestígio social ambíguo, no ano de 2001. Este xamã era reconhecido por seu conhecimento xamanístico acima da média. Ao mesmo tempo, ele bebia muito e tinha uma conduta de estar sempre mudando de lugar e viver mais isolado, acompanhado apenas por sua família nuclear, a esposa e alguns dos filhos solteiros. Sua conduta social era incoerente com sua posição de xamã. Estas características geravam muitas dúvidas nos demais Mbyá. Seu status tornou-se dúbio, pois ao mesmo tempo em que era reconhecido pelo seu saber xamanístico excepcional, também era temido por seu comportamento instável e de isolamento. Esta conduta deixava margem para interpretações de que ele poderia estar usando seu poder para benefício próprio. E somente o poder advindo de **angue** poderia se revertido em causa própria.

A sua morte provocou grandes comentários nas aldeias próximas. Os comentários eram permeados pelo medo. Paulo, entre tantos outros informantes, ratificava que este xamã era perigoso porque seu poder vinha de **angue**. Este entendimento implicava em um tratamento dos seus bens distinto do que seria regular quando na morte de um xamã de prestígio reconhecido. Foi neste contexto de insegurança que se tornou possível conhecer a participação e expressividade dos objetos no processo da morte.

Como este xamã não correspondia às premissas sócio-cosmológicas e seu poder era entendido como decorrente de seu contato com o **angue**, todos os seus bens deveriam ser destruídos ou queimados, especialmente o **popygua**/vara insígnia e o **petyngua**/cachimbo. Estes objetos são vias básicas de comunicação com o mundo sobrenatural e são entendidos como bens particulares, extensões da pessoa. Isto significa que a energia vital da pessoa prolonga-se nos seus bens e por esta razão eles são dotados de agência. Manter intactos tais objetos correspondia manter ativa sua capacidade de agir sobre as pessoas, causando-lhes males, especialmente, colocando suas vidas em risco.

Para entender o perigo e os cuidados com os objetos do morto é preciso lembrar que o corpo e a alma telúrica (o **ñe'ë vai**) são formados e são resultados do período de experiência no mundo, sendo constituídos progressivamente pelo que a pessoa comeu, pelas suas relações singulares com

os animais, seres sobrenaturais, elementos naturais, seres humanos, estrangeiros, objetos etc<sup>89</sup>. Enfim, a produção da pessoa é um processo relacional gradual. Por outro lado, se a experiência no mundo está impregnada na pessoa – em sua constituição particular – do mesmo modo, os lugares onde ela viveu e as coisas, criaturas e pessoas com as quais manteve relação também ficam impregnadas pela sua presença. Por esta razão, a morte é um processo que se inicia com a morte de parte da pessoa, o corpo (pois que a alma telúrica é entendida como outra das partes). É preciso ainda uma ação social para a continuidade ao morrer, que se constitui em ajudar na morte das extensões da pessoa. Ou seja, das demais coisas que mantêm ainda a energia do morto.

Este entendimento de pessoa expandida aproxima-se da definição de Gell (1998) de pessoa distribuída, desenvolvida a partir de análises etnográficas de artefatos de povos da Polinésia e da Índia. Com os estudos de Munn (1971), é possível outra aproximação com as investigações na Polinésia. Ao analisar um mito dos Walbir em que se tematiza o estabelecimento de uma relação entre pessoas e coisas, Munn coloca que nas relações sociais as pessoas trocam-se ao efetuarem trocas de objetos, pois as coisas também têm agência, estão imbuídas também com a noção de pessoa. As pessoas estão expressas nos objetos e estes formam uma parte da personalidade da pessoa.

No contexto Mbyá, este entendimento da relação entre pessoa e objeto é expresso especialmente nas situações de doença e morte. Percebe-se uma noção de que as pessoas são mais que seus corpos, elas se prolongam pelos mais diversos objetos de uso pessoal: roupas, adornos, comidas, ferramentas, utensílios etc. Isso apenas restringindo-se aos itens materiais. A morte é um momento ímpar onde se percebe com intensidade o prolongamento da pessoa que morreu nos objetos que lhe pertenciam ou que usava com frequência. Lidar com tais objetos parece lidar com a pessoa viva.

Uma outra perspectiva analítica – mas igualmente esclarecedora para se entender a preocupação com os bens do morto – é apresentada por Löfgren (1996:140). Este autor, no intuito de apontar a potencialidade expressiva e simbólica dos objetos ordinários do uso cotidiano, evoca os objetos de uma pessoa morta. Afirma que não há nada mais angustiante que lidar com os objetos de um parente morto, pois que as impressões que os objetos de um morto provocam são sensações privilegiadas para entender a ação dos objetos sobre

---

<sup>89</sup> Análise semelhante foi realizada por McCallum (1996, p. 56) a respeito dos Kaxinawá.

nós, sua capacidade de agência, de intervenção. Assim, a preocupação com os objetos do morto é um aspecto relativamente comum e que perpassa muitas sociedades – pois que Löfgren (ibid.) analisa um contexto etnográfico da Suécia. A maneira de lidar com os objetos do morto evidencia a importância com o cuidado dos itens materiais; são vias importantes para o sobrenatural, podendo ser ou não benéficas aos humanos.

Todos os informantes relatam que há objetos que requerem mais cuidados que outros. De uma forma geral, são os objetos rituais os mais perigosos, pois são os que têm maior potencialidade agentiva. Da mesma forma, há corpos que requerem mais cuidados que outros. As crianças até doze anos não inspiram grande preocupação, ao contrário dos xamãs e pessoas mais velhas.

A explicação para a morte é que ela acontece quando, por motivos variados, as almas se desprendem do corpo. O **ñe'ë porá** retorna à sua morada divina e o **ñe'ë vai** (alma telúrica) ainda permanece por algum tempo, desnorteada e ainda presa ao corpo morto. Não foi possível saber, com clareza, o que de fato acontece com esta alma depois deste período. Esta fase logo após a morte é que se torna perigosa aos vivos, especialmente para os parentes do morto, justamente porque o **ñe'ë vai**, mais descrito como **angue**, permanece próximo ao corpo do defunto e fará de tudo para se manter entre os vivos.

Dentre os perigos do **angue** está o de tentar atrair seus parentes para a morte. O perigo da tristeza e da saudade advém de uma premissa de que tais sentimentos não são gerados pela própria pessoa que o sente. A lembrança do morto é o seu **angue** agindo em seus parentes para que eles tenham tais sentimentos e desejem morrer. É o morto que está sozinho e sente falta de seus parentes, por isso ele age atraindo-os. Os seus objetos são extensões dele que possibilita sua ação no mundo dos vivos. Fausto (2001) aponta que os sonhos com os mortos para os Parakanã possuem significados semelhantes, “Essas experiências são expressão da saudade e são negativas: sonhar com o morto anuncia a própria morte, sonhar com quem está distante conduz a um estado de melancolia associado a doença.” (ibid., p. 346)

Avelino conta que em sua aldeia morava um casal de idosos. A esposa faleceu e, após o ritual funerário, o marido e seus familiares se mudaram para outro local. Entretanto, o marido continuou triste, calado. Meses depois ele também faleceu. Avelino interpretou que foi o **angue** da sua esposa que foi buscá-lo.

Deve-se evitar falar sobre a pessoa que morreu recentemente. Pronunciar seu nome constitui-se também em grave perigo. É preciso se afastar de tudo o que se refere ao morto. Como é um processo individual, a alma do morto sente falta de seus parentes e procurará estar com eles ou atraí-los para a morte também. Deve-se evitar inclusive viver no mesmo local em que ele vivia. Ou seja, afastar-se de tudo o que seja uma referência do morto. Desta forma, após a morte, todos os bens da pessoa ou são destruídos ou são enterrados com ela.

Como já foi dito, quando se trata de um xamã, o tratamento com os seus bens é mais cuidadoso. A **opy** deve ser destruída. Junto com o corpo do xamã, são enterrados seu **popygua** e seu **petyngua**, além de possíveis adornos (**tembeta** e colares). Seus outros bens devem ser destruídos. Além disso, é importante a realização de um ritual. Segundo um dos informantes, uma das causas para o aumento de ações do **angue** no mundo era porque muitas famílias estariam negligenciando a realização dos rituais funerários<sup>90</sup>. A finalidade primeira do ritual é o da colaboração para que a alma do morto pudesse achar seu caminho em direção à morada divina.

O funeral de crianças com menos de um ano de vida é em geral simples, mas acompanhada de um ar pesaroso para os pais e pessoas próximas. Quando uma criança não chega a um ano de vida significa que sua alma não conseguiu se adequar a esse mundo. Muitas vezes se diz que a alma se assustou e voltou para o mundo dos deuses. O pesar dos pais e pessoas próximas deve-se a frustração por não terem logrado oferecer as condições necessárias para um bom período de adaptação do **ñe'ě**/palavra-alma da criança. A permanência da vida da criança é, em parte, resultado das ações e relações exercidas pelos seus parentes próximos. Assim, a morte de uma criança leva a um questionamento sobre as condutas coletivas e pessoais que possam ter provocado o susto da alma. Geralmente a não adaptação da alma ao mundo decorre de alguma falta dos pais que desobedeceram a alguma prescrição importante<sup>91</sup>.

Quando Perumi faleceu (em 2002), soube que estava hospitalizado. À noite, seu corpo foi levado do hospital para a aldeia onde vivia para que se processassem os rituais funerários e seu enterro. Segundo informações de seu filho, houve o desejo de um grupo que se encontrava no hospital em levar o corpo

---

<sup>90</sup> Há que se considerar que muitas mortes de Mbyá têm acontecido em hospitais, uma vez que boa parte de suas doenças é classificada como doenças de **jurua**. Como resultado, também boa parte dos seus mortos é enterrada em cemitérios na cidade, o que dificulta a realização dos rituais.

<sup>91</sup> Estas prescrições encontram-se no item “O **apyka** e o sonho” deste capítulo.

para ser enterrado na aldeia, com a justificativa de que precisavam cantar para Perumi, o que foi conseguido com a ajuda da Funai. A informação de sua morte disseminou-se pela região e várias pessoas se deslocaram para a Varzinha com o intuito de participar do ritual. Cantar para o morto é uma forma de “abrir caminho” para que sua palavra-alma chegue à morada dos deuses. O único detalhe a mais que soube sobre o ritual é de que nele a participação feminina é mais ativa e evidenciada. As mulheres lideram a dança, o canto e o choro.

Esta informação se aproxima à de Garlet (com. pessoal). Segundo ele, na década de 1980, auxiliou na internação hospitalar de uma mulher Mbyá em Porto Alegre. Seus familiares aguardavam na Lomba do Pinheiro, onde estavam outras famílias em situação semelhante. Esta mulher não conseguiu sobreviver e coube a Garlet informar aos familiares da sua morte e que seu corpo seria encaminhado para ser enterrado em um cemitério na cidade. Ao saberem disso, as mulheres, mesmo longe da falecida, se concentraram numa área do pátio, pegaram cabos de vassoura e garrafas, usando-os como se fossem **takuapu**, e dançaram, cantaram e choraram para ela.

Os cemitérios também são pensados para evitar os perigos do **angue**. Geralmente, o local funerário onde enterram os mortos localiza-se numa área da mata distante das roças e dos caminhos mais usados. Após este período não mais se fala sobre o morto. Especialmente a sua família. O afastamento dos locais de enterramento e da memória do morto marcam o perigo que caracteriza a morte e o morrer para os que continuam vivos.

Observa-se, portanto, que a produção da pessoa Mbyá acontece de forma gradual e constante ao longo de sua experiência no mundo. O humano é entendido como um duplo, uma combinação de uma parte divina e uma parte mundana. A parte não divina do ser é produzida na relação permanente com os iguais e os diferentes. Sendo que os diferentes são percebidos em uma perspectiva gradual, do mais próximo ao mais distante, do mais afim ao inimigo. Perspectiva esta que se aproxima do modelo geral amazônico para os Tupi. Por sua vez, a morte é a dissolução das partes em que a alma retorna ao mundo divino.



Outro aspecto de convergência entre o que se percebe nos Mbyá e os estudos publicados sobre outros grupos indígenas das terras baixas<sup>92</sup> é que também nos Mbyá há um entendimento de que os objetos são agentes no processo de produção da pessoa e são a materialização significativa de relações fundamentais para esta mesma produção.

Igualmente relevante nesta análise é ter procurado demonstrar que este processo se afasta do modelo Tupi ao perceber que toda a construção da pessoa se dá a partir de um processo relacional pautado eminentemente na reciprocidade: entre homens e deuses, entre homens e ambiente, entre gêneros e entre homens e coisas.

---

<sup>92</sup> Por exemplo, no seu estudo sobre os Wauja, Barcelos Neto afirma que os objetos rituais produzidos por eles são “[...] índices de agências patológicas que objetificam relações de aliança entre não-humanos e humanos e destes entre si por meio da produção ritual de bens.” (Id. 2004, p.37)

#### **4 A OPY E O EQUIPAMENTO RITUAL: AS TROCAS DE SERVIÇOS E DE OBJETOS**

No primeiro capítulo da tese procurou-se demonstrar como a forma de organização dos Mbyá está pautada numa estrutura reticular de grupos locais. Num amplo espaço geográfico no Brasil meridional, os Mbyá habitam aldeias e acampamentos, formando os grupos locais (ou quase-mônadas, segundo Viveiros de Castro, 1986,1993, 2002). Nos grupos locais estão os parentes, aqueles com os quais se compartilha características socioculturais que lhes conferem uma identidade étnica.

A produção da pessoa, abordada no capítulo três, resulta de uma série de relações entre vários agentes – deuses, humanos, alimentos, artefatos e objetos naturais – que são buscados, principalmente, fora do seu núcleo social. Da mesma forma, observa-se que a produção da coletividade, da comunidade local, passa pela apropriação de potência e vitalidade exógenas.

O presente capítulo pretende descrever e analisar a maneira pela qual se processa a produção e reprodução da sociabilidade Mbyá que dinamiza a relação inter-grupos. Para tanto, os objetos rituais (utilizados prioritariamente na **opy/casa ritual**) e a própria **opy** serão o foco do estudo. Os grupos locais procuram viver idealmente de maneira quase independente. De fato, eles relacionam-se mutuamente, acionando as trocas entre si, pois não são capazes de produzirem e reproduzirem isoladamente. Estas trocas estão pautadas no valor cosmogônico do **mborayu**/reciprocidade, generosidade.

As relações baseadas na reciprocidade são acionadas especialmente pelo **jopói**/troca e pelo **potirõ**/mutirão. Estas duas modalidades de reciprocidade requerem uma seqüência de procedimentos sociais, os quais serão descritos e analisados a seguir. Um dos elementos que promove estas relações de troca são

os artefatos, especialmente os objetos rituais. Sua obtenção constitui-se em situações privilegiadas de troca, na qual é possível evidenciar os valores sócio-cosmológicos que pautam a sociabilidade Mbyá, além de permitir a percepção de como tais valores são postos em ação.

Ao focar a investigação no equipamento ritual, percebe-se que as relações entre grupos locais não são suficientes para compor o seu conjunto. Evidencia-se por esta via que é através da abertura ao exterior que a produção e reprodução social se completa. É esta relação com o exterior – especialmente do **jurua**/brancos – se dá pelas trocas diretas (escambo) ou comerciais. Assim, pela via dos objetos pretendo evidenciar a maneira como os Mbyá acionam a produção e reprodução social, numa combinação de relações de reciprocidade (quando entre parentes) e comercial (quando com os **jurua**).

Porém, antes de enfocar os eventos sociais relacionados à obtenção de objetos pela via da troca é preciso falar dos objetos em si, seus significados que motivam o interesse na sua obtenção e intercâmbio. Portanto, os objetos serão descritos e analisados quanto à sua produção, estilo, usos e significações que expressam alguns dos seus valores sociocosmológicos, em especial o **mborayu**/reciprocidade, que pauta a sua sociabilidade.

Desta forma, o capítulo foi estruturado no intuito de apresentar a descrição e análise de alguns dos objetos produzidos e utilizados pelo grupo e das situações sociais em que as trocas dos objetos ocorrem, as regras sociais imbricadas e sua articulação com a sociabilidade e a cosmologia. Primeiramente será focado o principal espaço ritual da aldeia, a **opy**/casa ritual e concomitantemente com ela o **potirô**/trabalho coletivo. Em seguida, a abordagem será sobre os objetos rituais e o **jopói**.

Este capítulo desenvolverá o aspecto da troca pautada no **mborayu** como o modelo Mbyá de relação e como a relação com o exterior (pautada na imbricação de trocas dadivosas e comerciais) é um modo de produção social.

#### **4.1 A produção do espaço ritual: a opy**

Como foi visto no primeiro capítulo, para ser considerado um **tekoa** um local deve, entre outros elementos, possuir uma **opy**/casa ritual. É na **opy** que ocorrem os eventos rituais essenciais para o grupo. É lá onde acontecem os rituais do milho, de nominação das crianças, dos processos de cura e para o recebimento de cantos e comunicação com o mundo divino.

A **opy** é entendida como a centralidade do espaço de vida Mbyá – aspecto que será detalhado mais adiante. Pode-se dizer que nela encontram-se sintetizados e materializados os elementos básicos de sua cosmologia. O conjunto dos objetos em seu interior – que denomino aqui por equipamento ritual – por sua vez são elementos agentivos que simultaneamente representam as pessoas do grupo local e o poder xamanístico do **ñanderu opygua**/xamã.

Antes de prosseguir é preciso deter-me na melhor tradução que se possa fazer para a compreensão da idéia Mbyá de representação<sup>93</sup>. O conceito ocidental mais comum e generalizado de representação pode ser exemplificado com aquele definido por Palmer (apud Nöth, 1998: 135): “Uma representação é, primeiro e antes de mais nada, algo que está no lugar de outra coisa. Em outras palavras, é algum tipo de modelo da coisa (ou coisas) que ela representa.”

Fausto (2001) aponta que há duas perspectivas para se compreender a noção de representação, indicando a existência de um significado duplo. Representação conteria, ao mesmo tempo, o significado de imagem e substituição. Segundo ele,

Representar é, simultaneamente, apresentar(-se) uma imagem que corresponde ao objeto e substituir esse objeto por algo que não é ele. Em certos usos do termo predomina o primeiro significado, em outros, o segundo.[...] No primeiro caso, supõe-se uma correspondência visual; no segundo uma correspondência de ações. (ibid, p. 402)

A expressão empregada pelos Mbyá para representação é **-anga**. Outros grupos Tupi possuem palavras análogas, mas há diferenças no significado de representação que essas palavras possuem de grupo para grupo. No caso dos Parakanã, analisado por Fausto (ibid.) há duas palavras para significar representação. Quando trata-se de representação no sentido de substituição, a palavra empregada é “-a’owa”, enquanto que “-’onga” corresponde à concepção de representação como imagem, sem ser dotada de ação.

Na perspectiva Mbyá, **-anga** pode comportar o sentido de imagem icônica, simbólica ou indiciária, combinada ou não com o sentido de substituição. Os **vicho ranga** e os **ava ranga**, artesanatos produzidos para comercialização, são exemplos de representação icônica sem o sentido de substituição. Por outro lado,

---

<sup>93</sup> Muito já se produziu e se produz sobre o tema. Representação é motivo de debate em muitas diferentes áreas do conhecimento e sua fecundidade e polissemia a mantém como uma perspectiva de estudo sempre em aberto. Não se pretende aqui realizar qualquer balanço, enfocar problematizações ou comparar perspectivas. A intenção é buscar a melhor tradução para o entendimento nativo de representação e sua repercussão social.

as fotografias são representações icônicas dotadas de agência. Ou seja, uma representação que é entendida como um duplo, um substituto da pessoa ou ainda, uma metáfora dela. Em Langon et. al. (1993: 330) lê-se que “A relação **a’anga** é reversível: ambos os níveis (ou lugares) se imitam mutuamente, cada um reenvia ao outro; *se explicam ou aclaram* mutuamente, não há diferença de *realidade* ou de *graus de ser* entre eles.” (destaques dos autores)

Quanto aos objetos que estão sendo analisados neste capítulo, a concepção de representação impresso é o de imagens dotadas do sentido de substituição. Godelier (2000, p. 89) ao propor uma nova análise da dádiva, propõe que os objetos sagrados (de povos da Melanésia) são objetos-substitutos de homens e deuses. De forma análoga, os objetos rituais dos Mbyá estão vinculados aos xamãs e às pessoas de seu grupo local. São representações destas pessoas por serem substitutos dela e são entendidas como uma parte das mesmas, portanto, dotadas de intenção, de agência. Pode-se dizer ainda que são extensões da pessoa. Neste sentido, a perspectiva de Gell (1998, p. 104) ao afirmar que uma imagem pode ser entendida como a parte de uma pessoa se soma a de Godelier (ibid.) para se compreender o ponto de vista Mbyá. Assim, objetos, especialmente objetos sagrados – mas não só eles<sup>94</sup> – podem ser partes de uma personalidade. A pessoa é seu corpo e tudo aquilo que a representa. Gell (ibid.) conceitua esta perspectiva como “pessoa distribuída”.

A idéia de representação dos Mbyá guarda igualmente uma significação assim, na qual a pessoa não se restringe ao seu corpo, mas ela se prolonga pelos seus bens. Os objetos que participam de rituais caracterizam-se por ser uma extensão das pessoas e, portanto, serem parte de sua materialização. Os objetos rituais projetam o poder, a força, a energia vital e a riqueza. “A força dos objetos é a de materializar o invisível, representar o irrepresentável” (Godelier, ibid., p. 166). A análise propriamente dita dos objetos rituais será detalhada mais a frente. Para o momento, basta explicitar a concepção de representação Mbyá aplicada a estes bens.

Retomando a descrição e análise com interesse nos aspectos sócio-cosmológicos da **opy**, é profícuo abordar seus elementos materiais. Os aspectos construtivos e tecnológicos que envolvem a **opy** expressam a perspectiva nativa de que a produção do espaço social é resultado de um conjunto de forças e agências do que é local, combinado com o que é de fora. Ou seja, a construção da

---

<sup>94</sup> Gell (idem) estende este entendimento para os objetos de arte.

**opy** marca de forma fundamental a transformação do espaço em um lugar próprio<sup>95</sup>. Sua construção é resultado de relações sociais pautadas na reciprocidade expressa na atividade coletiva do **potirô**. Para tornar mais clara esta afirmativa, a seguir são descritas duas situações de construção e reforma de uma **opy** na intenção de evidenciar os aspectos sociais envolvidos, assim como os significados sócio-culturais que os elementos e o processo construtivo possuem.

Parte da análise sobre o processo produtivo da casa ritual será analisada aqui através de algumas proposições metodológicas existentes nos estudos antropológicos contemporâneos sobre tecnologia. A denominada “antropologia da tecnologia”<sup>96</sup> tem procurado evidenciar a tecnologia como uma expressão social que encontra-se imbricada com outros âmbitos sociais, práticos e valorativos e, portanto, indo além dos estudos clássicos que limitam sua abordagem à esfera econômica ou ecológica<sup>97</sup>. Neste sentido, Pfaffenberger (1988) defende que tecnologia é algo ao mesmo tempo material, social e simbólico.

Uma das metodologias de análise empregadas consiste no enfoque sobre as cadeias operatórias. Cadeia operatória é entendida como uma seqüência de procedimentos que participam da transformação feita por pessoas sobre qualquer matéria, inclusive o próprio corpo humano (Lemonier, 1992). Deter-se na cadeia operatória permite evidenciar a expressividade de como se realiza uma atividade, as escolhas que envolvem tanto pessoas quanto matérias primas e instrumentos técnicos (Silva, 2000; Dias e Silva, 2001).

Ao se abordar este modo de fazer está se pensando em uma outra noção produzida pela antropologia da tecnologia, que se trata da idéia de estilo tecnológico. Na noção de estilo tecnológico também está sendo considerada a imbricação entre tecnologia e premissas sócio-cosmológicas (Dias e Silva, *ibid.*). Nela, estilo não se restringe aos aspectos morfológicos e decorativos dos itens materiais, mas compreende o processo de produção dos mesmos. Ou seja, o modo de fazer expressa um estilo tecnológico que é próprio e que contém os valores sócio-culturais compartilhados por uma comunidade. “Mais que um acompanhamento, a técnica é também um elemento fundador da sociedade, algo que a constitui e a condiciona, que a reproduz e lhe dá forma” (Schlanger, 1991, p. 114).

---

<sup>95</sup> Cf. Garlet, 1997.

<sup>96</sup> Lemonier, 1992.

<sup>97</sup> Cf. Dias e Silva, 2001.

Ao olhar o conjunto de casas de uma aldeia dificilmente se diferenciara a **opy** das demais casas, pois os dois tipos obedecem aos mesmos estilos arquitetônico e tecnológico. A única diferença que pode ser percebida é quanto a sua dimensão, pois ela pode ser maior que as demais **o'o**/casas a fim de possibilitar o abrigo de todos aqueles que participam dos rituais. A casa ritual da aldeia **Ka'agüy Paü** possuía cerca de 60 m<sup>2</sup>, o dobro do tamanho da maioria das **o'o**. A aldeia de **Jatai** (Cantagalo, 2001), possuía uma **opy** com quase o dobro desta anterior, coerente com o número de famílias que viviam ali.<sup>98</sup> Por outro lado, em **Guapo'y** (Campo Bonito) havia uma bem pequena, com pouco mais de 6 m<sup>2</sup>, menor que todas as demais casas da aldeia. A razão de uma **opy** tão pequena talvez se deva ao fato da aldeia localizar-se às margens da rodovia BR-101. Sua visibilidade e exposição ao mundo dos brancos exigem maior cuidado para mantê-la afastada da curiosidade e conhecimento dos estrangeiros.

A estrutura arquitetônica da **opy** é composta de quatro paredes, um telhado de duas águas e sem divisões internas. As paredes são de pau-a-pique, ou seja, de tramas de ripas ou varas cobertas com barro. O telhado é coberto, na maioria das vezes, por feixes de taquara batidos. As paredes e o telhado são sustentados por, pelo menos, cinco esteios. Quatro periféricos situados em cada um dos ângulos das paredes e um esteio central situado entre os dois esteios menores da parede do fundo. Possui apenas uma porta de entrada, com uma altura de aproximadamente um metro e meio, dimensão projetada intencionalmente para que o corpo se curve ao entrar ou sair. Em seu interior o chão é preparado com um contrapiso de argila grossa e sobre o mesmo um piso de argila fina. O maior cuidado com o chão é para que ele fique compacto e mais alto que o nível do piso externo, o que evita a penetração de água das chuvas.

Este estilo tecnológico é um padrão percebido em todas as aldeias em que pude estar presente durante o tempo da pesquisa. Mesmo construindo casas em outros materiais, a **opy** manteve-se neste modelo construtivo. Este aspecto pôde ser evidenciado em 1998 na aldeia de Massiambu (SC). Ali, boa parte das **o'o** foi construída com materiais doados por uma instituição pública. Eram casas em madeira com telhado de telhas de amianto. Embora tenham aceitado construir suas casas comuns com este material, o mesmo não se verificou com a **opy**, que obedeceu ao estilo tradicional.

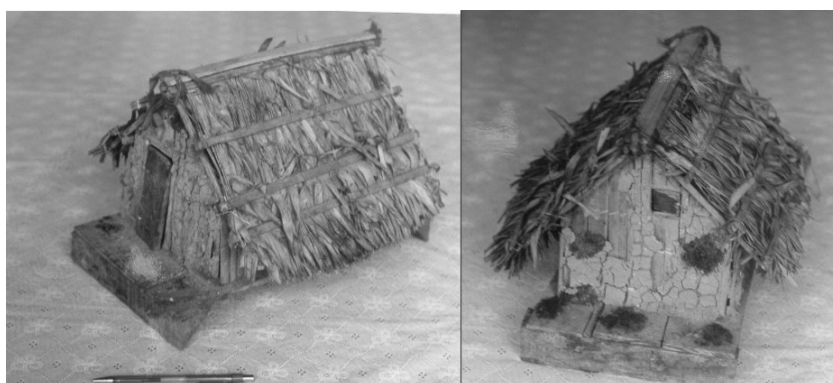
---

<sup>98</sup> Em 2001, na aldeia de **Ka'agüy Paü** havia pouco mais de trinta pessoas enquanto que em **Jatai** havia cerca de oitenta, número semelhante ao detectado em um levantamento realizado cinco anos antes (cf. Garlet & Assis, 1998 e Assis & Garlet, 2004).



**Fig. 12: Opy**

Algumas **opy** possuem uma pequena janela na parede do fundo. Segundo as premissas cosmológicas, a disposição espacial da **opy** deve ser com a porta direcionada para o oeste e, logicamente, a janela para o leste. Esta orientação obedece ao caminho que **Kuaray**/sol (uma das principais divindades do panteão Mbyá) faz no céu. Segundo Perumi, a posição da janela é para que **Kuaray** possa entrar em sua casa assim que surge no horizonte, ou seja, para que os primeiros raios de sol da manhã possam penetrar na **opy**.



**Fig.13: Miniatura de opy com pequena janela na parede do fundo, para permitir a entrada de Kuaray**

A perspectiva cíclica do mundo – na qual tudo passa por uma seqüência recorrente de nascimento, amadurecimento, morte e renascimento – presente nas



narrativas míticas<sup>99</sup>, aparece desdobrada em várias situações sociais, dentre as quais se inclui a **opy**. As estações do ano expressam esta concepção cíclica e a primavera é entendida como a época de nascimento e renovação da vida. Este é um período de grande movimentação nas aldeias. É quando intensificam as atividades de tudo o que se refere a esta fase, como a preparação da terra e das sementes (especialmente de **avati**) para o cultivo, incluindo aí a construção ou reforma da casa ritual.

No período de contato com as famílias de **Ka'agüy Pa'ü**, foi possível acompanhar dois momentos de intervenção na **opy**. Na primeira ocasião, ela foi reformada e na segunda, foi completamente reconstruída. Em **Guapo'y** (Campo Bonito) também acompanhei uma reforma da casa ritual. As reformas aconteceram entre os meses de outubro e novembro, confirmando o período da primavera como o adequado para a execução destas atividades. Contudo, a reconstrução aconteceu no verão, exceção que será analisada mais à frente.

A construção da estrutura arquitetônica começa pelos esteios. Há uma preferência para que, pelo menos, o esteio central seja de um tronco de **pindo** (palmeira, *Arecastrum romanzoffianum*). O **pindo**, além de ser um valorizado recurso alimentar, possui uma significação cosmológica importante, pois ele representa um dos suportes que sustentam o mundo. Em diversas narrativas, é recorrente ouvir os Mbyá dizerem que o mundo é um **ijapúa ko yvy**/grande círculo<sup>100</sup> sustentado por cinco troncos dessas palmeiras. Já nas narrativas sobre a destruição do primeiro mundo, o **pindo** aparece como uma das alternativas para que alguns Mbyá sobrevivam à grande inundação, subindo até às folhas da palmeira para não se afogarem. E estes sobreviventes serão aqueles ancestrais dos atuais Mbyá. A denominação nativa de esteio, **pindovy** (**pindo**, palmeira; **vy**, erguido, ereto, na vertical), expressa claramente a relação entre um e outro.

---

<sup>99</sup> Nimuendaju, 1987; Cadogan, 1992; Schaden, 1962; Ladeira, 1984; Garlet, 1987 e Litaiff, 1999.

<sup>100</sup> Já referido no segundo capítulo.



**Fig.14: pindo**

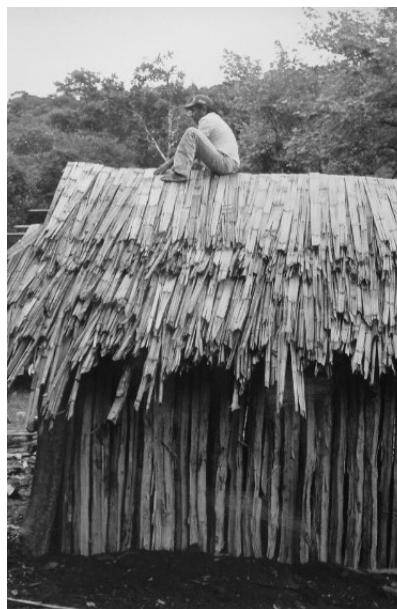
Depois de colocados os esteios principais, colocam-se os esteios periféricos, cumeeiras e ripas para sustentar o telhado. Todas as estruturas em madeira são unidas entre si através de amarrações com fibras vegetais, como o **guembe** (*Phylodendron selloun*). Na sua ausência, fazem uso de cordas adquiridas na sociedade envolvente. Procuram evitar a utilização de pregos, especialmente quando se trata da **opy**. Consideram muito este aspecto construtivo, percebido por eles mesmos como um estilo tecnológico diacrítico de sua etnia. Em diversos momentos e locais em que emergia o assunto sobre os aspectos construtivos das estruturas arquitetônicas, era comum eles mostrarem, com orgulho, que a técnica de amarração era a única aplicada à **opy**. Nestas ocasiões era comum ouvir: “Nada aqui foi pregado, é tudo amarrado como manda nosso sistema.”

A valorização por este estilo tecnológico – embora eles tenham a possibilidade, o conhecimento e, por vezes, os recursos mais acessíveis para utilizar a fixação das estruturas com pregos – é sempre acompanhado de uma contraposta desvalorização da técnica que é percebida como de **jurua**. Esta valorização e comparação são significativas, pois revelam a intencionalidade na manutenção de uma metodologia construtiva considerada um marco cultural diacrítico, coerente com a estrutura arquitetônica – e lugar da aldeia – considerada igualmente como diacrítica.



**Fig.15: Amarração – estilo tecnológico aplicado à opy**

Depois da principal estrutura em madeira erguida, o próximo passo a ser seguido é o da colocação da cobertura do telhado. O material mais utilizado é a taquara. As taquaras são cortadas, abertas e amassadas com golpes na altura dos nós de cada uma delas. Em seguida são agrupadas em feixes e os mesmos são, enfim, colocados nas ripas do telhado, começando da parte próxima às paredes seguindo em seqüência até a cumeeira, dispensando, desta forma, qualquer tipo de amarração, exceto na finalização. Uma ripa pode ser amarrada na altura da cumeeira, na última fileira de feixes de taquara em cada uma das águas do telhado, o que garante maior segurança.



**Fig.16 e 17: Maceração da taquara e cobertura do teto em taquara**

A última parte do processo construtivo consiste na cobertura das paredes. Primeiro as madeiras são alinhadas ao longo de cada parede e fincadas no chão.

Nelas são amarradas transversalmente ripas de taquara. Só depois da trama pronta é que se aplica o barro, tanto na parte externa, quanto na interna das paredes. Estes são os materiais e técnicas construtivas mais comuns de serem usadas na construção da **opy**. Algumas variações podem ser observadas, dependendo das condições de construção e das matérias primas disponíveis no local. Por exemplo, na **opy** que vi sendo reformada em **Guapo'y**, a cobertura do telhado foi trocada por outro material, diferente da taquara, um conjunto de folhas da família das gramíneas. Na aldeia da Barra do Ouro, as paredes da **opy** foram feitas com tábuas de xaxim. Em ambas as situações, as diferentes matérias-primas foram usadas por abundarem na mata local.

Alguns aspectos tecnológicos podem, por vezes, deixar de serem aplicados. Embora aparentemente esquecidos, mantém-se a memória do conhecimento tecnológico. E com esta memória, estes elementos podem ressurgir. Um exemplo é a presença ou não da paliçada no entorno da **opy**. A visibilidade da paliçada é muito rara. A primeira vez que vi uma foi em 1998, em uma aldeia no Uruguai. Imaginei que esta estrutura havia sido esquecida e só fizesse parte dos registros históricos sobre Guarani.

Naquele mesmo ano, comentei com Perumi a existência da paliçada no Uruguai. Perumi explicou-me que as paliçadas são usadas naquelas aldeias em que é preciso se proteger do olhar do estrangeiro e do inimigo. A paliçada protege a área sagrada da **opy**. Só atravessam seus limites aqueles que são convidados a participar dos rituais no seu interior. A paliçada cerca a **opy** e uma área de pátio onde as danças do **xondáro** são realizadas<sup>101</sup>.

Perumi informou ainda que a principal proteção da **opy** é aquela feita com a dança dos **xondáro**. Ao cair da noite, quando todos entram na **opy** e os rituais tem início. Um ou dois **xondáro** dançam na parte externa, ao redor da **opy**. Realizam uma dança acompanhada pelo bater de seus **popygua**/clave ritual. A dança e a batida dos **popygua** protegem e afastam inimigos sobrenaturais que podem ameaçar o espaço sagrado e as pessoas em seu interior. Eles param e permanecem em vigilância na porta da **opy**. De tempos em tempos, retomam a dança e ficam nesta alternância até que o ritual se encerre. Segundo Perumi, esta é a mais importante paliçada da **opy**.

Anos mais tarde, em 2001, na aldeia da Pacheca, vi outra **opy** cercada por uma paliçada. Na Pacheca, volta e meia, os Mbyá são surpreendidos com a

---

<sup>101</sup> Cf. Ladeira, 1992; Garlet, 1997 e Montardo, 2002: 123.

entrada não autorizada de pessoas da sociedade englobante que, atraídas pelo rio piscoso da área, costumam ir ali pescar. Esta pode ser uma das razões para a construção da paliçada. De qualquer forma, foi evidente o orgulho que demonstraram ao apresentá-la, dizendo tratar-se de uma construção tradicional Mbyá, elaborada de acordo com o estilo tecnológico que utiliza a amarração para a fixação das estruturas.



**Fig.18: Paliçada que cerca a opy da aldeia da Pacheca. Em primeiro plano, um pindo plantado pelos Mbyá.**

A satisfação em apresentar a paliçada evidenciou-se também pelo desejo de serem fotografados próximos a ela. A solicitação pela fotografia tinha a intenção de registrar uma imagem do que consideravam símbolos da identidade de sua etnia. Assim, prontamente buscaram algumas espigas de **avati**/milho e se colocaram à frente da entrada da paliçada onde, à cerca de cinco metros, estava plantada uma muda de **pindo**. A fotografia registrou também um elemento de modernidade, uma bicicleta. Muito útil no cotidiano do grupo.

A primeira ocasião em que se acompanhou uma reforma na **opy** foi em **Ka'agüy Paü**. Qualquer intervenção na casa ritual deve ser precedida de uma ponderação do xamã. Primeiro esta ponderação consiste de um aval divino e depois é acompanhada de avaliações sobre as possibilidades práticas. Nos rituais noturnos ou mesmo em sonho, o xamã se comunica com as divindades, que orientam sobre a necessidade de reforma, reconstrução ou abandono da velha e construção de uma nova casa ritual. Em seguida, o xamã comunica esta informação ao seu grupo a fim de que se iniciem os preparativos para a atividade. Pois para que uma reforma ou construção aconteça é necessário haver

matéria-prima na mata e alimento suficiente para todas as pessoas envolvidas. Estes aspectos práticos mobilizam todos da aldeia.

A **opy** é entendida como um espaço coletivo e sintetizador do grupo local (do ponto de vista restrito) e da etnia (do ponto de vista amplo). Esta perspectiva da casa ritual como uma síntese da comunidade ajuda a compreender a dedicação para que sua construção se proceda também de modo coletivo. Assim, toda nova **opy** ou mesmo sua reconstrução faz-se através do **potirõ**/mutirão.

#### 4.2 Potirõ: a reciprocidade dos serviços

O **potirõ** é uma modalidade social importante para estimular as relações e vínculos entre os grupos locais. Nestas ocasiões estabelecem-se, reforçam-se ou reordenam-se alianças políticas e de parentesco. Esta categoria de atividade está pautada no valor do **mborayu**/reciprocidade, generosidade. Entretanto, isso não quer dizer que se trata de uma ação coletiva harmônica e livre de conflito. Ao contrário, a norma moral da reciprocidade é carregada de tensões e assimetrias, pois ela implica em relações que, muitas vezes, as pessoas possuem e agem com intencionalidades divergentes. Como apontou Meliã (1989, p. 502-503),

A unidade local, entretanto, não é tão pouco indivisa e total como às vezes se supõe, há nela um jogo de alteridades e desigualdades de palavras, que pode resultar em conflitos e rivalidades. A reciprocidade não é um estado em si, mas uma história que se deve refazer a cada dia.

Nas duas situações de reforma e reconstrução da **opy** em **Ka'agüy Paü** foi possível observar e analisar estas relações e tensões.

De maneira geral, o **potirõ** é acionado para aquelas atividades que requerem um número amplo de pessoas, para além da família nuclear. Este trabalho coletivo tradicionalmente acontecia na agricultura, nos períodos de preparação da terra para o cultivo e, especialmente, na colheita. O declínio desta atividade econômica<sup>102</sup> tem tornado cada vez mais raro o uso do **potirõ** neste âmbito. É na construção da **opy** que o trabalho coletivo ainda se apresenta expressivo. Para acionar o **potirõ** são necessários alguns procedimentos para sua efetivação. Assim, retomando a descrição da reforma da **opy** na aldeia de **Ka'agüy Paü**, após Perumi ter comunicado a sua família o seu sonho em que

---

<sup>102</sup> Os sérios problemas fundiários vividos pelos Mbyá ao longo de décadas somados a medidas assistencialistas paliativas por diversos agentes públicos e privados, sem dúvida, foram fatores determinantes para estas mudanças, embora não os únicos. Confira Garlet, 1997; Garlet & Assis, 1998; Ciccarone, 2001 e Assis & Garlet, 2004.

havia recebido orientação divina para reformar a **opy**, todos passaram a discutir os detalhes para a efetivação do trabalho.

Tradicionalmente qualquer **potirõ** se efetivava após uma boa colheita, pois é preciso muita comida para alimentar todas as pessoas que dele participam. O trabalho coletivo está relacionado a momentos de fartura, de abundância, que permite a reunião dos “parentes” (**retarã**) num mesmo local. No convite para o **potirõ**, a intenção na distribuição da riqueza estava subsumida. A divisão do resultado da colheita objetivava ativar aspectos sociais importantes – como novos casamentos e alianças políticas – e os de caráter econômico e prático com a promoção da divisão do sucesso da colheita.

Com a redução da agricultura, boa parte dos alimentos – senão na sua totalidade – precisa ser comprado ou conseguido por doações. No caso de **Ka’agüy Paû**, a maior parte dos alimentos provinha da atividade extrativa de folhas de xaxim. Com a comercialização dos maços de folhas de xaxim para os fornecedores de floriculturas, os Mbyá convertiam o dinheiro em alimentos para as famílias. Outra fonte econômica, mas de menor expressão, era a produção e comercialização de artesanato. Na intenção de obter mais recursos para o **potirõ**, os trabalhos nestas duas fontes intensificaram-se. Entretanto, boa parte deste dinheiro foi suficiente apenas para que os **xondáro** se dirigissem às aldeias e acampamentos próximos para efetivar o convite.



**Fig. 19: reforma da opy**

O **potirõ** é uma atividade coletiva em que a participação é limitada aos Mbyá, restringindo-se aos grupos locais aliados. O **potirõ** é uma ação coletiva

pautada no sistema da dádiva em que os envolvidos devem compartilhar e conhecer as mesmas premissas sócio-cosmológicas. Ou seja, o **potirõ** é algo interno à sociedade e, portanto, não se concebe a participação de estrangeiros. Isso não quer dizer que o **potirõ** prescindia de relações com a sociedade englobante. A escassez de recursos citada anteriormente tem sido o principal aspecto que impele os grupos locais interessados na execução desta atividade a procurar algum tipo de apoio na sociedade englobante.

Perumi informou que quando a primeira **opy** de **Ka'agüy Paũ** foi construída (por volta de 1990), teve a colaboração de um funcionário da Funai – responsável no atendimento às comunidades Guarani na região – no fornecimento de cestas básicas e no transporte de pessoas para sua aldeia. Em outro momento, na época em que se pretendia realizar a reforma da **opy**, eu – com o marido – começava a ir periodicamente à **Ka'agüy Paũ** realizar o trabalho de campo. Em uma dessas ocasiões, Perumi aguardou nossa chegada para expor sua intenção de reformar a **opy**, no intuito de contar com nossa colaboração. A colaboração de estrangeiros é indireta. Tem a sua importância, mas é secundária. Quem participa efetivamente do **potirõ** são aqueles que trabalham e comem juntos. Este é o sentido do **potirõ**.

Esta ação coletiva segue uma seqüência de procedimentos que se procura seguir com rigor. Após avaliar o melhor momento para a atividade, são definidos quem serão convidados a participar. Denominado **pepy**, o convite<sup>103</sup> consiste num protocolo ético indispensável para a formação de um grupo de trabalho que participará do **potirõ**. O **pepy** é o primeiro evento social para que o **potirõ** se efetive. Tudo se dá a partir da convocação de um grupo de **xondáro** pela liderança da aldeia. Estes **xondáro** são homens entre quinze e trinta anos que fazem parte do grupo local. No caso de Perumi, seus **xondáro** foram seus quatro filhos e dois sobrinhos. Geralmente os **xondáro** vão em duplas às aldeias próximas, aquelas nas quais já se possui laços de aliança (laços de parentesco, políticos e de ajuda mútua).

Ao chegar a uma aldeia, os **xondáro** dirigem-se à liderança social do local e faz o convite para que ele e seus parentes e afins participem do **potirõ** em sua aldeia, informando a data precisa e quantas pessoas se esperam que participem. Estes **xondáro** são recebidos também com cerimônia. São convidados a sentar, a

---

<sup>103</sup> Meliã (1988 e 2004) evidencia em seus estudos etnohistóricos sobre os Guarani que o convite como **jopói** e **potirõ** são fenômenos que possuem uma larga continuidade histórica.



dar notícias, fumar o **petyngua**, tomar chimarrão e se alimentar. Costumam passar, pelo menos, uma noite na aldeia para então partirem para outra a fim de realizar outro convite. O tratamento protocolar e respeitoso no recebimento dos **xondáro** é um indicativo de contra dádiva, pois receber um convite para participar de uma atividade coletiva e tradicional como o **potirõ** é percebido como uma honra e, como tal, deve-se retribuir com consideração.

No retorno à sua aldeia, os **xondáro** relatam como foram recebidos, dão notícias sobre os parentes de cada um e, principalmente, informam quantas pessoas, aproximadamente, deverão participar. De fato, nunca há uma certeza de quantos estarão presentes. Há uma obediência no protocolo e um convite jamais é negado, pois implica em uma recusa a obedecer a regra fundamental do **mborayu**<sup>104</sup> e, além disso, pode provocar uma perda importante de prestígio político. O recebimento de um convite assemelha-se aos nossos para um evento social (uma comemoração, um aniversário...), em que é um ato de civilidade aceitá-lo, mas não há uma certeza de quantos comparecerão, a não ser aqueles com os quais se possui vínculos mais sedimentados. Assim, a aceitação de um convite não quer dizer sua participação. Aqueles que decidirem pela negação, apresentarão os mais diversos argumentos evasivos para justificar a ausência, de tal forma que ela não seja vista como uma espécie de desonra. Apesar disso, aqueles que organizam o **potirõ** conseguem calcular um número aproximado de participantes a partir da qualidade do vínculo que possuem com cada grupo local convidado. É comum também, que alguns confirmem sua presença com certa antecedência.

Na primeira ocasião em que acompanhei a reforma da **opy** de **Ka'agüy Pa'ü**, o convite foi feito à aldeia da Barra do Ouro, a um acampamento na Varzinha, às margens da rodovia BR 101 e outros dois na BR 116, chamados Passo da Estância e Passo Grande. O convite ao grupo de Passo da Estância e seus desdobramentos é expressivo para entender situações de recusa ao **potirõ**. Neste acampamento, estavam parentes consangüíneos de Perumi migrados da Argentina há pouco tempo, cujas relações encontravam-se tensas naquele momento.

Anos antes (em 1996), a aldeia de **Ka'agüy Pa'ü** recebeu a visita deste grupo grande de parentes vindos da Argentina, composto de três famílias

---

<sup>104</sup> A captação de prestígio social a partir da distribuição de bens pela liderança Guaraní foi evidenciada e analisada por Souza (1987) em uma perspectiva etno-histórica.

extensas, totalizando cerca de 50 pessoas, o que representava um aumento populacional da aldeia acima do dobro. Quando Perumi foi informado da vinda dessas famílias sabia do desejo delas de permanecerem no Brasil. Na concordância para que ficassem em **Ka'agüy Pa'ü**, ele nutria a esperança que elas permanecessem ali, pois isso reforçava seu prestígio de liderança social. Mais famílias na aldeia significava maior incremento nas atividades econômicas e sociais e concordância com a condução nos rituais xamanísticos.

Contudo, os recém chegados tinham intenções bem distintas que não incluía a subordinação à Perumi. Três deles, homens jovens e líderes de cada família extensa – um com menos de vinte e os outros dois entre vinte e vinte cinco anos – traziam experiências políticas inovadoras da Argentina e pretendiam aplicá-las aqui. Esta experiência consistia em fundar uma espécie de conselho, formado por um grupo de lideranças políticas de várias aldeias, com poderes para representar todas as aldeias Mbyá no Rio Grande do Sul nas negociações com as autoridades da sociedade englobante em todos os âmbitos, especialmente nos que envolviam problemas fundiários.

Esta idéia de conselho divergia da organização política tradicional, pautada no respeito às lideranças locais. Embora houvesse o freqüente desejo e tentativas de cada liderança para tornar-se um **ñanderuvicha** (no caso, uma liderança supra local), sua efetivação jamais se completava. Mantinha-se pois, a interdependência dos grupos locais. A proposta do conselho sugeria uma forma de poder supra local em substituição à tradicional e já inexistente figura do **ñanderuvicha**.

Por sua vez, no interior de cada aldeia, todas as ações políticas, obrigatoriamente, devem passar pelo aval da liderança local, como já foi visto no primeiro capítulo. Conscientes desta estrutura, os jovens Mbyá vindos da Argentina, procuravam aliados políticos jovens, já que com as lideranças estabelecidas (todos mais velhos) essa possibilidade seria mais difícil. As intenções de transformações, no âmbito político, por parte destes jovens divergiam daquelas dos mais velhos que pretendiam manter a estrutura política tradicional. Observava-se aí um conflito geracional.

Pouco tempo após a instalação destes parentes em sua aldeia, Perumi começou a perceber a resistência destes jovens em comportarem-se como o esperado. Não participavam das atividades agrícolas ou dos rituais noturnos na **opy**. O foco estava na produção de artesanato e nas relações políticas fora do

grupo local. A insatisfação recíproca entre cada um dos grupos (os visitantes e o anfitrião com sua família) crescia progressivamente. E ela tornou-se crítica quando Perumi colocou-se claramente contrário à prática do grupo de receberem pessoas em seu núcleo de casas para assuntos políticos sem o seu conhecimento (e consentimento) prévio. Quando aconteceu, o grupo de visitantes viu-se impellido a mudar. Ou mudava no comportamento ou mudava de lugar. Escolheram a segunda opção e transferiram-se para o acampamento de Passo da Estância, às margens da BR 116, no município de Barra do Ribeiro, onde outras famílias já estavam instaladas, dentre elas um dos filhos de Perumi.

É interessante analisar o ponto de vista de cada um dos atores envolvidos para compreender como se efetiva, na prática, as relações pautadas no **mborayu** e algumas de suas implicações sociais. Após o **potirõ**, Perumi comentou a ausência da maior parte desses seus parentes que foram recebidos em sua aldeia. Com exceção de Santiago e dois de seus filhos, ninguém mais compareceu. Perumi criticou suas condutas, pois eles haviam chegado a sua aldeia, hospedaram-se e comeram ali com eles. Entretanto, não foram capazes de retribuir participando do **potirõ**. Portanto, não eram dignos. Conheciam o “sistema do Mbyá”, mas não o respeitava, manipulava-o em benefício próprio. Como isso era contraditório ao fundamento do **mborayu**, não poderiam ser considerados Mbyá de verdade. Suas ações pautavam-se no interesse particular e egoísta.

Para este **opygua**, a conduta política defendida por eles não significava outra coisa senão barganhar favores com os **jurua** para conseguir benefícios para si e seu grupo, não os compartilhando com todos, como seria o esperado. Perumi sentia-se ofendido e ameaçado politicamente, pois acreditava que eles poderiam querer apresentar-se diante das instituições e autoridades **jurua** como representantes de todas as aldeias Mbyá, embora sem legitimidade, com o intuito de atrair recursos apenas para seu grupo restrito. Esse comportamento significava, para Perumi, que estes Mbyá não seguiam mais as prescrições culturais fundamentais.

No mesmo período, foi possível estar no acampamento de Passo da Estância (Barra do Ribeiro), e ouvir o ponto de vista do outro grupo. Segundo estes, o grupo não tinha a intenção de deixar de participar do **potirõ**. O problema estava no momento em que ele foi programado, um período do ano em que havia muito pouco recurso nos acampamentos e era necessário intensificar a produção

de artesanato. O verão se aproximava, o número de turistas aumentava nas rodovias e era preciso aproveitar o momento para explorar a atividade de maior rendimento econômico para o grupo. Após o convite, esperaram que Perumi mandasse **pirapire** para as passagens de ida e volta para que eles participassem do **potirõ**. Como isso não ocorreu, ficaram impossibilitados de comparecer.

Disseram que a situação de suas famílias havia ficado muito desconfortável quando estiveram em **Ka'agüy Pa'ü**, pois na época não podiam plantar ou produzir e comercializar artesanato, pois o lugar não dava condições para isso. Assim, não tinham como ajudar Perumi. Não podiam ficar lá mais tempo dividindo a comida sem trabalhar.

De forma polida e discreta, deixavam entrever que a permanência em **Ka'agüy Pa'ü** implicava em estender uma situação de dívida que se tornaria mais comprometida com o tempo. E quanto maior a dívida, maior o prestígio político de Perumi e sua ascendência sobre eles, decorrendo, portanto, num declínio da potencialidade política destes últimos. Para a acusação de terem se negado a participar do **potirõ**, eles apresentavam o argumento de que na realidade foram as condições práticas que os impediram para tal. No entanto, ficava a dúvida se, na realidade a negação não implicava no receio de investirem Perumi de um prestígio político-social que não lhes traria qualquer vantagem no mesmo âmbito.

A negação em participar pode até ter existido, mas ela jamais poderia ser afirmada. Este cuidado em encobrir as reais intenções acontece porque o **potirõ** é um evento social de ampla visibilidade. Tudo o que se passa nele é alvo de comentários tanto na própria aldeia onde ele ocorreu, quanto nas proximidades. Qualquer deslize pode resultar em perdas sociais importantes já que tudo será analisado por todos. A partir dessa avaliação coletiva poderão ser reforçados ou criados novos laços com os afins. Ou ao contrário, podem ocorrer rupturas e rearranjos nas relações que trazem conseqüências significativas na produção e reprodução do grupo local.

Outro desdobramento deste incidente foi a preocupação de ambas as partes em apresentar suas versões e justificativas sobre o acontecimento para nós, os **jurua**. Este interesse em nos apresentar seu ponto de vista – e inequivocamente culpar o outro como responsável pelo insucesso na condução do processo – converge no interesse em nos manter como aliados, pois alguns

**jurua** podem funcionar como afins mais distantes e, assim, significativos para as diversas relações inevitáveis com a sociedade englobante.

No período em que os parentes da Argentina se transferiram para **Ka'agüy Pa'ü** eu e meu marido<sup>105</sup> havíamos iniciado, há poucos meses, nosso trabalho de campo na aldeia. O que significa dizer que nossas relações estavam ainda em fase de experimentação. Perumi nos recebia bem, embora mantendo uma distância cautelosa enquanto nos avaliava constantemente para saber o grau de resposta que poderíamos lhe dar em termos de aliança política. Quando aconteceu o **potirõ**, contribuimos com algum dinheiro para cobrir os custos na compra de alimentos, que foi um saldo positivo para as boas relações com Perumi e sua família. Da mesma forma, colaboramos com o grupo de visitantes, quando eles ainda estavam em **Ka'agüy Pa'ü**, no esclarecimento dos aspectos gerais da legislação brasileira a respeito dos direitos dos povos indígenas e na indicação de contatos com instituições e órgãos oficiais que pudessem ajudá-los na organização do conselho que desejavam criar. Esta colaboração também nos rendeu um bom saldo. Assim, para ambos éramos vistos como potenciais aliados.

A situação que resultou na mudança do grupo visitante para o acampamento em Passo da Estância provocou certo receio de perder o vínculo conosco. Enquanto todos estavam no mesmo local, nossa presença e atenção eram divididas com ambos. Na nova configuração, poderíamos preferir um a outro, significando um possível afastamento. Portanto, o empenho em apresentar suas versões para o incidente tinha a intenção de manter o vínculo com um aliado potencial e, concomitantemente, afastar-nos daqueles que agora eram pouco considerados, cuja relação estava comprometida.

Neste **potirõ** alguns vínculos foram reforçados e em outros eclodiram tensões. O **potirõ** é uma manifestação da reciprocidade entre os grupos locais, cujos interesses dos atores podem promover também conflitos, tensões e rupturas sociais. É uma experiência que expressa que a reciprocidade não quer dizer harmonia e ausência de instabilidade. Pelo contrário, ela abarca estes aspectos. Observa-se também que apesar de mais distanciados, também fomos inseridos no jogo relacional entre os dois grupos divergentes.

O conflito ocorre de forma indireta através de acusações mútuas de não obediência a acordos sociais e prescrições tradicionais. Evidencia-se também um

---

<sup>105</sup> Embora este já conhecesse Perumi e sua família há alguns anos.

conflito entre gerações, em que os mais velhos defendem condutas baseadas nas prescrições tradicionais como imprescindíveis para a identidade étnica. Como dizem, é preciso “seguir direitinho o sistema Mbyá para ser um verdadeiro Mbyá”. Por outro lado, há o ponto de vista de jovens que acham possível ser um autêntico Mbyá adaptando e inovando alguns aspectos sócio-culturais, no caso, a organização política. O fato de também agirem de forma mais flexível quanto aos trabalhos coletivos e a reciprocidade não lhes parecem algo comprometedor de sua identidade étnica.

O **potirõ** é uma expressão das relações pautadas na troca dadivosa. Ao participar da reforma da **opy**, os outros grupos locais dão sua contribuição a um elemento considerado central para a sociedade Mbyá, e que é pensado como um espaço comunitário que deve ser construído coletivamente, inserido no valor do **mborayu**. Ao participar do **potirõ**, os grupos locais vizinhos conferem prestígio à liderança social, no caso Perumi, pois o reconhecem como tal e como um aliado. Este reconhecimento é estendido ou confirmado na maneira como o **potirõ** é conduzido, ou seja, na distribuição eqüitativa das atividades, na fartura da alimentação coletiva e no oferecimento da festa ao final. Esta festa consiste num comer coletivo, numa confraternização dos presentes em que são ratificados os vínculos, alianças e planejamentos de ações coletivas futuras. Ao longo do **potirõ** podem surgir expectativas de namoros que se confirmam ou não durante a festa. Nela, são consumidos todos os alimentos e bebidas restantes.

Ao mesmo tempo em que o prestígio da liderança local é realimentado e/ou ampliado, ele também adquire uma dívida com os que colaboraram com o **potirõ**. Esta dívida não é paga imediatamente com os alimentos ou a festa, isso acontecerá apenas quando tiver que colaborar com outro futuro **potirõ** na aldeia de seus aliados. A doação de serviços só pode ser retribuída com outros serviços. Ou seja, dom e contra-dom – neste caso – devem ser de mesma natureza.

Embora a ênfase esteja pautada no sistema de dádiva, a prática do **potirõ** incorporou o uso do dinheiro em seus meandros. Como hoje grande parte dos deslocamentos entre as aldeias ocorre com a utilização do transporte coletivo, é comum vê-los sempre envolvidos na obtenção de dinheiro para a compra de passagens. É consenso que o grupo local – que organiza o **potirõ** – é que deve arcar com o custo do deslocamento dos participantes, embora haja quem dispense esse auxílio. Assim, ao final da festa, quando as pessoas voltam às suas

aldeias, é comum vê-las recebendo dinheiro para as passagens. Fato este que um olhar desavisado pode interpretar como pagamento por um serviço.

O dinheiro também é utilizado nestas ocasiões para a compra de alimentos. Atualmente, como já foi mencionado, as condições das aldeias limitaram muito as possibilidades agrícolas, insuficientes para prover a população local de alimentos. Desta forma, em grande medida, a prestação de serviços, atividades extrativas e venda de artesanato tem sido as estratégias econômicas para adquirir alimentos comprados nos pequenos comércios locais próximos às aldeias. Durante todo o **potirõ**, há uma constante compra de produtos alimentícios e bebidas que atende às necessidades diárias dos presentes.

Vários autores (Monjaret, 1998; Godbout, 1998: cap.7 e Caillé, 1998; Weber, 2002 entre outros) argumentam que a presença do dinheiro não exclui a lógica da dádiva em muitas relações sociais e de consumo. Este argumento se aplica ao **potirõ**. Ele permanece inserido na dádiva e o dinheiro é utilizado como uma estratégia econômica que torna viável os aspectos práticos para o evento, mas ele não substitui as relações entre as pessoas e nem é aplicado para traduzir em bens monetários as atividades exercidas ali.

Prosseguindo a análise do **potirõ** como uma modalidade de atividade que ativa as relações sociais inter-aldeias, descrevo outro deste evento, também ocorrido em **Ka'agüy Pa'ü** cinco anos mais tarde. Desta vez, acompanhou-se a reconstrução total da **opy**.

Nesta ocasião o **potirõ** (2001) ocorreu no mês de fevereiro. Desde o ano anterior Perumi comentava o desejo de reconstruir sua **opy**. Realmente a estrutura encontrava-se bastante danificada. As paredes quase sem barro, o telhado com ripas quebradas e falhas na cobertura de taquara. Meses antes, Perumi encontrava-se muito doente, seus problemas respiratórios crônicos tornaram-se agudos. A doença prolongou-se do inverno até quase toda a primavera. Sua aldeia e **opy** refletiam essa condição. O número de famílias vivendo ali diminuía sensivelmente, mantendo-se apenas dois outros núcleos de famílias extensas, além da sua<sup>106</sup>. O estado de doença estendia-se pela aldeia e pela estrutura arquitetônica da **opy**. Na medida em que convalescia surgia o desejo de reformar a casa ritual. Dito de outra forma, a recuperação da saúde do corpo associava-se à reconstrução da **opy**.

---

<sup>106</sup> Entre 1995 e 2000 o número de núcleos era sete.

Os convites para o **potirõ** foram feitos aos grupos locais próximos. Estavam confirmadas as presenças de xondáro vindos das aldeias de Barra do Ouro, de Torres e dos acampamentos de Passo da Estância e da Varzinha. Em Passo da Estância só foram convidados seus filhos, um sobrinho e Santiago. Desta vez, aqueles com os quais foram cortados os laços, na ocasião anterior, não foram convidados. Nesta vez, Perumi também contou conosco. Exatamente como antes, ele pediu que a ajuda fosse dada em dinheiro para a compra de alimentos. Nesta ocasião foi possível acompanhar todo o processo do **potirõ** e da reconstrução da **opy**. Desde o recebimento das pessoas até o encerramento com a festa. Desde a derrubada da antiga estrutura até a colocação do telhado na nova arquitetura.

Contudo, programar sua reconstrução no período do verão não se coadunava com a regra tradicional que prescreve ser na primavera o período adequado para esta atividade. Ao ser questionado sobre este aspecto, Perumi explicou haver consultado outros **opygua**, entre eles Juancito (Salto do Jacuí). Estes haviam concordado que a reconstrução nesta época seria positiva inclusive para o assentamento do barro nas paredes, pois ele não se ressecaria tão rápido com o tempo.

Antes de se desviar da prescrição ditada pela tradição, Perumi procura respaldar-se em seus aliados, outros **opygua** que possuem uma perspectiva de conduta semelhante a sua. Ao ter o apoio deles, consegue acionar as atividades necessárias para o **potirõ**, com a adesão daqueles com os quais possui aliança. Este aspecto também evidencia como os grupos locais são afetados pelas relações entre as aldeias. Apesar do empenho na independência, cada grupo local necessita estar interligado aos outros para se manter, seja do ponto de vista prático, seja do ponto de vista social ou simbólico.

Os primeiros dias do **potirõ** foram dedicados a receber as pessoas, acomodá-las nas casas e abrigos improvisados, conversar sobre as últimas notícias sobre parentes distantes, acontecimentos recentes e especialmente, planejar as atividades a serem desenvolvidas nos próximos dias. Quinze pessoas vieram dos grupos locais vizinhos. A antiga **opy** foi derrubada por um grupo masculino enquanto outro se dirigiu à mata a fim de extrair matéria-prima para a construção da nova **opy**.

As matérias primas retiradas consistiram de troncos grossos (com aproximadamente vinte ou quinze centímetros de diâmetro) para os esteios



centrais e periféricos, troncos finos para as paredes e ripas do telhado (com diâmetro de três ou cinco centímetros aproximadamente) e taquaras para cobrir o telhado. A extração de todos esses materiais é precedida pelo canto-oração do **opygua** Perumi. Ou seja, os cantos são dirigidos aos deuses que são os donos, mestres das coisas, dos elementos naturais. O canto-oração é emitido na intenção de obter a autorização para a extração. Segundo Perumi, a não observância desta conduta pode levar a infortúnios diversos, como o apodrecimento ou a infestação de insetos na madeira, provocando o comprometimento da estrutura arquitetônica. Assim, nas incursões à mata, o **opygua** sempre acompanha o grupo e, após proferir os cantos-orações, indica aos **xondáro** o que e como devem ser extraídas as matérias-primas.

Como já abordado no capítulo dois, observa-se que na relação com os elementos naturais também se verifica a prática da dádiva. A relação não é direta com a natureza, mas intermediada pelos **-ja**, donos das coisas. O canto é, simultaneamente, dádiva e pedido para que seus bens possam ser doados.

O trabalho de construção da **opy** é eminentemente masculino, embora ele não exclua de forma incisiva a participação feminina. As mulheres são afastadas das atividades de extração de matéria prima, de preparação e colocação dos esteios e de amarração das estruturas. Os esteios são representações masculinas, assim como a própria **opy** (como se verá mais detalhadamente adiante). A verticalidade aliada ao caráter de sustentar, de manter, de ser a base é entendida como um valor, uma qualidade masculina. Há uma espécie de força, energia vital masculina inerente a esses objetos que, para manterem suas qualidades, devem ser manipulados apenas por quem possuem a mesma qualidade. Portanto, a mão feminina pode, de certa forma, contaminar e enfraquecer essa energia.

Desta forma, no **potirô** as mulheres, em grande parte das vezes, ficam responsáveis pela comida. Nesta ocasião de reconstrução da **opy**, sua participação direta aconteceu na maceração das taquaras para a cobertura do telhado, no recolhimento do lixo e na atividade de barrear as paredes. A participação das crianças foi intensa e seguiu a distinção de gênero dos adultos. As crianças menores eram vistas com frequência levando água aos adultos, os meninos maiores ajudavam no transporte de materiais, na fixação das madeiras da parede e no tratamento da taquara para cobrir o telhado.

Embora se trate de uma seqüência de dias de trabalho intenso e cansativo, as atividades são permeadas de bom humor, alegria e brincadeiras. Neste **potirõ**, por exemplo, procurei participar de uma das atividades permitidas às mulheres, que consistia em golpear os nós das taquaras para rompê-las e abri-las. Procurei acompanhar os gestos técnicos de uma mulher **mbyá** que fazia a mesma atividade. Contudo, como era de se esperar, atrapalhei-me um pouco, ora mal posicionada para golpear, ora golpeando com pouca força ou errando o alvo, ora me molhando com a água retida nos gomos da taquara. Enquanto me esforçava, era acompanhada pelas observações jocosas dos demais. Entre risos e gozações, era incentivada a continuar e a corrigir as falhas. Naquela tarde fui o motivo de boa parte dos risos e brincadeiras e o trabalho cansativo foi suavizado pelo bom humor geral.

Entretanto, também neste **potirõ** eclodiram tensões durante as atividades. Desta vez, o conflito ocorreu com os **xondáro** mandados por Horácio, da aldeia de **Guapo'y**. Horácio enviou três **xondáro**, rapazes com idades por volta de vinte anos. Logo no início dos trabalhos, estes **xondáro** já davam sinais de pouca adaptação ao ritmo do grupo. As atividades iniciavam-se bem cedo. Nas primeiras horas do dia de dois a três grupos saíam à mata para a extração de matérias-primas. Segundo Perumi, o período da manhã era o melhor para a retirada de madeira na mata. Enquanto os grupos iam para a mata, as mulheres preparavam a primeira refeição do dia. Essa refeição era servida por volta das dez horas da manhã, quando os grupos já estavam de volta.

Os rapazes oriundos de **Guapo'y** pareciam não conseguir se adaptar aos horários e ritmos dos demais que participavam das atividades. Tinham dificuldades para acordar cedo. Traziam da mata uma quantidade muito menor de matéria-prima que os demais. Por exemplo, enquanto a maior parte dos homens traziam feixes com cerca de sessenta taquaras, os **xondáro** de **Guapo'y** não conseguiam transportar mais que vinte. Também estranhavam que a primeira refeição do dia acontecesse apenas no meio da manhã, quando estavam acostumados a comer logo após acordarem. Eles ainda gostavam de ficar conversando até tarde da noite e havia fofocas de que estariam interessados em namorar as filhas solteiras de Perumi.

O comportamento deles começou a gerar uma série de fofocas e eles passaram a manifestar suas insatisfações. O conteúdo das fofocas indicava que eles eram preguiçosos e tinham como interesse único participar da festa e, ao

final, namorar. Por outro lado, eles reclamavam do trabalho pesado e da pouca comida. O problema chegou a um ponto crítico quando um dos rapazes machucou a perna ao retornar da mata trazendo um feixe de taquaras, ficando impossibilitado de prosseguir no trabalho. A decisão de Perumi foi para que ele fosse embora levado pelos dois outros **xondáro** do mesmo local.

Na avaliação de Perumi, os **xondáro** de **Guapo'y** não tinham condições de participar de um **potirô**. Eles não conseguiam fazer o trabalho mais pesado e – o que Perumi considerava mais grave – estavam sempre nervosos e bravos, estados de ânimo contrários ao comportamento esperado nestas ocasiões. De fato, o ritmo e o estilo de trabalho empregado nesta ocasião em **Ka'agüy Pa'ü** era bem diferente do que se vivia em **Guapo'y**.

Algumas semanas depois de terminado o **potirô** em **Ka'agüy Pa'ü**, estive em **Guapo'y**. Lá Horácio, o líder social local, comentou o incidente ocorrido com seus **xondáro**. Criticou a condução do **potirô**. As pessoas tinham que trabalhar muito e a comida era pouca. Considerava isso um absurdo e comparou com o cotidiano de sua aldeia, no qual sempre havia comida suficiente e ninguém ali sofria de “**karuai**”/fome. Além disso, acusava os filhos de Perumi de trabalharem pouco ou quase nada, como era o caso de Paulo.

De fato Paulo trabalhara menos que os demais. Meses antes, ele havia dito que estava interessado em iniciar-se para os trabalhos na **opy**. Começava a ajudar seu pai e já havia recebido um canto-oração. O que Paulo dizia significava uma preparação para ser futuramente um **opygua**. Como tal, o **opygua** deve ser poupado de trabalhos pesados e se concentrar nas atividades xamanísticas. A pouca participação de Paulo nos trabalhos de maior esforço físico no **potirô** talvez se explique por isso.

Retomando o desentendimento ocorrido, é possível analisar como o **potirô**, pensado idealmente como uma situação de interação social de aliados, também é constituída de tensões, pois ao se propor e se colocar em prática tal troca de serviço também está em jogo a capitalização de prestígio e poder político.

Há no **potirô** como um todo, uma seqüência de atos que expressam o sentido do **mborayu**/reciprocidade. Primeiro, o **pepy**, o convite. Ser convidado é uma honra, indica que há entre os grupos locais confiança, respeito e a consideração de que seu grupo local é percebido como uma comunidade que vive de acordo com as pautas culturais tradicionais, sendo, portanto, digno de participar de uma atividade entendida como um aspecto significativo da

identidade Mbyá. Por outro lado, ter aliados com quem possa contar e fazer o convite para participar do **potirõ** em sua aldeia reforça os laços, ratifica o prestígio da liderança social e possibilita a ampliação do mesmo.

Além da importância política e de identidade étnica, o **potirõ** traz conseqüências sociais significativas, pois com o estreitamento dos laços entre os grupos locais outras trocas são fomentadas. As visitas se intensificam, ocorrem ajudas mútuas na agricultura, como a troca de sementes e realizam-se casamentos. Um outro aspecto importante na interação entre as aldeias consiste na troca de informações sobre os acontecimentos da sociedade englobante e que afetam ou podem afetar o cotidiano das aldeias.

Uma situação exemplar consistiu no período em que se realizou um estudo de impacto sócio-ambiental decorrente do projeto de duplicação da rodovia federal BR 101 no trecho que afetava as aldeias de **Ka'agüy Pa'ü**, **Guapo'y** e Barra do Ouro. Quando se soube do acontecimento, as lideranças de cada uma delas procurou trocar informações entre si a fim de terem uma ação combinada. Desta forma, sentiam-se mais seguras com o apoio uma da outra. O **potirõ** anterior havia reafirmado a aliança entre estas aldeias (assim como dos acampamentos próximos) e neste, mais uma vez, ela se atualizava.

Nas conversas noturnas após as atividades coletivas de reconstrução da **opy**, um dos assuntos foi justamente sobre o empreendimento na BR 101 e suas conseqüências em suas comunidades. No estudo de impacto sócio-ambiental, foi preciso indicar medidas mitigadoras para as aldeias afetadas. Cada aldeia foi ouvida para produzir as propostas. Não foi sem razão que as solicitações de todas elas eram coincidentes. A semelhança decorria das trocas de informações prévias entre os grupos locais.

Ainda que a ajuda mútua de uma forma geral, seja importante e valorizada entre os grupos locais, ao mesmo tempo e paradoxalmente, a relação entre eles é acompanhada de uma atmosfera de incerteza e disputa. A freqüente disputa se refere à identidade étnica. Sempre se analisa através da comparação (de comportamentos, de itens materiais, das formas de proceder aos rituais xamanísticos etc.) para afirmar quem é mais ou menos Mbyá. Ou seja, há sempre uma análise comparando o vivido com o idealizado como sendo autenticamente Mbyá. A incerteza decorre justamente da disputa, que pode levar a uma quebra da aliança. Um grupo local pode romper a relação com seus aliados e estabelecer novo vínculo com outro conjunto de grupos locais, o que

implica em possíveis enfraquecimentos em vários âmbitos, tanto político (queda de prestígio das lideranças locais), quanto social (limitação das possibilidades de casamentos) e econômico (menores opções de grupos de troca).

Portanto, o **potirõ** expressa bem o sistema da dádiva no qual se baseia a sociedade Mbyá, na medida em que está se falando de um sistema aberto, no qual após dar alguma coisa, as possibilidades de retorno ficam no âmbito hipotético. A ética do **mborayu** impele à retribuição, mas isso não implica numa certeza. E ainda que exista o retorno, nada garante que o mesmo não se configure numa espécie de ofensa e se comprometa a relação ao contrário do que se esperaria, ou seja, a confirmação do vínculo.

Chevalier (2001, com. pessoal) aponta uma situação exemplar ao relatar a relação de dois casais, vizinhos em um bairro residencial de Paris. Um dos casais havia se mudado há pouco tempo e foi convidado para um jantar pelo casal vizinho que já morava ali. O casal convidado não gostou do convite, pois não tinha intenções de ter qualquer relacionamento com seus vizinhos. Entretanto, seria indelicado recusar a gentileza, seria um gesto de incivilidade. Assim, o casal aceitou e foi ao jantar, levando como presente uma garrafa de vinho extremamente caro. O casal anfitrião recebeu o vinho e reconheceu seu valor, gerando o constrangimento esperado pelo casal convidado. O vinho muito caro contrastava com o jantar simples e informal proposto pelo casal anfitrião. Este presente foi um contra-dom ofensivo e, portanto, expressou claramente o fim prematuro da relação. Os casais desde então não tiveram mais jantares em comum e a relação restringiu-se a cumprimentos formais nos encontros públicos casuais.

Embora não se trate de troca de presentes, mas de serviços, a situação do segundo **potirõ** relatado acima em **Ka'agüy Pa'ũ** apresentou uma situação que pode ser analisada de forma análoga. Perumi considerou uma ofensa a forma como os **xondáro** de **Guapo'y** se comportaram e aproveitou uma situação para mandá-los embora. Por outro lado, Horácio também sentiu-se ofendido, entendendo o retorno de seus **xondáro** como uma recusa à sua colaboração no **potirõ**. O incidente provocou uma ameaça de rompimento das relações entre estes grupos locais.

Como o ocorrido desobedeceu às premissas do **mborayu**, houve acusações mútuas de que o outro não procedeu como um Mbyá de verdade. Na perspectiva de Horácio, Perumi não sabia fazer o **potirõ**, pois fazia seus convidados

trabalharem muito e oferecia pouca comida, além de seus filhos não trabalharem como o esperado. Por outro lado, Perumi apontava os **xondáro** de Horácio de fracos, que não conseguiam trabalhar na mata como um verdadeiro mbyá e ainda trabalhavam com má vontade e raivosos.

Estas acusações mútuas procuravam depositar no outro a desobediência às premissas do **mborayu** e, portanto, evitar que o incidente comprometesse sua reputação e prestígio na sua aldeia, nos grupos locais aliados e mesmo nas relações com aliados **jurua** como nós. No prosseguimento do **potirõ** em **Ka'agüy Pa'ü** tudo transcorreu com tranqüilidade e o incidente não teve repercussões para os outros participantes. Após a festa, no final do último dia de **potirõ** – que consistiu no oferecimento de uma alimentação coletiva farta – cada grupo de pessoas, dos diferentes grupos locais participantes, retornou às suas localidades com a ratificação das alianças sociais entre eles.

O incidente não trouxe conseqüências negativas para qualquer dos dois grupos. Meses depois, Horácio convidou a família de Perumi para uma festa. Embora este último não tenha podido ir por problemas de saúde, mandou seus filhos. No ano seguinte, muito debilitado pela doença, Perumi recorreu a Horácio para tentar encontrar auxílio hospitalar na sociedade englobante. Ou seja, outros eventos sociais superaram o incidente ocorrido e o vínculo entre os grupos locais manteve-se através de outras formas de relação.

Cabe ainda retomar aqui como a produção do espaço ritual é entendida como uma produção que se faz coletivamente, pelo **potirõ**. A **opy** é um espaço significativo que imprime o caráter de **teko'a** ao local. A sua construção deve ser um ato coletivo, de reciprocidade entre grupos locais. Trata-se de uma produção local na qual a participação dos afins é fundamental. O conjunto de afins inclui também os **jurua**. À princípio, considerados como tradicionais inimigos dos Mbyá<sup>107</sup>, e portanto, vistos frequentemente com desconfiança, esta visão radical vem mudando nos últimos anos. Alguns podem converter-se em aliados, em afins mais distantes. Perumi considerava como seus aliados **jurua**, alguns pesquisadores (antropólogos, historiadores e biólogos) que realizavam pesquisas em sua aldeia, representantes de ongs, de órgãos públicos e um funcionário da Funai. Como foi visto, também no **potirõ** para a produção do espaço ritual agregou-se também a participação de **jurua**.

---

<sup>107</sup> Este aspecto será abordado em detalhes no último capítulo.

De fato, o **potirô** não efetivou a construção total da **opy** em **Ka'agüy Pa'ü**. A conclusão se fez nas semanas seguintes com a fixação da porta, a compactação e alisamento do piso interno e a colocação do barro nas paredes. Estas atividades foram feitas pelas pessoas do próprio grupo local. Quando todos os detalhes construtivos finais são efetivados deve ser feito um ritual para a sagração deste espaço. Trata-se do primeiro ritual dentro da **opy** liderado pelo xamã e acompanhado por sua esposa e comunidade local. É um momento de grande alegria para o grupo, pois se trata do espaço privilegiado para o contato com o sobrenatural e um signo de identidade étnica.

Na maior parte das aldeias em que estive nestes anos de pesquisa com os Mbyá (inclusive em aldeias no Paraguai que tive oportunidade de conhecer) foi notável a satisfação expressa pelas lideranças em apontar para a presença da **opy**. Como já foi dito anteriormente a **opy** acompanha o mesmo estilo construtivo das demais **o'o/casas**. Uma das intenções é para que ela se confunda com as outras construções e não seja identificada por olhares de estrangeiros em que se tenha desconfiança. Os Mbyá compreendem que a sociedade englobante em geral tem preconceito com seus rituais, de modo que sempre procuraram a discrição e a invisibilidade do seu espaço ritual. Contudo, nos últimos anos, este ocultamento deixou de ser tão enfático, pelo menos entre pesquisadores que são reconhecidos como simpáticos e compreensivos com suas práticas rituais. Para estes estrangeiros mais restritos, a **opy** têm sido mais visível. Este foi o meu caso, felizmente.

A importância do espaço ritual é acompanhada de um conjunto de bens rituais que participa de forma decisiva nas diferentes cerimônias. Estes bens, que denomino aqui de equipamento ritual, assim como a própria **opy**, é resultado, em boa parte, da participação de relações com o exterior, com os afins. Neste caso, a constituição do conjunto de objetos rituais é obtida através de trocas também pautadas na ética do **mborayu**, tanto no âmbito interno do grupo local, quanto – e significativamente – no âmbito externo. Estas trocas são denominadas **jopói**. A seguir pretendo descrever e analisar o equipamento ritual abordando sua significação, produção e obtenção. A intenção é compreender a participação das trocas na produção e reprodução ritual e social e, concomitantemente, avaliar a potencialidade do estudo dos objetos para este fim.

### 4.3 Mba'e rei rei: Os objetos dos Mbyá

Para se compreender as trocas dos objetos entre os Mbyá, além do necessário conhecimento de como é a morfologia social do grupo, ou seja, sua organização sócio-espacial, como foi visto no capítulo anterior, também é importante apresentar a maneira pela qual se concebe o âmbito dos objetos. Assim, pretendeu-se perceber o que são os objetos para os Mbyá, como são categorizados, classificados e quais significados possuem. Desta forma, pretende-se levantar elementos para entender quais as possíveis implicações sociais da trocas dos mesmos, o grau de significação que eles possuem nestas trocas.

Ao evidenciar o entendimento êmico de objetos, confronto-o com o que tem sido mais recorrente na bibliografia teórica contemporânea sobre o conceito de cultura material. Considera-se cultura material como uma noção e não um conceito, pois possui perspectivas de abordagem variáveis e muito ampla (Cf. Bucaille & Pesez, 1989). O que a bibliografia especializada vem apresentando indica a consideração dessa noção como análoga a todo o entorno construído socialmente<sup>108</sup>. Pode-se aqui defini-la como o conjunto de elementos materiais socialmente transformados e utilizados pelo homem<sup>109</sup>. Melhor dizendo, cultura material seria o resultado de toda construção humana do entorno de um grupo social qualquer, em oposição ao entorno natural.

Os Mbyá entendem como seus objetos, seus pertences, o que denominam como **mba'e rei rei**, expressão que poderia ser traduzida como minhas coisas, meus pertences, coisas de menor importância, coisas banais. Nela, se incluem objetos de uso cotidiano, animais domésticos, roupas, alimentos, utensílios, ferramentas e assemelhados. **Mba'e** quer dizer coisa, coisas, objetos, **rei** pode significar “somente” e é também uma partícula com a função lingüística que reforça o sentido da palavra anterior, sendo um superlativo. Uma tradução dura e literal de **mba'e rei rei** seria “tão somente coisas, objetos”. Contudo a melhor tradução é “objetos, coisas”.

Ao longo de toda a pesquisa etnográfica realizada, várias vezes ouvi a palavra **mba'e** para referir-se aos objetos. Mas observa-se que essa palavra possui um significado mais amplo, que se aproximaria da palavra “coisa” em nosso vocabulário. A combinação dessa palavra com outras cria expressões em

<sup>108</sup> Cf. Appadurai, 1986 e Miller, 1987.

<sup>109</sup> Cf. Shanks & Tilley, 1988. Também Tavares (Baudrillard, 1997), quando define o conceito de objeto para o entendimento da expressão “sistema de objetos” de Baudrillard, “como sendo um elemento do mundo exterior, fabricado pelo homem e que deve assumir ou manipular.”



que permite compreender o amplo conjunto de elementos a serem entendidos como **mba'e**. Para tanto, recorro à duas obras de Cadogan<sup>110</sup> onde é possível uma apresentação mais sistemática de alguns exemplos.

A palavra **mba'e** aparece usada para referir-se a elementos do pensamento: **Mba' ekuaa** = conhecimento das coisas (Cadogan, 1992 [1959], p.31). Coisas aqui entendidas com os mitos, os rituais, as regras sociais... Enfim, o pensamento. **Mba'e a'ã** = canto ou hino sagrado (...) o conceito que o termo encerra “esforço que se realiza (após a fortaleza espiritual)” (ibid, p. 44). **Tataendy mba'e porã** = chamus sagradas. **Mba'e porãkuéry** = os seres bons, os deuses (ibidem). **Mba'e vai** = feitiço, feitiçaria, encantamento (ibid., p.105).

Ela pode ser usada, igualmente, para referir-se a um defunto, um corpo humano morto: **Mba'e guachu** = A coisa grande; nome religioso do cadáver humano. **Mba'e guachu rupa** = leito em que jaz o morto (ibid., p.95). **Mba'e guachu maboavai'eÿa** = seres que não respeitaram a coisa grande; seres que execraram os cadáveres. **Mba'e guachu** = nome religioso do cadáver humano, **mboavai** = respeitar, sentir repugnância de (ibid., p. 113).

Quando o significado refere-se a coisas genéricas, imprecisas: **Mba'e'eÿ** = nada, coisa insignificante (ibid., p.106). **Mba'e rei'eÿ** = literalmente, coisa, algo importante, privilegiado (ibid., p.105). **Mba'e ñemboro'y** = coisa que refresca, moderação, temperança (ibid., p.104).

Quando as palavras proferidas, cantos e mitos são entendidos como coisas, propriedades, bens: **Mba'e i** = palavras; neste caso, seres, coisas. **Ñe' ã mba'e i** = palavras de uma reza, canto ritual (ibid., p.171). **Ñe'ã mba'e i** = palavras de um hino, ou mensagem divina. (ibid., p.172)

Quando se referem a objetos concretos, itens materiais: **Mba'e rei rei** = objetos de propriedade de alguém; animais (ibid., p.198). **Mba'e te'ÿ te'ÿ** = coisas carentes de genuinidade, crimes, delitos. **Omano va'e mba'ekue i** = A propriedade dos mortos (ibid., p.199). **Mba'ety mirî rupa** = nome religioso da roça (ibid., p.213). **Mba'e rei rei ka'a** = ervas dos animais. Todo animal, ave, e a maioria dos insetos, têm uma planta que lhe pertence (ibid., p.227). **Mba'e pu mirî** = vocabulário religioso para denominar o **mbaraka**, instrumento musical (ibid., p.240).

Observa-se que a palavra **mba'e** é polissêmica. Quanto à cultura material, o que interessa neste estudo, nota-se que não há uma palavra ou expressão com

---

<sup>110</sup> Ayvu Rapyta, 1992 (1959) e Diccionario Mbyá-Guaraní Castellano, 1992.

significado equivalente, mas ela (a cultura material) encontra-se inserida num conjunto de elementos englobados pela expressão **mba'e rei rei**.

Em vários momentos, questionei pessoas Mbyá sobre como denominavam seus itens materiais em seu conjunto. A resposta foi **mba'e rei rei**. Indiretamente, também verifiquei o uso dessa expressão para designar os itens materiais.

Quando me encontrava em campo para elaboração de laudos antropológicos, e eles eram informados da possibilidade de sair devido a alguma intervenção de obras da sociedade englobante, expressavam, entre outras preocupações, como seria possível levar suas coisas, "**mba'e rei rei**". E o entendimento de **mba'e rei rei** consistia nos seus utensílios domésticos, ferramentas de trabalhos, objetos rituais, roupas, sementes para agricultura e animais domésticos.

Em 1999, Hermengildo, liderança social que estava acampada com seu grupo nas proximidades da cidade de Araranguá (SC) encontrava-se preocupado em como conseguir contatar com a FUNAI a fim de conseguir auxílio para levar seus bens até o local onde pretendia se estabelecer, no litoral paranaense. Também Horácio, de **Guapo'y**, várias vezes apresentou sua preocupação do que seria de seus **mba'e rei rei** quando as obras de duplicação da rodovia federal 101 acontecessem, pois sua aldeia seria atingida. Em uma de suas conversas registradas por mim (em 2000), Horácio estava preocupado em preservar seus bens, principalmente os objetos rituais da **opy**, mas também os utensílios, ferramentas, incluindo também seu rádio, a bicicleta e animais domésticos, repetindo várias vezes como transportaria duas vacas adquiridas há pouco tempo.

Quando um dos filhos de Perumi (liderança social da aldeia da Varzinha) retornou da Argentina em janeiro de 2000, registrou-se igualmente o uso dessa expressão, **mba'e rei rei** para designar sua bagagem de viagem. Cláudio, em 1999, havia ido morar em uma aldeia na Argentina, onde vivia sua nova esposa (Obedecendo a regra da uxorilocalidade. Tempos depois Cláudio retornaria para viver na aldeia com seu pai). Em janeiro do ano seguinte retornou ao Brasil, acompanhado da esposa e mais algumas outras pessoas que possuíam relações de parentesco com um grupo doméstico que vivia em uma aldeia em São Miguel das Missões. Nessa ocasião, Cláudio entrou em contato conosco solicitando

ajuda para levar essas pessoas ao destino pretendido, assim como os seus **mba'e rei rei**, ou seja, roupas, sementes de **avati**/milho e **petyngua**/cachimbo.

Perumi afirmou que os Mbyá podem fazer uso do **mba'e rei rei ka'aguy**, ou seja, os bens naturais que **ñanderu**/deus deixou para eles. Esses são os recursos naturais de base para todos os âmbitos de sua existência, aqueles que podem ser usados como alimentos e matérias-primas para os mais variados fins, vestimenta, alimentação, moradia etc. Ao falar comigo sobre os objetos, Perumi, na tentativa de se fazer entender, misturava os idiomas, produzindo um discurso que mesclava mbyá, espanhol e português (esse, bem menos). Em um desses diálogos ele afirmou que os Mbyá possuem suas “propriedades”, dando para “propriedades” o sentido de bens materiais. Ao solicitar um detalhamento do que seriam essas “propriedades”, Perumi relatou um mito, em colaboração com seu filho, Paulo. Quando eles contaram-me esse mito encontrávamo-nos no interior da **opy**, um dos raros momentos em que isso foi possível no meu tempo de pesquisa entre o grupo.

A narrativa falava de um tempo em que havia **Yvy Yma**/primeira terra, habitada pelos Mbyá e regida por **Ñanderu Tenondegua**/deus primeiro, divindade principal. A primeira terra foi feita para durar mil anos. Nessa época os Mbyá não morriam. Os deuses decidiram destruir esta terra (o narrador não expõe qualquer razão para isso, mas outras versões sugerem ter ocorrido uma transgressão por incesto – Cadogan, 1959[1992]), sendo a destruição através da água (dilúvio). Os deuses avisaram aos Mbyá sobre a destruição da terra e deu-lhes a oportunidade de entrar no mundo divino através de **yva rokë**/uma passagem, uma porta. Paulo enfatiza que seria uma passagem pequena. Todos deveriam ir levando seus **mba'e rei rei**/suas coisas, segundo as palavras de Paulo, levando “suas propriedades”. Perguntei o que seriam especificamente tais coisas. Perumi respondeu que levavam seu **opy**/casa cerimonial. Todos os Mbyá passaram, menos um. Este, segundo Paulo, era preguiçoso, não tinha medo e protelava. A água foi chegando. Os deuses chamando, pois iriam fechar a porta, mas ele protelava. À medida que o nível da água subia, o Mbyá preguiçoso mudava-se um pouquinho, levando sua “propriedade” para um lugar mais alto. Quando percebeu que a água iria cobrir toda a terra, ele resolveu ir com sua “propriedade” para passar pela porta, mas encontrou-a, então, fechada. Em conseqüência, ele caiu, despencando do alto com sua “propriedade” e afundando-se terra adentro. Desde então, passou a ser uma divindade de característica

hierarquicamente inferior, menor que as demais divindades, quase um antideus. É conhecido como **Karai Tujúre (taju)**/barro, **-re**/em que vive, no lugar; assim poderia se traduzir como “**Karai** sujo, emporcalhado” – a partir de tradução feita por Paulo, filho de Perumi). Ele possui muitas semelhanças de caráter com **Charía**. Não chega a ser considerado uma divindade negativa, pois é ele quem doa o barro útil para as paredes das casas e para a produção de **petyngua**. Contudo compete com os demais deuses e pode mandar almas suas para o mundo a qualquer descuido dos Mbyá.

Retomando a análise sobre os itens materiais, neste mito fica explícita a importância do equipamento ritual. Quando Perumi afirma que “a propriedade” dos Mbyá é a **opy**, significa dizer este espaço e os objetos do seu interior são os itens materiais de maior significação. O equipamento e o espaço ritual são suportes materiais que permitem aos Mbyá o acesso à esfera sobrenatural. E a relação com o âmbito divino é fundamental para a produção e reprodução de sua sociabilidade. A oportunidade de estar no interior desse espaço cerimonial permitiu-me observar como ele se compõe. Foi possível ver os objetos que nele se encontram, assim como conhecer suas significações socio-cosmológicas que marcam o cuidado com o segredo e a discrição.

No fundo da **opy**, na parede, estavam pendurados alguns dos objetos rituais; um **mbaraka**/violão de cinco cordas, um **rave**/violino rústico de três cordas, um **rave kyty’a**/arco do violino e um **popygua**/clave, vara insígnia masculina. No solo, estavam um **popygua guachu**/clave, grande vara insígnia masculina e três **takuapu**/bastão de ritmo feminino, apoiados verticalmente nesta mesma parede abaixo dessa estrutura. Outros dois **takuapu** encontravam-se apoiados na parede à direita (na perspectiva de quem observa a partir a porta) e outro na da esquerda. Estes **takuapu** possuíam tamanhos diversos (altura e diâmetro). Próximo à parede esquerda, havia vestígios de uma fogueira e ao lado um **petyngua**/cachimbo de cerâmica.

Segundo Perumi e Paulo, os objetos contidos no interior da **opy** seriam os objetos mais significativos dos Mbyá, os seus **mba’e rei rei**/bens, propriedades. Os instrumentos musicais (**mbaraka, rave e popygua** – este último também entendido como uma arma masculina, atualmente de uso restrito nos rituais), são fundamentais em todas as cerimônias do grupo no interior da **opy**, especialmente quando são entoados os cantos rituais. São os homens que tocam esses instrumentos, preferencialmente, os líderes religiosos (denominados de

diversas maneiras, dentre elas **opygua**, **ñanderu**, **karai**, **ñanderu papa**, todas as expressões significam o primeiro, o principal líder religioso). As mulheres acompanham com seus instrumentos musicais, os **takuapu**/bastões de ritmo. Ao mesmo tempo em que dançam e cantam, marcam o ritmo batendo-os no solo<sup>111</sup>. Fuma-se o **petyngua** coletivamente, mas é o líder religioso quem fuma preferencialmente para que, também pela via do **tataendy**/chama e do **tatachina**/fumaça do **petyngua**, possa se inspirar para os cantos que deverá entoar, oriundos da esfera divina. Dois outros tipos de objetos não presentes nessa observação, mas vistos e descritos em outros momentos e citados pelos informantes compõe esse conjunto. O **apyka**/banco ritual, suporte onde se sentam os homens, especialmente a liderança religiosa para, em postura corporal adequada, poder se inspirar para proferir seus cantos e os **u'y**/flechas rituais que são elaboradas durante o ritual anual de colheita do **avati**/milho (período do **tembiu aguyje**/maturidade dos frutos<sup>112</sup>) e colocadas suspensas na vertical, uma ao lado da outra, na parede do fundo da **opy**. Cada uma dessas flechas representa um indivíduo masculino do grupo. Segundo Cadogan (1971) estas flechas seriam extensões dos **xondáro** que protegeriam o espaço ritual de inimigos invisíveis e perigosos para os Mbyá segundo uma narrativa mítica por ele registrada:

Flores do pequeno arco, concebidas pelo verdadeiro Pai para [...] os Mbyá, para que através delas tenha valor; para que os seres ociosos (duendes), seres invisíveis, habitantes da noite e que somente se ouve (sem os ver) sejam afrontados com valor pelos que levam o belo **jegwaka** (Mbyá).

---

<sup>111</sup> Montardo, 2002, realizou um estudo detalhado sobre os aspectos musicais destes rituais.

<sup>112</sup> Cf. capítulos anteriores e Garlet, 1997.



**Fig.20: Mba'e rei rei**

Os objetos rituais no interior da **opy**, além de serem um suporte material que viabiliza a relação dos homens com a esfera divina, também simbolizam alguns aspectos relacionados à dinâmica e a organização social do grupo. Como visto no capítulo anterior, alguns objetos simbolizam o masculino e o feminino, assim como sua complementaridade; simbolizam os papéis sociais de cada um e configuram uma representação, **-anga**, (considerada imperfeita por eles) do que é o mundo divino que aspiram alcançar. Se cada **u'y** simboliza um indivíduo masculino do grupo, cada **takuapu** é o equivalente de indivíduos femininos. Mais do que isso, estes objetos são extensões das pessoas. O tamanho e o número desses objetos indicam quantos indivíduos adultos ou crianças existem ali de cada gênero, são seus duplos no interior da **opy**. Montardo (2002) analisando instrumentos musicais dos três grupos lingüísticos Guarani afirma que estes objetos “são considerados como seres vivos”(ibid., p. 168) e mais adiante no seu texto analisa os desenhos de instrumento feito por um Guarani em que “[...]o *takua* [**takuapu**] é representado com braços, pernas e rosto, como gente [...] e, quando maltratado, segundo os informantes, se transforma em *jagua* (cachorro).” (ibid., p.176)

Barcelos Neto (2004: p.22) aponta que diferentes fenômenos sociais possuem em comum o fato de lidarem “com problemas da manufatura e uso dos objetos. Objetos que por sua vez possuem formas e sentidos próprios,

característicos de modo de pensar, criar, sentir e comunicar.” Quando na constituição do espaço ritual, que deve ter um conjunto de objetos, o mesmo se verifica.

A **opy** revela muito do universo cosmogônico do grupo. Sua constituição material possui referentes do pensamento do grupo. Os esteios correspondem aos **pindovy**/esteios (estes esteios também são referidos no mito de criação do mundo como espécies de **popygua**) que sustentam o mundo criado por **Ñanderu**. O **popygua** do **opygua**/liderança religiosa masculina consiste numa réplica da vara insígnia de **Ñanderu**. É com esse instrumento que essa divindade cria o mundo, batendo-a ritmicamente no solo. Seu correspondente feminino é o **takuapu**, inspirado naquele usado pela divindade **Ñandecy**. O **petyngua** é uma via material para se inspirar, curar e sacralizar as coisas e o mundo através da fumaça produzida. A fumaça do **petyngua** é considerada a forma imperfeita, um duplo do **tatachina**/névoa vivificadora, princípio vital. É um elemento considerado como aquilo que dá vida às coisas, que as anima, assim como possibilita a cura, a revitalização. O **apyka** simboliza o suporte para receber a sabedoria, se inspirar. Os instrumentos musicais colaboram na comunicação com a esfera divina tanto para o recebimento quanto para a emissão dos cantos, que são as palavras inspiradoras de **Ñanderu**, sua sabedoria em palavras que norteiam as vidas dos humanos.



**Figs. 21 e 22: apyka tatu e apyka**

Percebe-se que os objetos rituais usados especialmente no interior da **opy** são significativos por se constituir numa base material a partir da qual se estabelece uma relação mais intensa com a dimensão sobrenatural e ainda atualiza a memória coletiva. Não seria correto dizer que a **opy** seria uma síntese da compreensão de mundo dos Mbyá, mas certamente pode-se dizer que ela é o seu centro. Segundo Melià (1989, p. 496), “dos três espaços em que se movem e habita o Guarani, o espaço cerimonial talvez seja a centralidade mesmo da vida Guarani, onde o *ñandereko* se estrutura em seus aspectos econômicos, sociais e políticos.”

Sua importância como uma estrutura que simboliza a centralidade pode ser evidenciada por várias pessoas. Em 1998, conversando com o Mbyá Santiago Franco, este afirmou estar insatisfeito com o local onde se encontrava com sua família. Ele encontrava-se na época, com sua família extensa ocupando um acampamento às margens da rodovia federal 116, próximo ao município de Camaquã, que era denominado Passo da Estância (apropriando-se do nome local já existente antes da chegada dos mesmos). Um dos motivos de sua insatisfação era a impossibilidade de ter uma **opy** naquele local. Além das dificuldades espaciais (um espaço de ocupação era muito limitado e ainda assim, muito próximo à rodovia e visível para o olhar do **jurua**; extremamente inibidor para o grupo), eles não tinham todos os objetos essenciais para os rituais. Entende-se assim, que a **opy** só é completa com os objetos rituais em seu interior. Da mesma forma, um xamã só pode realizar seus rituais no interior do mesmo. Felipe Brissuela, no mesmo ano, apresentou igual insatisfação, mas por se encontrar, na época (atualmente ele e seu grupo local habitam uma aldeia denominada “Riozinho” próxima à aldeia de Barra do Ouro), na Lomba do Pinheiro<sup>113</sup>. Afirmava estar muito tempo nesse local e que sentia falta da **opy**, onde podia vivenciar os rituais costumeiros. Por outro lado, muitas vezes, ouvi de outras pessoas, lideranças sociais, o comentário de se sentirem felizes onde estavam por que ali podiam ter sua **opy** e realizar seus rituais (Perumi, em **Ka’agüy Pa’ü**; Félix, na Pacheca; Horácio em **Guapo’y**; Artur em Morro dos Cavalos (SC); entre outros).

O centro do **teko’a**/aldeia corresponde ao lugar onde se encontra a **opy**. Possuir um centro parece ser significativo para os Mbyá. O centro significa o eixo, o vértice, a base onde os demais elementos do mundo podem se mover. A palavra **opy** em sua tradução literal que dizer casa central, **o** – casa e **py**, centro. Os significados destas raízes lingüísticas, **py**, centro e **y**, coluna, viga, eixo a partir do qual algo começa ou se apóia, permitem entender a importância dessa idéia no pensamento e no cotidiano social do grupo. Algumas palavras relacionadas com a **opy** possuem essas raízes. Como já mencionado, a construção desta arquitetura deve ocorrer no período de **ára pya’u**/primavera, que na tradução literal significa o surgimento ou o “erguer” de um novo tempo. A

<sup>113</sup> Local não é considerado nem uma aldeia, nem um acampamento (cf. segundo capítulo). Consiste em um espaço criado por uma ONG para abrigar grupos Mbyá que precisam permanecer por algum tempo em Porto Alegre a fim de resolver questões as mais diversas – atendimento de saúde, reuniões políticas etc – de interesse de um determinado grupo.



raiz **py** ainda aparece na designação de dois objetos rituais, o **popygua** e o **apyka**. O **popygua**, também denominado **yvyra'i**/vara insígnia (aqui aparece a raiz **y** de mesmo significado), é objeto de importante distinção social do **opygua**. Além de fundamental nos rituais xamanísticos, é uma das variáveis de suporte, viga que sustenta a sociedade e o mundo e ainda permite a comunicação com o sobrenatural. A palavra **apyka** pode ser desmembrada em **apy**/sentar-se, **a**/coisa e **py**/centro, **ka**/lugar onde se senta, onde se materializa o centro.

Estar ereto, na posição vertical, é uma qualidade humana valorizada e cercada de cuidados, como já foi abordado no capítulo anterior. A verticalidade como valor aparece em muitos elementos, como no próprio nome sagrado, como destacam Gimenez e Quinteros (1992, p. 85): “O patronímico sagrado se conhece como ery mo’ã a, ‘aquele que mantém erguido o fluir do seu dizer.’” Retomo este aspecto porque ele se agrega ao valor que é dado ao conjunto de elementos rituais da **opy**. Ora os objetos rituais agem como variáveis da idéia de esteio, ora têm a função de fortalecer, de transmitir energia, força àquilo e aqueles que são suportes do mundo Mbyá. No caso do **apyka**, relembro que ele é entendido como um suporte material que contribui na postura corporal do **opygua** para a inspiração e emissão dos cantos rituais. A este objeto também está associada à idéia de concepção e nascimento, pois “tomar assento” é também tornar-se humano.

O **apyka** ainda possui relação com duas partes do corpo que também guarda a idéia de centralidade e verticalidade. A primeira delas é o **apyte**, parte superior da cabeça, a coronilha, abóbada craniana. Esta parte da cabeça é entendida como seu centro através do qual se recebe os cantos rituais. E é nesta parte do corpo que é feita a sagração no ritual de nominação das crianças. A outra é o **popyte**/centro da planta do pé sobre as quais o corpo se apóia, se levanta. Em um dos relatos de Perumi sobre o **apyka**, há uma associação entre os pés de **Ñanderu** e este objeto. É com os pés sobre ele que **Ñanderu** se movimenta pelo espaço sobrenatural, assim como **Kuaray**, quando este sai para visitar outras divindades. O **apyka** é assento e também meio de transporte. Entretanto, desejo enfatizar aqui que ele se associa a idéia de ser uma base para a verticalidade, o sustentáculo e o equilíbrio do corpo assim como a planta dos pés. Ambas as partes do corpo quanto o **apyka** possuem denominações com as mesmas raízes lingüísticas.

A **opy** possui uma importante significação sócio-cosmológica de ser a expressão material da centralidade do espaço e da base que sustenta o mundo e a sociedade Mbyá. Estas características ajudam a compreender o empenho nas aldeias tanto na construção da **opy** quanto na obtenção dos objetos que compõem o equipamento ritual. Tanto a **opy** quanto o equipamento ritual são constituídos a partir da relação com o exterior. E esta relação com o exterior – fundamentalmente outros grupos locais – caracteriza-se pela troca pautada no valor do **mborayu**, ou seja, trocas dadasivas.

Contudo, antes de passar propriamente à análise destas trocas é preciso deter-se ainda mais um pouco na **opy**. A seguir, aponto outros aspectos da mesma que ajudarão à compreensão de aspectos estéticos (o que denominarei de estética da moderação) e sociais (naquilo que envolve o cuidado na ocultação e no segredo na relação com o exterior) que abarcam “as propriedades dos Mbyá”, ou seja, a **opy** e seu equipamento ritual.

Para tanto, recupero minha primeira experiência etnográfica com os Mbyá, em 1995. A primeira noite passada na aldeia de **Ka’agüy Pa’ü** revelou o impacto da diferença do lugar entre o dia e a noite. Não parecia estar no mesmo espaço. Esta grande alteração se devia ao ritual que ocorreu na **opy**. Embora já conhecesse pela bibliografia a importância dos rituais na **opy**, nada se comparava à percepção etnográfica daquele momento, especialmente porque proporcionava uma perspectiva radicalmente distinta do lugar e dos agentes sociais. As atividades noturnas Mbyá tornaram mais compreensíveis os valores sociais e estéticos presentes nos objetos que tem participação fundamental nos rituais da **opy**. Concomitantemente, foi possível perceber melhor como os princípios da sociabilidade Mbyá reverberam nas estratégias de produção e uso tanto da **opy**, quanto do seu equipamento ritual.

Impressão análoga teve Viveiros de Castro com os Araweté (1986: 50-51):

Desde que cheguei nos Araweté, surpreendia-me o violento contraste entre a vida diurna e noturna da aldeia. Durante o dia, “nada acontecia” – sim, as caçadas, as pantagruélicas refeições coletivas, as intermináveis conversas nos pátios familiares no cair da noite, a eterna faina do milho; mas tudo daquele jeito descuidado, ao mesmo tempo agitado e apático, errático, monótono, alegre e distraído. Toda noite, porém, madrugada adentro, eu ouvia emergir do silêncio das casas conjugais o vozear alto e solitário, ora exaltado, ora melancólico, mas sempre austero, solene, e às vezes – para mim – algo sinistro. Eram os homens, os xamãs cantando. [...] Custava-me crer que aquelas vozes solenes e terríveis, aqueles vultos curvado e sombrios que eu entrevia da porta de minha casa tivessem qualquer coisa que

fosse com os homens ‘diurnos’, alegres, debochados, pechinchões, objeto de escárnio agressivo dos funcionários do Posto Indígena, e aparentemente indiferentes a este escárnio – menos por sobrançeria que por ignorância inocente. Mas eram os mesmos homens. Ou antes, não. Pois o contraste que eu percebia – e que não existe como tal (isto é, como algo a ser ‘percebido’) aos olhos Araweté – era a diferença entre o mundo humano, diurno, de um povo às voltas com a miséria oferecida pelo “contato” com os brancos (e que parece, no plano das formas sociais visíveis, demasiado frágil a essa proximidade), e o mundo noturno dos deuses e dos mortos – o verdadeiro, em mais de um sentido, mundo dos Araweté.

Embora longa, a citação é adequada, pois é muito semelhante ao vivido e percebido entre os Mbyá. Quando li este trecho de Viveiros de Castro parecia estar lendo meu próprio diário de campo. A percepção da diferença entre o dia e a noite começou com o entardecer. Progressivamente as pessoas começavam a se movimentar de forma mais ritmada, entrando e saindo das casas, organizando-se para o ritual noturno. As meninas varreram o pátio no entorno da **opy**. Nesta ocasião não houve dança do **xondáro**, mas enquanto as pessoas entravam na **opy**, eles – os **xondáro** – realizavam uma espécie de caminhada ritmada no entorno da **opy**, batendo com seus **popygua**. Esta era uma ação de proteção para afastar espíritos nefastos que pudessem ameaçar o ritual no interior dela.

Não foi permitida a minha presença no interior da **opy**, mas de onde estava acampada era possível acompanhar, através dos sons, o que ocorria lá. Depois de todos estarem dentro da **opy**, se ouvia murmúrios, a fala das crianças, pessoas tossindo. Já era noite e como na aldeia não havia luz elétrica, a escuridão e quietude do entorno enfatizava todos os sons vindos da **opy**. Aos poucos os murmúrios e as conversas diminuíram, surgia o som dos instrumentos musicais sendo afinados. A seguir os sons do **mbaraka**, do **rave** e dos **takuapu** tomaram conta do ambiente. Minutos depois se ouvia o canto, primeiro as vozes masculinas e depois as femininas e por fim as duas juntas. O ritmo mudava quando se ouviam as tragadas feitas com o **petyngua** seguida do som de baforadas e, por vezes, tosse. Depois o ritmo diminuía. E quando parecia que tudo seria encerrado, a seqüência era retomada. O ritual durou cerca de cinco horas.

Estes sons dominavam de tal forma o ambiente que dava a impressão que a **opy** crescia, tornando-se mais ampla do que era de fato. O ritmo dos cantos e das danças, especialmente dos **takuapu**, parecia dar ritmo aos batimentos cardíacos. Encontrava-me à cerca de vinte metros de distância da **opy**, mas o

som dava a sensação de estar ao lado dela, tal a clareza com que o percebia. Estas impressões permitiram perceber, melhor dizendo, sentir a importância deste espaço ritual. Foi somente a partir do sentir é que se tornou mais compreensível do ponto de vista racional, apreender a significação da **opy** como o centro da aldeia e o **opygua** o centro das relações sociais da mesma. Este aspecto do trabalho de campo tem sido objeto de análise de alguns autores contemporâneos, evidenciando a sua importância para a produção antropológica (cf. V. Silva, 2000).

Em outras ocasiões, mesmo não havendo o ritual noturno na **opy**, foi notável perceber a diferença da atmosfera e do comportamento entre o dia e a noite. Na ocasião em que estive na aldeia da Pacheca (1996), não houve ritual na **opy**<sup>114</sup>. Entretanto, durante o entardecer as atividades cotidianas eram reduzidas. Comíamos alguma coisa e em seguida a liderança local (Félix Brissuela) nos convidava a sentar próximo a uma pequena fogueira acesa no pátio perto da **opy**. Os homens sentavam-se em seus **apyka** ou bancos coletivos, as mulheres em esteiras ou tecidos estendidos no chão. Catarina, ao lado do marido, Félix, servia chimarrão e este acendia e fumava o **petyngua**. Tanto um quanto o outro – o chimarrão e o **petyngua** – circulavam entre os presentes. Quando a escuridão da noite se estabelecia, as únicas luzes percebidas eram da pequena fogueira e do **petyngua**. Mal se conseguia perceber o rosto das pessoas. Só então as conversas amenas passavam a dar lugar a discursos mais sérios. Nesta altura da conversa, as falas limitavam-se aos homens mais velhos. O ambiente era respeitoso e as palavras eram ditas em tom mais cerimonioso, sem interrupção dos ouvintes. Cabe salientar que a pouca luminosidade, o ritmo e volume das vozes dos discursadores e o cheiro do tabaco imprimia outras formas de percepção. As palavras eram ditas e ouvidas de outra maneira, muito mais intensa e presente. Não sem razão, ouvi o comentário, em outras ocasiões de diversos informantes, que um pesquisador só poderia compreender “o sistema do Mbyá” dormindo na aldeia.

O que se procura salientar nestas duas descrições é a distinção entre o dia e a noite. Por outro lado, ao focá-la não se pretende dar uma falsa impressão de o dia seja o momento do profano, do humano e a noite o momento do divino, do

---

<sup>114</sup> Curioso notar que depois que saí dali, na mesma noite, foi realizado um ritual na **opy**. Esse fato não parece mera coincidência. Apesar da cordialidade e de ter obtido, sem grandes dificuldades, significativos dados etnográficos, ficou claro que a relação estabelecida não foi de confiança suficiente para permitir esta experiência.

sagrado. Não se deve dar uma falsa impressão de que os Mbyá sejam um grupo essencialmente esotérico, numa desvalorização do mundo “prático”. Na realidade, o âmbito sobrenatural faz parte do cotidiano. Faço aqui o mesmo alerta que Viveiros de Castro para os Araweté, que, aliás, compara-os com os Guaraní ao afirmar que para estes últimos “...a diferença entre homens e deuses é posta para ser superada: o homem se iguala ao deus, superando-o” (ibid., p.53).

O que efetivamente ocorre é uma intensificação no período noturno. Um elemento que está atrelado ao cuidado constante com a discrição e o segredo. Segundo Abreu (2005, p. 335) o segredo “...se reflete em vários planos da realidade social, inclusive na sua morfologia”, havendo portanto, o “*lugar do segredo*” (ênfase no original). Sem dúvida a **opy** é o lugar do segredo, evidenciado a partir da preocupação com a discrição que se faz desde a escolha do local na aldeia para a construção da **opy**, que é sempre aquele mais protegido da percepção do exterior. Por diversas vezes se ouviu das lideranças religiosas sobre a necessidade de proteger a **opy** dos que são de fora. Uma das razões é que a vizinhança **jurua** não compreende seus rituais, julgando-os nefastos. Por conseqüência os Mbyá passavam a ser tratados com preconceito e distanciamento.

Nesta direção também se observa o cuidado com o discurso ritual. Vários autores já indicaram, desde Nimuendaju (1987) e Cadogan (1992), sobre a existência de um vocabulário sagrado usado especificamente em eventos rituais. O domínio desta linguagem é restrita dentro da própria sociedade Mbyá. Apenas os iniciados nos conhecimentos xamanísticos conhecem esta linguagem – o xamã, sua esposa e seus auxiliares mais íntimos. Há neste vocabulário palavras e expressões equivalentes para aquelas usadas no vocabulário cotidiano. Interpreto estas equivalências como mais uma expressão do sentido de duplicidade que as coisas, as pessoas e o mundo possuem na perspectiva Mbyá.

Assim, se cada pessoa tem o seu nome cotidiano e um equivalente sagrado, o mesmo se observa no nome dos animais e dos objetos. Desta forma, **petyngua** terá seu equivalente sagrado como **tatachina kãnga**, que, segundo a tradução em Cadogan (1992, p.112) significa “ossos pelos quais se produz a neblina vivificante”. Tanto **popygua** quanto **takuapu** são também **yvyra’i**. **Mbaraka** é **mba’epu miri**. O **apyka** já é o nome sagrado, pois no cotidiano é denominado **guapya**. Os objetos rituais são, como afirmou Godelier (2000, p.145), “o elemento visível, material, de um todo que inclui, além disso, dois

elementos imateriais, uma fórmula secreta e um nome sagrado. Sem a fórmula, o objeto perde uma grande parte dos seus poderes.” Portanto, faz parte do objeto ser imbuído de características de discrição e distanciamento de tudo o que for externo e que possa se configurar num risco. O nome sagrado viabiliza esta proteção.

Também foi recorrente ouvir que os cantos proferidos no interior de cada **opy** são singulares, próprios e característicos de cada grupo local. Assim, embora haja o entendimento de que cada liderança religiosa tem habilidades semelhantes entre si, cada uma terá seu canto, com seu estilo próprio. Portanto, uma pessoa de outra localidade estranhará o estilo do **opygua** de uma aldeia que esteja visitando. Este estranhamento pode se manifestado por um ar de dúvida, ironia ou até mesmo por uma crítica aberta. Essas reações são obviamente consideradas ruins, desagregadoras, pois podem levar o grupo local a ter dúvidas do poder xamanístico do **opygua**. Sem o apoio de seu grupo, o **opygua** perde as suas forças.

Portanto, a **opy** guarda um caráter da intimidade e do segredo. O espaço interior da **opy** é um espaço de intimidade, um espaço que não se abre para qualquer um<sup>115</sup>. Nela encontra-se um centro de ordem que protege toda a aldeia contra uma desordem sem limite. A **opy** é esconderijo onde se guardam e se realizam os segredos sócio-culturais. Ela comunica o caráter fechado para o Outro de forma ambígua. Ela simboliza o fechamento para o estrangeiro, mas é constituída com elementos que são partes do que é incorporado de fora. Na **opy** se encontra os símbolos fundamentais que devem ser preservados e mantidos, assim como aquilo que deve ser herdado como tesouro aos descendentes.

Parafraçando Bachelard (1998, p. 97), a **opy** é o espaço do segredo e da memória. Isto porque neste espaço ocorrem eventos que remetem a uma memória que é exclusiva, singular, a qual não se deseja comunicar, assim como nele estão presentes objetos expressivos desta memória. É algo que pertence ao grupo. O acesso atual da **opy** em algumas aldeias para os brancos não significa dizer uma abertura do segredo. As coisas não ditas e muitas das várias significações das palavras, objetos e pessoas do seu interior continuam sendo escondidas e vedadas ao estrangeiro. Observa-se que o segredo é algo constante e plástico.

---

<sup>115</sup> Análogo ao que Bachelard coloca em sua abordagem sobre o interior do *armoire* (1998:91).

Nada é totalmente revelado, sempre haverá reticências ao final de qualquer declaração indicando que só é possível ou desejável comunicar até aquele ponto. Quando ocorre de querer checar as informações entre um informante e outro, sempre o último apresentará retificações ou críticas, afirmando que o que foi dito ou observado não estava completo ou correto. Além da explícita competição entre os grupos locais tanto para se auto-intitularem sempre como mais Mbyá que o outro quanto para atraírem aliados para si, a desqualificação do outro também se soma a esta intenção de sempre deixar algo oculto ao estrangeiro. Há um certo orgulho na construção de uma imagem do “sistema dos Mbyá” – como eles mesmo dizem – como uma esfera fechada ao exterior, embora efetivamente não seja assim. E o segredo faz parte da construção desta imagem. Como afirmou Abreu, “...o que caracteriza algo como segredo é pertencer ao “regime fechado” da circulação das palavras e das coisas...” (2005, p. 335). De fato, a cada época, alguns elementos são eleitos para serem guardados e não circulam para fora dos grupos locais.

Assim, os rituais noturnos reforçam o caráter da intimidade e do segredo que se deseja imprimir a este âmbito da vida social. Observa-se também que a predileção pela noite (tanto para rituais, quanto para as conversas de caráter mais filosófico) revela uma intenção em potencializar certas percepções e minimizar outras. Certos sentidos são mais exigidos que outros para que a ligação que se pretenda com o mundo divino aconteça. Portanto, há uma intenção para que ambiente e objetos ajam de forma a intensificar a percepção destes sentidos. Somente na observação do uso dos objetos nos rituais é que se tornou possível entender a relação entre a estética que lhes é inerente e ainda conhecer como ela perpassa o processo de produção e de obtenção, que ocorre eminentemente através da troca. Portanto, a seguir, me deterei neste aspecto relevante para o estudo dos objetos rituais.



**Fig. 23: Grupo familiar da Pacheca em frente à opy**

#### **4.4 A estética da moderação**

Na estética dos objetos encontram-se os mesmos valores e conceitos étnicos Mbyá presentes em outros âmbitos da vida social. O aspecto referido acima, da dicotomia entre dia e noite, que se desdobra na distinção entre vida cotidiana e ritual, entre espaço doméstico e espaço ritual, entre o que é de dentro e o que é de fora é igualmente percebível nos objetos. Estas distinções marcam e contribuem para o entendimento da movimentação das pessoas e objetos, naquilo que vem de fora para dentro e vice-versa. Assim, os bens rituais e sagrados devem ser obtidos através de um tipo de troca, aquela pautada na dádiva. Por outro lado, os objetos de uso cotidiano têm suas estratégias de obtenção alargadas, sendo válidas tanto as trocas dádivas, quanto as trocas diretas ou a comercialização. A estética dos objetos não se descola dessa moral que perpassa a sociabilidade Mbyá. Ao contrário, ela possui uma expressividade que contribui para a sua compreensão. Como afirmou Lagrou (2002, p. 54) “A expressão estética é [...] uma comunicação sintética que se refere a todos esses níveis simultaneamente.” Portanto, deter-se nela atende aos propósitos deste estudo.

Como já mencionamos, os objetos rituais são constituídos de instrumentos musicais somados ao **petyngua**/cachimbo e ao **apyka**/banco. Com



exceção do **takuapu**, todos os demais objetos são de uso do **opygua**, o xamã que dirige os rituais. São objetos que participam da comunicação com o mundo sobrenatural, permitem ao xamã sua viagem ao mundo dos deuses e ainda lhe imprime qualidades para efetuar os processos de cura. São objetos que potencializam o poder xamanístico e se tornam extensões do próprio xamã. Voltaremos a este ponto mais adiante. Por enquanto, interessam os aspectos que ajudam a esclarecer o gosto estético impresso nestes objetos.

Para tanto, torna-se importante descrever detalhadamente como cada um destes objetos é feito, como é decorado e usado, viabilizando a análise dos aspectos estéticos e do gosto Mbyá. Primeiramente serão abordados os instrumentos musicais utilizados pelo xamã, seguido daquele utilizado pelas mulheres e por fim, o **apyka** e o **petyngua**. Esta seqüência não é aleatória, ela pretende evidenciar distinções estéticas que, ainda que sutis, revelam aspectos simbólicos marcantes. Assim, comecemos pelo **popygua**.

O **popygua** é classificado como um idiofone do tipo clave (Montardo, 2002, p. 179), composto de duas hastes interligadas em cada uma das pontas por um fio de algodão<sup>116</sup>. A dimensão do instrumento varia muito, de acordo com reconhecimento do valor moral/social do homem que a possui. De uma forma geral, os **popygua** possuem uma dimensão próxima de trinta centímetros de comprimento para cada haste e com diâmetros de um e meio centímetros.



**Figura 24: popygua**

Contudo, os grandes **popygua** são restritos aos xamãs. Nem todo xamã terá um **popygua guaçu**/grande **popygua**, mas todo **popygua guaçu** será de um xamã. A razão está para as categorias de xamãs existentes. Aqueles que forem **opygua**, ou seja, os especialistas em cantos rituais, é que poderão portar este

<sup>116</sup> Fausto (2001, p. 447) descreve semelhante instrumento de valor ritual para os Parakanã: “*Waratoa* é o nome do bastão com cerca de dois metros de comprimento, confeccionado com a mesma taboca clara e de gomos longos [...]”

objeto. Xamãs que são especializados em curas através do uso de ervas, por exemplo, não terão este tipo de objeto. Tanto os **popygua guaçu** de Horácio, quanto de Perumi tinham cerca de um metro de vinte centímetros de comprimento.

Idealmente, espera-se que estes objetos sejam feitos de **ygaray**/cedro (*Cedrela fissilis*), madeira considerada sagrada, mas devido às dificuldades em encontrar matéria-prima, os Mbyá fazem uso de outras madeiras. A preferência será pelas madeiras escuras, duras, mas com qualidade para serem esculpidas, entre elas **cedrorã**/cangerana (*Cabralea cangerana*), **guyrapaju**/guatambu (*Balfourodendron riedelianum*) e **guapuruvu** (*Schizolobium parahyba*) etc. Todos os objetos produzidos a partir da madeira seguem os mesmos processos técnicos de produção<sup>117</sup>. A escolha da madeira dependerá mais da sua disponibilidade do que qualquer outro critério. A madeira será cortada nas dimensões desejadas e esculpida até chegar à forma ideal.

O **popygua** não receberá qualquer decoração, nem pintura, nem desenhos impressos. Tanto o **popygua** quanto o **popygua guaçu** são produzidos seguindo o mesmo estilo tecnológico. A habilidade para esculpir é um saber técnico de amplo domínio. Observa-se que as principais habilidades tecnológicas para a produção de objetos são o esculpir (madeira e argila) e o trançar (da cestaria). Portanto, a princípio, qualquer pessoa pode produzir qualquer objeto esculpido em madeira, pois a maioria delas possui domínio técnico para tal. Contudo, as prescrições sociais criam limitações que ordenam esta produção e impelem as relações sociais entre os indivíduos.

Assim, a elaboração de cada objeto é pautada por regras específicas. No caso do **popygua**, somente os xamãs **opygua** podem produzi-los. E esta produção é sempre pontual e direcionada a uma pessoa específica. Não se faz um **popygua** por fazer. Ele sempre faz parte do processo final da iniciação de um homem à categoria de **xondáro** ou de **opygua**. Dito de outra forma, o **popygua** é um presente, uma dádiva oferecida àquele que se tornou capaz de tê-lo. Assim, nem todo homem adulto terá um **popygua**, somente aqueles interessados na participação nos rituais xamanísticos.

O **popygua** imprime um estilo tecnológico que expressa aqueles valores esperados para tudo o que se remete ao âmbito do sagrado. Trata-se de um gosto minimalista, numa ausência de qualquer motivo decorativo, seja grafismo

---

<sup>117</sup> Cf. Ladeira, 1982; Garlet, 1997; Garlet e Soares, 1998 e Montardo, 2002.

impresso na madeira ou mesmo pintura. O objeto acompanha o sentido da discrição, da retidão, do segredo e da moderação que estão impressos na **opy**. Lagrou (2003, p.103) coloca que “é impossível isolar a forma do sentido, assim como é impossível isolar ação e sentido. O sentido muda conforme o contexto no qual o objeto se insere”. O mesmo pode ser dito do **mbaraka**. Este instrumento Mbyá é um violão de cinco cordas, um cordofone. **Mbaraka** é uma variável de maracá, chocalhos bastante comuns entre diversos grupos indígenas (Cf. Seeger e Travassos, 1987). A mesma palavra é usada pelos Kaiová para referirem-se ao chocalho. Entretanto os Mbyá não possuem o chocalho, o **mbaraka**/violão é o seu equivalente.



**Fig.25: Mbaraka e rave**

Segundo as fontes históricas<sup>118</sup>, este instrumento teria sido incorporado pelos Mbyá através do contato com os colonizadores europeus há cerca de quatrocentos anos. Do ponto de vista dos Mbyá, o **mbaraka**/violão é

<sup>118</sup> Conforme informações de Montardo (2002: p.173).

reconhecidamente um bem que advém de suas divindades, fazendo parte de sua mitologia, não havendo qualquer menção de uma associação dele com o **jurua**/branco. Com certeza, como infere Montardo (ibid.), a distância temporal da época das primeiras incorporações deste objeto contribui para esta dissociação.

Ainda se preserva o conhecimento tecnológico para a elaboração deste objeto. Sabe-se da existência de alguns poucos que poderiam produzi-lo. Entretanto, fazê-lo tem sido uma ação cada vez mais rara. Dois fatores afetam significativamente a quase ausência de produção própria, a progressiva raridade de ambientes onde se possa encontrar matérias primas adequadas para sua produção e a ampliação das possibilidades de incorporação pela relação com a sociedade englobante.

Portanto, o mais comum é obter o violão industrializado e transformá-lo em **mbaraka**.<sup>119</sup> O primeiro procedimento para sua transformação é retirar uma das cordas (o violão possui seis). Se ele é muito colorido ou com desenhos, há também o cuidado para que estas decorações sejam retiradas. Procuram fazer com que ele seja monocromático, se possível com a cor da madeira.

Uma situação exemplar foi registrada quando realizava trabalho de campo nos acampamentos de Passo da Estância e Passo Grande. Naquela ocasião estava interessada na produção de artesanato que era intensa no local na época (verão de 1998). Meu informante principal, Santiago manifestou seu interesse em conseguir um violão, pois seu grupo tinha pretendia constituir uma **opy** no local. Assim, fizemos um acordo e em troca de alguns objetos de artesanato, lhe dei um violão em bom estado, mas usado.

Meses depois retornei ao local e vi que Santiago tinha outro, agora já transformado em **mbaraka**. Disse-me um pouco encabulado que havia trocado porque aquele que lhe dera não tinha uma cor boa para ser **mbaraka**. De fato, o que havia trocado com ele tinha as cores preta e verde e o que se encontrava em suas mãos era da cor de madeira clara. Desta forma, casualmente conheci a preocupação estética pelo **mbaraka**, em que prevalece o gosto pela sobriedade.

---

<sup>119</sup> Segundo Featherstone (1995, p. 168), “[...] qualquer coisa pode se tornar sagrada; por que não também os bens ‘profanos’ do capitalismo? Se focalizarmos o uso real das mercadorias, é inegável que em certos contextos elas são mercantilizadas e adquirem uma carga simbólica (acima e além do que pretendiam os publicitários) que as torna sagradas para seus usuários. É possível, portanto, que bens de consumo mundanos se transformem em posses muito estimadas.”

Nestes anos de pesquisa foi possível registrar quatorze destes instrumentos, todos eles sem qualquer motivo decorativo e na cor da madeira<sup>120</sup>.

A forma de afinação obedece a um padrão próprio e varia de acordo com a música e o local em que for tocado. Aquelas entoadas para as danças realizadas no pátio da aldeia possuem um tipo de afinação específico e distinto daquelas que forem tocadas no interior da **opy**, que são executadas para rituais xamanísticos<sup>121</sup>. O número de cordas, o cuidado com a aparência, a forma de tocar e de afinar o instrumento, todas estas ações somam-se para transformá-lo em um **mbaraka**.



**Figura 26: postura para tocar rave**

Outro instrumento de corda, o **rave**/violino, compõe o equipamento ritual do xamã. Como o **mbaraka**, ele corresponde claramente a uma incorporação, no passado, do violino europeu. Ao ser incorporado, tal qual o **mbaraka**, o violino é devidamente transformado para se tornar **rave**. Também lhe é retirada uma corda, ficando com três. Recebe outra afinação e é tocado de forma distinta do violino<sup>122</sup>. Igualmente se percebe o mesmo cuidado quanto aos aspectos decorativos. Prevalece a ausência de pintura ou impressão de desenhos.

Por outro lado, Montardo (ibid., p.178) registrou em fotografia dois **rave** em diferentes aldeias (um em São Paulo e outro na Argentina) os quais apresentavam desenhos impressos. A técnica parece ser semelhante à de pirogravura, adotada também na produção dos **vicho r'anga**<sup>123</sup>. Em uma das imagens, as gravuras compostas de traços e pontos ficam nítidas, grafismos com

<sup>120</sup> A cor da madeira pode ser clara ou escura. Deste total registrado, nove eram de cor escura, mas como não se trata de um levantamento sistemático, não é possível fazer inferências consistentes a respeito.

<sup>121</sup> Cf. detalhes sobre a afinação em Montardo, 2002:174.

<sup>122</sup> Sobre a afinação, veja Montardo, 2002:178.

<sup>123</sup> Cf. próximo capítulo.

um estilo que se repete em outros objetos (que se verá a seguir). O que importa destacar aqui é perceber uma diferença regional no estilo empregado neste objeto ritual, ainda que seja uma diferença sutil, que não se afasta de um estilo mais geral que se impõe aos objetos rituais, ou seja, o gosto pela moderação e suavidade nos grafismos.



**Fig. 27: Rave**

Quanto à produção, observa-se que é mais freqüente que ele seja produzido internamente. Adquirir um violino da sociedade englobante é mais complicado, pois um violino, mesmo usado, tem um valor monetário mais alto que o violão. As possíveis madeiras empregadas são as mesmas usadas para produção do **popygua**.

O **takuapu** é o único objeto ritual exclusivamente feminino. É um bastão de ritmo, um idiofone. Diferente dos instrumentos masculinos, ele é produzido a partir da taquara, como o próprio nome indica (**takua**). Os **takuapu** variam na dimensão, adequando-se à altura daquela que irá usá-lo. Assim, ele deve ser medido aproximadamente até o nível da cintura da pessoa. O diâmetro do **takuapu** também varia muito e dependerá da matéria prima disponível na circunvizinhança. Percebeu-se que as mulheres mais velhas possuem **takuapu** de diâmetro maior (entorno de seis centímetros). A produção do instrumento consiste em extraí-lo na altura que se deseja na mata, observando para que as extremidades sejam cortadas próximo ao nó entre os colmos. A melhor época para sua produção é na primavera e na lua minguante, período em que os riscos são menores para que a taquara não seja afetada por insetos ou apodreça.

O **takuapu** possui uma participação musical importante para os rituais xamanísticos e não pode ficar ausente neles. Entretanto, a materialidade do instrumento não é importante em si mesmo. Ele em tudo se caracteriza pela aparência de improvisação. Um olhar não treinado, ao vê-lo em repouso, encostado a uma parede no interior da **opy**, dificilmente o distinguirá como um

instrumento musical. De fato, ele pode ser improvisado, como ocorreu no início da década de 1990, quando um adulto faleceu em um hospital de Porto Alegre.

As mulheres que pertenciam ao seu grupo local e que estavam provisoriamente na Lomba do Pinheiro para acompanhá-lo (assim como outros parentes que também precisavam de atendimento de saúde na cidade), ao saberem de sua morte, imediatamente pegaram objetos que pudessem ser usados como **takuapu** e iniciaram um ritual com cantos funerários em homenagem ao morto. Fizeram uso de cabos de vassoura e mesmo de garrafas vazias<sup>124</sup>.

Portanto, verifica-se a importância do padrão rítmico do som que este bastão imprime aos cantos e danças. Importância que pode ser medida numa situação de urgência em que materiais não convencionais são transformados em **takuapu**. Por outro lado, soma-se que sua simplicidade estética – a ausência de qualquer tratamento em sua superfície ou decoração (pintura ou desenho) – remete a uma idéia de improvisação que, de fato, se insere no gosto por um estilo minimalista. Esta característica é compartilhada com outros grupos Tupi. Viveiros de Castro (1986, p. 48) afirma que os Araweté possuem “[...] uma cultura material bastante simples, tecnológica e esteticamente[...].” Já Galois (2000, p. 230) coloca que

[...] os Waiãpi não possuem artefatos rituais especialmente adornados; os únicos objetos usados exclusivamente em ritual são instrumentos musicais (bastões de ritmo, flautas de vários tamanhos, máscaras), confeccionados para a ocasião e sempre destruídos após a festa. O material e o acabamento desses artefatos são, em geral, pouco elaborados.

Prosseguindo, dois outros objetos Mbyá, o **apyka** e o **petyngua**, completam o conjunto dos objetos que compõe o equipamento ritual que se encontram no interior da **opy**, porém distinguem-se pelo fato de não serem instrumentos musicais.

O **apyka** foi abordado no capítulo anterior. Cabe aqui ainda complementar o que foi dito enfocando os aspectos estéticos associados a sua simbologia ritual. É bom lembrar que o **apyka** possui a forma de um banco onde se sentam os homens e no espaço ritual, o xamã. Entretanto, ele não é entendido, no contexto ritual, exatamente como uma base material para se sentar. Ali ele é um meio de

---

<sup>124</sup> Informações etnográficas de Garlet (1994: com. pessoal).

transporte. No intuito de se fazer entender, o **apyka** foi comparado à canoa e ao avião. Ele leva a pessoa ao mundo sobrenatural, permite que se visite parentes distantes durante o sono, traz as almas que nascerão e leva aquelas das pessoas que morreram.

O **apyka** é pequeno, com uma altura máxima entre vinte e vinte e cinco centímetros, geralmente com assento retangular (de, aproximadamente, vinte por trinta centímetros). Alguns deles podem apresentar-se na forma estilizada de animais como **kuachi**/quati, **tatu** ou **karumbe**/tartaruga. A literatura indica outras formas como a de **jaguar**/onça, embora não tenha visto ou escutado sobre ela. Durante a pesquisa de campo foi possível perceber uma progressiva mudança no estilo dos **apyka**.



**Fig. 28: crianças com apyka**

As zooformas, que já eram em menor número, paulatinamente deixaram de ser feitas e nos últimos anos só se observou o estilo mais simples, de um assento retangular apoiado em quatro pés. Outra forma comum e bastante simples compõe-se de assento formado por duas pequenas tábuas de madeira unidas formando um ângulo bem aberto (aproximadamente cento e trinta graus) apoiado em duas outras tábuas que cumprem a função de pés. Não obtive qualquer justificativa para essa mudança no estilo deste objeto.



É possível inferir que talvez a mudança esteja relacionada à escassez de matéria prima. Como a produção de artesanato vem sendo uma via econômica cada vez mais importante, as madeiras apropriadas para esculpir – matérias-primas de difícil obtenção – têm sido direcionadas para a produção de esculturas (os **vi cho r'anga**). À medida que este tipo de artesanato toma importância econômica e exige o uso de matérias-primas adequadas, outras madeiras são escolhidas para produzir o **apyka**.

Tanto o **apyka** zoomorfo quanto os demais não apresentam pinturas ou desenhos. Somente em uma aldeia no Uruguai vi um **apyka** com impressões geométricas (feitas na técnica da pirogravura) na área correspondente ao assento. Quando se trata de um do tipo zoomorfo, geralmente os pés correspondem às quatro patas do animal representado e no assento são esculpidos pequenos anexos que correspondem à cabeça e o rabo. Leves fissuras podem ser feitas para indicar olhos e detalhes corporais, como o desenho da carapaça da tartaruga ou do tatu. Mas estes desenhos são muito sutis e desaparecem logo com o tempo.

Dentre os objetos rituais, o **petyngua**/cachimbo é o que apresenta mais detalhes decorativos. Em comparação com os demais objetos, marcados que são pela simplicidade estética, este parece o mais exuberante, entretanto ele segue o mesmo gosto pela moderação.



**Fig. 29: fumando petyngua**

Existe uma grande variedade no desenho e forma dos **petyngua**. Variedade que se soma à possibilidade dele ser feito a partir de dois tipos matéria-prima, a madeira e a argila. Observa-se que em ambas utiliza-se a técnica de esculpir. Pode-se, inclusive, dizer que as técnicas de esculpir e de trançar (para se produzir cestaria) constituem-se as mais importantes na atividade de produção da maior parte dos objetos elaborados pelo grupo.



**Fig. 30: petyngua**

O uso do **petyngua** já foi mais intenso que atualmente. No início da segunda metade da década de 1990 era comum sempre encontrá-los fumando seus **petyngua** em vários momentos do dia. Nos últimos anos, porém, seu uso tem se limitado ao período da noite e ao espaço ritual. Não há qualquer restrição ou prescrição social quanto ao momento ou local apropriado para seu uso.

Trata-se de um objeto ritual amplamente utilizado nas aldeias. Possui uma significação importante tanto no cotidiano, quanto nos momentos rituais. Sua significação é possível de ser entendida quando se remete ao âmbito cosmológico. Faz-se necessário uma análise mais detalhada nestes aspectos para que as características estilísticas e as prescrições morais relacionadas a este objeto sejam melhor compreendidas. Observei seu uso nas primeiras horas do dia, acompanhado do chimarrão, quando as pessoas se reúnem no entorno da fogueira para comentarem seus sonhos e avaliarem o que farão durante o dia. Enquanto realizam suas atividades cotidianas – na agricultura, na construção de alguma estrutura arquitetônica, na verificação de armadilhas na mata, na produção de artesanato – o **petyngua** pode ser aceso e usado por todos os

adultos, passando de mão em mão. Qualquer adulto pode ter um **petyngua**, depende da vontade individual. Contudo, é imprescindível que todo xamã o possua, pois ele é um elemento essencial no conjunto do equipamento ritual.

O **petyngua** é um objeto de **Jakaira Ru Ete**. Esta divindade está associada ao período da primavera, o período de renovação e renascimento, imediatamente posterior ao inverno, momento que corresponde à ausência de vida, em que a noite predomina e os dias com sol são raros. As estações do ano repetem o processo de criação do mundo presente em seus mitos. Segundo estes relatos míticos **Ñanderu**, que por vezes é interpretado como a divindade-sol, surge da escuridão primordial e a partir de si mesmo, se cria e cria o mundo.

Na primavera, logo que o sol nasce, as manhãs ficam nebulosas por várias horas, cobrindo a vegetação. Esta névoa é entendida como o princípio vital que fecunda a terra e permite, junto com a luz e o calor do sol, que tudo renasça. No mito cosmogônico, após criar a si mesmo, **Ñanderu** cria as chamas e a neblina e, a partir das duas, vai formando o mundo. Assim, **tataendy**/fogo sagrado e **tatachina**/névoa, neblina, fumaça são, ambos, elementos do princípio vital que anima todas as coisas.

A noite e o inverno são considerados períodos especialmente perigosos aos Mbyá, pois é quando **Ñanderu** se encontra mais distante ou ausente do mundo dos homens. Por esta razão, é importante que as fogueiras se mantenham acesas nas casas durante a noite ou durante o inverno, especialmente na **opy**. Em outras narrativas míticas **Jakaira** aparece como uma divindade que contribui na vida dos Mbyá justamente por ser aquela que oferece a eles o **petyngua**. Com este objeto, **Jakaira** permite que os Mbyá possam ter acesso e manipular, a seu favor, o princípio vital, ou seja, o **tatachina** na forma da fumaça do **petyngua**.

A vitalidade das coisas depende do princípio vital. **Jakaira**, dono da neblina, é o responsável pelo surgimento da mesma na primavera, permitindo o desenvolvimento dos vegetais que, por sua vez, atraem os animais. E é a mesma divindade quem manda as almas-nomes com a potencialidade para produzir o **petyngua**. Ele é o suporte material também regido por **Jakaira** o qual permite acionar a fluidez do princípio vital. O dono do **pety**/tabaco, fumo também é este deus. Portanto, **Jakaira** domina todo um conjunto de elementos no qual o **petyngua** participa de forma significativa.

Observa-se aqui também a característica da duplicidade no princípio vital. Ora **tatachina** se apresenta como névoa, ora como fumaça. Aliás, são muitos os

elementos do mundo Mbyá que possuem seus duplos. Contudo, é necessário precisar que não é qualquer névoa que pode ser entendida como princípio vital, somente aquela que surge no princípio da primavera. Da mesma forma, não é qualquer fumaça que é **tatachina**, mas somente a resultante do **petÿ**/fumo que arde no **petyngua**. Somente estas possuem as qualidades que lhe conferem a propriedade de vitalidade.

A fumaça do **petyngua** é usada para a sacralização de quase tudo que faz parte do mundo Mbyá, pois que tudo precisa ter o princípio vital, aquilo que anima as coisas e as pessoas. O **tatachina** do **petyngua** é aplicado nas crianças quando começam a andar e a falar, nos adultos quando precisam se inspirar para falar, para consumir alimentos coletados na mata, para usarem adornos, para usarem os instrumentos rituais etc. É fundamental sua aplicação nos processos rituais, tanto naqueles que buscam inspiração para entoar os cantos, quanto nos direcionados a cura. Nem todo o **petyngua** produzido se tornará um objeto ritual. Contudo, todos eles podem vir a ser a via material para acionar a fluidez do princípio vital.

Detalhar sua importância no âmbito simbólico e ritual se faz justamente para entender o grande interesse em possuir tal objeto. O **petyngua** se constitui um item fundamental do conjunto dos bens Mbyá e, portanto, dificilmente se encontrará uma família sem ele.

Retomando os aspectos estéticos, o **petyngua** possui uma forma básica, tanto para aquelas feitas em madeira quanto argila. Ocasionalmente, são feitas em outras formas, dependendo do gosto do artesão ou daquele que irá usá-lo. Detalharemos estas formas mais adiante. A forma mais recorrente de **petyngua** é aquela composta por uma crista. Esta crista pode ter variações quanto ao seu contorno e a impressão dos desenhos (quando há). Esta parte do objeto pode ter ou não furos. Os números de furos podem ser igualmente variados, assim como suas dimensões.



**Fig. 31: Petyngua em madeira**

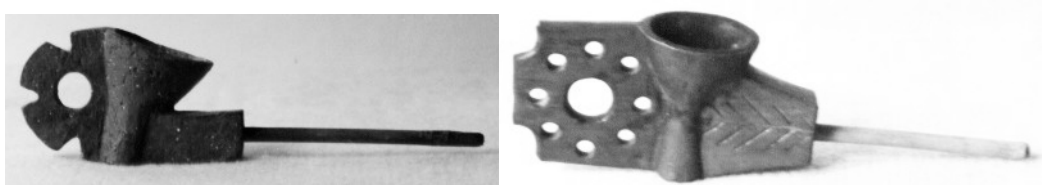
É característico da forma deste cachimbo possuir uma parte distal, que compreende a crista em que o fumante apóia seus dedos ao segurá-lo. Ela é denominada **jopy'a** ou **jopyrenda**, que significa lugar, local onde se pega. É nesta parte da peça que se costuma incluir desenhos, contornos variados, furos de diferentes dimensões que obedecem ao critério estético da etnia de uma forma geral e do artesão em particular.

Possui uma parte central que compreende a boca do cachimbo onde se coloca o fumo. Esta é chamada de **juru**/boca ou **petyngua juru**/boca do cachimbo. A base desta parte do objeto chama-se **evi**/base, assento. Ela é plana para que seja possível de ser apoiado em qualquer superfície sem o risco de tombar e derrubar seu conteúdo. Eventualmente pode-se encontrar nesta parte, incisões e desenhos decorativos, entretanto, isso é raro.

Por fim, completa a morfologia do cachimbo, a parte proximal que corresponde a um prolongamento da base, formando suporte no qual é feito um orifício que sustenta a piteira de taquara. Possui uma forma trapezoidal

denominada **takua'i renda**, que significa “lugar onde fica a taquarinha”, a piteira. Esta parte do **petyngua** também pode receber algum tipo de decoração.

Quanto aos desenhos, contornos da crista, furos e incisões geométricas, foi possível perceber que entre os **petyngua** observados e conhecidos há uma certa recorrência em aplicar elementos decorativos apenas em uma das três partes do cachimbo (distal, central ou proximal). Assim, se a crista possui um contorno mais elaborado, formando desenhos geométricos, o resto da peça é mantida sem qualquer outra decoração. Se esta parte da peça possui contornos mais suaves, discretos, poderão ser aplicados desenhos e incisões em uma das demais partes do **petyngua**.



**Fig. 32: formas da crista do petyngua**

Dentre as variações na forma da crista, existem tipos de motivos recorrentes que se constituem em representações de animais ou vegetais. O mais comum representa uma crista de galo (**uru ijatyra ra'anga**). Outros representam animais: **popo petyngua**/asa de borboleta e **pira ruguái ranga**/cauda de peixe. O **ipoty ra'anga**/imagem de flor é um exemplo de representação vegetal que imita o contorno de uma flor.

Há ainda variações estilísticas que abrangem toda a peça. Elas também correspondem a representações de animais. Desta forma, há os cachimbos com forma de animais: **ñandu petyngua**/aranha e **karumbe-petyngua**/tartaruga. Estas formas são mais raras e constituem-se exceções, sua produção é cada vez mais escassa no cotidiano do grupo.

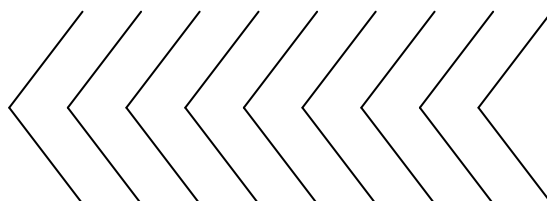


**Fig. 33: karumbe-petyngua**



**Fig. 34: ñandu petyngua**

A aplicação de desenhos, como já foi dito, pode ocorrer, dependendo da vontade do artesão. Os desenhos possuem um estilo geométrico, consistindo de traços e círculos que, combinados, representam flores ou folhas. Um desenho recorrente é da folha de **pindo**/palmeira. Trata-se de uma composição de traços como o abaixo reproduzido.



**Fig. 35: desenho de estilo geométrico**

Este mesmo desenho aparece na cestaria, mas ali recebe outra significação, como se verá adiante, no próximo capítulo. O que é relevante apontar agora é que se trata de um padrão estilístico aplicável em diferentes suportes materiais e que possui uma simbologia que se associa aos valores sociocosmológicos básicos dos Mbyá.

Outro aspecto importante de ser mencionado é que o **petyngua** também não recebe qualquer pintura para ser adornado. Há um tipo de **petyngua** que aparenta ter uma pintura de verniz, elaborado a partir da madeira do nó de pinho. Contudo essa aparência é resultado de uma técnica de levar o objeto ao fogo logo após a conclusão do processo de esculpir. Quando aquecida, a madeira solta uma resina que é espalhada uniformemente por toda a superfície da peça. Após a secagem o **petyngua** adquire uma coloração avermelhada e com brilho semelhante ao envernizado.





**Fig. 36: petyngua de nó de pinho**

Há ainda a possibilidade de elaboração de um **petyngua** sem qualquer tipo de tratamento decorativo, no qual se observa um estilo acentuatamente simples. Seu uso é pontual, sendo logo descartado e é feito quando ocorrem expedições pela mata. Quando a atividade na mata é de muito tempo – durando cerca de um dia inteiro – um **petyngua** é elaborado a partir de um colmo de taquara seca. Cortam um pedaço de, aproximadamente, quatro centímetros de comprimento por três de diâmetro, tendo o cuidado para que uma das extremidades seja um nó (que divide os colmos da taquara). Esse nó será a base do cachimbo. No colmo, próximo ao nó, faz-se um orifício no qual é inserido um canudo de taquara fino (com cerca de doze centímetros de comprimento e meio de diâmetro). Este canudo se constitui na piteira do cachimbo e a outra peça, a base onde é colocado o fumo.

É um objeto que se enquadra na categoria de tecnologia expediente, segundo as classificações analíticas da antropologia da tecnologia, por seu caráter descartável (Silva, 2000). E exatamente por esta característica de ser um objeto de uso ocasional e de vida curta, não há qualquer preocupação com

aspectos decorativos e estéticos. Ele é uma alternativa para essas situações de longo tempo na mata em que não se considera adequado levar um **petyngua** de madeira ou cerâmica, pois podem quebrar ou serem perdidos na mata.

Há um padrão estético comum a todos os objetos, o gosto pelo que é simples, pelo moderado. Os aspectos decorativos, desenhos, incisões e formas primam por uma economia de traços e cores. Há uma intenção consciente para que estes objetos passem despercebidos pelo olhar. Tanto é assim que a maioria deles (exceções para o **apyka** e o **petyngua**) permanece guardada durante o dia na **opy**. Os objetos, quando são usados em rituais fora da **opy** (como por exemplo, durante as danças do **xondáro**, que ocorrem no pátio), são retirados, usados e ao seu término, imediatamente guardados novamente no interior da **opy**. Há uma intenção na ocultação do sagrado em que os aspectos estéticos se afinam.

Por outro lado, é importante analisar também que todos os objetos rituais estão ligados a canais de percepção não relacionados ao sentido visual. São objetos associados aos sentidos auditivos, táteis e olfativos. Como já foi dito anteriormente, os rituais no interior da **opy** são noturnos, com pouca luz, somente aquela vinda da fogueira. Os rituais priorizam o canto e a música. É por esta via que se faz melhor a comunicação com o sobrenatural. Como afirmou Lagrou (2002, p. 54),

[...] não devemos esquecer outro aspecto importante da comunicação (não-verbal) [e eu diria aqui não-visual] que reside na sua necessária abertura de sentido (l'oeuvre ouverte). Nenhum trabalho ou expressão carrega em si a totalidade dos seus sentidos. Não há nenhum sentido inerente, secreto ou absoluto a ser descoberto, a não ser no encontro entre o observado e o observador.

Não sem razão, a maior parte dos objetos do equipamento ritual é de instrumentos musicais. O olfato é outro sentido importante de ser ativado no qual o **petyngua** está relacionado. O aroma forte do tabaco contribui decisivamente para o estado de embriaguez que se espera alcançar com a combinação da música, canto, dança e **tatachina**/fumaça do **petyngua**. Percebe-se, portanto, uma estética dos objetos que favoreça a ativação dos três sentidos, audição, tato e olfato e que reduza o sentido da visão. Os estímulos visuais são ruídos que atrapalham a ativação dos demais sentidos. Portanto, há uma intencionalidade no estilo para que os objetos tanto expressem valores ligados a tais sentidos, quanto o estimulem.

A estética dos objetos rituais relaciona-se a um estilo de vida e uma filosofia resultante de um processo histórico inequívoco (Lagrou, 1998). As escolhas estéticas dos Mbyá também estão atreladas à sua relação com o exterior. A escolha pela discrição e distanciamento de seus rituais que dificulta a percepção do estrangeiro, especialmente o **jurua**, reflete em um gosto pela ocultação e pela moderação. Certamente não faltam razões para esta postura com relação aos **jurua**. Os estudos etno-históricos<sup>125</sup> são ricos em informações do quanto à aproximação dos Mbyá com a sociedade englobante foi marcada mais por conflitos e desconfianças e menos por alianças. Assim, hoje ora a sociedade englobante é vista de forma positiva, pois são possíveis relações vantajosas para o grupo, ora é vista negativamente, quando ocorrem situações de conflito que muitas vezes impelem os Mbyá ao afastamento.

Assim como Overing (1991) percebeu nos Piaroa, se verifica que também para os Mbyá a estética encontra-se relacionada à sua moral social. A mesma moral que poderá ser percebida nas diferentes modalidades de troca que tecem as suas relações sociais, como se verá adiante. O gosto Mbyá para tudo o que corresponde aos aspectos rituais é pela discrição, simplicidade e moderação que se expressa na valorização pelos traços mínimos e pouca cor. Este gosto pelo que é moderado associa-se a um dos seus princípios morais, o da generosidade e da reciprocidade, do **mborayu**. Neste princípio de negar o excesso é entendido como um valor moral prescrito pelos deuses. Viver na generosidade, compartilhando o excedente é viver com alegria e beleza. O simples, **katui**<sup>126</sup>/moderado é **porá**<sup>127</sup>/belo e divino.

A beleza associa-se a um valor moral assim como Overing (1991) observou nos Piaroa,

A beleza, para os Piaroa, era portanto uma noção moral, relacionada com a moralidade das relações pessoais e com o uso das forças produtivas. A estética, em sentido lato, onde beleza é vista como uma expressão de valor moral e político, torna-se crítica para uma compreensão da vida social cotidiana dos Piaroa,

---

<sup>125</sup> Cf. Garlet, 1997.

<sup>126</sup> De acordo com diálogo estabelecido com dois informantes, verificou-se que “katui” é uma palavra com sentido polissêmico. Dependendo do contexto lingüístico, pode ter o sentido de enfatizar que algo é de grande quantidade ou ao contrário, de pouca quantidade, raro. Pode significar ainda algo freqüente, constante, que acontece muitas vezes. E, por fim, o sentido de moderado, sóbrio, contido (Estas ponderações foram acompanhadas por Garlet, que fez a tradução para o português; com. pessoal).

<sup>127</sup> **Porá** é comumente traduzido como belo, bonito. Contudo, é preciso acrescentar que este sentido de belo está associado ao de divino. O que é bonito assim o é porque se assemelha aquilo que é divino ou porque é mesmo divino.

e de sua própria apreciação cotidiana a respeito desta última.  
(Ibid., p.8)

Os valores estéticos Mbyá evidenciados nos objetos rituais é análogo aos valores presentes na estética dos Asurini, dos Waiãpi, dos Pirahã e dos Kaxinawa. Entretanto, embora todos eles apresentem a sobriedade e a discrição como valores importantes da sua estética, a manifestação desta estética é muito distinta da dos Mbyá, assim como as motivações e justificativas para tal.

A especificidade da relação entre valor moral e a estética da moderação é possível de ser entendida em sua cosmogonia. É elucidativo apontá-la nas freqüentes explicações míticas para a distinção entre Mbyá e **jurua**<sup>128</sup>. A recorrente definição de um e de outro é a de que, num passado mítico, **Ñanderu** ordenou que cada um escolhesse onde e como queria viver. O **jurua** escolheu viver no campo, criar animais e viver com exuberância. O Mbyá escolheu viver na mata, caçar animais e viver com tranqüilidade e moderação, seguindo o modelo de **Ñanderu**. Entretanto, o **jurua** por ser ganancioso tem aumentado cada vez mais o espaço do campo para construir suas cidades, invadindo os lugares de mata, que por direito deveria ser somente ocupado pelos Mbyá. Este entendimento de divisão do mundo para si e para os outros – especialmente o **jurua** – evidencia o valor que caracteriza cada um. E ainda mais, é preciso atentar que este valor é resultado de uma escolha. Para um, o que é excessivo, acumulativo, exuberante não o é para o outro. O Mbyá opta pelo que é simples e considerado essencial.

Em outra narrativa mítica, o contraste entre duas divindades evidencia uma estética que abrange dois gostos contraditórios, um pela sobriedade e outro pela exuberância. A versão de Perumi narra que **Ñanderu**, em um passado mítico, decidiu fazer um **ajaka**/cesto para ser produzido e usado pelos Mbyá. Ao fazê-lo aplicou-lhe desenhos na trama do trançado com motivos bem simples. **Charía**, outra divindade – mas esta de caráter burlesco e atrapalhado – ao ver o que **Ñanderu** havia feito, tentou imitá-lo. Contudo, **Charía** fez um **ajaka** com motivos bem mais elaborados, associados à da pele e à aparência de animais. **Charía** ficou muito feliz com o que fez. Entretanto, **Ñanderu**, ao saber que havia sido imitado e que a imitação era muito diferente do que havia feito, ficou furioso e lançou um raio no **jeguaka**/adorno de cabeça de **Charía**. Ele correu para

---

<sup>128</sup> Cf. Garlet, 1997.

espantar o fogo que destruía seu **jeguaka** e enquanto corria as cinzas que saíam das chamas transformaram-se em insetos que picam e incomodam os homens.

Este mito narra a origem de dois estilos que distinguem os objetos e que também expressam o sentido que os Mbyá possuem sobre aquilo que tende mais para si e o que tende mais para ser dirigido ao outro. Observa-se aqui a apresentação de duas pontas de uma escala de gradação estilística que apresenta em uma ponta o que é considerado mais íntimo e particular e na outra aquilo que é mais para o exterior, para o público, Nele está o entendimento das coisas que devem fazer parte do espaço ritual e daquelas que pertencem ao espaço cotidiano. De um lado há os objetos do cotidiano, do dia ou que são direcionados para fora, de outro, os objetos do ritual, da noite e direcionado para o interior, para o secreto. **Ñanderu**, dentro do panteão Mbyá, é a divindade principal, aquele cujo perfil se espera seguir para vir a ser também um ser divino. Advém dele o modelo estilístico daquilo que é considerado **porã**/belo. Desta forma, todos os objetos rituais devem seguir este estilo, pois ele é a expressão do belo e do sagrado.

Por outro lado, há aqueles objetos produzidos pelos Mbyá que primam pela exuberância das cores e diversidade de motivos geométricos dos desenhos. Originalmente produzidos para o uso cotidiano, eles são pensados para as relações de troca com o exterior. Entretanto, não deixam de constituir em uma outra categoria estilística própria. Ela parece lembrar que há um domínio de outras formas de expressão do belo, mas uma beleza que não está associada ao segredo, ao mais íntimo. A relação com estes objetos é a de que eles são exuberantes, mas por uma escolha consciente, não servem aos rituais Mbyá e, portanto devem ser dirigidas para fora daquele espaço. Ele pertence ao espaço cotidiano e ao exterior. Voltaremos no próximo capítulo a abordar esta categoria estilística.

Um dos aspectos importantes sobre a perspectiva que os Mbyá possuem dos objetos que produzem é que eles não são o resultado da criação humana. Os objetos são imitações de um modelo divino. Quem fez com perfeição e beleza o **ajaka** foi **Ñanderu**. Da mesma forma, o **petyngua** perfeito e belo foi criado por **Jakaira**<sup>129</sup>. Assim é a perspectiva para todos os objetos rituais. Nenhum deles é entendido como resultado da criação do artesão.

---

<sup>129</sup> **Jakaira** é uma das importantes divindades do panteão Mbyá, considerado o dono do **petyngua** e aquele que o presenteou aos homens.

Qualquer dos objetos é resultado de uma imitação de um modelo divino e, portanto, faz parte do gosto estético que não haja qualquer inovação em termos de forma ou motivo decorativo. De fato, o entendimento é de que não se trata de uma produção, mas de uma reprodução. O objeto não é criação, mas imitação, - **anga**. Contudo, como já foi dito no início deste capítulo, este sentido de imitação, representação que -**anga** possui é aquele que aparece nos estudos recentes dos povos ameríndios. Ou seja, representação tem o sentido de duplo, de extensão e de agência.

A perspectiva de que aquilo que é feito configura-se em imitação associa-se à concepção de que a produção (de objetos, de pessoa e da sociabilidade) é resultado de processos de incorporação. Os objetos e sua estética são expressões desta perspectiva. Os modelos vêm de fora – dos deuses – para viabilizar a produção local. Da mesma forma, estes objetos para constituírem o equipamento ritual devem ser de fora do grupo local. Ou seja, eles não devem ser resultados de produção interna, mas sim de trocas com outros grupos locais ou mesmo com o exterior (no caso do **mbaraka** e do **rave**). Este último aspecto será detalhado a seguir nos próximos itens. Antes disso é preciso ainda focar o aspecto sagrado destes objetos.

As narrativas míticas permitem compreender a distinção entre objetos direcionados aos rituais e aqueles que não são. E esta distinção aparece expressa na estética de cada categoria. Um outro aspecto importante de diferenciação encontra-se no tratamento para que o objeto torne-se efetivamente uma parte do conjunto ritual. Como já foi mencionado, no caso do **mbaraka** e do **rave** (quando este é resultado de uma incorporação de um violino), ocorre uma transformação do objeto no que consiste aos aspectos estéticos e musicais.

Depois disto, estes objetos e os demais precisam passar por um período de uso sem participar efetivamente dos rituais. Como afirmou Perumi, “é preciso se acostumar com ele”. Ou seja, o objeto, por exemplo, o **petyngua**, precisa ser fumado por alguém por certo tempo, maturando o objeto, descobrindo a melhor forma de pegá-lo, de colocar a quantidade adequada de fumo, maneira de acendê-lo etc. O objeto, progressivamente, vai sendo incorporado e adquirindo a energia, a potência de seu dono. Como argumenta Munn (1971, p. 144) “Uma transformação é constituída por um tipo de duplo movimento: de um lado um processo de separação da subjetividade originária, de outro lado, uma ligação do objeto com ele em permanente e atemporal identificação.” Este é um período

necessário para que o objeto que vem de fora (seja ele de outro grupo local ou do exterior) seja efetivamente incorporado no processo de transformação em que, aquilo que emana uma memória de exterioridade, passe a ser entendido como algo íntimo, particular.

Aqui ainda podemos lembrar uma leitura sobre os processos de produção e consumo desenvolvida por Miller (1987). Ao estudar o consumo em uma abordagem antropológica, o autor elaborou um conceito chave para sua análise, o de objetificação. A objetificação implica no processo em que um indivíduo, ao produzir qualquer objeto (seja este uma coisa tangível, uma idéia, uma instituição), percebe que este objeto é uma exteriorização de si e, através do consumo, se reapropria dessa exteriorização.

Ao estudar os bens e as mercadorias na sociedade ocidental contemporânea, Miller (id.) entende a cultura material como uma das suas externalizações e o consumo, como uma forma de se reapropriar positivamente, tornando o bem em algo inalienável. Segundo este autor, na compra de um bem qualquer se inicia um processo em que o objeto comprado é recontextualizado, modificado em suas significações e se distanciando muitas vezes daquela categoria genérica e abstrata de mercadoria, tornando-se algo que não pode mais circular, ou seja, ser trocado, dado ou mesmo comercializado. Nesta idéia de consumo, Miller (ibid.) se aproxima de Munn (id.).

Assim, partindo dessas leituras e somando-as com a idéia de pessoa distribuída de Gell (1998), observa-se que eventos semelhantes ocorrem com os Mbyá. De fato, boa parte dos objetos produzidos e adquiridos com finalidades rituais passa por um processo de objetificação e reapropriação. Contudo, é muito mais o contexto e a relação estabelecida entre pessoas e coisas que permitem a visualização desses processos. Percebe-se que há objetos que passam por esses dois momentos e outros não. Assim, para efeito de análise, estabeleço duas categorias de objetos, os *objetos objetivados* e os *subjetivados*. Na primeira categoria, entende-se os objetos que podem ser lidos como resultantes do processo de objetificação, segundo Miller (id.) e os objetos subjetivados aqueles que são reapropriados, tornados inalienáveis, ou como extensões da pessoa, tal como em Gell (id.).

Assim, retomando a análise dos dados etnográficos, pode-se dizer que o processo de transformação de um bem em um objeto subjetivado em tudo se assemelha com aquilo que acontece com a pessoa. No capítulo anterior foi

possível entender como a criança se torna pessoa durante seu primeiro ano de vida e somente no momento em que se ergue e pronuncia as primeiras palavras, encontra-se pronta para ser entendida como pessoa e como parte do seu grupo local, o mesmo se processa com os objetos rituais. Após se avaliar que o objeto está pronto, transformado ele passa pela etapa final, que consiste na sacralização, ou, como aparece nos estudos sobre os Guarani, o batismo.

A sacralização acontece quando o xamã defuma com a fumaça de seu **petyngua**. Neste ritual, bastante simples, mas significativo, o objeto é envolvido com aquilo que é entendido como **tatachina**/energia vital. Assim, através dela o objeto torna-se efetivamente um objeto Mbyá e um objeto ritual que pode fazer parte do equipamento que compõe e que permite a realização dos rituais na **opy**. Assim, os objetos rituais se diferenciam dos demais porque eles são sacralizados e, por essa razão, aptos a participarem ativamente dos diversos rituais.

Contudo, é preciso reafirmar que estes objetos, por serem investidos de qualidades sagradas, não consistem em objetos preciosos. Se por alguma razão eles se quebram, estragam e se tornam impróprios para suas funções, são devidamente destruídos e substituídos por outro. Certamente o objeto substituto passará pelo mesmo processo de incorporação e transformação. O que é importante destacar é que eles não são tratados como tesouros. O valor está no seu caráter relacional e comunicativo, na sua potencialidade de viabilizar o acesso ao âmbito divino.

Os objetos rituais são entendidos como extensões do xamã, mas também mediadores que potencializam as relações entre humanos e deuses. Um dos cuidados para com estes objetos é que eles devem ficar protegidos do olhar e da manipulação de pessoas de fora, especialmente os estrangeiros. Outro cuidado importante é que os objetos do xamã estão impregnados de poder xamanístico, logo, eles são entendidos como objetos potencialmente perigosos. Em caso de falecimento do xamã, eles devem ser destruídos ou enterrados com ele.

Lagrou (2003, p.106) aponta como este é um fenômeno da etnografia ameríndia que se distingue daquela que estuda os objetos na Melanésia,

[...] o importante na vida de um objeto não é que ele sobreviva ao seu produtor ou usuário, mas que desapareça junto com ele: assim como pessoas e outros seres vivos, o objeto tem o seu processo de vida, que acaba com o envelhecimento e destruição. Às vezes este processo ocorre pouco tempo depois da sua fabricação, outras vezes não. Mas um objeto certamente não sobreviverá à morte de seu dono. Os objetos morrem e na floresta amazônica costumam cumprir este destino com uma velocidade



muito maior do que em outros contextos etnográficos. Quando o corpo se desintegra e as almas têm de partir, tudo o que lembra o dono e que pode provocar o seu apego precisa se dissolver ou ser destruído.

Portanto, através do detalhamento de cada objeto ritual se compreende que sua estética, caracterizada pela sobriedade e moderação dos aspectos visuais, é coerente com os valores que pautam as premissas sócio-cosmológicas Mbyá e sua trajetória histórica, especialmente no que concerne à sua relação com o exterior. A atenção na moderação visual é coerente com a concepção de que a relação que se pretende estabelecer com o âmbito divino acontece com maior eficácia na estimulação dos outros sentidos, especialmente da audição e do olfato. A percepção visual deve ser restrita, senão evitada. Esta característica estética é igualmente eficaz na intenção de manter reservado ao grupo local tudo o que se refere ao âmbito ritual e à comunicação com o sobrenatural. Os aspectos ligados ao sagrado, como os objetos rituais, são os mais íntimos, particulares e valorizados para o grupo local.

Assim, é possível compreender porque Perumi apresenta a **opy** como “a propriedade” dos Mbyá. Seus objetos rituais são entendidos como seus principais e mais significativos bens. Outros itens materiais são significativos para o grupo, utensílios, adornos, ferramentas, mas com valores distintos destes aqui apresentados. Como se verá no capítulo seguinte, diversos objetos industrializados e não produzidos pelo grupo também se inserem na categoria de **mba’e rei rei**, porém cumprem outras funções e estão pautados em outras categorias de valores.

Cabe ainda destacar que a estética da moderação é aplicada a um conjunto de objetos em que a sua quase totalidade está ligada aos homens, mais especificamente, ao xamã. Talvez isso se deva por viver em uma situação de constante liminaridade. Gallois (2000), aponta para este caminho ao afirmar que os Waiãpi adotam

a ausência de decoração para os estados liminares (parto, menstruação, resguardo e luto), que exigem das famílias atingidas um comportamento discreto e um afastamento da vida social. Marca também indivíduos isolados: os xamãs, que se apresentam quase sempre sem ornamentação. (Ibid., p. 224)

O mesmo é dito do xamã Asurini do Trocará (Andrade, 2000, p.128), “[...] essa figura não merece qualquer destaque na pintura corporal. Os Asurini justificam o fato de o pajé não se pintar alegando que ele não dança nos rituais.”

De fato, no caso Mbyá, trata-se de objetos masculinos e que nos remete a pensar no papel do homem como o responsável pelo contato com o exterior, onde está o perigo, o estrangeiro e o inimigo. É necessário que este homem se resguarde de tais ameaças. Assim, manter-se discreto, não ser visto e passar despercebido é uma estratégia eficaz.

O enfoque minucioso nos objetos rituais é fundamental para a compreensão daquilo que é de maior interesse deste estudo. Ou seja, a análise sobre as trocas entre os grupos locais que viabilizam a produção e reprodução social e nas quais estes objetos tomam parte. O valor dado aos objetos usados na **opy** contribui para entender o significado pelo qual há o empenho em consegui-los e na forma como são conseguidos. Esses objetos são obtidos essencialmente pela via da troca dadivosa, o **jopói**. É através do sistema de dádiva que uma aldeia pode adquirir seu conjunto de bens rituais. E é sobre o **jopói** que passaremos a tratar a seguir.

#### 4.5 O **jopói**: As trocas entre as unidades sociais

Constituir o equipamento ritual para fazer parte da **opy** é algo que depende de uma trama de relações. Vimos no capítulo três que para as mulheres possuem seus **takuapu** elas só precisam, de fato, de sua vontade em participar dos rituais. A partir dessa vontade, a **Ñandecy** – a principal figura feminina do grupo local (geralmente esposa do xamã) – fará um **takuapu** adequado à altura da mulher e a presenteará. O interessante é notar que, enquanto o objeto ritual feminino é obtido dentro do grupo local, todos os objetos de uso masculino – do **opygua** e seus auxiliares – necessariamente devem vir de fora.

Mais uma vez se observa que a produção local depende da incorporação do que é externo. Nesta parte do capítulo pretendo analisar as formas de obtenção de quatro objetos rituais, o **popygua**, o **mbaraka**, o **rave** e o **petyngua**. Aqui deixo de fora o **apyka** porque as formas de inserção e significação deste objeto já foram suficientemente exploradas neste e no capítulo anterior. Além disso, ele pouco contribui para o que se deseja aqui, qual seja, as relações de troca que os objetos rituais impulsionam. Assim, na medida em que se foca na obtenção destes objetos, torna-se evidente os modos de relação com o exterior para a produção local. O mais evidente destes modos é o **jopói**/troca. A prática do **jopói** é amplamente exercida. Trata-se de uma das principais modalidades de

relacionamento entre os grupos locais, também pautada no princípio do **mborayu**.

Os bens que circulam entre os próprios Mbyá, ou seja, entre os grupos locais, se dão, prioritariamente, através do **jopói**. **Jopói** possui uma significação que oscila ora para o sentido de troca, ora para o de presente, dádiva. **Jo-**, segundo Cadogan (1992, p. 70), é um prefixo que possui o sentido de forma recíproca, como em “**joecha jyy**”, que significa “voltaram a se ver”. Ao buscar dados lingüísticos presentes na documentação histórica para sustentar sua análise sobre a reciprocidade na sociedade Guarani, Melià (2004, p. 49) aponta mais elementos para a compreensão da palavra **jopói**. Ele afirma que “...o dicionário de Montoya [...] ilustra o sentido de *jo*, recíproco mútuo, são ‘*ore ño mba’e*, nossas coisas mútuas [...], *orojoháyh*u, amamo-nos ad invicem, *orojopói*, compartilhemos o que temos para comer’.”

A palavra **jopói** quando aplicada no sentido de troca, quer dizer troca dadivosa e não uma troca direta ou escambo. Justamente porque o que ocorre é uma troca que confere com os principais elementos deste tipo de troca. Na dádiva há uma troca entre sujeitos, ela é pessoalizada. Há um aparente desinteresse das partes envolvidas quanto à possibilidade futura de reciprocidade, ela promove sempre uma assimetria que lhe confere a possibilidade de criar um vínculo em um movimento pendular constante entre os sujeitos envolvidos.

Contudo, no **jopói** há uma distinção significativa daquilo que percebemos no Kula. No circuito do Kula os objetos ampliam seu valor à medida que circulam, ou seja, seu valor depende da quantidade de vezes em que é trocado. Quanto mais ele é dado, mais agrega prestígio ao seu dono original. Quando o dono de um kitoum (denominação dos objetos antes de entrarem no Kula) insere-o no circuito das trocas é o nome daquele que primeiro o recebe que se investe de prestígio com o ato. Contudo, à medida que o objeto é trocado entre outros, é seu nome que vai adquirindo valor:

Interessa lançá-lo para o mais longe possível e deixá-lo circular durante o maior período de tempo possível para que leve consigo o nome do seu doador original, para que o engrandeça e para que o objeto se carregue mais de vida, de “valor”, enchendo-se com todas as dádivas e todas as dívidas que a sua circulação origina ou anula. (Godelier, 2000, p. 111)

No caso do **jopói**, o objeto de finalidade ritual é dado uma só vez e não circula mais. Seu valor se revela a partir do momento em que é trocado e cresce à medida que é usado por seu dono. Nessa convivência com o dono, o objeto vai

tornando-se parte dele, sua extensão. Não se concebe a idéia de que um objeto usado por um xamã seja objeto de troca. Todo objeto ao ser produzido é destinado a uma pessoa precisa. Ele não pertence a quem o fez, mas a quem tem necessidade dele e, portanto, não guarda as propriedades valorativas de quem o produziu. Os objetos rituais possuem uma vida curta, pois são produzidos com matérias primas que se deterioram rapidamente e esta característica contribui para um acionamento constante das trocas do tipo **jopói**.

Qualquer objeto ritual só pode ser obtido através do **jopói**. É inaceitável que uma pessoa produza um objeto desta categoria para si mesma. Isto impele a uma relação com o outro. Nota-se que este Outro varia muito. Ele será desde uma pessoa na qual não se possui vínculos de parentesco, mas que mora na mesma aldeia, alguém de outro grupo local, até aquele que é considerado como sua alteridade máxima, outros grupos indígenas ou o **jurua**. Na análise sobre a produção e troca dos objetos expressa-se um princípio de que a produção e reprodução social se dão de forma centrífuga. Ciccarone (2001, p. 169) registrou este fenômeno entre os Mbyá numa aldeia do Espírito Santo,

Nos rituais eram usados grandes *petyngua* de madeira enquanto, fora da casa de reza, encontravam-se também *petyngua* de taquara e cachimbos comuns, presenteados pelos brancos. Na mata de Boa Esperança não havia cedro, madeira mais apropriada, segundo me informaram, para a fabricação do cachimbo, apesar da presença das pessoas designadas, pelos seus nomes-almas, para fabricá-los (*Karai* e *Ara-i*). Era das viagens a outras aldeias que os Mbyá traziam e esperavam receber cachimbos de madeira e de barro.

Os objetos produzidos por uma pessoa devem ser postos para serem trocados para fora de seus parentes consangüíneos ou mesmo para fora do seu grupo doméstico. Inversamente, a produção local resulta do que é trazido de fora através das trocas. Este princípio assemelha-se ao que Viveiros de Castro (1986) produziu para os Araweté e o estendeu aos grupos Tupi amazônicos.

A análise de como é possível obter cada objeto ritual permite conhecer as relações sociais aí envolvidas e como elas são tecidas através das trocas, constituindo a sociabilidade do grupo e a produção local. Começemos, portanto, com a análise do **popygua**.

Segundo Perumi, no passado, o **popygua** era um objeto ritual ofertado a todos os jovens depois de se tornarem **xondáro**. Tratava-se de uma iniciação em que os jovens eram iniciados pelo **yvyraija**. Este era o “chefe dos **xondáro**”, um papel masculino que tinha a função de ensinar aos jovens as habilidades do

**xondáro**. Ser **xondáro**<sup>130</sup> consiste em ter habilidade nas danças e dominar gestos guerreiros de defesa nos quais inclui na manipulação do **popygua**. Atualmente, os jovens não possuem mais este ritual. A aquisição dos **popygua** passou a ser resultado de um interesse individual associado a uma avaliação de um xamã que o julgará merecedor de possuir o objeto.

Assim, para obter este objeto ritual é preciso ser presenteado por um xamã àquele que demonstrou vontade e conduta consideradas pertinentes a um **xondáro**. O interesse não está em possuir o **popygua**, mas em se tornar um **xondáro** que pode auxiliar nos rituais. Ser presenteado com o objeto será conseqüência dessas condutas. Observa-se aqui um dos aspectos que caracteriza a dádiva que é a do desinteresse e a espontaneidade. Por outro lado, este interesse não é de todo individual, pois incide aí a influência do grupo para que, pelo menos alguns de seus homens se dediquem aos aspectos rituais, pois eles são fundamentais para a constituição da **opy**, a centralidade do grupo social. O xamã necessita de auxiliares para viabilizar o acesso ao âmbito sobrenatural.

Virgulino, genro de Horácio, é um exemplo de **xondáro** nos termos abordados aqui. Depois do primeiro ano de casamento em que viveu ao lado de seus sogros, Virgulino voltou a morar com sua esposa na aldeia onde viviam seus parentes consangüíneos. Porém, mantinha o contato com os sogros através de visitas constantes. Durante estas visitas, Virgulino passou a ser iniciado por Horácio às práticas de um **xondáro** nos rituais. Ao final do segundo ano de casamento, Virgulino voltou a morar em **Guapo'y** e meses depois foi presenteado com um **popygua** feito e dado por Horácio, seu sogro e **opygua**.

Desde então ele se tornou o principal auxiliar de Horácio. Virgulino era solicitado para realizar telefonemas a pessoas que Horácio desejava falar, ia à cidade comprar mantimentos para a aldeia, era mensageiro de Horácio para contatos com instituições e pessoas da sociedade englobante. Enfim, ele exercia a função de ser o intermediário de Horácio e seu grupo local nas relações com o exterior. Vale lembrar que todo **opygua** evita o contato direto com o exterior. Sempre se procura dar a um **xondáro** este papel, na ausência de uma liderança política. Em 1995 quem exercia esta função em **Guapo'y** era o filho mais velho de Horácio, Mário. Tempos depois passou a ser outro filho, Inácio. E, por fim, nos últimos anos, seu genro Virgulino.

---

<sup>130</sup> Cf. Garlet, 1997, Montardo, 2002, Oliveira, 2002.

Virgulino afirma que após ter se tornado um **xondáro** de Horácio, parte de sua família havia se mudado para **Guapo'y**. Por outro lado, Horácio dizia-se muito contente com a conduta de Virgulino. Ele era um fiel aliado e digno de portar seu **popygua**. Horácio possuía outros genros, entretanto o estreitamento do vínculo entre ele e Virgulino se diferenciou com sua iniciação no âmbito ritual, simbolizada pelo **popygua**.

O **popygua guaçu**, como já foi dito, é um objeto dado ao **opygua** quando ele conclui seu período de iniciação xamanística. O processo de iniciação pode demorar muitos anos ou ocorrer de forma rápida. De qualquer modo, é necessário que a pessoa participe dos rituais, siga uma dieta controlada e tenha uma conduta social moderada. Tanto nos sonhos quanto nos rituais noturnos, quando a pessoa começa a receber os cantos, entende-se que **Ñanderu** lhe concedeu o dom de poder relacionar-se com o mundo divino. Obrigatoriamente esta pessoa deverá procurar um xamã **opygua** fora de seu grupo local para dele poder receber um **popygua guaçu**.

Como acontece com o **popygua**, o **popygua guaçu** é entendido como um presente resultante de um processo de iniciação. Neste caso, iniciação xamanística em que o presente marca que o neófito está pronto para exercer suas atividades rituais. É necessário buscar esta iniciação fora de seu grupo local porque o poder xamanístico também depende do reconhecimento entre pessoas de fora do grupo local. As exigências para possuir um **popygua guaçu** são várias e se somam, impulsionando uma série de relações sociais. A iniciação xamanística exige a busca de um mentor fora do grupo local, pois assim ele será reconhecido por um xamã experiente que possui condições para atuar como tal. Ao mesmo tempo, somente um xamã de fora pode promover o contato divino que indique com correção se e quando uma pessoa pode tornar-se xamã. Será uma decisão divina quando ele estiver pronto.

Da mesma forma, um xamã **opygua** deve promover a iniciação xamanística com pessoas de fora do seu grupo local, pois assim mantém e atualiza seu prestígio entre os aliados. Estas exigências promovem as prestações recíprocas entre os grupos locais, fundamentais tanto para a produção local, quanto para a reprodução social e manutenção do vínculo no grupo étnico. Estas trocas são consideradas **jopói** e pautadas no princípio do **mborayu**. Quando o **popygua guaçu** é oferecido – com base na lógica do **jopói** – não se concebe qualquer tipo de contrapartida imediata. Espera-se que o recém-xamã faça o

mesmo no futuro. Ou seja, produza um **popygua guaçu** e o ofereça a outro. Entende-se que não é, de fato, o xamã que dá o objeto, mas sim **Ñanderu** através do xamã. E por esta razão, **Ñanderu** pode retirá-lo quando lhe aprouver.

Perumi informou que seu **popygua guaçu** foi dado por um tio, marido de uma tia paterna e, portanto, um parente não consangüíneo, que morava em outra aldeia e que o iniciou nas práticas xamanísticas. Quando perguntei o que devia ser feito caso acontecesse algo com o objeto e ele se tornasse inutilizado para suas funções (quebra, queima etc). Perumi respondeu-me que dificilmente isso acontecia, pois se tratava de um objeto sagrado. Entretanto, se isso ocorresse excepcionalmente era primeiro preciso rezar muito para **Ñanderu**, a fim de compreender o que havia acontecido. Ou seja, a quebra ou destruição deste objeto decorre de uma vontade divina que cabe aos homens conhecer para entender. Depois de feito isso, os fragmentos do objeto deveriam ser destruídos para que não houvesse risco dele ser usado por almas ruins que povoam o mundo dos homens. Futuramente, o xamã deveria consultar outro xamã para juntos avaliarem se era merecedor de outro **popygua**.

Após receber o **popygua guaçu**, sua conduta deve ser ainda mais regrada, pois o xamã é visto como um modelo de pessoa, aquele que se encontra mais próximo do ideal divino. Como exemplo, Perumi relata ter presenciado, na Argentina, uma situação em que um “cacique” (denominação às vezes aplicada ao chefe político) alterou-se, ficou nervoso e golpeou com seu **popygua** alguns Mbyá que participavam de uma reunião. Por esta atitude e uso inadequados do **popygua**, ele teve como punição a retirada e destruição de seu **popygua**.

A ação de dar os objetos rituais, numa rede de trocas amplas, gera uma circulação não de objetos, mas do poder xamanístico e com ele dos valores sociocosmológicos da etnia. Explicando melhor, não será o mesmo objeto que uma vez dado, voltará ao circuito de trocas como acontece no kula. Será um outro objeto, semelhante àquele que será a contra-partida, a retribuição. O que circula é o modelo do objeto, que é o objeto ideal divino. Esta circulação permite o compartilhamento de valores, consistindo numa estratégia para a unidade social.

Percebe-se uma diferença na obtenção do **mbaraka**. Este objeto, atualmente, é prioritariamente conseguido através de relações com o exterior, ou seja, com o mundo dos **jurua**. Neste caso, trata-se de buscar uma troca direta para obter um violão que será transformado em **mbaraka**. O violão será buscado

diretamente pelo xamã ou seus **xondáro**. Haverá o empenho para que algum **jurua** lhes dê um violão. Logo depois de Santiago conseguir um violão conosco (através da troca com o artesanato que produziu), seus vizinhos, de um acampamento próximo, nos procurou para fazer o mesmo pedido. Precisavam de um **mbaraka** para viabilizar a realização de seus rituais. Não entendia porque eles não se empenhavam em juntar dinheiro para comprar um, já que naquele período a comercialização do artesanato estava boa. Foi Santiago quem esclareceu que era melhor receber o violão de um amigo **jurua**, que compreendia e respeitava o “sistema do Mbyá”. “Quando é assim fica mais fácil fazer o violão virar **mbaraka**”. Torna-se claro que é possível comprar o violão, mas que esta não é a forma esperada. Um violão comprado está muito distante do modelo de um objeto ritual. Por outro lado, sendo resultado de uma troca, ele fica mais próximo, pois que a troca implica algum tipo de relação. O objeto, neste caso, já carrega uma subjetividade.

A vinda de fora do objeto não implica dizer que ele não participa do **jopói**. Pois que o que entra é o violão, não o **mbaraka**. Depois que o violão é adquirido, ele passa por uma transformação e “amansamento”, só depois é então levado a um xamã de fora do grupo local. Ali o xamã avalia o instrumento musical, realiza orações para se inspirar com os deuses e por fim, sacraliza o objeto. Neste ponto não se fala mais em violão, mas em **mbaraka**. E é como **mbaraka** que o xamã o “dá” de presente ao seu dono.

A iniciação xamanística de Perumi se deu através de seu tio, mas seu **Mbaraka** foi um presente do cunhado. Quando perguntado se era possível o **opygua** comprar um violão para convertê-lo em **mbaraka**, Perumi afirmou que não. O que poderia acontecer era de um parente ou amigo, percebendo a necessidade do seu parente de ter um **mbaraka**, empenhar-se para consegui-lo e posteriormente dá-lo ao xamã.

Esta é uma outra característica do **jopói**. Quando há o interesse por um determinado bem, seja ele um objeto, um alimento ou sementes para o plantio, o procedimento é o de manifestá-lo de forma indireta aos parentes e aliados. Assim, em um encontro futuro, aquele que soube do desejo ou necessidade do outro, o presenteará com o bem esperado. Presenciei esta conduta em uma das visitas de um grupo de parentes a Horácio. Naquela ocasião, na conversa entre o anfitrião e o convidado, este último elogiou a colheita de milho de Horácio e em seguida comentou sua dificuldade em encontrar sementes de **avati**/milho para o



período de plantio, que já se aproximava. Horácio compreendeu a necessidade do visitante. Depois que ele terminou a visita e voltou para sua aldeia, Horácio nos comentou que mandaria um de seus filhos para retribuir a visita e presentear-lo com algumas sementes.

Em outras duas ocasiões eu e meu marido participamos, cada um distintamente, de situações que caracterizam bem a conduta dos atores numa relação de troca do tipo **jopói**. Ambas aconteceram em **Ka'aguy Pa'ũ**. Em uma delas meu marido conversava com Perumi. Este interessado em um canivete do seu visitante e ciente de que ele conhecia e respeitava as regras do grupo, direcionou a conversa para o objeto. Elogiou o canivete e pediu para avaliá-lo melhor. De acordo com o protocolo não é correto dizer abertamente que se deseja determinada coisa de outra pessoa. Assim, o elogio é uma forma implícita de manifestar interesse. Da mesma forma, é deselegante e ofensivo, ao perceber o interesse do outro, não oferecer-lhe aquilo que deseja. Mais que isso, não fazer o oferecimento implica em não agir de acordo com o princípio do **mborayu**. Fato este que pode redundar no rompimento de alianças e queda do prestígio. A pressão social para o cumprimento destes princípios encontra-se interiorizada nos atores sociais. Não oferecer indica avareza.

Meu marido reconheceu imediatamente o interesse de Perumi no seu canivete, mas como não pretendia se desfazer dele, fez-se de desentendido e mudou de assunto. Entretanto, Perumi não se deu por vencido. Passado alguns minutos, voltou ao assunto do canivete e, além disso, ofereceu o seu de presente. Meu marido não teve outra saída senão retribuir com seu canivete, sob o risco de ameaçar a relação. Perumi saiu satisfeito com a troca. Receber um canivete de melhor qualidade simbolizava mais do que a característica utilitária do objeto, marcava a certificação de um vínculo significativo de aliança. Ter um **jurua** como aliado consistia em vantagens sociais importantes que refletiam numa ampliação do seu prestígio social e político.

A situação vivenciada por mim aconteceu com um grupo de mulheres na mesma aldeia. Ali, involuntariamente, participei de uma relação de troca que comportou um período longo de tempo, cujo início ocorreu em 1998, quando fui presenteadas. Contudo, só fui saber que havia sido presenteadas e entender o que se passou após três anos. Apesar de ser um relato relativamente longo, ele é relevante para evidenciar a lógica do **jopói** pautado no princípio do **mborayu**.

Em 1998 ainda vivia intrigada com a dificuldade em penetrar no âmbito feminino, apesar de já estar, há três anos em contato constante com o grupo. Naquele verão de 1998 em **Ka'agüi Pa'ü**, eu tentei, mais uma vez, uma aproximação com as mulheres. Catarina, esposa de Perumi, cozinhava ao lado de duas de suas filhas, acompanhadas de três crianças. Arrisquei o início de uma conversa falando sobre as crianças. De fato, tinha interesse em conhecer alguns adornos corporais que via nelas. Perguntei sobre quem seria a mãe de cada criança. Um breve silêncio. Catarina responde tímida, mas com clareza que a mãe das crianças não estava ali. Perguntei às outras mulheres se elas eram mães. Elas esboçaram um sorriso tímido e balançaram a cabeça afirmativamente. Depois mais silêncio e olhares fugidios e curiosos das filhas de Catarina para mim. Catarina mantinha-se atenta aos afazeres culinários parecendo pouco interessada em mim ou nas demais pessoas. Julguei que poderia despertar o interesse delas na conversa se falasse de mim. Afirmei que não tinha filhos e que, embora os desejasse, não havia engravidado ainda. Desta vez, nem sorrisos, nem balançar de cabeças. As mais jovens continuaram por um tempo ao lado da mãe de cabeça baixa e em silêncio, ora mexendo no fogo, ora nas coisas em volta. Depois de mais alguns minutos, elas saíram para outras atividades. Catarina permaneceu na cozinha. Concluí que era melhor sair também, pois efetivamente aquela estratégia também não havia dado certo.

Naquela noite, como de costume quando não havia rituais, as pessoas se reuniram ao redor da fogueira em frente à **opy** para conversarem enquanto comiam, tomava chimarrão e fumava **petyngua**. Meu marido juntou-se ao grupo e avisou que eu não iria. Por ter tomado chuva naquela tarde, não me sentia bem e surgiram problemas respiratórios. Momentos depois de saber de minha leve enfermidade, Catarina foi até nossa barraca e ofereceu-me um chá. Disse-me que ele ajudaria a curar a tosse. No dia seguinte resolvemos voltar, pois meu estado de saúde não apresentava melhora. Ainda assim, Catarina insistiu para que eu levasse cascas de uma árvore e fizesse um chá com elas por mais duas noites, “para continuar o tratamento”. Fiquei surpresa com sua atenção comigo, pois até então parecia que não existia para ela.

Por uma série de circunstâncias só retornei à **Ka'aguy Pa'ü** no ano de 2000. Neste meio tempo, porém havia estado em outras comunidades e ainda, falado com alguns dos filhos de Perumi por telefone. Neste retorno à **Ka'aguy Pa'ü** fomos recebidos com alegria por Perumi e Catarina. Logo eles fizeram

questão de saber de minha filha. Sabiam que ela tinha nascido no ano anterior. Então revelaram que o chá que Catarina havia me dado não era bem para curar a tosse, mas para que me ajudasse a engravidar. Assim, julgavam que o nascimento de minha filha era a garantia de que o tratamento havia dado certo.

Foi então que entendi o evento inicial que provocou a ação de Catarina. Ao tocar no assunto de filhos e gravidez eu agi como se tivesse pedindo ajuda a ela, Catarina. E o entendimento se deu assim porque os pedidos sempre são feitos de forma indireta. A resposta ao involuntário pedido veio à noite com o presente, o chá. Cabia, naquele momento, dois anos depois, realizar a retribuição. Catarina pediu-me que eu levasse a filha para que todos conhecessem. No ano seguinte, atendi ao seu pedido e minha filha foi recebida e tratada como uma neta. Um giro da espiral da dádiva se completava. Catarina havia me ajudado a ter uma filha e agora eu lhe retribuía com uma (quase) neta. Desta forma, minha filha foi incluída como uma quase-parente (Viveiros de Castro, 1993) e nós também, por extensão.

Assim, ambas as situações – somadas as anteriores – expressam com clareza o processo de uma das variáveis do **jopói**. Nela é preciso demonstrar o interesse por algo que pertence ao outro, mas esta demonstração deve ser controlada, moderada. A manifestação é ambivalente, de um interesse desinteressado. A demonstração deve ser a mais sutil possível, o suficiente apenas para que o outro possa compreendê-la. Por outro lado, a reação deve vir algum tempo depois, para que quem recebeu o pedido possa dar sem que isso pareça uma resposta direta. O tempo aí é importante e significativo. O intervalo de tempo é necessário para que fique evidenciado, em primeiro plano, que o presente é algo dado espontaneamente, livre de qualquer pressão.

Bourdieu (1997) contribui para a compreensão da importância do tempo nas relações dádivas. A razão para a necessidade do intervalo cronológico entre dom e contra-dom é proporcionar a cada ação uma característica de singularidade, com uma aparência de não estarem relacionados. Como o autor aponta, o intervalo possui a função de “...colocar um véu entre a dádiva e a retribuição, permitindo que dois atos perfeitamente simétricos parecessem atos singulares, sem relação.” (ibid., p.159)

Este protocolo é seguido pautado no valor do **mborayu**, em que o importante não é a coisa ambicionada e dada, mas a relação social que ela

promove e o estabelecimento ou ratificação do vínculo decorrente entre pessoas, famílias e grupos locais.

Nas duas situações relatadas acima se observam algumas variações do princípio do **jopói**. No caso do canivete, foi necessário que Perumi desse o seu para receber aquele que demonstrou interesse e cuja troca aconteceu imediatamente. Ou seja, ali ocorreu uma troca direta. Por outro lado, no caso do chá, foi necessário que quem o deu, Catarina, revelasse a mim todo o processo para que eu pudesse retribuir. O que deveria ser velado foi explicitado para que o ciclo se completasse.

Atribuo essas variações a uma modificação da estrutura do **jopói** para atrair pessoas que, habitualmente, não participam desse tipo de troca. Ou seja, o **jopói** é acionado prioritariamente nas relações entre si, não na relação com o estrangeiro, o **jurua**. Como nós – eu e meu marido – passávamos a uma categoria de aliados, o **jopói** pôde ser aplicado nas relações conosco, porém com alterações.

Com o **mbaraka** se observa a necessidade de ter aliados fora do grupo étnico para constituir o equipamento ritual. As relações com o estrangeiro (o branco) são bastante comuns entre as populações indígenas das terras baixas para a obtenção de itens práticos. Contudo, entre os Mbyá essas relações possuem importância também no âmbito simbólico. Para os Mbyá, o inimigo é fundamental na construção de si. Neste aspecto, há uma convergência com o que já foi analisado a respeito sobre grupos Tupi amazônicos. A incorporação de capacidades externas é uma das premissas fundamentais na produção social e simbólica. O inimigo faz parte do mundo Mbyá, sua alteridade é um elemento ativo para a construção de si. Contudo, uma diferença significativa entre o que é evidenciado nos grupos Tupi amazônicos em geral e o que se observa entre o Mbyá é que esta incorporação do inimigo acontece através do **jopói**. Ou seja, para compor o equipamento ritual é necessário que a via seja a da troca, segundo o sistema da dádiva, enquanto para os Tupi amazônicos impera o modelo da predação. A obtenção do **mbaraka** expressa exemplarmente esta forma de relação com aliados **jurua** – considerados seus principais inimigos.

O **rave**, quando obtido fora, também obedece aos mesmos procedimentos vistos para o **mbaraka**. O **rave** de Perumi foi conseguido em uma negociação, ainda quando vivia na Argentina, entre um de seus tios e um **jurua**. Seu tio o

deu a Perumi e o violino passou pela transformação necessária para vir a ser um rave, conforme já descrito anteriormente.

Em certa ocasião, na Lomba do Pinheiro encontrei-me com Candino, filho de Juancito, que tocava o **rave** de seu pai, **opygua** de grande reconhecimento entre os Mbyá. Ao ser questionado como seu pai havia conseguido o instrumento, Candino respondeu que há muitos anos o pai tinha aquele **rave**, dado por um parente.

É muito comum os Mbyá se referirem ao termo “parente” quando não conseguem ser precisos. Uma pessoa não conhecida em uma reunião ou como visita pode ser identificada vagamente como “parente”. O mesmo se dá quando se recorre a um passado muito distante, como na resposta de Candino. Sua resposta também indica que, mesmo que não saiba exatamente como seu pai adquiriu o objeto, com certeza foi através do **jopói**, ou seja, numa relação de troca com um parente.

Quando o objeto é produzido internamente, uma série de cuidados é percebido. As regras que prescrevem sua produção impelem à troca entre os grupos locais. Como vimos no capítulo anterior, na cosmologia Mbyá existe um conjunto de deuses responsáveis pelo envio de almas-nomes que habitam o mundo dos homens. Cada divindade é dotada de capacidades específicas; transmitindo-as às suas almas-nomes. Desta forma, toda pessoa Mbyá é provida de um **ñe’ẽ**/palavra-alma que lhe confere características relacionadas à da divindade correspondente.

Dentre estas capacidades potenciais está a de produzir artefatos. Assim, não é qualquer pessoa que pode produzir um objeto ritual. Isso depende de sua vinculação com as divindades. Por outro lado, mesmo tendo herdado a potencialidade para produzir algo ou exercer uma atividade específica, tais coisas podem nunca ser desenvolvidas. Tudo dependerá do contexto e da história de vida de cada um. O importante aqui é destacar que este princípio limita o número de pessoas aptas e autorizadas a produzir cada tipo de objeto. Desta forma, tal princípio soma-se à regra da reciprocidade para a constituição do equipamento ritual, impelindo para que as trocas ocorram entre os grupos locais.

Esta regra vinculada ao nome sagrado se aplica a todos os objetos rituais. No período em que a pesquisa de campo foi realizada só conheci uma pessoa que produzia o **rave**. Ela morava no Cantagalo e era conhecida pelo seu apelido,

**Karumbe** (tartaruga). Ele produziu um **rave** para Mariano, um **Ñanderuvicha**<sup>131</sup> que, na época, vivia em uma aldeia no Uruguai<sup>132</sup>. Mariano soube de **Karumbe** através de seu filho, André, que tempos atrás esteve em visita no Cantagalo. Antes porém, de fazer o pedido para a produção do **rave**, Mariano preocupou-se em estabelecer vínculos com **Karumbe**. Para tanto aproveitou a aliança que já tinha com o antropólogo José Basini<sup>133</sup> que transitava entre estas aldeias. Basini realizava uma pesquisa sobre eles e com freqüência viaja para os dois lugares (Uruguai e Rio Grande do Sul). Antes de fazer o pedido, Mariano pediu a Basini que levasse um presente, um **vicho ra'anga**, para um parente<sup>134</sup> seu que vivia em Cantagalo.

Geralmente as trocas de bens ocorrem entre grupos locais vizinhos, que vivem relativamente próximos. Trocas entre grupos que vivem muito distantes dependem de vínculos de parentesco para se efetuarem. Ainda assim, esse laço precisa ser “alimentado”, lembrado e ativado através da comunicação entre os parentes. Mariano não tinha relações regulares com a aldeia de Cantagalo e nem com seus parentes que ali viviam. Através do envio de um presente ele tentou reativar este vínculo. A partir dele poderia solicitar a produção do objeto de seu interesse a um não parente que vivia no mesmo local sem correr o risco de receber uma negativa por ser uma pessoa completamente estranha ao grupo.

É importante dizer que um pedido jamais é negado abertamente. Como já foi abordado, quase sempre as discordâncias são expressas pelo silêncio, pelo afastamento ou por um comportamento evasivo. No caso de Mariano, o que poderia acontecer era de ficar esperando indefinidamente por um objeto que jamais chegaria. Na hipótese de insistência do pedido, a resposta pode vir evasiva, com justificativas tais como: impossibilidade de produzir o objeto pela ausência de matéria prima adequada, ou ausência de instrumentos, ou período do ano inadequado para sua produção etc.

---

<sup>131</sup> **Ñanderuvicha** (**Ñande** – nosso; **ru** – pai; **vicha** – maior, grande) é uma das denominações possíveis aplicadas aos líderes sociais masculinos de um grupo local ou mesmo de um conjunto de grupos locais (embora essa possibilidade seja hoje cada vez mais rara).

<sup>132</sup> Hoje não há qualquer grupo Mbyá vivendo no Uruguai.

<sup>133</sup> Como já mencionado no primeiro capítulo, na época, Basini e eu éramos colegas no curso de doutorado na UFRGS. Ele, uruguaio, tinha como foco principal de seu estudo, o grupo local que vivia no Uruguai. Entretanto, ele também circulava por vários grupos locais no Rio Grande do Sul, alguns deles, os mesmos com os quais eu mantinha contato mais freqüente. Portanto, regularmente trocávamos informações e foi através de nossas conversas que soube do pedido de Mariano para a produção de um **rave**.

<sup>134</sup> Lino Cárceres, sobrinho de Mariano, que, tempos depois, foi viver em uma aldeia em Petim.

Para efetivar uma relação de troca envolvendo objetos rituais faz-se necessário que os atores da troca sejam de grupos locais distintos, mas que mantenham uma relação de reciprocidade já estabelecida. Ou seja, o objeto ritual deve vir de fora, mas ainda resultante de relações de troca entre sujeitos que se reconhecem, como os quais se compartilha conhecimentos e identidade. Enfim, com os quais se mantém alianças, vínculos sociais.

Após um certo tempo, em que Mariano julgou já haver estabelecido uma boa relação com a aldeia de Cantagalo, apresentou seu pedido a **Karumbe**. Três meses após, o **rave** foi levado até sua aldeia no Uruguai.

Outro fator significativo que permitiu este vínculo foi a participação ativa de um aliado **jurua**. Ou seja, o antropólogo que fazia pesquisa nas duas aldeias e que funcionou como um elo de comunicação entre elas. Observa-se aí uma inovação na estrutura convencional de relações entre os grupos locais. Geralmente ela se dá através dos **xondáro tembiguái**/mensageiro, especialmente os homens solteiros. São eles os que mais circulam entre as aldeias e costumam exercer o papel de mensageiros. Há aí outros níveis de troca sobrepostos, pois à medida que este aliado colaborava na relação entre os grupos locais, também recebia a contrapartida de poder conhecer melhor ambos os grupos, o que era positivo para sua atividade de pesquisador. Por outro lado, cada gesto de colaboração de Basini era lido como a confirmação de que o grupo local poderia contar com este aliado. Ao se dispor como intermediário das relações, ali se processava outra, em que ele deixa de ser visto como estrangeiro e passa a ser reconhecido como um importante aliado.

Assim, Basini não só foi mensageiro do pedido de Mariano a **Karumbe**, como também foi quem levou o objeto quando este ficou pronto. Mas além dessa alteração que atualiza as relações entre os grupos locais para promover a produção do equipamento ritual, uma outra modificação ocorreu neste mesmo evento. A modificação foi o pagamento em dinheiro pelo **rave**. Contudo, o pagamento foi feito por Basini. Ele o pagou e o deu de presente a Mariano. O valor foi determinado pelo artesão, **Karumbe**. Este fato é bastante curioso porque é, à primeira vista, contraditório aos discursos sobre como se dão as trocas que envolvem objetos rituais. Ao longo do tempo da pesquisa etnográfica todos os informantes foram taxativos ao dizer que os objetos rituais não podem ser adquiridos através de trocas comerciais. Não se compra qualquer destes objetos, eles não possuem equivalente monetário. Por outro lado, o período em que

ocorreu a pesquisa de campo coincidiu com um momento em que a manipulação do dinheiro passou a ser mais intensa e disseminada entre os grupos locais.

A forma de aquisição deste **rave** assemelha-se ao que é comprado na sociedade englobante. Do ponto de vista de Mariano, não houve compra. O **rave** lhe chega na forma de presente, dentro dos padrões tradicionais do **jopói**. Contudo, para **Karumbe** parece que o objeto foi concebido como mercadoria, artesanato, já que foi “vendido” para o pesquisador. Expus esta situação a alguns informantes esperando deles sua interpretação<sup>135</sup>. Dois pontos de vista foram apresentados. O primeiro dizia que quem fez e vendeu o objeto agiu de forma inadequada. Se precisava de uma ajuda, deveria ter pedido alguma coisa, não dinheiro. E ainda sentenciava que futuramente ele poderia ficar gravemente doente por não “estar de acordo com **Ñanderu**”. O segundo ponto de vista entendeu que não se tratava de algo muito certo, mas que possivelmente quem fez o **rave** deve ter tido despesas para produzi-lo<sup>136</sup> e, por esta razão, pode ter pedido ajuda ao **jurua**.

A partir destes pontos de vista e da situação em si é possível fazer algumas ponderações.

É preciso lembrar que o **jurua** é visto como rico, porque sempre tem dinheiro e por isso, pode e deve ajudar os Mbyá. Não se pode dizer que, de fato, o objeto foi comercializado, pois **Karumbe** sabia que o **rave** seria entregue a outro Mbyá. Por princípio, não se comercializa estes objetos. O fato só ocorreu porque se sabia que o destino seria o de chegar até Mariano. Durante o tempo desta pesquisa não soube de qualquer comercialização de um objeto ritual para um **jurua** ou outra categoria de estrangeiro. Estes são objetos que não circulam para fora do grupo étnico.

Além disso, as abordagens no interior da chamada antropologia do consumo apontam que a presença do dinheiro numa relação de troca não indica por si mesma que esta troca corresponda a uma relação comercial. Nesta perspectiva, o estudo de Kaneff (1998, p. 538) aponta que entre os camponeses búlgaros, as transações entorno de produtos alimentares são elaborados de forma distinta para cada um dos grupos sociais – parentes, amigos, vizinhos e estrangeiros. Somente as relações com estes últimos é estabelecida sobre um

---

<sup>135</sup> Houve o cuidado em não identificar as pessoas envolvidas, pois poderia gerar conflitos.

<sup>136</sup> De fato, se no passado era possível conseguir toda a matéria prima na mata para produzi-lo, hoje parte dela é comprada na cidade. Por exemplo, várias vezes se ouviu que não havia mais matéria prima na mata para as cordas.



modelo mercantil e impessoal. Ou seja, mesmo nas relações de compra e venda pode haver similaridade com as trocas dadivosas.

Parece mesmo que **Karumbe** aproveitou a boa vontade do pesquisador para que nesta troca ele também pudesse ganhar algo além da aliança e do reconhecimento. Afinal, Basini não era mais um total estrangeiro. Todos envolvidos nesta negociação tinham uma proximidade suficiente para que se possa falar de relações pessoalizadas, características das trocas dadivosas. Portanto, apesar da presença do dinheiro, não é possível dizer que ocorreu uma comercialização do objeto, mas sim uma inovação com a presença do dinheiro na mediação da relação.

Estas são alterações que confirmam a regra na qual os objetos rituais são adquiridos através de relações entre afins e pela via do **jopói**.

O **petyngua**/cachimbo é um dos objetos rituais em que foi possível registrar com mais clareza e detalhamento as relações que aciona assim como as outras regras que se superpõem para promovê-los. A procura por este objeto intensifica a troca entre os grupos locais. As regras que motivam as trocas já vistas na abordagem dos outros objetos rituais se repetem aqui. Somente as pessoas com nomes sagrados provenientes de **Jakaira** podem produzir o **petyngua** e estas não podem produzir para si mesmas ou para sua família. Toda produção deve ser para o exterior e para ser trocada.

Em **Ka'agüy Pa'ü** conheci Marta, irmã de Perumi, que produzia **petyngua** de cerâmica. Ela morava em um dos núcleos de casas da aldeia com seu marido e um filho adulto solteiro. Marta é uma exímia artesã e produz **petyngua** de cerâmica de todas as formas. Em razão disso, sua família era alvo de muitas visitas interessadas no objeto. A base econômica da família centrava-se na produção de artesanato e **petyngua**. Quando Marta não estava produzindo **petyngua**, fazia **ajaka**/cestaria para ser comercializado. Seu marido, Carlinhos e seu filho, Hélio, participavam da produção responsabilizando-se pela obtenção de matéria prima.

Não foi possível conhecer com exatidão o nome sagrado de Marta, entretanto, segundo Perumi, seu nome advinha de **Jakaira**. Marta produzia os cachimbos em uma área do pátio da aldeia mais reservada, ao lado de uma das casas. Assim permanecia protegida das variações do tempo (chuva, calor etc) e da curiosidade das pessoas que os visitavam. Carlinhos, seu marido, era quem recebia as visitas e seus “presentes” e se responsabilizava pelas trocas.

Observou-se o padrão de divisão das atividades em que a relação com o exterior cabe aos homens.

As trocas aconteciam basicamente de duas maneiras. O interessado fazia uma visita e levava um presente. Durante a conversa manifestava o desejo de possuir um **petyngua** e depois de algum tempo, se retirava. Semanas depois, Carlinhos ou Hélio, seu filho, retribuía a visita, levando consigo o **petyngua** que seria ofertado a pessoa manifestou interesse quando em sua visita inicial.

Na outra maneira, mais comum, o visitante manifestava a Carlinhos o desejo de conhecer os **petyngua** que Marta produzia. Ao observá-los apontava o que lhe agradava mais, um indicativo do tipo de **petyngua** que estava procurando. Após isso, a conversa girava entorno de outros temas e neste diálogo Carlinhos procurava manifestar o interesse por alguma coisa que o visitante poderia fornecer como contrapartida ao **petyngua**. Semanas depois, ou Hélio levava o **petyngua** à aldeia do visitante ou este mandava um **xondáro** até Carlinhos. Neste momento o **petyngua** era trocado pelo item indicado por Carlinhos.

Questionei o que eles já haviam trocado pelo **petyngua** e a variedade de itens listados foi grande. É possível trocar por alimentos (arroz, feijão, galinhas etc.), objetos industrializados (relógios, rádio, roupas etc.) e sementes para a agricultura (especialmente o **avati**). Ao ser questionado sobre a possibilidade de trocar um **petyngua** por dinheiro, Carlinhos argumentou que dinheiro não interessava, era melhor a troca por coisas que precisavam ou desejavam. Percebe-se que a ampla variedade de itens possíveis de participarem da troca indica a ausência de preocupação com equivalência econômica entre eles. Nesta ótica é possível destacar o que afirmou Douglas (1980, p.12), “mercadorias são neutras, mas não seus usos sociais; eles podem ser tanto barreiras quanto pontes” e, por outro lado, Carrier (1990, p. 581), “[...]um objeto não é uma coisa neutra, mas é uma entidade culturalmente construída doada com significados culturalmente específicos, classificados e reclassificados em categorias culturalmente construídas.” Ou seja, de acordo com a ótica de ambos os autores é possível dizer que nem sempre nas relações a origem do objeto interessa, mas o que ele pode promover em termos de intermediação de relações.

Um **petyngua** tanto pode ser trocado por um rádio, um quilo de arroz ou algumas espigas de **avati**. O foco da troca não está no econômico, mas nas relações que aciona e no valor simbólico das coisas dadas e retribuídas. Como se

trata de um movimento espiralado e assimétrico, o que interessa na relação é justamente que não haja equivalência, pois assim as trocas se mantêm enquanto se mantiver a intenção de ter vínculos sociais. Godelier (2000, p.14) aponta que um importante aspecto que caracteriza o dom é que não se pode dizer que nele há ausência de obrigações, mas sim ausência de cálculo.

Outro aspecto importante para nossa análise no contato com Marta e Carlinhos foi perceber que usavam um **petyngua** de madeira, de nó de pinho. Ao questioná-los sobre o objeto, Carlinhos informou que aquele era um **petyngua** produzido por uma pessoa que vivia na Barra do Ouro, mas que só os fazia em madeira. Nem Marta, nem ele ou seus filhos poderiam usar um **petyngua** produzido por Marta. Nas palavras de Carlinhos, “era da lei de **Ñanderu** que o nosso **petyngua** seja feito pelas mãos do parente, não pela nossa”.

Todas essas situações etnográficas que envolvem a obtenção de objetos rituais nos permitem conhecer as características das trocas que promovem as relações entre os grupos locais. Em todas as aldeias haverá o empenho para o estabelecimento da **opy** e seus bens, por toda a significação que possuem, já que eles correspondem à centralidade do mundo Mbyá. A produção deste espaço depende da ação externa de pessoas e coisas. É pelo que vem de fora que se torna possível a constituição de si. E esta incorporação do exterior só pode acontecer pela via das trocas, pois elas, por premissa, são regidas por uma lógica de relações não conflituosas. Os Mbyá não concebem a violência e o conflito como vias de construção de si. E as regras das trocas pautadas pela dádiva são trocas não violentas. Assim, no **jopói** é possível vislumbrar na prática o princípio do **mborayu**.

Na troca de objetos, foi possível perceber como é importante para uma aldeia a presença da **opy**/casa cerimonial e os objetos rituais usados em seu interior. Se a obtenção desses objetos obedece a uma restrita forma de troca do **jopói**, por outro lado, outras regras se inter cruzam a essa mais geral, complexificando as teias de sociabilidade. Este imbricamento de normas que impelem o indivíduo à troca permite visualizar como o grupo mantém formas de relações tanto interpessoais quanto entre grupos locais que contribuem para o sentido de unidade social.

Verificou-se também como a dinâmica do grupo aponta para os processos de inovação e mudança que arranjam e atualizam o princípio do **mborayu**/reciprocidade, como a introdução do dinheiro e de aliados **jurua**. Os

objetos produzidos e usados fazem parte das redes de trocas tradicionais (**jopói**) e contribuem para a compreensão da significação social desse elemento unificador do grupo e para a produção social e ritual. Verificou-se que a distribuição está relacionada com a idéia de não acumulação de bens. Voltando ao princípio cosmogônico Mbyá, a idéia de **mborayu**/reciprocidade consiste no princípio básico de que é a partir da solidariedade entre os indivíduos que se funda a sociedade<sup>137</sup>. Mesmo com a introdução do dinheiro, ele é convertido à lógica da dádiva.

Também é através da mesma reciprocidade que torna possível que todas as aldeias tenha o mesmo conjunto de bens rituais, que gera uma homogeneidade em todas as aldeias da região apesar da aparência de fragmentação.

#### 4.6 As coisas que não se troca

Através de um conjunto de relatos etnográficos, procurou-se analisar como a constituição da **opy** e do equipamento ritual movimentam o grupo local para fora, na busca de pessoas e coisas. O **potyrô** e o **jopói** apresentam-se como as formas clássicas dessa relação entre os grupos locais para a construção de si. É uma vez que os objetos entram para a constituição do espaço ritual eles não podem mais circular, não podem mais ser trocados.

Assim, abordando nesta parte especificamente os objetos dos donatários, observa-se que, uma vez incorporados, eles passam por uma transformação. Godelier (2000, p. 139) afirma que “não é o objeto que cria as diferenças, são as lógicas diferentes dos domínios da vida social que lhe conferem sentidos diferentes à medida que ele se desloca de um para outro e muda de função e de uso.” Assim, ao ser trazido para o interior do grupo local a primeira mudança que o objeto sofre é a de deixar de ser Outro para ser um Mesmo. Ou seja, o objeto recebido em uma troca precisa incorporar a subjetividade de quem agora o tem. No momento imediatamente posterior à troca ele ainda é apenas uma coisa. O objeto também vive uma espécie de momento de liminaridade. É um período em que ele deve ser manipulado até tornar-se íntimo, comum, conhecido, ou seja, constituído da subjetividade daquele que o possui. Ou, nas palavras de Viveiros de Castro (1993, p. 186), “às vezes é preciso afinizar para incorporar, e é

---

<sup>137</sup> Cf. Garlet (1997) quanto a outros exemplos etnográficos dos Mbyá e Viveiros de Castro (1986) quanto aos Araweté e outros grupos Tupi.

preciso incorporar para cosangüinizar”. Trata-se do que já foi descrito anteriormente quando se abordou a troca do **mbaraka**. É importante retomar este ponto aqui porque quando se trata dos objetos rituais este processo é seguido com mais rigor e somente após esta transformação é que ele pode passar por outra mudança e enfim tornar-se sagrado.

Exige-se que todo objeto xamanístico e os que não são, mas que participam dos rituais, devam ser previamente sacralizados. A sacralização se efetiva com a defumação do objeto pelo xamã com seu **petyngua**. Ao ser investido dessa característica de sagrado o objeto torna-se inalienável, porque as coisas sagradas não se movem, elas precisam estar fixas para permitir que as outras coisas circulem. Assim, o **petyngua** não circula porque o que precisa se mover é o **tatachina**/princípio vital a fim de tornar pessoas e coisas com a energia divina que anima todas as coisas. Além disso, as coisas sagradas devem ser guardadas e protegidas, pois elas são o suporte material dos valores mais caros do grupo, os valores que contém o sentido de identidade e coesão. Eles e o saber associado (cantos, nomes, rituais etc.) “são bens inalienáveis porque constituem uma parte essencial da identidade de cada clã [no caso Mbyá, de cada grupo local]. Distinguem-nos entre si, marcam as suas diferenças e essas diferenças compõem, aqui, uma hierarquia.” (Godelier, 2000, p. 153)

A distinção entre coisas fixas e coisas que se movem é uma expressão e uma extensão do que acontece no âmbito social. Nas aldeias, os mais velhos, os xamãs e esposas devem manter-se no lugar, enquanto que os demais podem circular com maior frequência. São eles quem melhor guardam a memória e os princípios morais. Eles são simbolicamente o **pindo**, o esteio da sociedade. Há por parte deles um esforço significativo para encontrarem um lugar e ali estabelecerem seu **teko'a** e sua **opy**. Perumi dizia – idéia repetida por outros informantes em diferentes momentos – que enquanto existirem os Mbyá e estes puderem erguer suas **opy** o mundo não se acabará.

A idéia é a de que a **opy** é tanto um suporte do mundo como a via de contato entre o divino e humano. Enquanto houver Mbyá, haverá **opy** e com ela a comunicação com **Ñanderu**. A **opy** é também uma forma dos Mbyá honrarem a **Ñanderu** e assim o fazendo este não permitirá que o mundo seja destruído. O espaço onde a **opy** se encontra é entendido como o lugar do refúgio e da atualização da memória e da identidade do grupo. É o lugar do sagrado onde os Mbyá podem ter acesso e contato com o mundo divino de forma mais eficaz.

Portanto, a presença fixa dos xamãs em cada **opy** oferece uma segurança e firmeza num contexto de constante instabilidade e movimentação.

Manter-se no lugar significa não mudar-se com freqüência. É muito comum (como descrevemos no primeiro capítulo) que as famílias troquem de lugar em períodos curtos de tempo – entre alguns meses a dois anos. Porém, aqueles que são xamãs, especialmente os que pretendem ou já possuem prestígio social para além de seu grupo local, devem encontrar um espaço e aí se estabelecer pelo maior tempo possível. Quanto mais tempo persistirem no lugar, maior a chance de reconhecimento e prestígio social.

Durante o tempo da pesquisa dois de meus informantes xamãs, Perumi e Horácio, corresponderam a esta premissa. Mantiveram-se em suas aldeias apesar do constante clima de insegurança vivido no período<sup>138</sup>. Perumi viveu por mais de dez anos em **Ka'agüy Pa'ü** e faleceu ali. Horácio continua com seu grupo local na mesma aldeia há mais de dez anos. Com o tempo estes espaços passaram a ser reconhecidos como **teko'a**. A existência de **teko'a** oferece ao conjunto dos grupos locais um sentido de unidade e de permanência importantes para a identidade de grupo.

Por outro lado, Kaguare sempre foi lembrado como um anti-exemplo. Ele era famoso devido a uma espécie de prestígio negativo. Kaguare era reconhecido como um sábio, pois dominava, como poucos, o conhecimento esotérico do grupo, sua mitologia e os cantos na linguagem sagrada. Contudo, Kaguare não se fixava. Viveu a maior parte do tempo em acampamentos não permanecendo mais que um ano em cada lugar. Este comportamento que fugia aos dos princípios morais do grupo resultava na desconfiança e afastamento das pessoas. Ele e sua família eram constantemente acusados de serem feiticeiros porque conheciam a sabedoria advinda de **Nanderu** e, no entanto, não viviam de acordo com seus princípios. Essa ambigüidade era entendida como o comportamento típico de um feiticeiro. Assim, Kaguare era percebido como um transgressor, sendo que uma de suas transgressões a inconstância espacial.

Portanto, tudo o que é sagrado não pode circular, estar em movimento, embora as próprias coisas sagradas tenham sua origem no movimento, nas trocas. É possível compreender esta concepção Mbyá porque todos os objetos

---

<sup>138</sup> Os maiores problemas enfrentados foram os fundiários, a falta de regularização do espaço ocupado sempre gera insegurança. No caso de Horácio a insegurança ficou maior em 2000 quando iniciaram as negociações e procedimentos burocráticos para a duplicação da rodovia BR 101. Tal empreendimento provocará a necessidade dele e sua família saírem de **Guapo'y**, pois atualmente está às margens da rodovia.

sagrados são índices de esteio, suporte. Como já vimos, há uma associação entre **pindo**, **opy**, **opygua** e **popygua**. Todos são variações desse conceito de eixo vertical e esta variação se prolonga nos demais objetos rituais. Como afirmou Godelier (ibid., p. 140),

viramo-nos novamente para os objetos de modo a tentar distinguir as características que um objeto devia apresentar para que as representações imaginárias da vida, da natureza e do poder possam projetar-se e investir-se nele. A força dos objetos é materializar o invisível, representar o irrepresentável. E é o objeto sagrado que realiza mais plenamente esta função.

Assim **popygua**, **takuapu**, **apyka**, **mbaraka**, **rave** e **petyngua**, todos estes objetos são duplos, extensões de um mesmo conceito e a sua materialização. Todos os objetos existentes no interior da **opy** precisam manter-se lá, pois eles, como um todo, formam a centralidade do mundo Mbyá. Recuperando o que disse Perumi, a **opy** é a “propriedade” dos Mbyá. Ou seja, a **opy** e o equipamento ritual simbolizam o mundo social Mbyá e a identidade do grupo e, concomitantemente, tornam materialmente possível o acesso ao mundo divino.

Outro aspecto que impede que os objetos rituais sejam trocados é a sua particularização. Ou o objeto se converte em uma parte da pessoa do xamã ou da sua família. São objetos subjetivados e que por esta característica não podem mais ser trocados. O que pode ser trocado é um objeto objetivado. Nas palavras dos Mbyá, objetos sem alma, sem princípio vital, **tatachina**. Quando transformado em objeto ritual, ele passa a fazer parte de um conjunto que compõe a pessoa Mbyá. Como afirmou Munn (1971, p. 141), “as pessoas estão expressas nos objetos e estes formam uma parte da personalidade das pessoas. [...] Os objetos são ícones ou símbolos expressivos das pessoas”. Assim, o objeto permanecerá com ela enquanto viver. Na sua morte, o objeto deverá ser enterrado com ela ou destruído, não podendo ser dado ou herdado.

Por outro lado, apesar não poderem ser trocados, os objetos rituais não deixam de ser socializados. É preciso lembrar que os objetos rituais são investidos de poder e esta é uma das características que os distinguem dos demais objetos. Por possuírem poder, estes objetos devem estar a serviço de todas as pessoas do grupo. Assim, a socialização do objeto é feita através do seu uso. Como se trata de objetos rituais seu uso é limitado e alguns deles, restrito à manipulação de quem o possui, especialmente quando esta pessoa é o xamã. Ainda assim, este uso restrito deve ser em benefício de todos. Neste aspecto, o

uso socializado dos objetos rituais coincide com a análise de Godelier (ibid., p.155) sobre os Barua:

Sem alienar o objeto, fonte de seus poderes, alienam os seus efeitos benéficos, redistribuem-nos a todos os membros da tribo. [...] não são os seus poderes que a ele estão ligados, mas os seus efeitos dos seus poderes que se podem dividir, ser partilhados, trocar-se, juntar-se a outros, complementando-os (ou atacar outros, opondo-se a eles).

Assim, sintetizando, observa-se que os objetos rituais são inalienáveis por terem a qualidade de serem sagrados e, portanto, são sempre considerados únicos e indivisíveis. Além disso, são dotados de uma simbologia que lhes conferem o caráter de suporte do mundo dos homens e via de comunicação ao mundo divino. Uma percepção que possui seu equivalente na perspectiva social da **opy** e do xamã **opygua**. Portanto, para que a sociedade tenha movimento, nem tudo deve circular.

\* \* \*

Nesta parte do trabalho foi possível explorar o que os objetos rituais podem revelar a respeito da produção e reprodução social Mbyá. Através da análise destes objetos foi possível dimensionar o papel significativo do Outro na produção do espaço. Para a constituição da **opy** – nos seus aspectos construtivo, simbólico e social – a participação e incorporação de partes do Outro é fundamental. Os Mbyá inserem-se no modelo amazônico Tupi que aponta como uma de suas premissas sociais, a incorporação dos afins. Contudo, algumas diferenças foram notadas na sociabilidade Mbyá. A primeira delas é a de que essa incorporação não é da totalidade, mas de parte dos afins. Nisso os Mbyá se aproximam do que Gordon (2003) apontou sobre os Kaiapó. Outra diferença é a da relação com os Deuses. Se no modelo Tupi – muito inspirado na perspectiva Tupinambá e Araweté – este Outro é entendido como inimigo, entre os Mbyá ele é um quase-parente, um quase-ancestral. Esta diferença reflete outra, a da natureza da relação em cada modelo. No modelo Tupi a relação é de rivalidade e predação e no Mbyá é de afinidade e reciprocidade. Os Mbyá coincidem com os demais grupos Tupi por terem o inimigo como um afim potencial que é buscado para ser incorporado (em parte). Contudo se lá os inimigos são os deuses e os mortos, aqui ele é o branco, o **jurua**. A diferença Mbyá mais marcante em relação ao modelo amazônico é mesmo a forma de relação com estes afins potenciais. Enquanto lá a relação se dá pela via da predação, aqui a relação é pela troca, o



**jopói**. Uma troca pautada nos princípios da teoria da dádiva que se condensa no conceito nativo de **mborayu**/reciprocidade.

Tanto na estética – a moderação e discrição visuais –quanto na forma das trocas – o **potirô** e o **jopói** – se evidencia a manifestação do **mborayu**. As trocas e as regras que as prescrevem levam à criação de uma teia de relações entre os grupos locais, o que fomenta tanto a produção e reprodução local quanto a coletiva, pois reafirma, atualiza e comunica entre si os valores sócio-culturais que pautam a identidade do grupo.

A análise sobre as trocas dos objetos também marca particularidades que distinguem a modalidade de reciprocidade entre os Mbyá em comparação com o modelo clássico trobiandês. Na ótica Mbyá os objetos circulam para se tornarem sagrados (enquanto os objetos trobiandeses circulam *por serem* sagrados) e uma vez transformados em sagrados, tornam-se próprios e não podem mais circular. Por fim, na concepção Mbyá, o objeto não pertence a quem o fez, mas a quem tem necessidade dele.

## 5 A CIRCULAÇÃO DOS OBJETOS ENTRE OS MBYÁ E OUTROS GRUPOS SOCIAIS

O **mborayu** (valor de solidariedade), como foi visto anteriormente, aciona uma série de intrincadas redes de sociabilidades, nas quais os objetos tomam parte de forma significativa. É preciso considerar que há uma outra rede de trocas que faz parte de uma categoria distinta, que foi incorporada e ressignificada, onde estão presentes elementos inovadores, ou seja, outros agentes e outros itens materiais. Trata-se da troca mercantil, genericamente denominada ora por **-kambia** ou **-vende** (sempre precedidos de prefixos indicadores de sujeito). Esta modalidade de troca que estou considerando inovadora consiste em um processo de mudança de algumas décadas e obviamente vinculada às relações com a sociedade englobante. Ambas as expressões, por si só, assinalam a incorporação da modalidade da troca mercantil. O vocábulo **-kambia** origina-se da palavra espanhola, cambiar e **-vende**, do português, vender. Comumente usam a expressão “**Akambiase**” (**a** = eu; **kambia** =trocar, comercializar; **se** = desejar, querer) = “eu desejo/quero trocar/comercializar”. Ou “**Avendese**” (**a** =eu; **vende** = vender, comercializar; **se** = desejar, querer) = “eu desejo/quero trocar/comercializar”. Observa-se que as palavras importadas são inseridas na estrutura formal da língua, permitindo expressar um novo conceito de troca.

A inserção dessa modalidade de troca se processou com a produção e comercialização do artesanato. Um fato em nada distinto do que tem acontecido a diversos grupos locais (índigenas ou não) no Brasil e no mundo<sup>139</sup>. Grunewald (2001), por exemplo, desenvolveu uma tese tocando em como o artesanato, inicialmente imposto por organismos estatais, transformou-se em um símbolo cultural significativo para os Pataxó da Bahia. A atividade de produção e

---

<sup>139</sup> Cf. Canclini, 1998; Sahlins, 1997.

comercialização do artesanato disseminou-se por vários grupos indígenas no Brasil através de incentivos de órgãos estatais (FUNAI, principalmente), ONGs e diversas outras entidades que interagem com esses grupos<sup>140</sup>.

Com os Mbyá não foi diferente. Segundo Perumi, eles começaram produzir artesanato na Argentina a pedido dos **jurua**/brancos. Adquiri semelhante informação de Santiago Franco, quando acompanhava a produção de **vichorra'anga** feita por ele. Detalhou-me que este tipo de artesanato começou a ser elaborado por sugestão de um **jurua** alemão a um Mbyá no Paraguai. Ele incentivou a produção de miniaturas de animais em madeira, garantindo que haveria como comercializá-la em grandes quantidades no seu país. E assim, desde então, os Mbyá passaram a produzir artesanato.

A precisão da origem da produção e comercialização do artesanato é pouco importante para a análise que se pretende desenvolver aqui. Significativas são as informações que indicam que algo exógeno foi incorporado pelo grupo, gerando com isso uma nova forma de proceder trocas, baseada no sistema mercantil. O artesanato marca uma forma de circulação de bens que remete à uma nova modalidade de relações entre as pessoas nela envolvidas (Godelier, 2000).

A inovação percebida pela prática dessa nova modalidade de troca evidencia aspectos importantes referentes à articulação entre mudança e permanência, onde o foco no artesanato contribui para conhecer suas várias facetas. Os Mbyá escolheram alguns tipos de objetos para convertê-los em artesanato. A escolha foi feita com cuidado, pois tais objetos possuem características reveladoras dessa tensão entre tradição e mudança, em que se observam as estratégias utilizadas para articular as relações entre si (os Mbyá) e os outros (outros grupos indígenas e a sociedade englobante).

A abordagem que se direciona para a análise dessa tensão entre permanência e mudança em grupos indígenas (ou mesmo os chamados genericamente grupos nativos ou grupos locais) que vem sendo alvo de muitas pesquisas e debates no campo das ciências sociais. Efetivamente, parece haver uma concordância entre os autores (apesar das divergências teóricas) de que é importante e significativo para a compreensão dos processos sociais atuais contemplar esse aspecto que está conjugado a outro, o das relações interétnicas.

---

<sup>140</sup> Cf. Muller, 2000: 248; Galois, 1985: 47; Vidal, 2000; van Velthem, 1995, Howard, 1993: 236, entre outros.

Nesse sentido, Sahlins (1997) coloca em questão os estudos que procuram defender a idéia de que ou os grupos locais estão progressivamente mais submetidos à hegemonia do mundo globalizado ocidental ou que eles estão herméticos, criando mecanismos de resistência cultural.

Sahlins (1997) relembra a crítica feita aos estudos antropológicos que privilegiam o enfoque na ordem e na estrutura das sociedades. “Eles criticam a tendência da disciplina a *supervalorizar a ordem* – a perceber a cultura como objetivada, reificada, superorgânica, essencializada, estereotipada, primordial, hegemônica, lógica, coesa, fechada, excessivamente determinista e sistemática” (Ibid., p.49).

No primeiro caso, Sahlins critica os estudos que se inserem naquilo que ele denomina “teoria do desalento” (ibid., p. 51) ao afirmar que:

O problema é que, ao negar qualquer autonomia cultural ou intencionalidade histórica à alteridade indígena, as antropologias do sistema mundial se tornaram muito semelhantes ao colonialismo que elas, justificadamente, condenavam. Nossas teorias acadêmicas pareciam perfazer, no registro da superestrutura, o mesmo tipo de dominação que o Ocidente há muito impusera no plano da prática econômica e política. Ao supor que as formas e fins culturais das sociedades indígenas modernas haviam sido construídos exclusivamente pelo imperialismo – ou então como sua negação –, os críticos da hegemonia ocidental estavam criando uma antropologia dos povos neo-a-históricos.

No segundo caso, o autor evidencia estudos que mostram que não haver hermetismo, mas uma reação aos novos contextos históricos apresentados a essas sociedades. Assim, as sociedades indígenas não estão em vias de desaparecer, mas reagindo aos novos contextos históricos e desencadeando processos de mudança a partir disso.

Entretanto, o autor ainda chama a atenção para algumas críticas que julgam esse ponto de vista ingênuo demais por não aprofundar a questão dos poderes que estão em jogo. De um lado, o poder da hegemonia global do ocidente; de outro, o poder dos grupos locais. Segundo essa corrente, diz Sahlins (Ibid., p. 55), “os povos indígenas que parecem contestá-la [a ordem hegemônica] estariam na realidade iludindo-se a si mesmos, ao passo que os antropólogos que dão crédito à autenticidade cultural da aparente resistência fariam desse engano uma enganação [...]”

A seguir, Sahlins (id.) argumenta que vem se observando que os grupos locais agem a partir da nova realidade apresentada, muitas das vezes,

englobando o novo, mas a partir de seu ponto de vista, ou seja, dos seus valores e pressupostos particulares. Apoiando-se em um exemplo de estudo etnográfico sobre os Mendi (Nova Guiné), o autor afirma que as transformações históricas decorrentes do contato com o “Sistema Mundial” se baseiam na estrutura ou nas lógicas locais. Contudo, isso não deve ser entendido como uma “reprodução estereotipada do costume tradicional. *A tradição consiste aqui nos modos distintos com se dá a transformação: a transformação é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente.*” (ibid., p.62 - ênfases do autor).

Análise semelhante é desenvolvida por Canclini (1998), considerando que muitos desses processos de mudança vêm levando os grupos locais ao que conceitua como “formas híbridas”. As formas híbridas seriam resultantes de “[...]procedimentos pelos quais as culturas tradicionais dos indígenas e dos camponeses unem-se sincreticamente a diversas modalidades de cultura urbana e massiva”. (Ibid., p. 248)

Citando Watson<sup>141</sup>, Sahlins evidencia como o processo do “industrialismo” afetou populações da Rodésia do Norte (Zâmbia, África) e como isso parece sugerir que “no processo de mudança social, uma sociedade tenderá sempre a se ajustar às novas condições através das instituições sociais já existentes. Essas instituições sobreviverão, mas com novos valores dentro de um novo sistema social”. (ibid., p. 54)

A prática das trocas pela via do sistema mercantil configura uma inovação entre os Mbyá que consiste em trazer para si essa modalidade exótica, conformando-a aos seus valores e perspectivas. A análise a ser desenvolvida a seguir abordará tanto os objetos produzidos para a comercialização, quanto os industrializados, que são adquiridos a partir dessa prática da comercialização. Como já foi dito no início deste trabalho, as relações entre Mbyá e sociedade englobante possui uma dilatada duração, desde, pelo menos, o início do século XVII (Garlet, 1997). Lanna (2001), analisando Sahlins evidencia a relevância dos estudos antropológicos: “mesmo eurocêntrica, ela revela modos de incorporação da realidade capitalista por diferentes sistemas cosmológicos” (Ibid., p. 118). Desta forma, como alertou Turner (1993)<sup>142</sup>, não contemplar as relações interétnicas pode tornar o estudo um tanto falho, especialmente onde o tema das

---

<sup>141</sup> Watson (1958).

<sup>142</sup> E autores como os já citados Sahlins (1997) e Canclini (1998).

relações sociais está imbricado na circulação dos objetos, incluindo a relação dos Mbyá com os **jurua**.

### 5.1 O artesanato enquanto mediador das relações com os outros

Segundo os relatos já descritos de dois informantes, o artesanato foi forjado para o estabelecimento de uma nova modalidade de troca a partir do contato com a sociedade englobante. Eles mesmos denominam estes objetos como artesanato. Os dois tipos principais são denominados de **ajaka** e **vicho ra'anga**. Na categoria **ajaka** estão os diversos tipos de cestos, com variações na forma, na técnica do trançado e nos desenhos. **Vicho ra'anga** corresponde às esculturas em madeira (em sua maioria, miniaturas) de animais da fauna nativa. **Ajaka** significa “cesto” e **vicho ra'anga** significa “imagem de pequeno animal” (**vicho** = corruptela do espanhol e/ou português “bicho”, pequeno animal; **ra'anga, a'anga, ta'anga** = imagem, representação, imitação).

Ao buscar informações sobre esses itens materiais observou-se tratar de objetos pensados e produzidos com a intenção de servir primordialmente às relações de troca mercantis, distinguindo-se na sua produção, forma e significados daqueles bens materiais que circulam internamente. A análise detalhada tanto da produção (as técnicas e normas sociais de sua elaboração) e forma, quanto dos seus significados, prova o quanto tais objetos viabilizam o entendimento das significações que a modalidade da troca mercantil possuem para essa sociedade. Desta forma, será feita uma descrição –talvez longa, mas necessária – sobre esses objetos.

### 5.2 Ajaka

Por várias vezes e em várias ocasiões, os Mbyá afirmaram que alguns objetos podem ser convertidos em mercadoria.

Certa vez, na aldeia de **Guapo'y**, observava e conversava com Mário, filho de Horácio Lopes, e o observava fazer um **ajaka** para ser comercializado. Perguntei-lhe, então, se os Mbyá poderiam comercializar o **apyka**/banco. Mário respondeu veementemente que não, explicando-me que o **apyka** era um presente de **Ñanderu** e assim sendo não poderia ser vendido.

Em outra ocasião semelhante, fiz a mesma pergunta a João Paulo – filho de Perumi – e a resposta também foi negativa.

Cabe detalhar o que diferencia o artesanato produzido para a comercialização dos demais objetos, pois os fatores de distinção contribuem para entender suas concepções e intenções nas relações mediadas pelos mesmos. Ou seja, conhecer quais são os critérios que possibilitam a inserção de certos objetos no mercado e quais são os que os diferenciam dos demais objetos de uso exclusivamente interno. Parte desses critérios foi explicitada em uma narrativa mítica, feita por Perumi em 1995 já citado no capítulo anterior. Em uma das primeiras conversas com ele em sua aldeia, manifestei o interesse em conhecer mais detalhadamente os processos técnicos da produção do **ajaka**. Nesse diálogo, Perumi relatou-me um mito<sup>143</sup> cujo conteúdo apresenta elementos que permitem compreender o que torna esse tipo de cesto um objeto apropriado para o comércio (entre outros como se verá a seguir).

Nessa narrativa mítica, a criação do **ajaka** por **Ñanderu Tenonde**, divindade principal, deu-se conjuntamente ao processo de criação do mundo pela segunda vez (pois o mundo já havia sido destruído uma primeira vez pelo dilúvio – Cadogan, 1992). **Ñanderu** estava empenhado em criar o mundo com condições para a existência de seus filhos, os Mbyá. Nesse mundo recém criado existia um ser mítico, **Charía**. **Charía** é uma divindade que possui características gerais opostas às de **Ñanderu**.

Para caracterizar essa oposição entre as duas divindades, Perumi relata que **Charía** é um ser solitário, sábio e com poderes semelhantes aos de **Ñanderu**, que tem esposa e filhos e é uma divindade marcada pelo seu caráter social, por viver com sua família, ou seja, é o modelo divino de organização social Mbyá. A solidão, considerada negativa, cabe ao outro, ao inimigo ou ao estrangeiro, um marcador de alteridade. Ser solitário é algo que vai contra os princípios da sociedade regida pelo **mborayu**, ou seja, pelas normas de reciprocidade. Quando alguém é visto sozinho, isolado, todos estranham, desconfiam e suspeitam. Logo surge a suposição de **mba'evikya**/feitiçaria. Aquele que se encontra solitário pode ser alguém perigoso, ou porque se encontra enfeitado ou porque é um feiticeiro.

**Charía** é considerado uma antítese de **Ñanderu Tenonde** também por ser atrapalhado, estabonado. Essa característica é recorrente em outros personagens míticos que se configuram em opostos às divindades principais. É o caso de um

---

<sup>143</sup> Apenas como recurso metodológico, estou intitulado este mito como “mito de criação do **ajaka**”.

dos irmãos civilizadores<sup>144</sup>, **Jacy** (Lua, irmão mais novo de **Kuaray**, o Sol)<sup>145</sup>. **Jacy** sempre é relatado como desajeitado, desastrado e seu irmão é aquele com quem ele acaba contando para sair de situações difíceis. A diferença de **Jacy** para **Charía** é que este último não possui um aliado como o **Kuaray**. Por outro lado, **Charía** possui sabedoria e poder homólogos aos de **Ñanderu** (embora **Ñanderu Tenonde** seja hierarquicamente superior a todas as demais divindades). E é desse poder que **Charía** se vale para colocar no mundo condições adversas à existência dos Mbyá.

Quando **Ñanderu Tenonde** estava quase concluindo a recriação do mundo, decidiu produzir um **ajaka** trançando fasquias de taquara. Para produzir um desenho, valeu-se de algumas fasquias mais escuras. A partir do contraste entre as fasquias que compõem a trama do trançado, produziu dois tipos de desenhos, denominados **para pychyry**/ desenho corrido (**para** = adornado, desenhado; **pychyry** = corrido, em seqüência) e **pira ryñykái ra' anga**/desenho representação do maxilar do peixe (**pira ryñykái** = maxilar de peixe; **ra'anga** = imagem, representação) .



**Fig. 37: Ajaka – cesto cargueiro**

São dois tipos de desenhos dicrômicos. O contraste é entre a cor natural da fasquia da taquara trançada com fibras de **gumbe** que, depois de tratadas

<sup>144</sup> Cf. Cadogan, 1992, p. 115-143.

<sup>145</sup> Confira também a descrição de **Karai Tujúre** no capítulo anterior.



apresentam uma coloração marrom escuro. A foto<sup>146</sup> acima apresenta a forma tradicional e mais antiga do **ajaka** (ou seja, como um cesto cargueiro), mas não do motivo do **para rynykái ra' anga**, considerado um dos mais tradicionais e reservado ao âmbito interno.

Observando o que **Ñanderu** havia feito, **Charía** resolve imitá-lo, mas como era de se esperar (pelas características dessa divindade), ele produz vários **ajaka** e com trançados que formavam desenhos mais elaborados e detalhados do que aqueles originalmente feitos por **Ñanderu**.



**Fig. 38: Ajaka com motivos denotativos**

Os **ajaka** de **Charía** apresentavam desenhos com motivos de **Mbói Chiní ra'anga**/representação da pele da cobra cascavel, **Mbói Jarara ra'anga**/da cobra jararaca e **Tanambi Pepo ra'anga**/da asa de borboleta, mariposa<sup>147</sup>.

Quando **Ñanderu Tenonde** vê os **ajaka** de **Charía**, enfurece-se. Toma seu arco e golpeia seu **ajaka** uma vez. Desta ação teve origem **Guyrapa Rete** (Corpo em Forma de Arco = Homem). Tomando uma taquara, **Ñanderu Tenonde** golpeia o **Ajaka** pela segunda vez. Teve origem, então, **Ajaka Rete** (Corpo em Forma de Cesto = Mulher)<sup>148</sup>.

No prosseguimento do diálogo, Perumi afirma que os Mbyá herdaram todas essas formas e tipo de decoração dos **ajaka**. Entretanto, são os **ajaka** com motivos simples, advindos de **Ñanderu**, os considerados verdadeiros, ou seja, os que devem ser elaborados pelos Mbyá para seu uso. Os **ajaka** que seguem os

<sup>146</sup> Foto reproduzida de Ikuta, 2002.

<sup>147</sup> Uma versão desse mito foi relatada a Silva (2001: 227).

<sup>148</sup> O prosseguimento do mito será analisado no sub-item em que se abordará os **vicho ra'anga**, onde se detalhará a análise sobre esses dois objetos, o **ajaka**/cesto e o **guyrapa**/arco. Como já abordado no terceiro capítulo, estes objetos caracterizam-se como símbolos de identidades de gênero e aqui se verá este aspecto expresso no artesanato.

motivos de **Charĩa** são também elaborados, mas possuem outro valor. Mais do que isso – e aí se aproximam dos aspectos que interessam para pensar as trocas comerciais – os **ajaka** que são herança de **Ñanderu** não podem se prestar a mercantilização, ou seja, não podem se converter em artesanato. Pelo contrário, aqueles herdados de **Charĩa** estão liberados para se converterem em mercadoria/artesanato.

Assim, temos uma seqüência de oposições:

<b>Nós</b> <b>Ñanderu</b>	<b>Outros</b> <b>Charĩa</b>
<b>Ajaka</b> com motivos conotativos	Ajaka com motivos denotativos
dicromia	policromia
Uso restrito	Uso amplo
Troca dadivosa	Troca mercantil

A proibição para a comercialização dos **ajaka** com motivos abstratos (**para pychyry** e **pira rynykái ra' anga**) é confirmada pelo levantamento realizado nesse tempo de pesquisa. Pelo menos durante esse período<sup>149</sup>, não foi visto nenhum **ajaka** com tais motivos, tanto nas aldeias do RS, quanto de SC<sup>150</sup>. Semelhante informação foi registrada por Silva (2001: 225) com os Mbyá em uma aldeia em Estiva (RS)<sup>151</sup>. A maior parte dos **ajaka** possui motivos de desenhos mais elaborados, seguindo o padrão que é referido a **Charĩa**, incluindo o fato de serem bem coloridos, uma atualização para atender as demandas de mercado.

Além dessa distinção entre motivo do desenho e cor, verifica-se também uma diferença na forma. Os **ajaka** considerados tradicionais e ligados aos valores sagrados e internos do grupo são os que possuem a forma de cestos cargueiros (Confira fotos anteriores). Os demais parecem obedecer muito mais às demandas

<sup>149</sup> O tempo a que me refiro compreende ao período em que comecei a realizar pesquisas com esse grupo, em fevereiro de 1995 até minha última pesquisa de campo, ocorrida em julho de 2002. Como meu interesse de pesquisa esteve sempre relacionado à cultura material, desde então venho catalogando os motivos dos desenhos impressos nos **ajaka**, assim como registrando outros tipos de objetos produzidos por eles.

<sup>150</sup> Quanto a Santa Catarina, refiro-me apenas às aldeias de Massiambu e Morro dos Cavalos nos anos de 1997, 1999 e 2000.

<sup>151</sup> Entretanto, Silva (idem, p. 225-6) apresenta duas fotografias com imagens de **ajaka** que são comercializados com motivos que ele identifica como sendo “**ipara rysy**” e “**ipara piráräinhyká**” (que corresponde aos motivos simples que eu colhi com uma grafia distinta). Isso pode parecer contraditório. Os trançados que geram os tipos de motivo simples são os mesmos apresentados por Silva. Porém, tanto Perumi quanto Santiago Franco, me explicaram que esses desenhos estariam restritos a uma pequena faixa na horizontal do cesto, não ultrapassando dez centímetros de espessura. Somente dessa forma estaria se produzindo um **ajaka** semelhante ao criado por **Ñanderu**. Nas fotografias apresentadas por Silva, os motivos tomam todo o **ajaka** e por isso não se pode considerá-los como exemplos do motivo simples.

comerciais do que qualquer outro pressuposto. Não foi possível saber se há também uma proibição quanto a esse aspecto, ou seja, se a forma dos **ajaka** como cestos cargueiros deva restringir-se ao âmbito interno do grupo. Entretanto, verifica-se que a produção dos **ajaka** de tipo cargueiro atualmente restringe-se a intenção de presentear alguém em especial ou mesmo a partir da encomenda de um **jurua**. Porém, nesse último caso, trata-se de uma concessão que é somente feita depois de muita negociação e ainda assim, quando se julga que a relação com esse **jurua** vai além da simples troca comercial.



**Fig. 39: Ajaka modelo padrão para comercialização**

O **ajaka** de tipo cargueiro não é mais visto em uso. O uso era exclusivo das mulheres e, progressivamente nas últimas décadas, foi sendo substituído por bolsas e mochilas adquiridas no contato com a sociedade englobante.

A cestaria direcionada ao comércio possui formas variadas. A mais comum é essa que se encontra reproduzida acima<sup>152</sup>. Chama a atenção como esses **ajaka**

<sup>152</sup> **Ajaka** com 65 cm de altura e 122 cm de circunferência no seu bojo. Essa forma de **ajaka** pode variar nas suas dimensões, mas há um padrão que se aproxima da proporção 50X100 cm.

tornam-se cada vez mais variados nas formas e no colorido, distanciando-se dos tipos clássicos associados à divindade **Ñanderu**.

Ao contrário dos objetos de uso exclusivo do grupo (como foi visto no capítulo anterior), o **ajaka** para fins comerciais não possui qualquer tipo de norma proibitiva ou mesmo inibidora que restrinja sua produção. Assim, crianças, jovens, adultos e idosos de qualquer gênero e em qualquer fase da vida podem se dedicar à elaboração desse objeto.



**Fig. 40: Ajaka colorido com anilina**

Segundo Santiago Franco<sup>153</sup> a pintura original dos **ajaka** era feita a partir de pigmentos produzidos por eles mesmos, a partir do uso de alguns vegetais. Atualmente, porém fazem uso da anilina e de folhas de papel-carbono, que são colocadas na água para produzir uma tinta na qual são inseridas as fasquias que sofrerão a pigmentação. Essa substituição é justificada com o argumento de que não há mais vegetais disponíveis nas matas para a produção desses pigmentos.

---

<sup>153</sup> E o mesmo foi dito por Horácio Lopes (Torres), Perumi (Varzinha) e Félix Brissuela (quando na Pacheca, em 1996 – atualmente encontra-se com sua família em SC).

Outro argumento, apresentado pelo Mbyá Hermenegildo (assim como por Horácio) é o de que “o turista gosta é do **ajaka** bem colorido”<sup>154</sup>. Ou seja, as novas demandas comerciais contribuíram para a mudança tecnológica. Observa-se também que há uma diferença significativa no tempo empregado para produzir um tipo de pigmento em comparação ao outro.

Originalmente, usava-se um único contraste em um tom marrom que poderia ser obtido tanto com a pigmentação de fasquias de taquara ou com o uso de fibras de **guembe**<sup>155</sup> tratadas. Para a pigmentação, usavam raspas de casca da árvore **ka'atigua**<sup>156</sup>. As raspas frescas eram esfregadas nas fasquias, que progressivamente iam adquirindo uma coloração marrom escura. Quando optavam pelas fibras de **guembe** para fazer o contraste, elas eram primeiramente tratadas para adquirir a coloração marrom escuro e somente após isso eram utilizadas no trançado com as fasquias de taquara. A forma de tratamento consiste na imersão das fibras em uma infusão com cinzas. Depois de um certo tempo, as fibras adquirem a cor desejada.



**Fig. 41: Processo de extração de fibras de guembe**

Observa-se que os pigmentos vegetais possuem uma variedade bem restrita de matizes e cores, enquanto os feitos à base de anilina são mais variados. No auge do período de maior comercialização, ou seja, no verão, quando o fluxo de turistas é mais intenso, a produção de **ajaka** é grande e rápida para atender e aproveitar a demanda de mercado que é essencialmente sazonal. Assim, esses aspectos parecem contribuir para a progressiva substituição de uma técnica de coloração pela outra.

A diversidade de formas, desenhos e cores presente atualmente nos **ajaka** não deixam de obedecer a padrões técnicos que são constantes entre os diferentes artesãos. Faz-se necessário detalhar os aspectos técnicos de produção da cestaria porque ela contribui no entendimento da articulação desse tipo de

<sup>154</sup> Cf. Garlet, 1997: 111.

<sup>155</sup>Nome científico: *Philodendrum selloum*.

<sup>156</sup>Nome científico: *Trichilia catigua*.

objeto na relação interétnica, assim como para a percepção desse elemento cultural como um marcador de identidade.



Trançado sarjado



Trançado marchetado

**Fig. 42 : Formas de trançado**

A técnica de trançado dos **ajaka** insere-se na classificação feita por Ribeiro (1987a, p. 318), como “trançado cruzado”. É um trançado “em que o elemento móvel (trama) intercepta o elemento passivo (urdidura), disposto perpendicularmente em séries paralelas, transpondo sob e sobre, alternadamente, um ou mais desses elementos.” Esta categoria de trançado subdivide-se em três outras, pois se observam variações técnicas. Assim, os ajaka inserem-se em dois tipos. Um deles é denominado trançado cruzado em diagonal ou sarjado. Nesse tipo, “a trama produz um efeito em diagonal ao perpassar dois ou mais elementos da urdidura” (Id.), sendo que o padrão do trançado Mbyá obedece à fórmula 1/3, 2/3 ou 3/3. O segundo denomina-se marchetado.



**Fig.43: Trançado padrão 3/3**

Ele possui um padrão de ser bicromo e a trama se dá com o cruzamento em diagonal das fasquias. Alguns dos ajaka mais comercializados possuem uma tampa que é elaborada em um trançado classificado por Ribeiro (op.cit.) como “hexagonal reticular”. Ele se compõe com “3 elementos, 2 deles, os da urdidura, dispostos em sentido diagonal e o terceiro, a trama, na horizontal”, formando motivos hexagonais vazados, como na imagem abaixo.



**Fig. 44: Trançado hexagonal reticular**

Esses detalhes a respeito do estilo tecnológico indicam uma especificidade na produção da cestaria que a distingue das elaboradas por outros grupos indígenas. Especialmente quando em comparação com o que está próximo é que essa distinção parece mais significativa. Através das trocas e da convivência com os Kaingang, estes aprenderam a produzir cestos semelhantes aos dos Mbyá. Entretanto, o olhar mais atento permite observar a diferença entre as técnicas do



trançado aplicadas. Por exemplo, enquanto a trama dos ajaka segue a fórmula que é uma variação de 3 (1/3, 2/3, 3/3), os cestos Kaingang seguem a fórmula 1/2, 2/2 ou 2/3. Diferenças de estilos tecnológicos como estas permitem perceber uma distinção étnica impressa no seu artesanato, que parece ser importante para o próprio grupo se distinguir dos demais.



Trançado Mbyá: padrão 3/3 - Trançado Kaingang: padrão 2/2

**Fig. 45: comparação de trançados**

Observa-se que os motivos gráficos nos **ajaka** são igualmente reveladores para se compreender sobre a intencionalidade de direcionar objetos na circulação das relações de troca externa e interna. Os padrões presentes distinguem-se em duas categorias, uma de caráter mais representacional e outra mais metafórica. De um lado, há uma distinção lingüística para exprimir uma representação gráfica de caráter abstrato, conotativo de um lado, chamada '**para**', de outro, para exprimir uma representação figurativa, de caráter denotativo, chamada '**ra'anga**'. Essa distinção torna-se clara quando o Mbyá João Paulo utiliza essas categorias para diferenciar a escrita e a fotografia, sendo a primeira entendida como **para** e a segunda como **ra'anga**.

Como já foram mencionados no mito relatado por Perumi, esses dois padrões de grafismos estão relacionados diretamente com a separação entre o que é restrito ao uso interno do grupo e o que pode circular para fora dele. Os motivos mais abstratos, **para**, são associados a **Ñanderu** e os mais representacionais, **ra'anga**, vinculados a **Charía**. Esse aspecto não passou despercebido por Cadogan (1961), que analisou os motivos gráficos de dois conjuntos de **ajaka**. Um desses conjuntos era produzido para a comercialização. O outro, produzido por encomenda pelas lideranças religiosas, foi pedido para que fossem feitos na forma e motivos segundo a mitologia do grupo. Os **ajaka** direcionados ao comércio apresentavam grafismo denominado **para mbói** (desenho, motivo da cobra) e os encomendados apresentavam grafismo

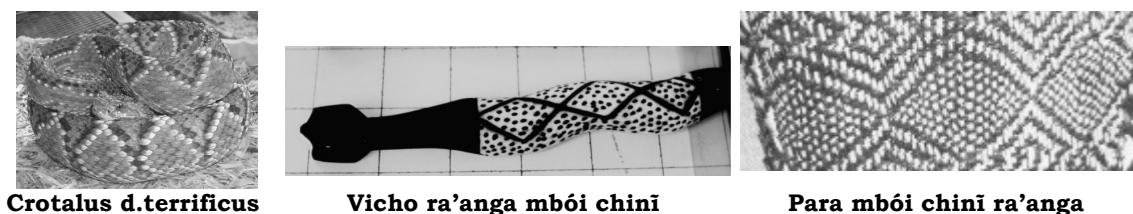
denominado **para syry** (desenho, motivo corrido). Em seu livro *Ayvu Rapyta*, Cadogan (1992, p. 116) analisa estes dois padrões de grafismos comparando-os com uma diferenciação, por ele percebida, entre as narrativas míticas dos Mbyá. Segundo ele, haveria uma correspondência entre esses dois tipos de grafismo e os dois conjuntos de mitos presentes no livro. As narrativas que compõem a primeira parte (do primeiro ao sétimo capítulo) possuem um caráter mais esotérico, mais abstrato, relacionado à construção do pensamento nativo e ao saber dos xamãs. A segunda parte (do oitavo capítulo até o final) está mais relacionada à experiência dos homens, de uma moral vinculada ao comportamento, de indicação de condutas práticas. Pode-se dizer que essa classificação de Cadogan se aproxima a uma distinção de sagrado e profano. E o autor entende que os padrões dos grafismos seriam homólogos aos tipos de mitos. Os **ajaka** com motivos mais abstratos e conotativos vinculam-se às narrativas esotéricas e os com motivos representacionais e denotativos, às narrativas de caráter mais profano.

Compreende-se que o sentido de **para** aproxima-se mesmo do que inferiu Cadogan. **Para** são grafismos que não possuem correspondência com aquilo que pretendem representar. Assim, o padrão **para syry** ou **pychyry** é o mais metafórico dos grafismos. O primeiro a ser criado por **Ñanderu**, segundo Perumi e outros artesãos Mbyá<sup>157</sup>. **Syry** ou **pychyry** significa corrido ou escorrido e pode estar relacionado a idéia de água que corre ou com o movimento da água que cai em uma corredeira ou cachoeira.

O outro padrão que Perumi indica ter sido criado por **Charia** entra na categoria de **ra'anga**. **Ra'anga** significa imagem, representação. Os padrões denominados **ra'anga** possuem uma característica figurativa, são grafismos denotativos, porque se assemelham com aquilo que representam. Ou seja, são modelos gráficos que apresentam elementos entendidos como característicos, sintetizadores daquilo que se deseja representar. Como exemplo, pode-se usar o padrão **mbói chiní**. Este padrão gráfico é composto de losangos que lembram a pele dessa espécie de ofídio. O padrão é aplicado tanto no trançado, quanto nas esculturas em madeira (**vicho ra'anga**), conforme pode se observar nas imagens abaixo:

---

<sup>157</sup> A mesma informação foi dada por Santiago Franco e Cláudio, filho de Perumi.



**Fig. 46: Motivo mbói**

Van Velthem (1995), em sua análise sobre os grafismos dos Wayana percebeu haver uma distinção semelhante concebida e produzida por esse grupo. A respeito de padrões gráficos como o exemplificado acima (**mbói chinī**), a autora esclarece:

A análise formal dos padrões permite destacar, inicialmente, que as representações dos modelos podem ser integrais e parciais, ou seja, é possível reconhecer, nas representações, a cabeça, tronco e membros de um animal ou apenas uma parcela de seu corpo. Entretanto, qualquer que seja o tipo de configuração, a identificação dos seres representados é conferida pelo 'traço definidor' que visualiza os elementos cruciais que associam um padrão ao seu modelo. (Ibid., p. 217)

Seguindo a diferenciação dos padrões gráficos apresentados no mito sobre a criação do **ajaka** foi possível identificá-las e classificá-las:

<b>Para</b>	<b>Pychry, Syry</b> (corrido, simples)		<b>Ñanderu</b>
<b>Ra'anga</b>	<b>Pira ryñykái</b> (maxilar de peixe)		
	<b>Mbói Chiñi</b> (cobra cascavel)		<b>Charía</b>
	<b>Mbói jaraja</b> (cobra jararaca)		
	<b>Tanambi pepo</b> (borboleta, mariposa)		
	<b>Poty</b> (flor)		

**Fig. 47: Padrões de grafismos dos ajaka a partir da narrativa mítica de Perumi**

Essas distinções são igualmente percebidas em outros grupos Tupi. Gallois (2000, p. 210) informa que os Waiãpi também classificam seus grafismos

em duas categorias, denominadas “kusiwa” e “ta’anga”. “Kusiwa” corresponde ao **para** dos Mbyá e “ta’anga”, como a morfologia e significado da palavra evidencia, possui o sentido aproximado de **ra’anga**. Há também uma aproximação quanto aos padrões gráficos. Como entre os Mbyá, os Waiãpi apresentam padrões relacionados à cobra, peixe e borboleta assim como à flor (ibid., p. 213). De acordo com Gallois (ibid., p. 209), a iconografia está diretamente relacionada com a cosmologia, assim sendo, não surpreende que os padrões gráficos entre esses grupos sejam homólogos.

Outro aspecto que chama atenção sobre os Waiãpi e que se aproxima do mito Mbyá relatado por Perumi, refere-se a tabus quanto a usos de cestarias mais decoradas no cotidiano prático. De acordo com Gallois (ibid., p. 227-228), a proibição estaria fundada na idéia de que seu uso atrairia os mortos, podendo assim matar quem estivesse usando esse tipo de cestaria. Assim, ela dá como exemplo a evitação do uso de certos cestos decorados para uma criança sentar ou para mulheres usarem nas atividades em suas roças.

Isso em muito se aproxima do mito que narra a criação dos **ajaka** em que se observa que os Mbyá devem usar os motivos simples, recomendados por **Ñanderu** e evitar os mais elaborados, originários de **Charia**. Não é possível inferir que os Mbyá também estariam preocupados numa possível atração dos mortos, como no caso dos Waiãpi, pois não há qualquer menção a esse respeito por parte daqueles. Entretanto, esse aspecto aproxima-se da conduta do grupo de perseguir a discrição como uma forma de estar próximo da sociedade englobante e ao mesmo tempo, manter-se relativamente “transparente”, invisível.

Evitar o uso de objetos que chamam a atenção para a sua especificidade étnica tem sido uma constante. Há um entendimento de que é preciso estar perto do inimigo, negociar com ele, mas não ser devorado por ele. Desta forma, é compreensível o abandono do uso generalizado do **tembeta** (adorno labial masculino) e dos **nambichãï** (brinco, de uso feminino). Trata-se de uma atitude preventiva. Várias vezes, ouviu-se deles que não se deveria mais usar o **tembeta**, pois este adorno chamava muito a atenção dos **jurua** e por vezes eles eram julgados como selvagens e perigosos por causa da aparência que o **tembeta** produzia ao olhar do **jurua**. Pode-se inferir que tal recomendação se estende à cestaria. Evitar o uso de cestos com grafismos mais elaborados seria uma precaução para não atrair a atenção do outro. Neste caso, especialmente de um outro que é entendido como inimigo, os **jurua**.

Outro grupo Tupi que possui uma classificação semelhante dos motivos gráficos é o Asurini. Os Asurini chamam desenho como “tayngava”, que significa réplica, medida, imagem (Müller, 1993, p. 244). Entretanto, há uma distinção no sentido entre o “tayngava” dos Asurini, o “ta’anga” Waiãpi e o ra’anga dos Mbyá. No caso dos Asurini, o estilo dos desenhos é geométrico e de representação metafórica, abstrata. Os desenhos são usados na decoração da cerâmica, das cuias e nas pinturas corporais. Segundo Müller (2000, p. 246),

o taynguava representa, na verdade, uma noção básica da filosofia Asurini: a noção de que a representação/imagem é constitutiva do ser e do que a pessoa humana se constitui do princípio vital ynga e de sua representação/imagem, os quais, simultaneamente, conferem a unidade do ser humano/vivente (ênfases da autora).

Portanto, os desenhos estariam representando a essência de alguma coisa ou de alguém do que propriamente sua forma ou parte de sua morfologia, como foi visto para os Mbyá.

Na língua Mbyá o **-anga** se aproxima do “ynga” dos Asurini. Ele também pode ser entendido como alma, representação, imagem. Entretanto, o sentido de princípio vital restringe-se a palavra ñe’ë. Tanto **-anga** quanto **ñe’ë** tem o sentido de alma. Contudo, essas duas palavras querem indicar duas categorias de almas distintas que são constituintes do homem. -Anga corresponde a uma categoria de alma telúrica, humana, que é constituída, formada a partir da experiência prática, do viver no mundo. Os Mbyá utilizam o **-anga** correntemente no sentido de representação, imitação. O **ñe’ë** corresponde à alma divina, ao princípio vital que anima o homem, que lhe dá vida.

Observa-se, portanto, que é possível ver algumas aproximações nos padrões gráficos entre os Mbyá e outros grupos Tupi, assim como as diferenças que marcam as escolhas tecnológicas e pontos de vistas particulares que dão significações específicas a cada conjunto de padrões iconográficos.

Quanto à comercialização do **ajaka**, ela geralmente é feita pelos homens, embora se verifique a participação cada vez mais expressiva de mulheres nessa atividade. Essa tendência deve-se ao aspecto de que cabe ao universo masculino fazer a intermediação com o mundo exterior. Geralmente a comercialização acontece em acampamentos em beira de rodovias. Os Mbyá valem-se da circulação de turistas de carro, especialmente no verão, quando se dirigem para a região litorânea do Estado.



**Fig. 48: Acampamento para comercialização de artesanato**

Nesses acampamentos é exposto o artesanato em jiraus improvisados bem próximos à linha que delimita o acostamento da estrada com a área de servidão, a fim de que eles possam ficar bem visíveis àqueles que por ali trafegam. Essa forma de comercialização não é nova e é feita por diversos artesãos de diferentes perfis culturais e étnicos. A comercialização também era intensa no Brique da Redenção<sup>158</sup>, em Porto Alegre, especialmente por aqueles que se encontravam provisoriamente na Lomba do Pinheiro ou moravam na aldeia mais próxima (de Cantagalo, Viamão). No final da década de 1980 até o meio da década seguinte, eles ocuparam esse espaço de comercialização com relativa tranqüilidade. Porém, a partir da década de 1990, os Kaingang passaram a concorrer pelo espaço, levando também seu artesanato. Comerciantes mais hábeis, os Kaingang, percebendo a viabilidade comercial do artesanato Mbyá, passaram a atuar também como atravessadores, comprando-os dos artesãos Mbyá que chegam a Porto Alegre, a preços mais baratos e revendendo-os pelo mesmo valor que aquele praticado pelos Mbyá que expunham no Brique. Paulatinamente os Kaingang foram suprimindo os Mbyá nesse espaço. Além disso, conseguiram um espaço permanente para a comercialização de artesanato indígena nos novos

---

<sup>158</sup> Tradicional feira dominical que acontece em uma rua ao lado do parque Redenção, onde são comercializados e trocados antiguidades e artesanatos em geral.

quiosques construídos no Parque próximo à rua onde acontece a feira dominical. Atualmente é raro ver um Mbyá nesse local vendendo seu artesanato.

A ação dos Mbyá em não competir com os Kaingang pelo espaço do Brique para a venda de artesanato é um comportamento típico do grupo que prefere o recuo a ter que entrar em conflito. Observa-se que aquele local de comercialização é bastante vantajoso economicamente. Ali a venda de artesanato é sempre garantida por ser um espaço que atrai compradores em potencial para esse tipo de mercadoria. Entretanto, para os Mbyá, permanece sendo mais estratégico e importante o não conflito – no caso, evitar a concorrência comercial com os Kaingang.

Procurou-se verificar também quais os critérios utilizados para dar um valor monetário, **epy**/preço, ao artesanato produzido. Em 1998, estando no acampamento de Santiago Franco, que então se localizava próximo à rodovia BR 116, acompanhei a atividade deste Mbyá com sua esposa, Juanita, na confecção de um **ajaka**. A intenção desse acompanhamento foi tanto o de registrar o processo técnico de produção desse objeto, quanto o de calcular o tempo que foi despendido para sua execução. Como já se disse, o **ajaka** é um cesto produzido a partir de um trançado de fasquias de taquara. Todo o processo, da extração da matéria prima (a taquara) na mata, a elaboração das fasquias<sup>159</sup>, sua coloração, secagem, o trançado até o acabamento final dura cerca de três dias. Entretanto, a fase restrita à atividade de trançado demanda cerca de três a quatro horas.

Os Mbyá costumam fazer inserções na mata com a participação de dois ou três homens, extraíndo uma quantidade suficiente de taquaras para a elaboração de um número significativo de cestos (aproximadamente vinte unidades). Assim, efetivamente, o número de horas despendido para a coleta de taquaras deve ser distribuído no tempo em que se leva para produzir aproximadamente vinte cestos. Conclui-se, desta forma, que um cesto leva em torno de cinco horas para ser produzido<sup>160</sup>. Verificando esse tempo de produção com Santiago, em seguida lhe perguntei por quanto era vendido cada cesto. Santiago me informou que os cestos eram comercializados por um valor que variava entre dez e quinze reais<sup>161</sup>.

---

<sup>159</sup> As fasquias possuem cerca de 0,1cm de espessura e 0,7/0,8cm de largura para cestos de dimensões aproximadas de 80cm de altura. Se o **ajaka** for de dimensão menor, as fasquias acompanharão proporcionalmente em largura, mas mantendo a mesma espessura.

<sup>160</sup> Neste cálculo foi considerado como um **ajaka** padrão com 50 cm de altura e 100 cm de diâmetro no seu bojo.

<sup>161</sup> Convertido em dólar, o valor varia entre US\$2,85 e US\$4,29.

Perguntei como calculava esse valor (esperando que esse talvez fizesse uma associação entre o tempo de produção e o custo na aquisição dos pigmentos para tingir as fasquias) e Santiago respondeu que esse era o preço que viabilizava a realização da venda. “Mais caro que isso, **jurua** não compra.”, afirmou. Mesmo tentando vender a um preço melhor, acabavam por se render à pechincha do comprador.

Assim, o valor monetário conferido ao objeto que será comercializado não possui nenhuma relação com o custo de produção, ele é um valor arbitrário que é conferido ao objeto muito mais pelo julgamento que o comprador faz do que pela negociação desse com aquele que vende. A preocupação dos Mbyá parece estar em vender o que for possível, no valor que for possível obter a fim de converter logo aquele objeto em moeda e assim poder adquirir os bens de seu interesse, na maior parte das vezes, por comida. A pressa na venda deve-se, pelo menos, a duas razões. Primeira, pela ausência de espaço para acondicionar o artesanato em casa. Concluído, o cesto é imediatamente colocado no jirau à beira da estrada e ali permanece até que um comprador o leve. Ao ar livre, em pouco tempo os **ajaka** vão se deteriorando, desbotando as cores pela exposição ao sol e ao vento. As fasquias escurecem pela umidade excessiva – mofo – ou tornam-se quebradiças e ressecadas com o calor. Os cestos que apresentarem quaisquer dessas características ficam mais difíceis de serem vendidos, pois perdem muito da sua qualidade. Outra razão é que a principal motivação para a comercialização é a conversão do dinheiro obtido em comida. Cabe assinalar que os Mbyá não costumam fazer reservas de alimentos. Aliás, a concepção do grupo está na idéia do não-acúmulo de bens, especialmente comida (como se abordou com mais detalhes no terceiro capítulo).

Quando se encontram nos acampamentos para a comercialização do artesanato, aguardam a venda de um ou outro item que viabilize a alimentação do dia. Como as vendas são muito restritas, tudo o que é produzido acaba mesmo se convertendo em alimentos. Quando acontece de terem um sucesso nas vendas, costumam comprar bebidas alcoólicas, pilhas para seus rádio-gravadores, relógios, óculos escuros e outros pequenos objetos. Quando, excepcionalmente, conseguem vender uma quantidade grande de artesanato, (por volta de cem reais<sup>162</sup>), é muito comum fazerem uma festa e convidarem outros Mbyá da vizinhança para participarem. Não havendo isso, eles podem vir a

---

<sup>162</sup> Aproximadamente U\$ 28,60.



comprar utensílios eletrônicos, como rádio-gravadores, fitas cassetes, televisores portáteis, lanternas etc...

Mas voltaremos a esse aspecto mais à frente. Antes porém, precisamos nos deter no outro tipo de artesanato referido na introdução do capítulo e que, junto com o **ajaka**, são os objetos mais freqüentemente produzidos e comercializados por esse grupo.

### 5.3 Vicho ra'anga

O **vicho ra'anga** é uma categoria de artesanato que inclui esculturas de animais da fauna conhecidos pelos Mbyá, além dos **ava ra'anga** (**ava**= homem; **ra'anga** = imagem, representação), esculturas em madeira de imagens de índios.

Assim como no caso dos **ajaka**, os **vicho ra'anga** são objetos intencionalmente criados para atender ao interesse do mercado de artesanato.

Santiago Franco relatou que aprendeu a fazer os **vicho ra'anga** com seu tio materno (**che mamá kevy kyrĩ**), por volta dos dez anos, quando vivia na Argentina. Inicialmente faziam as esculturas em argila, até que um **jurua** pediu para serem feitas em madeira. Desde então passaram a produzir somente em madeira. Estas esculturas, em grande parte miniaturas<sup>163</sup>, que vão de 2 a 20 cm de comprimento (ou extensão), são elaboradas a partir de madeiras 'moles', fáceis de esculpir, especialmente a denominada **kurupikay**<sup>164</sup>. As palavras **ñopĩ** ou **ñemotyrõ** (que significado é consertar) são usadas para nomear o ato de esculpir.

Santiago comenta que antes de começar a produzir **vicho ra'anga**, os Mbyá "já faziam **tatu ra'anga** para **guapya**, mas de cedro" (**tatu ra'anga**/imagem, representação de tatu; para **guapya**/banco. Numa tradução aproximada: "esculturas de tatu para sentar"), para usarem entre eles. Com isso, Santiago quer dizer que, originalmente, eles faziam **apyka** zoomorfos esculpido em troncos de cedro.

<sup>163</sup> O artesão Mbyá João Timóteo (que mora em alguma aldeia no Paraná), quando esteve por algum tempo nas aldeias em Santa Catarina, destacava-se por produzir **ava ra'anga** com dimensões bem maiores que o padrão convencional (que não costuma passar de 20 cm), ou seja, com alturas por volta dos 100 cm. Também em Santa Catarina, na casa de artesanato da aldeia de Morro dos Cavalos, pude ver grandes **vicho ra'anga**, como uma onça numa posição de descanso (deitada, com a cabeça levantada e o rabo descansando junto ao corpo) com uma extensão de 60 cm, quando comumente são esculpidas peças assim com uma dimensão em torno dos 12 cm.

<sup>164</sup> Nome científico: *Sapium gladulatum*.

A partir dessa afirmação de Santiago, depreende-se que, como no caso dos **ajaka**, eles se valeram de um conhecimento tecnológico e da existência de um objeto tradicional para criarem um outro que fosse adequado para se converter em artesanato. A mesma técnica de **ñopī**/esculpir, empregada para a produção dos antigos **apyka**, bem como dos **petyngua** (tanto em madeira, quanto em argila) foi aplicada para a produção dos **vicho ra'anga**. Além disso, os primeiros **apyka** zoomorfos parecem ter servido de base para a criação desse artesanato. Observa-se aqui também o cuidado em distinguir o que é interno e o que é externo. Como afirmou Santiago, os antigos **apyka** eram esculpidos em cedro. Já os **vicho ra'anga** são feitos de madeiras como o **kurupikay**. Essa distinção é marcada pelo fato do cedro (como já foi colocado em capítulo anterior) possuir uma significação sagrada. Por essa razão, seu uso é restrito ao âmbito interno do grupo. Segundo Cadogan (1950, p. 329), a árvore **kurupikay** parece estar relacionada a uma divindade – **Kurupi** – de alto poder moral, mas também com vínculos no que se refere à sexualidade. Entretanto, não foi possível saber pelos próprios Mbyá algo mais sobre essa espécie vegetal. Ainda assim, tudo indica que o seu uso cotidiano permite que a mesma possa circular para fora do grupo.

O estilo tecnológico é percebido com o acompanhamento do processo de produção desse artesanato, que obedece aos mesmos procedimentos empregados e observados para a produção do **apyka** e do **petyngua** de madeira. Na fase final da produção, os detalhes anatômicos dos **vicho ra'anga** são o diferencial, pois sua elaboração dá-se a partir da técnica da pirogravura.



Fig. 49: tatu ra'anga em kurupikay

A madeira **kurupikay** é bem clara e maleável (adequada para esculpir). A pirogravura é feita ao final, quando a peça encontra-se pronta. Com essa técnica são desenhados e pintados na superfície da peça detalhes como olhos, unhas, contornos de penas, de carapaças etc.



**Fig. 50: Ava ra'anga**

Inclui-se nessa categoria de artesanato os **ava ra'anga**/esculturas humanas. Trata-se de imagens, em grande parte das vezes, produzidas aos pares, formando um casal de índios. O **ava ra'anga** é retratado portando um arco e flecha, com um **jeguaka**/adorno de cabeça masculino e vestindo unicamente seu **tambeo**<sup>165</sup>. A **kuña ra'anga** leva um **ajaka** tradicional (cesto cargueiro), muitas vezes com uma caça no seu interior e veste-se apenas com **typyjaa**/saia tradicional.

Quando perguntei a Santiago e a Cláudio (em momentos distintos) quem eram esses índios, ambos me responderam tratar-se de índios selvagens. Ao dizerem isso, pareciam querer enfatizar uma distância entre eles e os índios que representavam nas esculturas, entendidos como selvagens ou bárbaros. Note-se que essa imagem de índio convém às demandas do mercado que busca uma representação que se aproxime da visão romântica, rousseauniana do índio ecológico e primitivo. Por outro lado, a imagem dos **ava ra'anga** carregam elementos que remetem aos ancestrais do grupo.

Os **ava ra'anga** estão diretamente relacionados ao mito de origem dos **ajaka** relatado por Perumi, no trecho referente à origem masculina e feminina. Retomando parte desse mito, em um dado momento, a principal divindade, **Ñanderu**, enfurece-se com a ousadia de **Charía**, por este tê-lo imitado, produzindo outros **ajaka**, mas com grafismos diferentes. Como uma reação, **Ñanderu Tenonde** toma seu arco e golpeia seu **ajaka** uma vez. Desta ação teve origem **Guyrapa Rete**/Corpo em Forma de Arco, Homem. Tomando uma taquara, a mesma divindade golpeia o **ajaka** pela segunda vez. Teve origem, então, **Ajaka Rete**/Corpo em Forma de Cesto, Mulher. No mito, observa-se uma clara associação ao arco e flecha como objetos masculinos e o cesto como objeto

<sup>165</sup> Cadogan (1992, p.167) grafa “**tambeao**”.

feminino. Mais que isso, esses objetos são entendidos como elementos de distinção e de definição de gênero.

As esculturas dos **ava ra'anga** apresentam exatamente isso: o homem com seu arco e a mulher com seu cesto. Embora haja uma negação discursiva quanto à relação entre a imagem de índio representada nas esculturas e a identidade Mbyá, observa-se no cotidiano que a idéia de homem e mulher – que vemos interligadas entre o mito e as esculturas – associada aos arco e cesto se mantém, assim como os demais objetos presentes (roupas e adornos). Segundo Cadogan (1960, p. 138-9), durante algum tempo, no Paraguai, o **jeguaka** e o **tambeo** foram utilizados como adorno e vestimenta para os rituais dos Mbyá. Além do arco e do cesto, como já foi mencionado, outros elementos entram no jogo de definição entre masculino e feminino, o **jeguaka**, o **tambeo** e o **typyjaa**. Poucas vezes, algumas, um ou outro Mbyá com esse adorno e essa vestimenta no Rio Grande do Sul. Quando acontecia, usavam-nos com finalidades ritualísticas.

Em certa ocasião, estando na aldeia da Varzinha, Paulo (filho de Perumi), surgiu no pátio com seu filho (com menos de um ano) no colo, e orgulhoso nos mostrava que ele estava vestido com um **tambeo**, improvisado com um pedaço de tecido que estava preso às fraldas. O orgulho de Paulo residia justamente no entendimento de que o **tambeo**, usado pelo filho tornava-o um autêntico Mbyá. Mais precisamente, Belo (nome **jurua** da criança) estava trajado como seus ancestrais, sendo um legítimo representante e descendente de seu grupo.



**Fig.: 51: Mbyá com tambeo**

Voltando ao arco e o cesto, embora nunca tenha presenciado essa situação, tanto Perumi quanto Santiago Franco informaram que as crianças, ainda bebês, recebem de seus pais miniaturas de arco e flecha (quando se trata de um menino) ou cesto (quando menina). P. Clastres (1978, p. 74-5) afirmou que entre os Guajaqui, o menino, por volta dos cinco anos de idade costuma receber do pai um pequeno arco adaptado ao seu tamanho. Igualmente a menina, por volta dos 9 ou 10 anos, recebe um pequeno cesto.

Esse também foi o primeiro presente que ganhei dos Mbyá após algum tempo de convivência. Depois de algumas horas de diálogo com Juancito e sua esposa, recebi um pouco de **kaaguijy**/bebida não fermentada de milho. Com a evidente satisfação de ambos por me ver tomando uma bebida deles, o diálogo prosseguiu amistoso. Chegado o momento da despedida, a esposa de Juancito presenteou-me com uma miniatura de **ajaka**. Sua leitura ao meu respeito era a de uma menina que começava a aprender um pouco sobre como é ser Mbyá.

Anos mais tarde, levando minha filha para ser apresentada a seus “avós”<sup>166</sup>, Perumi e Catarina, e, nessa ocasião, ela foi presenteada por Catarina

---

<sup>166</sup> Minha filha tornou-se uma quase-parente, como já mencionado anteriormente.

com um pequeno **ajaka**. Embora o arco e o cesto não sejam mais objetos de valor utilitário, eles permanecem presentes enquanto valor de identidade. Eles são marcadores de uma identidade de gênero. Ao receber um arco ou um cesto a criança se identifica e é identificada como parte de um gênero que possui características e papéis sociais específicos dentro da organização social.

Como já foi mencionado, há uma homologia na relação e significação desses objetos entre os Mbyá e os Guajaqui descritos por P. Clastres (op. cit.). Clastres apresenta uma dicotomia entre o arco e o cesto para descrever as atividades econômicas desse grupo, divididas segundo categorias de gênero: “Quase não é necessário sublinhar que o arco, arma única dos caçadores, é um instrumento exclusivamente masculino e que o cesto, coisa de mulheres, só é utilizado por elas: os homens caçam, as mulheres carregam” (ibid.). Enquanto Clastres vê o arco e o cesto como signos de distinção e de oposição de atividades econômicas, entre os Mbyá esses objetos devem ser entendidos como marcadores – não somente no que se refere ao âmbito econômico, como faz o autor – de um tipo de distinção de gêneros que se complementam. Tanto que, se observa que os **ajaka** tradicionais, de tipo cargueiro, dados às mulheres, só podem ser feitos pelos homens. Esse sentido de distinção e complementaridade entre o masculino e o feminino encontra-se na estrutura de pensamento dos Mbyá, cuja noção de **mborayu** coloca-se inicialmente na relação homem e mulher.

A concepção nativa do arco como sendo um objeto masculino e o cesto, feminino, confere-lhes a idéia de que eles também são dotados de gênero. Portanto, igualmente como foi registrado para os Guajaki (op. cit.), constitui-se um tabu que a mulher manipule um arco, assim como um homem use um cesto tipo cargueiro. Verifica-se aqui a capacidade de agência desses objetos (Gell, 1998, p. 67). Isto equivale a dizer que os objetos dotados de ação sobre as pessoas que interagem com eles. Desta forma, é possível pensar que o cesto não só simboliza o feminino, mas também é uma das variáveis do feminino. A capacidade de agência do objeto ajuda a compreender a razão da proibição de uma pessoa de um gênero tocar o objeto de um outro.

Os **ava ra'anga**, possuindo esses elementos característicos da especificidade Mbyá, evidencia seu aspecto identitário. Efetivamente, a negação da relação entre o **ava ra'anga** e os Mbyá atuais não é de todo infundada. De fato, os Mbyá não se vestem mais assim (nem mesmo para a realização de rituais) e nem utilizam esses objetos (o arco e o cesto cargueiro). Entretanto, os

**ava ra'anga** falam de seus ancestrais, falam de sua lembrança sobre seus antepassados, dos quais se orgulham e cuja memória está impressa nos objetos que marcam a masculinidade e a feminilidade. Observa-se assim, que o **ava ra'anga** traz em si uma ambivalência, ao mesmo tempo em que ele parece distanciado da imagem contemporânea de si, ele revela uma outra imagem do Mbyá, uma imagem idealizada relacionada aos seus ancestrais. Por outro lado, é uma representação de índio que converge com a cultuada pela sociedade englobante.

Como afirmou Grünewald (1999, p.277),

Mercadorização, desta forma, não destrói necessariamente o significado dos produtos culturais, que, orientados para o turismo, adquirem novos significados para os seus produtores, quando eles tornam-se uma marca diacrítica de sua identidade étnica ou cultural, um veículo de auto-representação perante o público externo. Entretanto, os antigos significados podem também permanecer salientes, sobre um nível diferente, para um público interno, apesar da mercadorização.

Efetivamente, os Mbyá exploram este imaginário<sup>167</sup> ocidental do índio com a produção e comercialização do artesanato. As esculturas de animais da fauna nativa aliadas as dos índios se coadunam com a imagem da sociedade englobante sobre as populações indígenas. E a imagem do índio ecológico é favorável aos Mbyá, pois é um estereótipo positivo dos índios.

Por outro lado, parece haver uma demanda na sociedade englobante por objetos dessa natureza. Price (2000) ao produzir um estudo sobre o que é convencionalizado como “arte primitiva”<sup>168</sup>, evidencia o quanto o ocidente se nutre desses objetos para manter a sua imagem do que é primitivo, selvagem, inferior, a fim de contrapor com aquilo que entende por progresso e civilização. Possuir

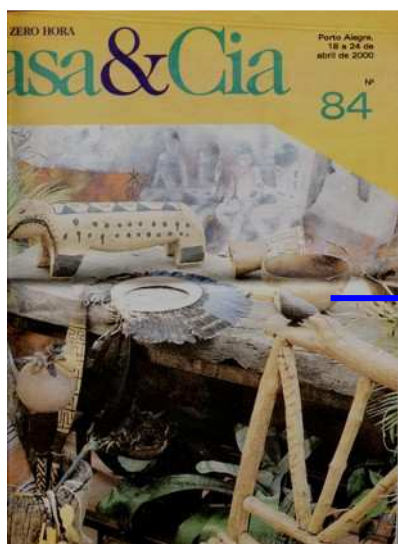
---

<sup>167</sup> A noção de imagem e de imaginário aqui usada segue àquela construída por Baczkó, quando este está tratando de imaginário social que constitui-se de “pontos de referência no vasto sistema simbólico que qualquer coletividade produz e através da qual ela percebe, divide e elabora os seus próprios objetivos” (1985: 309). Complementa que o imaginário social “é um dispositivo de controle da vida coletiva e, em especial do exercício da autoridade e do poder” (idem: 310). Neste aspecto pode se perceber a imposição da imagem de índio da nossa sociedade para as etnias nativas, incluindo os Mbyá, que por sua vez utilizam desse imaginário para se manterem diferenciados. A noção de imagem adotada também carrega o sentido dado por Le Goff (1985) quando coloca que as representações e as ideologias se utilizam da imagem. Aqui, penso, o autor se aproxima de Baczkó quando coloca a importância do símbolo para o imaginário. Para Le Goff, a importância do símbolo está em ser um veículo que difunde o imaginário social (idem, 313). Assim, o **ava ra'anga** pode ser pensado como uma imagem e um símbolo do índio que faz parte do imaginário social da nossa sociedade.

<sup>168</sup> Segundo a autora, arte primitiva é uma produção artística elaborada por povos não ocidentais e que é apropriada pelo ocidente e classificada por este como “primitiva”.

objetos considerados como arte primitiva seria uma forma de mostrar um domínio, controle sobre o que representa ser o contrário de civilizado (idem, 177). Controlando o que é primitivo e tendo por perto modelos do que ele seja, é possível destacar o seu contraponto, a característica civilizatória distintiva e superior.

Por outro lado, Price (op. cit.) coloca como os objetos étnicos atendem à estética ocidental para decorar lugares considerados requintados. Nesses locais tais objetos podem, muitas vezes, alcançar o status de obra de arte. A presença desses objetos na decoração de ambientes sofisticados indica também a valorização contemporânea na composição de ambiências que dê a idéia de respeito e preocupação com temas ecológicos, mesmo que isso seja apenas um jogo de representações. Uma das edições de um encarte sobre decoração de ambientes domésticos de um dos jornais de maior circulação de Porto Alegre/RS, traz como matéria de capa justamente o



detalhe ampliado

**Fig. 52: Vicho ra'anga em foto de um conjunto de artesanato indígena publicado em jornal portoalegrense**

tema de decoração com objetos indígenas. Entre esses objetos encontra-se um **vicho ra'anga**, indicando como realmente a comercialização do artesanato é eficiente em atender a uma demanda de mercado da sociedade englobante.

O artesanato também pode ser visto como uma estratégia na qual os Mbyá conseguem converter para si, de maneira positiva, um estereótipo que é absorvido de forma eficiente pela sociedade englobante.

Como estereótipo entende-se em uma forma de reduzir o outro a partir de um modelo que é produzido fora de seu grupo, configurando-se em uma identidade negativa. O estereótipo é construído no processo de relação entre grupos distintos, a partir de um conjunto de atributos reais ou fictícios por parte de um grupo sobre o outro (Barcelos, 1996, p. 84). Por vezes, aquele que é alvo



do estereótipo se apropria dele, positivando-o e utilizando-o de uma forma que lhe seja favorável.



**Fig. 53: Ajaka como decoração<sup>169</sup>**

Novaes (1993) analisou de que modo os grupos indígenas se apropriam do estereótipo de índio, utilizando a idéia de simulacro. Como exemplo, ela cita grupos indígenas do Nordeste que se utilizam do modelo de índio da sociedade nacional para manipularem este estereótipo a favor deles mesmos. Segundo essa autora, “o simulacro, a representação de si a partir de um modelo cultural do dominador, é, paradoxalmente, a possibilidade destes sujeitos políticos atuarem no sentido de romperem a sujeição a que historicamente foram submetidos” (ibid., p. 74)

De qualquer forma, as respostas dos dois Mbyá convergem para essa percepção que estamos tecendo, de que há uma intencionalidade para que haja um significativo distanciamento entre o âmbito interno e o externo do grupo.

<sup>169</sup> Fotografia publicada na *Revista Arquitetura & Construção*, ano 21, n.1. São Paulo, ed. Abril. Jan. 2005, p. 67. Trata-se de uma revista dirigida às classes média-altas que divulga, além de conteúdos de arquitetura residenciais, tendências contemporâneas de decoração e design de interiores.

Os objetos aptos a entrar na circulação, pela via mercantil, são aqueles que não possuem alma ou princípio vital. Não atuam como os demais objetos abordados no capítulo anterior (**apyka, petyngua, takuapu, popygua, jeguaka** entre outros...). Observa-se por essa seleção e distinção entre os tipos de objetos que podem entrar numa relação de troca, o conhecimento e a maneira pela qual o grupo domina as duas modalidades de troca.

Os objetos convertidos em artesanato, através da seleção e do cuidado em seu tratamento, são aqueles percebidos e usados como mercadorias. Tais objetos são considerados significativos como aquilo que é interno e que pode ir para o exterior, pois que sua origem cosmológica é exótica (**Charía**). São objetos que não correspondem àqueles modelos divinos criados por **Ñanderu**, da mesma forma que não possuem qualquer valor prático, utilitário. Aqueles originários de **Ñanderu** não podem ser objetivados. Os objetos convertidos em artesanato, são representações do mundo dos homens, que leva para fora uma imagem de Mbyá que interessa a ambas as partes da troca comercial, pois de um lado, alimenta a imagem tradicional de índio e de outro oferece a possibilidade dos Mbyá serem percebidos e tratados com mais dignidade, por serem índios. Por outro lado, os objetos de uso ritual são objetos do mundo dos deuses. Por tais distinções, o artesanato torna-se possível e útil de ser inserido no circuito de trocas comerciais.

Outro aspecto a ser considerado nesses objetos é que eles foram conscientemente criados e produzidos para serem “coisas”, elementos objetivados, despersonalizados, apropriando-me de um neologismo de Viveiros de Castro (2002), por estarem desvinculados da subjetividade do produtor. O artesanato investe-se plenamente da categoria de mercadoria, ou produto, segundo Godbout (1999, p.180). Ou seja, é uma categoria de objeto que tem como utilidade primeira possuir valor monetário de comercialização. Ele possui um valor maior de mercadoria e, para o artesão pouco lhe interessa o destino que terá na mão daquele que o comprar, não havendo vinculação social entre os parceiros desse tipo de troca. É um item material que entra nas relações comerciais cujo objetivo básico é trocar bens por bens, sem haver qualquer outro interesse na possibilidade de vínculos interpessoais ou intergrupais que não seja o econômico. O artesanato é mercadoria. Os **ajaka** e os **vicho ra'anga** são entendidos e produzidos enquanto objetos objetivados (Appadurai, 1986). Por outro lado, esses objetos não deixam de carregar elementos e traços diacríticos

que revelam uma identidade Mbyá. E pensando na idéia de “pessoas distribuídas” de Gell (op. cit), é possível dizer que, pela minha percepção, os Mbyá encontram-se distribuídos para fora da sua sociedade pela via do artesanato, do **ajaka** e dos **vicho ra’anga**. Como bem disse F. Weber (2002, p. 151), “uma parte expressiva de nossos raciocínios são automáticos e infraconscientes, e encarna-se mais em objetos e em procedimentos do que em exposições.”

Os parceiros dessa forma de relação são grupos da sociedade englobante e também outros grupos étnicos, como os índios Kaingang<sup>170</sup>, embora em proporções significativamente inferiores<sup>171</sup>, se comparados aos primeiros.

A seguir se fará uma análise detalhada do principal parceiro dessa modalidade de troca, o **jurua**. O mesmo não se dará com os demais parceiros por se tratar de trocas menos significativas, socialmente falando. Além do que, os dados que se possui não alteram o que é analisado satisfatoriamente para os **jurua**. Ainda assim, havendo necessidade, os Kaingang e demais grupos Guarani serão considerados.

#### 5.4 Jurua: Os inimigos como parceiros de troca

A troca mercantil está, obviamente, relacionada com a sociedade englobante. Os **jurua**<sup>172</sup> – seus principais parceiros nas trocas comerciais e, originalmente, a forma pejorativa para se referir aos brancos – são, de forma geral, tratados polidamente pelos Mbyá. À primeira vista, as relações entre Mbyá e **jurua** são pacíficas e amistosas. Entretanto, na convivência, a aparência amistosa da relação pode ser apenas um estratégico verniz que esconde um conteúdo bem diverso, pois entendimento pacífico não é sinônimo de amizade ou algo semelhante. Na perspectiva Mbyá, os **jurua** são seus maiores e mais fortes inimigos<sup>173</sup>. Apesar disso, perceberam, ao longo desse período de contato (cujos

---

<sup>170</sup> Podem ser incluídos aqui os demais grupos Guarani, entretanto, ainda persiste o interesse em manter a troca pelo sistema da dádiva. Observa-se que as duas modalidades são mescladas quando se trata de relações com esses grupos.

<sup>171</sup> As proporções são inferiores por que os Kaingang também preferem comercializar com a sociedade englobante, parceiros comerciais mais vantajosos para esses do que os Mbyá.

<sup>172</sup> **Juru**= boca, **a**= pelo, cabelo, barba; **jurua** = barbado, homem branco. Segundo Cadogan (1992, p.74), também pode ser traduzido como estrangeiro, paraguaio, que aqui equivaleria, brasileiro. Também costumam referir-se de forma pejorativa aos negros, denominando-os **kamba**, cuja tradução literal é “homem negro”.

<sup>173</sup> Essa perspectiva do homem branco como inimigo é algo bastante comum entre os povos indígenas. É o caso, por exemplo dos Wari’. “O que chama a atenção na representação wari’ do Branco é que ele foi, desde o início, classificado como inimigo,

estudos etnohistóricos apontam para, aproximadamente, mais de 300 anos<sup>174</sup>), que a relação com esse outro é algo inevitável e, na contemporaneidade, imprescindível para sua economia. A análise da perspectiva Mbyá do **jurua** como rival, contribui para entender a relação mercantil sendo acionada para ser a principal via de interação com o inimigo.

Os Mbyá possuem vários relatos míticos em que apontam os **jurua** como seres bárbaros ou inferiores, um grupo que é o seu oposto. A destinação dos **ajaka** decorados com motivos complexos para a comercialização com a sociedade englobante está intimamente associada com a homologia que muitas vezes se faz entre **Charía** e **jurua**. Foi **Charía** quem criou os motivos complexos e contrariou o que foi estabelecido por **Ñanderu**. Perumi, argumentando sobre as distinções entre Mbyá e **jurua**, afirmou que “**jurua** é como **Charía**, cria como ele”. Juancito foi mais enfático em um diálogo na Lomba do Pinheiro (1996): “**Charía** e **jurua** é tudo a mesma coisa.”

Uma das versões para abordar a aventura dos heróis civilizadores<sup>175</sup> apresenta o personagem, **Capitan chiku**, como um desses heróis. **Capitan Chiku** vivencia uma série de experiências que são testes a serem vencidos para alcançar o âmbito divino. E, justamente, um desses testes consiste em ir ao mundo dos **jurua** sem se deixar corromper ou atrair pelo fascínio da cidade e se tornar um deles, um outro que é inferior, nefasto:

Juntos chegaram a Assunção. Caminharam pelas pequenas ruas imperfeitas. Foram ao mercado e falaram com os estrangeiros (os brancos). Quando o chefe dos estrangeiros os viu, assim lhes disse:

- Bem, descansem aqui que nós procuraremos algo para comer.

Chiku disse:

- Fiquemos, então, se é assim, parece que esta gente é amável (não nos odeia).

Então, os brancos foram matar um boi. Durante todo esse tempo, Chiku cantava seus cânticos, repetia as palavras divinas (inspiradas pelos deuses). Em seguida é trazida a carne do boi:

- Nós (exclusivo) mesmo iremos assá-la para que possam comer.

Somente neste momento, disse Chiku à mãe de seus filhos:

- Isto está bem assim?

- Não, não está bem, não é isto que nós buscamos. Disse a mãe. Não é para isso que nos colocamos a caminhar.

Sendo verdadeiramente assim, assim o disse aos brancos:

---

*wijam...*” (Vilaça, 2000, p. 09). E mais a frente ainda se acrescenta “Nos dias de hoje, os Brancos são os únicos a serem chamados insistentemente de *wijam*, inimigo, de modo que hoje *wijam* é sinônimo de homem branco”. (idem, p. 10)

<sup>174</sup> Cf. Garlet, 1997.

<sup>175</sup> Conforme já apresentados no capítulo III, os heróis civilizadores são descritos mais comumente como **Kuaray**/sol e **Jacy**/lua.

- A carne de vosso boi envenenado não queremos comer, pois ele não vem senão de vossas mentiras<sup>176</sup>. (Gamba, 1991: 65-66)

Note-se que segundo as prescrições, a comida dos brancos é um dos principais elementos a serem evitados pelos Mbyá. Dessa forma, é impossível atingir um estágio de **aguyje**/perfeição e se alcançar o mundo dos deuses. A comida dos brancos é impura e pode envenenar os Mbyá. A narrativa acima evidencia, portanto, as características negativas e corruptíveis atribuídas ao **jurua** e seu mundo. Elas devem ser evitadas, caso haja o desejo de se manter de acordo com seus preceitos culturais.

Perumi em um de seus relatos míticos, afirma que **Ñanderu** fez o mundo para todos, uma parte para os Mbyá e outra parte para os **jurua**. Para os primeiros fez as matas. Para os segundos, o campo. Entretanto, os **jurua** não se contentaram com essa divisão e progressivamente estão derrubando as matas e transformando-as em campo, tirando assim, o espaço destinado aos Mbyá.

Os cantos produzidos atualmente pelos Mbyá também trazem a visão dos **jurua** como seres nefastos. Em julho de 2002, na aldeia de **Ka'agüy Pa'ü**, Paulo e seu cunhado ensaiavam com um coro de crianças uma música para ser apresentada em eventos (uma nova modalidade de 'mercadoria' que se encontra em expansão nas aldeias, as composições de CD). Nessa música, a letra fala de como os **jurua** ameaçam destruir o mundo dos Mbyá ao desmatarem as florestas e eliminarem os animais nativos.

Em uma das versões sobre os heróis civilizadores, **Kuaray** e **Jacy**, narrada por Kandino (filho de Juancito – aldeia de Salto do Jacuí) em 1996, na Lomba do Pinheiro, o **jurua** surge claramente como o inimigo. Como se sabe, neste mito, a primeira mãe dos tempos originários, aquela que gera os primeiros Mbyá, encontra-se grávida e caminha pela mata, quando surpreendida pelas **aguara/onças**<sup>177</sup>, é morta e devorada por elas. Ao descobrem que ela estava

<sup>176</sup> Essa publicação de Gamba (1991) é uma compilação de narrativas míticas que lhe foram contadas por três Mbyá em Misiones (Argentina). A publicação apresenta a versão em guarani seguida da tradução em espanhol.

<sup>177</sup> A palavra mais comum nos registros históricos sobre os Guaraní em geral aponta a denominação jaguar, ou **jagua**. Entretanto hoje, os Mbyá usam essa palavra para se referir aos cachorros. Por outro lado, fica evidente a associação de **jagua** com onça quando do uso de **jagueté/jagua** verdadeiro, onça – ainda que seja bem raro seu uso atualmente. Outra denominação recorrente é **chivi**. Ouviu-se, várias vezes, usarem a expressão “**chivi ra'anga**” para referirem-se às esculturas de onça. Observa-se também o uso **jagua** como uma referência à característica feroz, ameaçadora desse animal quando usado em combinação com outras palavras para descrever animais como: **Mbi'i jagua/**

grávida, atacam o feto sem sucesso: tentam cortá-lo e não conseguem, tentam assá-lo em vão, pois o fogo não lhe provoca alteração. Esse feto – **Kuaray** – consegue livrar-se das onças e segue seu caminho depois, com seu irmão caçula, **Jacy**. É importante ressaltar nessa versão do mito é que Kandino que as onças são os **jurua**. E quando nos diz isso, o faz para afirmar que os **jurua** são perigosos por que tentam a todo custo devorá-los, destruindo-os e destruindo “o sistema dos Mbyá” (expressão muito utilizada nas conversas, nas narrativas míticas e várias vezes citada na bibliografia Guarani).

No mesmo ano, na aldeia da Varzinha, Perumi e dois de seus filhos (Cláudio e João Paulo) encontravam-se apreensivos. Contaram-nos que no mato próximo à aldeia haviam visto vestígios (pequenas clareiras com fezes humanas) de um **avarei** e que uma das pessoas da aldeia havia mesmo encontrado com ele. **Avarei** é um ser muito temido por trata-se de um homem selvagem que vive vagando pelas matas, é solitário e extremamente perigoso para os Mbyá, pois pode lhes causar diversos males, sendo a feitiçaria o mais temido. Esse **avarei** tinha barba, pele e olhos claros. Ele era homólogo ao **jurua**. Mais uma vez, observa-se a concepção do branco como um inimigo, como um ser perigoso que se apresenta sobre diversas versões nefastas. Uma das versões, descrita por Garlet (1997), é a do gafanhoto, que também é mencionada em Souza (1998). A característica devoradora do inseto foi a analogia encontrada para descrever o comportamento do **jurua** na sua relação com o ambiente. “...o homem branco (giruá) – como o gafanhoto – ‘devorou todas as florestas e as converteu em pastagens ou plantações...’ (ibid., p. 36)

Em 1997, aconteceram várias reuniões entre os Mbyá. Eles pretendiam criar uma organização para defender os seus interesses indígenas junto às instituições da sociedade englobante. Encontravam-se especialmente interessados em formar uma organização de exclusão qualquer tipo de mediação ou mesmo de participantes de instituições **jurua** (ONGs, igrejas, universidades etc). O interessante é que, paradoxalmente, para criá-la os Mbyá solicitavam a colaboração daqueles **jurua** com os quais possuíam alguma confiança. Em uma dessas reuniões, ocorrida na Lomba do Pinheiro, eu fazia parte das pessoas confiáveis com as quais eles contavam. Ora era convidada para a reunião, ora era convidada a me retirar, juntamente com outros **jurua**, pois precisavam

---

coruja monstruosa; **ka'i jagua**/macaco monstruoso; **ta'ytetu jagua**/ porco do mato monstruoso; **jeruchi jagua**/ pomba monstruosa etc. (Cadogan, 1992, p. 60)

realizar um debate reservado. Num desses debates reservados e proferidos na língua nativa, para que os **jurua** não entendessem, um dos Mbyá presente discorreu um ataque duríssimo à sociedade englobante, como jamais havia conhecido anteriormente, deixando claro que seus maiores inimigos eram os **jurua**. Obviamente, não foi possível gravar tal discurso, mas algumas expressões e palavras para descrever os **jurua**, como “**jurua kuéry iñakatey ete**”<sup>178</sup> (“os brancos são muito egoístas, mesquinhos”), **pochy e -ñarō** (ambas significando agressivo, raivoso, bravo) foram registradas. Elas permitem entrever um dos pontos de vista dos Mbyá dirigido à sociedade englobante na qual fica clara a idéia do **jurua** como a principal ameaça, como o principal rival a ser observado com cuidado e combatido.

Mesmo as ONGs, indigenistas e pesquisadores de confiança – quando em algum momento um deles não corresponder às suas expectativas ou compreender alguma de suas ações como contrárias ao grupo – são rapidamente rechaçados e mal vistos. A reação mais comum dos Mbyá é a de um silêncio constrangedor, o afastamento ou uma mudança repentina para outro local. Uma situação exemplar consiste no afastamento dos Mbyá (das aldeias do RS) das reuniões organizadas pelo CIMI, conhecidas por **Ñemboaty Guasu**/grande reunião, assembléia. Essas reuniões parecem ter se originado a partir das **aty**/reuniões políticas tradicionais dos Mbyá (e recorrentes entre os demais grupos Guaraní). A partir do conhecimento delas e com a intenção de aglutinar todos os Guaranis (englobando representantes políticos Mbyá, Xiripá e Kaiová) no interesse comum de reivindicar espaços territoriais legitimados<sup>179</sup>, o CIMI<sup>180</sup> criou e financiou o **Ñemboaty Guasu**, que se pretendia ser periódico. Representantes políticos Mbyá de aldeias do Rio Grande do Sul participaram das primeiras reuniões, mas logo perceberam que o **Ñemboaty Guasu** assemelhava-se mais às reuniões dos **jurua** do que com as tradicionais **aty**. As reuniões invariavelmente aconteciam na cidade, quando os Mbyá consideravam que seria

<sup>178</sup> **jurua kuéry** = os jurua, os brancos, o grupo dos brancos; **iñakatey, akate' y** = mesquinhos, avarentos, egoístas, gananciosos; **ete**= verdadeiros, muito, genuínos. Note-se que **akate'y** é o antônimo de **mborayu**.

<sup>179</sup> Estou considerando espaços territoriais legitimados como TIs (Terras Indígenas), espaços territoriais garantidos a populações indígenas pela legislação brasileira a partir de processos jurídico-administrativos (Cf. Oliveira, 1998: 18 a 42 e 1999: 19-27), ou seja, os direitos fundiários indígenas.

<sup>180</sup> A posição do CIMI de querer impor aos diferentes grupos indígenas uma identidade generalizada de índio é percebida também por Vilaça (2000) quanto aos índios Wari', Ciccarone (2001) quanto aos Mbyá no ES e Thomaz de Almeida (2001) quanto aos Kaiowa e Nandeva no MS.

o mais correto elas acontecerem nas aldeias, mantendo-se a estrutura organizacional das **aty** que é a de se promover cada uma delas em uma aldeia e assim, investir de prestígio o anfitrião, prestígio esse que é outra modalidade de dádiva e que, portanto, precisa circular (conforme visto no capítulo dois). Além disso, ficava cada vez mais evidente o poder econômico e político do CIMI nessas reuniões, já que eram financiadas pela entidade e lideradas por jovens índios formados ideologicamente por eles<sup>181</sup>. Isso também enfraquecia a estrutura política tradicional dos Mbyá que é baseada na liderança dos mais velhos. Portanto, as **Ñemboaty Guasu** feriam três aspectos significativos da **aty**: elas não eram organizadas pelos próprios Guaranis, não aconteciam nas aldeias e não respeitavam o poder político dos mais velhos. As **Ñemboaty Guasu** eram muito mais numa reunião política **jurua** com aparência de Guarani do que o contrário. A partir desse entendimento, os representantes Mbyá de aldeias do Rio Grande do Sul romperam com o CIMI. Avelino (da aldeia Barra do Ouro) foi enfático ao afirmar: “O CIMI não está respeitando o sistema dos Mbyá. Tão querendo tirar de nós o que é só de nós. Quem pode decidir sobre o sistema dos Mbyá é só nós mesmos.”<sup>182</sup> O ponto de vista dos Mbyá é de que esta entidade, que à princípio se apresentava como sua aliada, mostrou-se como uma ameaça, como mais uma versão do inimigo que possui intenções implícitas de destruí-los, ou no caso, de tirar-lhes, saquear a sua especificidade étnica ao não seguir as normatizações do **aty** e querer substituí-los por uma versão estrangeira. Entretanto, há que se considerar que essas reações nunca são definitivas. Eles poderão voltar a fazer alianças com aqueles que hoje são considerados indignos de confiança. Ainda assim, o que se percebe é que essas alianças serão feitas sobre a sombra da desconfiança, nem sempre visível para o **jurua**, mas com certeza bem clara para os Mbyá.

Uma outra vertente do **jurua** como inimigo pode ser entendida quanto a perspectiva que se tem do pesquisador que vai à aldeia investigar sua sociedade. Os Mbyá sabem que muitos pesquisadores, jornalistas e afins valem-se do que aprendem sobre sua sociedade para obterem lucros de variadas ordens, sem qualquer retribuição ou contrapartida para si. Assim, os **jurua** também são tidos

---

<sup>181</sup>Ciccarone (2001: 33, 59-60) relata uma situação semelhante em que se evidencia o quanto a interferência externa na forma de organização política interna dos Mbyá provocam crises sociais significativas ao grupo.

<sup>182</sup> Semelhante opinião foi dada por Félix Brissuela, que na época vivia e era a liderança social da aldeia da Pacheca.



como inimigos quando se aproximam para roubar-lhes a cultura, ameaçando o seu sistema.

Cirilo, em 1998 afirmou-me que os pesquisadores das universidades só queriam copiar tudo o que o Mbyá dizia para depois transformar em livro e vendê-lo: “Os jurua só querem escrever no papel, sacar foto, vender o sistema dos Mbyá.” Catafesto de Souza (1998, p. 37- 50) registrou semelhante desconfiança e apreensão da imagem que se têm dos pesquisadores.

Essa relação dos Mbyá com os **jurua**, entendidos como sua máxima alteridade, é marcada também pela visão desse outro como seres inferiores e/ou bárbaros, ainda que humanos, que se evidencia em outras modalidades de relação com a sociedade englobante.

Geralmente, a liderança de uma aldeia não fala diretamente com o **jurua**. Encaminha seus intermediários para levarem e trazerem recados. Somente depois de uma avaliação criteriosa, julgando a significância daquele que chega, é que a liderança pode aparecer para falar diretamente com o **jurua**. Por vezes, esse diálogo é tenso ou frio, marcando para o visitante um claro descontentamento ou mesmo hostilidade quanto a sua presença ali.

As mulheres são poupadas desse encontro. Ao perceberem a aproximação do **jurua**, os **xondáro** rapidamente se aproximam desse para recepcioná-lo, enquanto as mulheres e crianças pequenas desaparecem (ou escondem-se nas casas ou vão para as roças e matas, aguardando até a sinalização de que podem retornar). Há nessa ação uma clara perspectiva do **jurua** como uma ameaça em potencial, sendo uma precaução proteger as mulheres e as crianças.

Ao longo desse tempo de convivência com os Mbyá, acompanhei a maneira pela qual as lideranças como Perumi, Juancito e Horácio se comportavam na relação com os **jurua**.

Quando Juancito chegou ao Rio Grande do Sul vindo com sua família da Argentina, não falava diretamente com qualquer **jurua**, fazendo uso de um intérprete Mbyá como intermediário (um de seus **xondáro**). Não que Juancito não compreendesse o que dizia o **jurua**, mas na sua concepção era inadmissível que uma autoridade como ele se sujeitasse a conversar de igual para igual com um **jurua** qualquer. Juancito deixava claro com seu comportamento, a auto-imagem de superioridade diante do outro. Atualmente, Juancito é menos arisco, agora recebe alguns (e apenas alguns) pessoalmente, mas mantém o protocolo. Inicialmente o visitante **jurua** é recebido por um **xondáro**. Este pede para que

aguarde. Vai até onde Juancito se encontra (geralmente dentro da **opy**), informa quem é o visitante, de onde vêm e o que pretende. Juancito avalia e, dependendo do seu interesse, decide se recebe ou não. Em caso negativo, o **xondáro** comunica ao visitante a impossibilidade de Juancito recebê-lo e acompanha o visitante para fora da aldeia. Em caso positivo, Juancito pode se aproximar do visitante e falar diretamente com este ou ainda, recebê-lo, mas mantendo-se afastado e usando o **xondáro** como intérprete.

O comportamento de Perumi é menos radical. Entretanto, mantém a forma de usar um **xondáro** como o intermediário que recebe o **jurua**. Após ser recepcionado pelo **xondáro**, o visitante aguarda enquanto Perumi é informado sobre quem ele é, de onde vem e o que pretende. Após essa avaliação inicial, Perumi decide se irá falar diretamente com o visitante ou se usará o **xondáro** como intermediário.

Horácio também mantém o protocolo de se valer de um **xondáro** para a recepção inicial do **jurua**, mas logo após, acaba falando diretamente com este. Entretanto, a postura e maneira de falar de Horácio são marcadas pela intenção de estabelecer uma distinção entre ele e o visitante, distinção essa que deixa claro ao outro que ele está falando com um superior, com a liderança máxima do seu grupo.

Observa-se, nesses casos, como o **jurua** representa a antítese do Mbyá e, portanto, deve ser tratado com cuidado e desconfiança. Esse outro é um outro inferior do ponto de vista humano, mas não se menospreza seu poder e força. Afinal, o **jurua** é um inimigo necessário e vantajoso de manter relações. Nesse sentido, é muito comum vê-los valendo-se da mesma estratégia que é vista entre os Kaiowá e Ñandeva no MS, conhecida como “**ñembotavy**” (=fazer-se de ingênuo, de bobo), assim descrita por Thomaz de Almeida (2001, p. 187):

As situações em que as informações são levantadas condicionam as respostas, e isso tem grandes implicações tanto para a pesquisa quanto para a ação prolongada. Os índios representam, ‘teatralizam’, realizam o ‘jogo do *nembotavy*’ [fazer-se de bobo] diante das situações inconvenientes. Mas não o fazem, como indicou Nimuendaju (1978: 49-50), necessariamente para burlar, como o agente [indigenista – observação minha] ou mesmo o pesquisador desatento podem pensar, mas para ‘esconder-se’, estabelecer limites e marcos definidores de seus desejos ao deixar-se ver pelo ‘civilizado’. Assim, interpretam as palavras e intenções do interlocutor e reagem de acordo com elas, comportando-se de modo a corresponder às expectativas que sobre ele deposita o interlocutor não Guarani.

A dissimulação como uma forma de controlar a ingerência do outro sobre si é algo freqüente. Outra estratégia associada a essa é a do “**añete**”.

**Añete** significa concordar, apoiar, referendar. É uma palavra muito utilizada nas reuniões políticas, as **aty**. Enquanto uma pessoa discursa, os demais ouvem com respeito. Cada conclusão parcial do discurso é acompanhada de uma resposta da assistência: “**Añete!**”<sup>183</sup> Exclamam alguns. A tradução literal seria, “É verdade!” Ou seja, ao exclamar a palavra supõe-se que esteja concordando com o que o outro disse, que considera verdadeiro, que aprova o discurso. Entretanto, a palavra pode ser usada com ironia, fazendo supor ao outro que está concordando com ele, mas na realidade pensa de outra forma. Muitas vezes a tática do **añete** é usada como uma forma de se livrar da presença inconveniente do **jurua**.

Durante muito tempo os Mbyá foram contra a instalação de escolas em suas aldeias. Entretanto, quando representantes de órgãos oficiais ou de ONGs apresentavam seus projetos de educação, os Mbyá respondiam: “**Añete!**” As crianças eram levadas à escola, mas ficavam apenas enquanto havia a merenda escolar. Quando esta acabava a escola era abandonada. Em muitas aldeias encontram-se esqueletos de construções do que um dia foi uma escola. É comum ouvir o desapontamento de instituições que não compreendem a razão do fracasso dos seus projetos com os Mbyá. Viveiros de Castro (2002, p. 223) aponta como essa relação com os brancos é relativamente comum entre os povos indígenas: “Certamente muitos povos indígenas trataram e tratam os brancos como *idiots savants* de quem se pode subtrair objetos maravilhosos em troca de gestos de fachada; e muitos outros pagam o preço da adesão verbal para que os deixem em paz.”<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> Segundo Cadogan (1992, p. 27), **añete** significa: certamente, verdadeiramente.

<sup>184</sup> Realizando um laudo antropológico no ano de 1999, encontrava-me na aldeia de Morro dos Cavalos (SC) e conversava com Artur Benites em frente à sua casa. Dali, podíamos ver tudo o que acontecia lá embaixo na casa de artesanato, localizada na encosta do morro, distante de nós cerca de 100m e às margens da rodovia BR 101. Era um domingo e vimos chegar um ônibus que trazia pessoas de uma religião (que não pude identificar qual). Desceram do ônibus homens vestidos de ternos, umas poucas mulheres de cabelos, saias e camisas compridos (apesar do intenso calor de 39°C), segurando livros religiosos e cumprimentando os Mbyá que lá estavam. Após os cumprimentos, eles entraram na casa de artesanato, levando consigo três grandes panelas. Vários índios entraram também e logo se ouviu o canto religioso e entusiasmado dos visitantes. Tempos depois, estando os visitantes ainda lá, saiu da casa de artesanato e aproximou-se de nós o Mbyá André Benitez, e em tom jocoso comentou: “Aleluia, que a sopa estava boa.” E todos os demais Mbyá que estavam conosco riram com ele. O comentário de André demonstra que aceitam de bom grado a sopa que lhes oferecem, mas desprezam a intenção que acompanha o seu oferecimento. É a tática do **añete**.

O reconhecimento da força e poder desse inimigo é percebido de diversas formas, uma delas consiste na maneira como os representantes de entidades governamentais são recebidos (FUNAI, FUNASA, Instituições Estaduais, Municipais, Jurídicas etc). Nas diversas vezes em que estive com Perumi e Horácio em suas aldeias, eu os vi receberem pessoas dessas instituições com respeito, embora deixassem evidente que eles eram a liderança e a figura social principal da aldeia. Muitas vezes apresentavam-se com certo ar de ingenuidade, inocência, inferioridade em suas expressões faciais e corporais (mantém um olhar caído, de sobrancelhas erguidas, cabeça inclinada para frente, quase encostando o queixo no peito, os ombros arqueados, os braços soltos ou para trás do corpo). Geralmente, essa postura é uma estratégia para se conquistar algum tipo de auxílio. Nos últimos anos, Perumi foi visitado muitas vezes por técnicos da FUNASA<sup>185</sup> devido ao seu estado de saúde que piorava progressivamente. Em uma dessas vezes, estava eu na aldeia. Conversava com ele, quando um de seus filhos se aproximou para avisá-lo da presença deles. Perumi autorizou a aproximação para a conversa, mas mudou significativamente sua expressão. Se antes conversava comigo relaxadamente, quando os técnicos se aproximaram, sua expressão mudou. Ficou mais encolhido no banco em que estava sentado e expressava um ar de desamparo no rosto. Os técnicos mais uma vez pediram para levá-lo ao hospital ao ouvi-lo reclamar dos sintomas de suas doenças. Perumi simulou não entender o que eles diziam e por fim os técnicos desistiram, deixando-lhe alguns medicamentos e prometendo voltar outro dia para avaliarem seu estado de saúde.

---

<sup>185</sup> Com seu estado de saúde cada vez mais comprometido, os técnicos procuravam levar Perumi para ser tratado em postos de saúde ou hospitais da região. Perumi sempre resistiu a isso. Visava o meio termo de ter o tratamento de saúde dos brancos, mas na aldeia. As razões de Perumi para isso eram muitas. De fato precisava dessa forma de tratamento, mas os Mbyá sempre foram muito mal atendidos em hospitais e postos de saúde, vistos muitas vezes como maltrapilhos e pouco dignos de respeito humano. Por outro lado, o afastamento da pessoa de sua família é entendido como mais um elemento que agrava a doença. A cura se dá pela presença e não pela ausência dos parentes. Assim, estar em um hospital significava estar afastado dos seus, o que era entendido como algo muito mais prejudicial do que estar na aldeia sem os remédios do branco. Além disso, há que se considerar que Perumi possuía muita consciência de si, ou seja, de ser uma importante liderança religiosa, de prestígio reconhecido pela sua aldeia e as demais lideranças Mbyá da região. Portanto, seria incompreensível uma pessoa da importância que tinha, se submeter aos constrangimentos nos serviços de saúde dos brancos.

Quando os técnicos se foram, Perumi voltou a sua postura anterior e ao tom de voz de sempre. Comentou conosco sobre a gravidade de sua doença, mas como a concebia de maneira distinta dos técnicos e médicos **jurua**, deixou claro que ele sabia muito bem como conduzir o processo de cura, ao contrário dos **jurua**, muito limitados.

Essas situações etnográficas apresentam uma série de elementos que torna o **jurua** uma alteridade significativa para os Mbyá, caracterizando-o como inimigo. São inimigos por serem entendidos como destruidores, saqueadores e inferiores.

O relacionamento com o inimigo dá-se de forma pacífica, portanto, a modalidade de troca comercial estabelecida com a sociedade englobante converge com a forma mais conveniente de relacionar-se socialmente, que é a de não manutenção de vínculos, a demarcar reiteradamente o distanciamento para que o procedimento das trocas seja realizado sem comprometer aquilo que é percebido com ameaça. A troca pela via mercantil com esse outro – o inimigo – estabelece a relação de não-vínculo, o que não impossibilita a obtenção dos bens materiais que necessitam ou ambicionam adquirir.

Observa-se, nesse caso, um interesse maior naquilo que se troca (mercadoria) do que nos parceiros (relações) com os quais se troca, prevalecendo, assim, o interesse econômico sobre qualquer outro.

### 5.5 O **pirapire**<sup>186</sup>: a apropriação do dinheiro

O uso do dinheiro é inequívoco nas trocas econômicas modernas, havendo uma série de estudos econômicos e sociológicos que procuram caracterizá-lo e teorizá-lo<sup>187</sup> por entendê-lo como um elemento chave na compreensão das relações mediadas pelo sistema mercantil. Por outro lado, estudos históricos e antropológicos ampliam as perspectivas de análise, do ponto de vista social, ao apontar as variáveis de significação que ele pode tomar em diferentes contextos, especialmente nos estudos que abordam o tema do consumo<sup>188</sup>. Considerando que o dinheiro é um elemento intrínseco ao sistema mercantil e que o mesmo tem sido a principal via para as relações de troca de objetos com a sociedade

---

<sup>186</sup> **Pira** = peixe, **pire** = pele (Cf. Cadogan, 1992, p.142); **pirapire** = pele de peixe, dinheiro. Trata-se de uma denominação nativa decorrente da analogia entre a pele de peixe e o papel moeda (semelhanças na forma, textura e cor).

<sup>187</sup> Cf. Simmel, 1978, Polanyi, 2000 e Dodd, 1997.

<sup>188</sup> Cf. Sahlins, 1979; Chevalier & Monjaret, 1998; Monjaret, 1998; Godbout, 1999; Oliven, 1997 e 1998 e Weber, 2002.

englobante, a maneira e a concepção do uso do dinheiro pelos Mbyá consiste em matéria de análise.

Há um relativo consenso entre os estudos sobre o dinheiro quanto a sua natureza.

Simmel (1991, p. 24) coloca que o dinheiro possui um status de ser abstrato, atemporal e universal, um mediador das relações econômicas entre os indivíduos. Ele pode ser equivalente para qualquer coisa e para tudo que envolve as trocas econômicas modernas<sup>189</sup>. Segundo Dodd (1997, p. 241),

[...]as propriedades abstratas do dinheiro são definidas por sua inerente transparência como instrumento econômico. O dinheiro não apenas abarca, mas concretiza aspectos essenciais da outorga de poder à vontade humana, da capacidade e do desejo dos indivíduos de adquirir o que eles não têm, de possuir e assimilar objetos do desejo.

Outro aspecto importante relacionado ao dinheiro, no sistema mercantil, consiste na liberação dos vínculos pessoais. As trocas econômicas na modernidade passaram a ser eminentemente impessoais, tornando assim, sujeito e objeto mutuamente independentes (Simmel, 1991, p.17). A impessoalidade consiste no anonimato mútuo dos parceiros envolvidos na troca. O valor dado ao dinheiro como abstrato e oco nas trocas econômicas permite o anonimato e a liberação dos agentes envolvidos<sup>190</sup>. Mas, como bem alertou Dodd (1997, p. 32), esse anonimato não pode ser entendido como decorrente direto de uma característica intrínseca do dinheiro, nem das suas variáveis funções, “mas da informação básica referente às propriedades abstratas das redes monetárias.”

Neste sentido, o dinheiro não pode ser considerado neutro, mas indeterminado. E é justamente a sua indeterminação que guarda seu valor amplo para as trocas monetárias (Dodd, 1997, p. 233). Essas características tornam seu uso eficiente para a manutenção, e muitas vezes, exacerbação das diferenças sociais e nas relações de poder. Como bem explicita Dodd (ibid., p. 245-6),

a natureza do dinheiro como meio quantitativo de comparação e distribuição de bens e serviços quantitativamente diferentes, com base no papel do sistema contábil padronizado não apenas mediará, mas cristalizará desigualdades na distribuição da

---

<sup>189</sup> David (1989:167) coloca a mesma perspectiva de análise, incluindo outra característica que será enfocada em seguida que consiste no significado concreto do dinheiro enquanto expressão de poder social.

<sup>190</sup> Cf. Simmel, 1978; Dodd, 1997 e David, 1989.

riqueza, renda e propriedade. O mecanismo de preço não é apenas um meio de acesso a bens, mas uma base de exclusão.

Assim, a acumulação de moeda é uma das fontes importantes de poder econômico na sociedade moderna, na qual as análises não desconsideram (e não podem).

Os Mbyá recusam e estranham a idéia de guardar ou acumular **pirapire**/dinheiro. Geralmente, como já foi dito, a idéia de acúmulo de bens é vista com estranheza e, mesmo, fortemente rejeitada, com um marcado controle social<sup>191</sup>. Assim, qualquer quantidade de dinheiro adquirida é rapidamente convertida em bens que possam ser consumidos. As trocas mercantis dão-se especialmente por alimentos, mas se dinheiro suficiente, eles podem ainda consumir outros bens (bebidas alcoólicas, roupas, calçados, adornos pessoais, relógios, utensílios e ferramentas etc). O dinheiro também financia suas viagens a aldeias distantes onde moram seus parentes. O dinheiro penetra no mundo Mbyá levando consigo muitas das suas significações modernas e capitalistas, porém outras tantas são filtradas pelas significações do pensamento nativo. Verifica-se que, no âmbito interno do grupo, o bem monetário é muito mais utilizado como uma via alternativa para a conquista de prestígio social dentro de suas pautas tradicionais, como se verá adiante.

Estudos sociológicos tornam claro também que não se pode reduzir as relações mediadas pelo dinheiro a um aspecto meramente racional e econômico. A moeda não deve ser entendida como algo tácito e de mesma significação para todas as situações (Simmel apud Cohn, 1998, p. 54). Assim, a diversidade de usos e significados do dinheiro entre os vários grupos sociais deve ser considerada para analisar com maior pertinência como ele é manipulado nos diferentes contextos (Dodd, 1997: 32)<sup>192</sup>. Observa-se assim que o dinheiro pode

---

<sup>191</sup> A resistência ao uso do dinheiro no âmbito interno do grupo se aproxima dos tabus da sociedade brasileira com relação a esse tipo de bem, como analisou Oliven (ibid., p. 56 e 1996).

<sup>192</sup> Autores como Sahlins (1979) e Douglas & Isherwood (1980), apresentam estudos que indicam a possibilidade de uma análise simbólica da nossa sociedade de mercado e dos fenômenos econômicos nos quais o dinheiro participa. Na perspectiva de uma análise contrastiva entre sistema de dádiva e sistema mercantil, outros autores (como Appadurai, 1986; Chevalier & Monjaret, 1998; Monjaret, 1980; e Weber, 2002) vão indicar como dom e mercadoria encontram-se, muitas vezes, lado a lado e o dinheiro pode variar tanto como dom, quanto como mercadoria. Por outro lado, Oliven (1998), faz um interessante estudo comparativo entre a sociedade brasileira e americana, evidenciando como o uso e o valor do dinheiro são distintos para cada uma. Enquanto a

ser percebido como um elemento que varia, sua função e significado, num amplo leque de variáveis de relações de troca, em cujos extremos encontra-se, de um lado, o sistema mercantil<sup>193</sup> e, de outro, o sistema de dádiva<sup>194</sup> (Chevalier & Monjaret, 1998, p. 439). Esse refinamento nas análises indica a relevância e a pertinência dos estudos sobre o dinheiro nas relações mediadas pelo sistema mercantil. O uso do dinheiro por parte dos Mbyá é feito em diferentes situações, não se restringindo às relações concernentes à comercialização do artesanato. Algumas dessas situações etnográficas acompanhadas no transcurso da pesquisa permitem compreender algumas das perspectivas Mbyá de uso e percepção do dinheiro – no que se assemelham e no que se diferenciam dos estudos sobre o tema – contribuindo assim, para a análise das relações mediadas pelos objetos.

Os Mbyá conseguem recursos financeiros, basicamente, com a venda de sua mão de obra para pequenos serviços a agricultores vizinhos<sup>195</sup>, na comercialização de artesanato e no recebimento de benefícios públicos previdenciários<sup>196</sup>.

Horácio Lopes é um dos mais representativos e mais ágeis Mbyá no trato da burocracia para conseguir receber benefícios públicos previdenciários. Percebendo as vantagens que a adoção de uma identidade nacional (ou seja, ser um cidadão do Estado-nação brasileiro) lhe oferece e, por extensão, à sua família e aldeia, foi um dos primeiros Mbyá no Rio Grande do Sul a ter carteira de identidade e outros documentos desta natureza, por intervenção da FUNAI. Inicialmente, os demais Mbyá entenderam esse comportamento de Horácio com muita reserva e mesmo crítica, mas aos poucos, vários outros<sup>197</sup> passaram

sociedade americana possui a monetarização como um valor central, na brasileira o autor visualiza uma série de tabus como resistências para aceitar o dinheiro como tal.

<sup>193</sup> Nesta ponta, as relações mediadas pelo dinheiro são compreendidas como passageiras e conclusivas. Elas terminam quando se finaliza a troca. Como diz Dodd (1997, p.28), nesses casos, “pagar com dinheiro é literalmente pagar a conta”.

<sup>194</sup> Nesta ponta, nas relações de dádiva, o dinheiro pode se configurar em presente/dom (Monjaret, 1998).

<sup>195</sup> Uma outra atividade remunerada por mim registrada foi a de extração de folhas de samambaias nas matas da aldeia da Varzinha, que é comercializada junto a atravessadores que a revendem para as floriculturas. Essa atividade é restrita a essa aldeia (na década de 1980, juntamente com a da extração de erva-mate, ela acontecia também nas matas da aldeia da Barra do Ouro, que entrou em decadência e extinguiu-se na década seguinte) e, portanto, não pode se considerada tão representativa quanto as demais que são exercidas em outras aldeias da região em análise.

<sup>196</sup> Aposentadorias e pensões do INSS e os auxílios maternidades.

<sup>197</sup> Como Perumi e sua esposa e Juancito – um dos Mbyá mais ortodoxos e resistentes às mudanças, especialmente aquelas advindas da sociedade englobante.



também a buscar esses documentos, interessados nas mesmas vantagens. Através desses documentos, os Mbyá mais idosos conseguiram, via FUNAI, aposentadorias e pensões pelo sistema previdenciário federal.

Desta forma, todo mês, Horácio (e outros Mbyá na mesma situação) recebe o equivalente a um salário mínimo. O dinheiro entra como um bem individual, ou seja, pela pessoa de Horácio, mas é convertido quase que imediatamente em bens coletivos. A conversão, na maior parte das vezes é em comida e bebida, que são distribuídas e consumidas por toda a aldeia. Para sua família, essa tem sido a principal fonte de recursos econômicos.

Outra forma de obtenção de recursos por essa via tem sido o recebimento de auxílios-maternidade (correspondendo a quatro meses de licença maternidade, ou seja, quatro salários mínimos). Horácio, ciente de que com o registro das crianças é possível conseguir esse benefício, há alguns anos tem encaminhado documentos de todas as crianças que nascem em sua aldeia. Todo o trâmite burocrático é feito diretamente por Horácio, seus filhos homens e genros (**xondáro**) são acionados a ajudar apenas para as atividades triviais, como levar os documentos para o funcionário da FUNAI fazer os encaminhamentos. Horácio adota para si, com todo o vigor, o dever – que está socialmente colocado – que cabe a ele, enquanto liderança, de prover sua família extensa e, se possível, toda a aldeia. Assim, também pela via dos auxílios-maternidade, vai conseguindo manter esse seu dever em dia. De fato, todos (homens, mulheres e crianças) exercem atividades econômicas que viabilizam a sustentação da aldeia. O que se quer dizer é que cabe a Horácio organizar e articular as principais atividades que vão ser o eixo de todas as outras e ainda mobilizar e direcionar as atividades dos demais indivíduos.

Seja a criança um filho seu ou não, Horácio é quem administra o benefício recebido. Afinal, cabe-lhe a função primordial da partilha, da reciprocidade, já que é a liderança social da aldeia. O entendimento não é o de que a mãe seja a receptora de um bem individual (embora seja ela quem deva ir pessoalmente buscá-lo, de acordo com as regras do INSS), mas que é a comunidade quem o está recebendo por haver nascido uma criança nela. É função de Horácio, como representante da comunidade, tomar as providências para que o recebimento do benefício aconteça através do encaminhamento da burocracia para tal. De posse dessa quantia em dinheiro, ele dá uma parte para os pais da criança e a outra (a maior), troca por alimentos e bebidas a serem partilhados por todos da aldeia.

A parcela de cada auxílio financeiro administrada por Horácio é convertida, também, em **arete**/festa. Compram grande quantidade de comida e bebida e os seus **xondáro** dirigem-se até as aldeias vizinhas para fazer o convite aos seus membros (como visto no capítulo dois).

Sempre há algo a se comemorar. Por várias vezes, Horácio nos ligou de seu celular para nos convidar. Em todas essas ocasiões afirmava que havia recebido um benefício e que com ele estava promovendo uma festa. Em uma ocasião, foi para seu aniversário. Em outra, para comemorar o dia do índio. Em outra, para comemorar o aniversário de um de seus filhos. Nunca foi possível aceitar qualquer desses convites. Como já foi dito, as festas possuem uma importância social significativa. Através dela se atualizam os laços de afinidade entre as aldeias, alianças matrimoniais, trocam-se bens e as lideranças investem-se de reconhecimento. O convite a brancos é uma inovação nesse evento social, pois que as festas eram eminentemente endógenas.

A presença de **jurua** passa a ser considerada e valorizada porque o estabelecimento e a manutenção de vínculos com algumas pessoas – indigenistas, antropólogos, assistentes sociais, representantes de ONGs e de instituições estatais de apoio aos indígenas – é importante no que diz respeito a uma série de relações com a sociedade englobante (nas negociações pela regularização de terras ocupadas ou a serem ocupadas, nos atendimentos de saúde, nos projetos de sustentação econômica, etc). Assim, não é qualquer **jurua** que é convidado, mas aqueles com os quais seja interessante estabelecer ou manter relações para que possam ser considerados parceiros e aliados. A presença dessa categoria de **jurua** nas festas também implica em uma nova modalidade de prestígio social para a liderança. Esses novos vínculos configuram em bens simbólicos reconhecidos por todos (Bourdieu, 1997, p. 168).

Apesar de nunca ter sido possível aceitar os convites de Horácio para suas festas, foi possível saber da presença de muitos Mbyá de aldeias vizinhas, o que era motivo de grande satisfação para Horácio. Ao dar uma festa, como já se disse, se recebe um bem simbólico como retribuição, ou seja, o reconhecimento, a distinção social, algo que valoriza não só a posição de liderança no âmbito restrito de sua aldeia, mas também diante das demais que fazem parte de seu círculo de sociabilidade. Assim, compreende-se o grande interesse em promovê-las e o motivo do dinheiro ser – em uma parte significativa – consumido dessa

forma, mesmo que nos dias seguintes, por vezes, não se tenha como prover a aldeia de alimentos.

As festas são freqüentes na aldeia de Horácio<sup>198</sup> e elas acontecem pela sucessiva situação de fartura econômica. Se antes a fartura era decorrente da colheita agrícola, ou da caça de animais de médio porte (antas, pacas e porcos do mato, como acontecia quando Horácio vivia com sua família na aldeia instalada às margens do Parque do Taim), ou da pesca de muitos peixes, hoje ela advém do dinheiro proveniente, especialmente, de benefícios previdenciários públicos. Como não se concebe a idéia de guardar dinheiro, de poupar – mas de convertê-los imediatamente em bens consumíveis – compreende-se que essas quantias vindas das aposentadorias e auxílios-maternidade sejam consideradas uma fartura. E enquanto tal deve ser partilhada, sendo o **arete**/festa, o melhor evento para o **mborayu**. Horácio, certa vez, comentou orgulhoso que ele e sua aldeia eram “ricos”, pois estavam sempre podendo realizar festas e convidar seus “parentes”<sup>199</sup>, nunca faltando alimentos para quem vivia com ali. Observa-se assim que se trata de uma transposição de uma forma de conduta tradicional abarcando o dinheiro e conferindo-lhe uma maneira específica de uso e concepção.

Estas festas podem ser compreendidas como um circuito de dádivas que se aproxima daquelas denominadas como agonísticas por Mauss (1974). Como elas conferem reconhecimento social à liderança e, por conseqüência, à sua família, ‘dar’ significa ‘ter’ mais. Ou seja, quanto mais festas se promovem, mais reconhecimento social é adquirido em contra-partida. Esse bem simbólico – o prestígio, o reconhecimento social – é que está em disputa na troca agonística das festas. Assim, os convidados sentem-se impelidos a retribuir com uma contra-dádiva, ou seja, dar uma outra festa em sua aldeia e assim, tentarem reequilibrar o reconhecimento social entre eles. Há, na base dessa contra-dádiva uma relação de rivalidade, pois que uma liderança sente-se em desvantagem em relação à outra que promoveu a festa. Desta forma, o dinheiro contribui para a reativação desse circuito, quando é através de seu uso que ela é atualizada,

---

<sup>198</sup> Perumi também promoveu, certa vez, uma festa para inaugurar a nova *opy*, fazendo uso de todo o dinheiro de sua aposentadoria para custeá-la.

<sup>199</sup> Neste caso, “parentes”/**retará** significa outros Mbyá, pessoas da mesma etnia, e não restritamente apenas aqueles com algum vínculo de parentesco. “Parentes” é uma forma de distinção entre o “nós” e os “outros” como se viu no segundo capítulo.

agora não se restringindo aos eventos tradicionais de festa, mas incorporando datas e eventos comemorativos da nossa sociedade, como natal, aniversário, etc.

Nessa região onde encontram-se as aldeias da **Ka'agüy Pa'ü**, Barra do Ouro e **Guapo'y** (entre outras), por exemplo, observou-se essa rivalidade através das festas. Horácio convidava as famílias das demais aldeias para uma festa, tempos depois era Avelino (Barra do Ouro) e mais adiante, Perumi (**Ka'agüy Pa'ü**). Quando Horácio afirma ser “rico” (como se viu no capítulo dois) ele está emitindo também um discurso desafiador, ao se diferenciar dos demais como aquele que promove mais festas e está investido de mais poder simbólico.

No caso da comercialização do artesanato, a relação com o dinheiro é semelhante, e é possível observar outros detalhes. Como já foi dito, a venda de artesanato costuma acontecer com mais frequência, em acampamentos às margens das rodovias. À medida que vão conseguindo vender suas peças, o dinheiro é imediatamente convertido em alimentos ou qualquer outro bem que possa ser consumido rapidamente. Estando com o artesão Santiago Franco em um desses acampamentos, acompanhei a venda de algumas peças durante o dia.

A primeira peça, um **ajaka**, foi vendida por volta das dez horas da manhã. Logo em seguida, Santiago repassou o dinheiro da venda a um de seus filhos, que saiu de bicicleta para comprar alimentos.

Santiago explicou que seu filho estava indo comprar alimentos para a primeira refeição do dia da família. Quando o mantimento chegou – quase onze horas da manhã – este foi entregue à esposa de Santiago, que preparou e distribuiu o alimento entre todos da família extensa presente. Muitas vezes a única alimentação do dia de um acampamento é resultante da venda de um único **ajaka** (geralmente dividido entre, aproximadamente, 15 ou 20 pessoas, incluindo adultos e crianças). Neste acampamento estavam três famílias nucleares que formavam parte da família extensa de Santiago<sup>200</sup>.

Outra peça só foi vendida no meio da tarde. Cerca de trinta minutos depois, mais uma peça. E com o dinheiro das duas vendas foram comprados alimentos para o almoço de todos. No local, havia duas famílias nucleares que produziam e vendiam artesanato, a família de Santiago e a de seu cunhado. O artesanato era exposto conjuntamente em um jirau próximo à margem da rodovia. Quando aparecia um comprador, um dos homens se aproximava para

---

<sup>200</sup> Outra parte da família encontrava-se em outros dois acampamentos próximos, um à 500 metros e outro à 1,5 Km.

fazer o atendimento. Se havia o interesse de comprar uma ou mais peças e as mesmas não havia sido produzida por quem estava atendendo, então esse chamava o produtor, que se aproximava e com ele se efetivava a comercialização. Apesar das peças serem vendidas juntas, cada família sabe e distingue o que foi feito por cada uma e essa distinção é respeitada na hora da venda, pois quem produziu é quem deve receber o dinheiro, ainda que posteriormente, os bens trocados por esse valor monetário sejam convertidos em bens coletivos. Entende-se que a produção é um bem individual (podendo ainda ser estendido à família nuclear) e enquanto tal, o resultado da venda pertence ao indivíduo. Ainda que esse valor monetário acabe por se converter em bem de consumo coletivo (por uma pressão velada do grupo e da própria consciência do indivíduo), há, em tese, a possibilidade do livre arbítrio do artesão de usá-lo ou não coletivamente.

Santiago comentava que um bom dia de venda era aquele em que conseguiam comercializar mais de um **ajaka** grande e alguns **vicho ra'anga**. Afirmava que a venda de apenas um **ajaka** e alguns **vicho ra'anga** significava só obter a alimentação do dia e com dois podiam planejar comprar outras coisas ou ainda pagar passagens para ir visitar parentes e etc. Observa-se que o **ajaka** e o **vicho ra'anga** são usados como base de cálculo para avaliar o desempenho na comercialização. Nota-se aqui (como também encontra-se em outras situações etnográficas analisadas por Weber, 2002, p. 173) que o dinheiro não é a unidade de medida usada para mensurar valores econômicos, mas, sim, o artesanato.

O dinheiro é objetivado da mesma forma que comumente se percebe na sua concepção mais geral. Ele é transparente e de uso exclusivo para as relações comerciais com a sociedade englobante. O artesanato é entendido como mercadoria, é objetivado, independente, relativamente desvinculado e é trocado pelo dinheiro que é entendido de forma semelhante. E, assim como no caso dos benefícios previdenciários, o dinheiro do comércio de artesanato também entra no grupo como um bem individual, mas imediatamente convertido em bem coletivo ao ser trocado por alimentos e outros bens consumíveis.

A necessidade de vender algo para prover a única alimentação do dia, leva os Mbyá, por vezes, ao limite de precisar vender seu artesanato por um valor bem abaixo do padrão. Por outro lado, são explorados pelos comerciantes locais que vendem alimentos a preços muito acima do mercado. Os Mbyá têm consciência

disso e muitas vezes reclamam usando a palavra ‘**epy**’<sup>201</sup> quando eles se julgam vítimas de extorsão. Nesse caso, ela significa um valor monetário (preço), muito elevado. Por outro lado, a palavra também pode significar vingança. Isso possibilita indicar a perspectiva que se tem dessa relação mediada pelo dinheiro, onde o outro, o inimigo, possui uma ação que é entendida como agressiva quando é cobrado um valor que é julgado abusivo. O bem comprado é **epy** (caro) e o vendedor, entendido como ganancioso, está sendo vingativo, ao agir dessa forma<sup>202</sup>.

Do ponto de vista do mercado, os Mbyá não são bons comerciantes. Não sabem pechinchar, negociar, vendem o seu artesanato assim que surge um comprador interessado. Por outro lado, os Kaingang são mais hábeis e muitas vezes atuam como atravessadores, comprando o artesanato Mbyá e revendendo-o à sociedade englobante, muitas vezes, pelo dobro do preço. Isso parece sugerir que o sistema mercantil não é algo que efetivamente os atraia. Importa-lhes muito mais as relações do que a troca dos objetos em si. Este aspecto ajuda a compreender porque o sistema de mercado não supera o sistema de dádivas por eles vivenciados.

Por outro lado, levando em conta como os Mbyá concebem os **jurua** (como inimigos, uma alteridade significativa), compreende-se a conveniência da mediação pelo dinheiro nas relações econômicas estabelecidas com esse parceiro. Tendo o dinheiro como mediador, eles se fazem passar por anônimos. E neste caso, anônimo significa ser índio no seu sentido genérico, uma categoria de identidade que os distinguem da sociedade englobante, mas que não os especifica a ponto de evidenciar uma identidade étnica, mantendo-se assim, uma significativa distância.

Da mesma maneira, a mediação permite encarar o outro (**jurua**) também como um anônimo. Como bem afirmou Chevalier e Monjaret (1998, p. 439):

...o uso do dinheiro permite o desenvolvimento, entre outros, do anonimato dos parceiros nas transações humanas e uma

---

<sup>201</sup> Comparando o sentido contemporâneo dessa palavra com a análise feita por Fausto (2001), com uma palavra homóloga do Guaraní histórico, observa-se o cuidado que é necessário ter ao realizar uma analogia entre fontes de diferentes naturezas. Fausto (idem, 324) indica que a palavra “tepy” (de fonte histórica dos Guaranis do século XVII), também possui o sentido de vingança, mas seu outro sentido seria o de “pagamento”, diferenciando-se assim da atualização que se observa no vocabulário Mbyá contemporâneo.

<sup>202</sup> Fausto (2001:324) cita uma palavra equivalente do dicionário de Montoya (1876), em que *tepy*, verbo, significa pagar e vingar. Nota-se, entretanto, que atualmente os Mbyá usam a palavra *epy* com outros sentidos, ou seja, como preço, caro, custoso.

importante crença da racionalidade. Da sua análise, que insiste sobre as dimensões paradoxais do dinheiro, tem sobretudo mantido a característica alienante das trocas mercantis monetárias e negligenciada a idéia de uma autonomização da ação individual e aqueles efeitos liberadores do dinheiro.

Embora a intensificação das atividades econômicas promova um maior uso do dinheiro, observa-se que ele quase não circula entre os Mbyá, restringe-se à troca comercial com a sociedade englobante. O que circula é aquilo que é trocado pelo dinheiro conseguido na comercialização ou outras modalidades econômicas, como as aposentadorias e benefícios já descritos. Ou seja, alimentos, roupas, utensílios etc. O dinheiro é entendido como uma via que possibilita a manutenção econômica cotidiana bem como a abundância, a fartura. Em ambas as situações, a partilha é necessária porque obedece à regra do **mborayu**.

Verifica-se, portanto, que o dinheiro é englobado pela lógica da dádiva, do **mborayu**. Não transpor a lógica da reciprocidade significaria estar incorporando totalmente a lógica das trocas mercantis. A restrita circulação do dinheiro internamente, assim como a sua não acumulação e conversão rápida em bens efetivamente consumíveis demonstram que o sistema de dádiva e o sistema mercantil são tratados de forma distinta, marcando o caráter das relações que se quer com cada um deles. Observa-se ainda, que aquilo que se obtém no sistema mercantil é submetido ao sistema de dádiva. Ou seja, as modalidades de troca com a sociedade englobante estão a serviço da dádiva nativa.

### **5.6 A interseção entre a circulação dos objetos, o dinheiro e a sociabilidade**

A mudança da base econômica, da agricultura para a produção e comercialização de artesanato, foi acompanhada de uma combinação entre um e outro sistema (dádiva e mercadoria).

A trajetória de Acota destaca a coexistência e a articulação dessas relações de trocas distintas e suas implicações nas relações sociais, especialmente, no âmbito interno.

Não é possível pensar a circulação sem considerar aquilo que circula e as relações que a compõem. Assim, estaremos aqui evidenciando a relação entre objetos e relações interpessoais para compreendermos como se dá à circulação e as significações do artesanato e do dinheiro ao focar parte da trajetória de um

reconhecido artesão entre os Mbyá no RS, José Acosta, mais conhecido por Acota.

A alteração da economia – com ênfase no artesanato – foi algo que se processou há várias décadas atrás. Cadogan (1960, p. 136 e 1961, p. 01) assinala que no início da década de 1960 os Mbyá do Paraguai já tinham a produção e comercialização do artesanato como principal atividade econômica. Assim, o artesão passou a possuir um significativo papel e status social, que historicamente – miticamente, melhor dizendo – estaria reservado ao bom agricultor. Um pouco da história de vida de Acota ilustra o quanto o papel de artesão, do artesanato e do dinheiro passaram a permear e reestruturar as relações sociais internas e externas.

Acota veio para o Brasil ao final da década de 1980, acompanhado de um dos filhos de Juancito Oliveira – Kandino Oliveira. Kandino já morava no Brasil, junto com seu pai. Havia estado na Argentina em visita aos parentes e com a intenção de conseguir uma esposa. Na Argentina, Kandino visitou Dionísio Duarte, casado com uma tia materna. A visita, entretanto, foi infrutífera para Kandino, pois retornou ao Brasil sem esposa. No seu retorno, veio acompanhado de outros homens, José Acota, então com aproximadamente 35 anos e Silvino Duarte, com 15, ambos imbuídos da mesma intenção de Kandino, conseguirem esposas no Brasil.

Estando na aldeia de Juancito Oliveira (pai de Kandino), ambos passam a ter o dever de trabalharem para ele, a fim disso se converter numa contrapartida à hospedagem e alimentação. Silvino, sendo sobrinho de Juancito (e talvez também por ser mais jovem), permanece no local e participa das atividades agrícolas tradicionais empreendidas por Juancito. Acota, entretanto, não se adapta. Na Argentina já era reconhecido como um exímio artesão, e esta vinha sendo sua principal atividade econômica. Portanto, a atividade agrícola lhe parece estranha. Este fator, somado à ausência de qualquer tipo de vínculo de parentesco com Juancito parecem ter contribuído para que Acota buscasse outro lugar.

Acota foi viver em um acampamento às margens da rodovia que liga o distrito da Barra do Ouro a Maquiné. Nesse acampamento já estava um outro mbyá, de nome Indalécio. Este vivia ora da mendicância, ora de eventuais trabalhos aos moradores da redondeza (**jurua**), com o objetivo principal de



consumir bebidas alcoólicas. Devido a sua conduta, Indalécio havia sido isolado socialmente dos demais mbyá.

A escolha de Acota em viver ali devia-se essencialmente à sua atividade econômica. Como um experiente artesão, ali poderia produzir e comercializar sua produção, pois encontrava-se ao lado de potenciais consumidores. Da Argentina, trouxe ferramentas como faca, formões e demais instrumentos para a queima das peças, pois o artesanato que produzia era essencialmente esculturas de animais em madeira, os **vicho ra'anga**.

Pode-se dizer que atualmente, todos os mbyá são artesãos, entretanto, muitos ainda combinam sua atividade artesanal com a agricultura e prestação de serviços a terceiros. Acota diferencia-se dessa maioria por ser, talvez, o primeiro a ter, como exclusiva, a atividade artesanal. Mais que isso, enquanto a maioria dos artesãos produz cestaria e esculturas em madeira, ele é um especialista por produzir apenas um tipo de artesanato, os **vicho ra'anga**.

Sua característica ímpar de ser um bom artesão pode ser assinalada com o volume de peças que já produziu para comercialização. Quando esteve nesse acampamento, começou a vendê-las no município de Capão da Canoa. Os proprietários de lojas de artesanato, interessados, passaram a encomendar grandes volumes de peças, especificando-as. Assim, nesse período, Acota recebeu encomendas para produzir 2000 corujas (**urukure'a ra'anga**), 1000 papagaios (**parakáu ra'anga**) e quantidades aproximadas para tucanos e outras reproduções da fauna nativa. O artesão atendia aos pedidos e entregava as esculturas prontas dentro do prazo combinado com os comerciantes. Para tanto, costumava trabalhar muitas horas diárias (cerca de 15), algo excepcional entre os demais. Santiago Franco, outro bom artesão, informou-me que costumava trabalhar cerca de 4 a 6 horas diariamente.

Com o dinheiro conquistado com esse volume de trabalho, Acota passou a consumir bens da sociedade englobante, muito apreciados pelos Mbyá, como rádios, gravadores, relógios, bicicletas, televisões, baterias para os aparelhos e para adaptar lâmpadas que lhe permitia trabalhar também à noite. Assim, Acota<sup>203</sup> se diferencia dos demais não só pela especialização enquanto artesão, mas como na sua conduta de trabalho e de aquisição de bens de consumo.

---

<sup>203</sup> As implicações sociais do sucesso econômico de Acota enquanto artesão também é apontado por Souza (1998, p. 236)

Enquanto Acota esteve solteiro, esteve relativamente imune às regras sociais. Ou seja, agia de forma independente, pois não possuía vínculos de parentesco nas proximidades, já que seus parentes consangüíneos encontravam-se todos na Argentina. Tudo passou a mudar quando se casou. A esposa foi Santa Martinez, filha de uma mulher viúva, Marcelina Martinez, que por sua vez era irmã da esposa de Juancito. Assim, Acota estava se casando com uma sobrinha de Juancito. Mantendo a regra da uxorilocalidade, ele foi morar com a esposa junto à sua sogra, que nessa época estava vivendo na Lomba do Pinheiro em virtude da doença do irmão de Santa, Rosalino, que necessitava permanecer próximo a recursos médicos.

Seguindo a regra da uxorilocalidade, Acota passou a contribuir economicamente com a sogra. As exigências de Marcelina – que eram obedecidas sem questionamento – tornou Acota provedor de toda a parentela que morava com ela ou que a visitava. Por várias vezes, ouviu-se dele: **“Ipoýi che raicho”** / “É pesada minha sogra”. Ou seja, a norma de agradar e presentear os sogros enquanto uma contra-dádiva – considerando aqui, a esposa como a dádiva -, nesse caso, extrapolava a própria expectativa Mbyá. A razão disso encontrava-se na visão pela qual a sogra e os parentes da esposa tinham de Acota, como aquele que tinha um acesso fácil ao dinheiro e, portanto, julgavam poder cobrar o direito de usufruí-lo. A estratégia utilizada para terem seus pedidos e desejos atendidos evidencia como se manipulam as regras sociais da dádiva. Ou seja, irmãos, primos, sobrinhos, cunhados de Sandra canalizavam seus pedidos à Marcelina e esta repassava a Acota como se fossem desejos seus, constringendo-o a atendê-los. Assim, por exemplo, se Rosalino desejava comer peixe, comentava sobre isso com a mãe, que por sua vez fazia com que esse desejo fosse conhecido ao genro como seu.

Observou-se que quase sempre os pedidos eram ditos de forma indireta na relação sogra/genro. Ou seja, muitas vezes o pedido era feito à filha, que repassava ao marido. Outras vezes era dito em voz alta numa reunião do grupo a fim de que o genro ouvisse, etc... Um aspecto importante nesses comportamentos é que se evidencia como os agentes manipulam com a norma a fim de acionar uma outra, a da dádiva. Acota possui muitos bens e por isso, para se manter no grupo, precisa partilhar o que tem.

O período compreendido como “serviço de noiva”, pode ser entendido também como um rito de passagem para o noivo, no qual precisa provar de

diferentes maneiras que é um bom marido e bom genro, digno de fazer parte do núcleo familiar. Assim, é comum a atitude dos sogros de exigirem os serviços do genro e por vezes, isso ser acompanhado de aconselhamentos ou mesmo críticas severas ao seu comportamento. Quanto mais submisso aos sogros e obediente às regras sociais e à tradição, mais ele é bem visto socialmente.

A relação entre Acota e sua sogra caracterizava-se pela constante tensão. Ela sempre se preocupou em cultivar roças com sementes tradicionais, como o milho, batata-doce, amendoim, melancia ... E aqui havia, por parte de Marcelina, um motivo para verbalizar o seu descontentamento em relação ao genro: Acota não ajudava a preparar as roças, não limpava as plantações, não colhia. Como já dito anteriormente, Acota não se envolvia mesmo com atividades outras que não fosse a produção de artesanato. Muito embora, neste caso, fosse responsável por toda a alimentação necessária aos trabalhadores que se envolvessem na execução dos trabalhos agrícolas. Nota-se um esforço em englobar o novo, em convertê-lo em mais uma variação para a manutenção da estrutura social tradicional. Como se percebe, embora dependendo do trabalho inovador de Acota, há uma constante desvalorização da sua atividade e produtividade, exaltando a importância da agricultura numa perspectiva tradicional (atividade hoje que possui uma importância muito mais simbólica do que econômica como comentado em outra parte desse trabalho).

O “peso da sogra” levou Acota a várias tentativas de afastar-se do grupo de parentes da esposa. Morou em diversos acampamentos nas margens de rodovias, como na BR-116, no Lami (às margens da rodovia que liga Porto Alegre a Cantagalo) e na aldeia de Cantagalo, entre outros lugares. Comumente, nessas circunstâncias, Marcelina recorria a Juancito, afirmando que fora abandonada pelo genro e que este não estava cumprindo com suas obrigações. Além disso, dizia que ele costumava beber e maltratar sua filha entre outras acusações. Juancito, prontamente, ordenava aos seus **xondáro** a encontrar Acota, intimidá-lo e reconduzi-lo à Lomba do Pinheiro, junto à sogra.

As tentativas de Acota de se isolar, de se afastar da rede social à qual passou a fazer parte no seu matrimônio com Santa, evidencia seu esforço em escapar das obrigações da rede de reciprocidade/**mborayu** com os parentes. A imagem dos parentes como exploradores pode ser entendida numa outra perspectiva, como uma maneira de socializar os bens adquiridos por Acota, evitando assim a acumulação e promovendo a redistribuição. Por outro lado, era

interessante tanto economicamente quanto socialmente mantê-lo por perto e constrangê-lo às regras do **mborayu**, beneficiando-se dessa forma, de sua característica de um bom provedor, daquele que ganha dinheiro. O interesse econômico parece óbvio, mantendo Acota por perto, se poderia obter tanto bens utilitários (alimentos, vestimentas...) como de valores simbólicos (relógios, eletrodomésticos...). O interesse social consiste no acúmulo de prestígio por agregar mais pessoas em torno de quem lidera o grupo e assim, fortalecendo-o diante dos demais.

A tentativa de manutenção do gênero possui claramente o desejo de manter junto a si uma pessoa que lhe dá prestígio pela via da manutenção econômica. Assim se verifica como ocorre a desmercantilização dos bens (Featherstone, 1995, p.166) adquiridos pela via do dinheiro, ressignificando-os no sistema da dádiva. Ou seja, os bens entram objetivados pela via mercantil, através da troca monetária, mas passam a ser objetivados quando se tornam bens distribuídos pela via da dádiva.

Em uma dada ocasião, uma irmã de Félix Brissuela (que nessa época morava na aldeia da Pacheca), recém chegada da Argentina, foi morar na Lomba do Pinheiro. Ela era solteira e madura (entorno dos 35 anos). Acota acabou por envolver-se com ela e ambos fugiram. Imediatamente Marcelina enviou um neto e outro rapaz casado com uma neta sua até Irapuá, onde Juancito encontrava-se, então, acampado. Juancito organizou um grupo de **xondáro** provenientes de diversos lugares (de Irapuá, Raia Pires, Águas Claras e Cantagalo) para procederem à captura dos fugitivos. Os **xondáro** se encontraram na Lomba do Pinheiro. Lá, informaram-se sobre o paradeiro dos fugitivos e foram ao seu encontro (em Capivari). Ao encontrá-los retornaram à Lomba do Pinheiro. Chegaram por volta das 23 horas. Devido ao horário e interessados na agilização do “juízo” do caso, os **xondáro** dirigiram-se a pé durante a noite até a aldeia de Cantagalo escoltando Acota e a mulher. A razão para terem sido levados à aldeia de Cantagalo, deve-se ao fato de lá ser o local mais próximo em que havia uma liderança masculina importante vinculada à família de Santa e Marcelina. Ou seja, lá vivia Anúncio Oliveira, genro de Juancito, exercendo o papel de Cacique e, portanto, considerada a pessoa mais adequada para julgar e impor a sentença aos transgressores. Segundo um desses **xondáro**, o grupo de **xondáro** com os fugitivos chegou à aldeia por volta das três horas da madrugada. A sentença aplicada aos dois consistiu na obrigatoriedade de trabalhos de capina

e ambos tiveram seus cabelos raspados. Afastados dos olhares de possíveis **jurua** que costumavam freqüentar a aldeia de Cantagalo. A punição de roçar e capinar no interior da aldeia durou alguns dias. Tempos depois Acota comentou o acontecimento, muito indignado com a forma pela qual foi tratado, afirmando que ele e a mulher tiveram que trabalhar inclusive nas horas mais quentes do dia, recebendo pouca água e comida.

O castigo serviu para que Acota voltasse a viver com Santa. Permaneceu casado com ela até a morte de seu irmão, Rosalino. Passou a envolver-se com a viúva, Paula e em seguida fugiu com ela, abandonando mais uma vez Santa. Com essa fuga o casamento com Santa encerrou-se definitivamente. Nunca tiveram filhos, desconhece-se a razão, pois se sabe que ambos já tiveram filhos em casamentos anteriores. Este costuma ser um dos principais motivos para o fim do casamento, como já foi visto em outra parte desse trabalho, mas não parece ter sido o caso de Acota e Santa.

Acota e Paula foram morar na região das Missões. Consigo, o casal levou apenas o filho mais novo de Paula e Rosalino, deixando os outros três filhos com Marcelina (a avó). Marcelina – com a morte do filho – foi morar na aldeia de Juancito, em Salto do Jacuí. Observa-se que em ambas as escolhas para novas esposas, Acota buscou mulheres que se apresentavam desvinculadas de laços de parentesco. No caso de Paula, esta tornara-se viúva e sua família extensa (seus pais, irmãos, tios etc), estava morando na Argentina. Efetivamente, Acota não consegue se adequar à estrutura mais tradicional e busca uma alternativa de relação que o permita manter-se Mbyá dentro de uma nova modalidade econômica que exige uma mudança nas relações sociais e de parentesco.

Por outro lado, parte de sua trajetória de vida relatada aqui permite perceber como a sociedade Mbyá consegue articular as duas modalidades de circulação de bens somando-as em favor de sua organização social. É possível perceber a articulação dos elementos que participam da troca mercantil: o artesanato, os parceiros de troca (os **jurua**) e o dinheiro, compondo a estrutura em que os Mbyá agem para acionar novas formas de rede de sociabilidade.

### **5.7 A circulação de bens industrializados**

Os objetos de proveniência externa – os bens industrializados da sociedade englobante – são desejados pelos Mbyá, sendo que muitos deles passam a circular internamente a partir das regras do **mborayu**. Alguns desses objetos são

ressignificados, deixam de ser apenas mercadorias e passam a ser subjetivados, outros são tratados como simples objetos de consumo e são rapidamente descartados. Evidenciar esses objetos é uma forma de compreender como se incorpora elementos de alteridade. Os Mbyá vestem-se como o **jurua**, gosta de uma série de coisas do **jurua** e por vezes se comporta semelhantemente a este. Isso pode parecer paradoxal a idéia de **jurua** como inimigo, como sua alteridade máxima. Entretanto, vale aqui para a análise do comportamento Mbyá o que Lagrou (2002, p. 36) afirmou para os Kaxináwa: "...para ser capaz de lidar com a alteridade deve-se aprender a tornar-se outro ou imitar o ser outro no sentido de captar seu ponto de vista no mundo e, assim, ganhar poder sobre a situação interativa." Desta forma, a incorporação dos objetos do outro também é uma estratégia de se passar como um outro, mas mantendo-se o mesmo.

Os Mbyá dificilmente compram roupas. Sempre estão chegando mantimentos doados nas aldeias e as roupas usadas<sup>204</sup> são parte significativa desses mantimentos e são estas, as usadas por eles. Isso não significa que usem qualquer roupa que ganham. Há aí uma seleção baseada em suas preferências. O padrão é ver os homens adultos de calças compridas e camisas ou camisetas de manga curta ou comprida. As mulheres vestem-se de saias rodadas e, preferencialmente, coloridas. Mesmo não havendo peças assim, as mulheres costumam cortar e costurar as roupas recebidas, transformando-as nas saias do seu gosto. Raramente se verá um homem de bermuda ou camiseta sem manga, assim como uma mulher de calças compridas, especialmente se ela for mais velha, casada e com filhos. Para as crianças parece não haver uma preferência, são vestidas sem muito critério, por roupas que servirem em seu corpo e estiverem à disposição. O que não lhes agrada ou são em demasia, são jogadas fora. Costumam ter um número restrito de roupas, que são usadas até não servirem mais (quando se estragam, rasgam ou ficam sujas demais), para só então serem substituídas.

É comum nas aldeias encontrar roupas descartadas nos caminhos, na periferia dos pátios e no telhado das casas. Na aldeia não há preocupação em usar calçados, apenas quando é muito frio. O uso de chinelos, sandálias, tênis e sapatos só são motivados quando precisam sair ou quando recebem pessoas da sociedade englobante. São usados e descartados da mesma maneira com que se

---

<sup>204</sup> Cf. Ciccarone (2001) sobre os Mbyá no Espírito Santo e Thomaz de Almeida (2001) sobre os Kaiowá e os Nandeva no Mato Grosso do Sul.

faz com as roupas. Um maior cuidado com aquilo que irá vestir e calçar acontece somente quando se precisa sair da aldeia e entrar em contato com os **jurua**.

Quando é possível usar o dinheiro para além das necessidades básicas de alimentação, os Mbyá compram alguns objetos industrializados, ambicionados e desejados por muitos deles. Entretanto, esses objetos quando entram no circuito interno do grupo passa a ter uma valoração diferenciada da nossa. A apropriação e uso de alguns desses objetos pode ser exemplar para compreender a mudança de significado impressos. Os objetos exóticos de maior interesse dos Mbyá são rádio-gravadores, óculos, televisores portáteis, relógios de pulso, bicicletas e, mais atualmente, os telefones celulares. Há uma certa sazonalidade quanto ao interesse por um ou outro objeto. Houve um período em que os rádio-gravadores foram muito ambicionados (até metade da década passada).

A música é algo constante no dia-a-dia do grupo. Quando as mulheres ou crianças não estão cantando, é o rádio ligado que enche o ar. Ouve-se rádio com regularidade. Além disso, eles apreciam músicas com estilos sertanejos ou em guarani (músicas em guarani são muito comuns no Paraguai e em Misiones/Argentina). O grande interesse por rádio-gravadores deve-se pelo fato de poderem ouvir fitas cassetes com esses estilos de música que são obtidas através das trocas entre si (**jopói**). A troca dos objetos pela via do **jopói** aciona a circulação de fitas vindas de aldeias de países vizinhos, permitindo que cheguem músicas paraguaias que não se encontram no mercado local do Rio Grande do Sul. Por muito tempo também circulou fitas com gravações amadoras deles mesmos, de cantos e discursos de parentes. É com grande interesse que se ouviam essas fitas e grande a alegria quando reconheciam a voz de alguém. Assim se compreende o grande sucesso dos rádio-gravadores nas aldeias.

A maior parte de rádio-gravadores, televisores portáteis, bicicletas, relógios e telefones celulares são comprados usados, objetos de segunda mão. Entre eles esses objetos circulam intensamente. São trocados entre si por outros objetos ou por alimentos. É interessante notar que esses objetos entram em um circuito de troca de uma categoria específica de objeto. Como já se viu no capítulo anterior, há objetos de circulação restrita, que são os objetos com valores metafóricos, sagrados ou subjetivados. Aqui estamos tratando de objetos de valor de uso, cotidiano, profano, objetivados. Assim, observa-se que o que pode ser trocado por um rádio-gravador só pode ser um outro bem de categoria equivalente, o que pode ser um relógio, uma ferramenta de trabalho, um sapato ou alguns quilos de

arroz. Não se concebe nesse circuito de troca, por exemplo, um **popygua**, um **rave** ou grãos de **avati**. Por outro lado, nesses dois circuitos de troca observa-se uma coisa em comum, o dinheiro não entra como elemento de negociação, assim como se desconsidera o valor monetário daquilo que está se trocando, importando mais o interesse dos parceiros naquilo que está sendo trocado.

Os rádio-gravadores continuam sendo valorizados, mas bem menos hoje, quando o maior interesse tem sido pelos telefones celulares. Em muitos casos, o celular sofisticou a comunicação entre as aldeias. Se antes os Mbyá se valiam da gravação em fitas de discursos e cantos de pessoas distantes em outras aldeias, hoje preferem falar através de seus celulares. É raro a aldeia ou acampamento em que não haja um Mbyá possuindo um telefone móvel.

Esses objetos têm valor de consumo rápido, sendo descartados despreocupadamente. Não se entende mantê-los, conservá-los ou consertá-los quando, por ventura, estragam. Muitas vezes mantém-se um objeto quebrado apenas para manter um status diante dos demais. Era o caso de Hélio (aldeia da Varzinha), que se orgulhava de possuir uma televisão portátil, mas que, depois de um tempo de uso, não tinha mais bateria e ainda assim, era exibida para todos que chegavam em sua casa. O mesmo pode se dizer dos relógios. Logo eles estragam, acabam as cargas das pilhas e parece-lhes muito complicado e custoso adquirir pilhas novas ou mandar consertar. Mesmo por que esses relógios, como a maior parte desses objetos, passam a ter um uso distinto. Eles importam muito mais por serem entendidos como símbolos de distinção social do que pelo seu valor de uso. Mas no momento em que eles quebram ou deixam de ser do interesse de seu dono, é logo descartado ou trocado por qualquer outro objeto da mesma categoria. Pode-se dizer que esses objetos são usados e descartados como outros produzidos internamente e que possuem uma vida útil curta – que são classificados nos estudos de Antropologia da Tecnologia como objetos de



“tecnologia expediente”<sup>205</sup> – como a **typeia**, o **petyngua** de taquara e o **mimby reta**<sup>206</sup>.

Como já foi mencionado, o telefone celular atualmente tem se convertido num dos mais ambicionados objetos da sociedade englobante. Embora sendo mais difícil de adquiri-lo pelo seu valor monetário, ele também não deixa de ser tratado como os demais. Muitas vezes, encontrando-se com alguns Mbyá portando seus celulares, se tinha a surpresa de os ver pedindo emprestado o celular dos **jurua**. A justificativa era a de que seus telefones não tinham bateria. Paulo (da aldeia da Varzinha), encontra-se com seu quinto celular. O primeiro ele perdeu porque esqueceu em algum lugar; o segundo quebrou; o terceiro ficou muito tempo sem uso, por não ter dinheiro para ativá-lo, e acabou perdendo, o quarto a bateria acabou e por isso jogou fora; o quinto também foi descartado, pois descobriu depois de algumas tentativas de uso, que havia adquirido um celular roubado.

O status do celular entre eles e nas relações com a sociedade englobante é percebido em algumas situações etnográficas emblemáticas, como a que se observou em uma reunião.

A realização de reuniões para avaliar e tomar decisões a respeito de problemas que envolvem as sociedades indígenas é algo relativamente freqüente no cotidiano dos Mbyá. Vivendo em aldeias e acampamentos muito próximos a grandes centros urbanos e num espaço de grande interesse econômico de vários matizes da sociedade englobante, é constante haver projetos de desenvolvimento que acabam por afetar esses grupos, demandando que autoridades e instituições vinculadas ao atendimento de populações indígenas se posicionem a fim de garantir seus direitos. Grande parte dessas reuniões costuma acontecer nos

---

<sup>205</sup> Entende-se por tecnologia expediente, aquela tecnologia utilizada na produção de objetos de uso imediato, necessitando de pouco tempo e esforço na sua elaboração, possuindo também a característica de ser descartável. Assim, são objetos feitos com rapidez, de uso por tempo limitado e logo descartado (Silva, 2000, p. 129). Os objetos industrializados usados pelos Mbyá não podem ser entendidos como fazendo parte dessa categoria de objetos produzidos a partir de uma tecnologia expediente. O que se quer dizer aqui é que eles são manipulados como aqueles que são produzidos nesta perspectiva, como os exemplos dados.

<sup>206</sup> A **typeia** é uma vassoura feita pelas mulheres e/ou crianças. São feitas de galhos secos de árvores próximas para varrer o pátio. Logo após seu uso, ela é descartada. O mesmo acontece com o **petyngua**/cachimbo de taquara que é feito rapidamente na mata e após o uso, descartado (capítulo quatro). **Mimby reta** é uma flauta de uso feminino, tipo flauta de pã (capítulo três). Os canudos que produzem o som são feitos improvisadamente de taquara e mantidos enfileirados segurando-se com as duas mãos. Após tocarem por um tempo (são tocadas sempre em duplas), os canudos de taquara são abandonados.

prédios e salas confortáveis das instituições envolvidas. Entretanto, os Mbyá se esforçam em argumentos para levar essas reuniões para o seu terreno, onde podem atuar de acordo com seus pressupostos e ainda, levar o outro a se descentrar e procurar ver as coisas a partir da perspectiva sua, da aldeia. Nesses contextos, o uso e a forma de uso de certos objetos marcam de forma significativa a ação e as relações envolvidas. Percebe-se como eles se tornam investidos de agência<sup>207</sup> e afetam as relações em jogo nesse cenário.

A descrição de uma dessas reuniões pode ser reveladora para se compreender este aspecto.

Em abril de 2001 foi realizada uma reunião na aldeia de **Guapo'y**, onde vive Horácio e sua família extensa. Esta reunião foi programada pela FUNAI, a respeito da duplicação da BR 101. Havia sido aprovada a primeira fase das obras e, portanto, era preciso iniciar os encaminhamentos das medidas mitigadoras, medidas compensatórias a serem executadas a favor dos grupos indígenas que seriam afetados pela obra. A aldeia estava incluída nesta discussão. Assim, estavam presentes vários funcionários da FUNAI, representantes do CIMI e do MPF. A reunião<sup>208</sup> seguiu sendo conduzida pelo representante da FUNAI de Brasília, Wagner.

A certa altura da reunião, enquanto Wagner falava, seu telefone celular tocou. Wagner pegou-o viu quem ligava e imediatamente desligou-o, dizendo que estava fazendo aquilo para evitar que novos telefonemas atrapalhassem o transcorrer da reunião. Observando isso, Horácio pede seu celular a Virgulino (seu genro) e mostra para o funcionário da FUNAI (que estava sentado ao seu lado) numa atitude altiva (que tinha a clara intenção de ser evidenciada a todos da sala), que ele também estava desligando o seu aparelho, para que este também não atrapalhasse.

Houve risos gerais por parte dos demais Mbyá que acompanhavam a reunião. Wagner olhou para Horácio e balançou a cabeça em anuência à sua atitude. Com tal comportamento, Horácio expressava que ele era a pessoa de máxima autoridade local.

O celular é compreendido como um ícone, um objeto de distinção social. Quem o estava usando na reunião era a autoridade máxima da sociedade

---

<sup>207</sup> Ou seja, investidos de ação, de vontade (Cf. Gell, 1998: 96) e de subjetividade.

<sup>208</sup> Minha presença deveu-se ao fato de ser uma das autoras do laudo antropológico que indicou a necessidade de atender a tais comunidades, além de ser uma das pessoas da nossa sociedade com quem Horácio conta como 'aliada'.

englobante – o representante da FUNAI de Brasília. Horácio observa atentamente a ação do outro e numa reação, que em tudo é uma disputa, vale-se do seu celular – que é um objeto que marca seu papel social – para enfatizar que também é uma autoridade máxima.

Numa outra perspectiva, ainda a respeito do celular, é possível pensar no seu sucesso entre os Mbyá como uma incorporação de algo que agiliza, sofisticada, refina uma estrutura pré-existente. Ou seja, já havia uma intensa circulação de informações entre os grupos e o celular contribuiu para uma inovação nessa comunicação. Por outro lado, o celular parece ter sido atraente porque também permitiu que se ampliasse um tipo de comunicação até então restrita aos xamãs. Na medida em que antes o xamã, através do transe e dos sonhos, detia o poder de se comunicar com outras comunidades, agora isso seria possível a todos aqueles que estejam de posse do celular. Ou seja, antes os xamãs eram agentes exclusivos de comunicação entre as aldeias. Hoje, haveria uma certa “democratização” desse poder com a disseminação desse objeto.

Observa-se, por essas situações etnográficas analisadas, como a modalidade da troca mercantil configura-se em uma outra importante via de circulação de objetos para os Mbyá. Sua importância não se restringe ao aspecto econômico, mas principalmente como uma das formas de se lidar com a alteridade. Nessa relação com o outro, os objetos são significativos enquanto mediadores, mas também como dotados de agência, pois que eles interferem significativamente nessas relações.

O artesanato, além de sua evidente importância econômica, é o objeto endógeno por excelência que vai atuar nas relações mercantis. E apesar de ser um objeto pensado e produzido para ser objetivado, ser mercadoria, ele possui a ambigüidade de também ser um marcador de identidade. Ele é feito para sair do universo Mbyá, mas ele carrega em si, elementos identitários da sua origem, impressa tanto no estilo tecnológico, quanto nos grafismos.

Emerge nessa modalidade de troca uma figura social nova, o artesão. Ele passou a ser significativo na relação entre os de dentro e os de fora. Além disso, tem exigido uma nova articulação nas relações internas para conformar não só essa inovação de atividade econômica, mas as suas implicações nas regras sociais tradicionais baseadas no **mborayu**.

A modalidade de troca mercantil é articulada com a saída do artesanato e a entrada de objetos industrializados. Esses objetos de origem exótica, entram e

são incorporados ao circuito de trocas interna, adquirindo valores pré-existentes no grupo ou contribuindo para a inovação e elaboração de novos – como no caso dos celulares. Os objetos de origem exótica são combinados e recombinaados com os objetos produzidos internamente, participando das circulações de bens combinadas entre trocas dadivosas e mercantis, acionadas para cada tipo de relação que se deseja estabelecer.

## CONCLUSÕES

Cabe aqui retomar as principais preocupações que motivaram a produção desta tese. O maior interesse foi conhecer quais são e como se caracterizam os objetos produzidos e utilizados pelos Mbyá, questionando suas formas de circulação e não-circulação. Ou seja, quais são os objetos que são dados, quais são vendidos e quais devem ser guardados? E, concomitantemente, analisar em que medida os objetos e sua circulação (ou não) afetam na produção e reprodução da pessoa e da sociabilidade Mbyá-Guarani.

Com este intuito, procurou-se contextualizar (capítulo dois) a situação contemporânea dos Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul. Foi apresentado um panorama de onde e como acontecem as redes de trocas que envolvem as diferentes unidades sociais, o ambiente natural, sobrenatural e os brancos. Assim, evidenciou-se uma configuração sócio-espacial Mbyá baseada em um conjunto de aldeias e acampamentos relativamente independentes e em constante contato com a sociedade englobante. Na realidade, trata-se de um ideal político de independência que é contraditório com uma série de prescrições sociais que impele o relacionamento entre indivíduos e grupos. São justamente estas regras – destacando, entre elas, o **mborayu**/reciprocidade – que proporcionam a produção da pessoa e da sociabilidade. Tais normas, baseadas na cosmologia Mbyá, levam os indivíduos a buscarem fora de suas unidades sociais os elementos exigidos para a sua produção pessoal e social. A necessária relação com o Outro para a construção do Mesmo encontra eco na conjunção parcial de dois modelos analíticos, um da etnologia sul-americana e clássica, o modelo intitulado como “economia simbólica da alteridade” (Viveiros de Castro, 2002, p. 335) e o outro da Melanésia, o da teoria da dádiva (Mauss, 1974, Godelier, 2000). Assim, a contextualização sócio-espacial lida a partir destas perspectivas analíticas abre caminho para a compreensão da significação das trocas dos objetos nesta disposição social que arranja, de maneira ambígua, dependência e autonomia.

Focando a análise na produção da pessoa Mbyá (terceiro capítulo), se observou que sua constituição está pautada na participação fundamental de vários Outros. A produção da pessoa acontece paulatinamente em um constante estar no mundo, ou seja, através das experiências vividas. O humano é constituído basicamente por duas partes, uma divina e outra mundana. A divina é uma alma que é oferecida como dom pelos deuses. A parte não divina do ser é constituída gradualmente na relação constante com os iguais e os diferentes. A relação com os iguais (para incorporar elementos e substâncias para a constituição de si) acontece prioritariamente pela via da dádiva. Por outro lado, nas relações com os diferentes existem variações, pois os Outros também são vistos de forma diferenciada. Assim, evidenciou-se uma correspondência dessas distinções nas formas das relações, que vão da dádiva à troca comercial. Há uma percepção que obedece a uma gradação entre os mais próximos até os mais distantes, do mais afim ao inimigo. E nessas relações, os objetos se apresentam de forma significativa. Os objetos são agentes no processo de produção da pessoa e são a expressão materializada de relações fundamentais para esta mesma produção. Por fim os objetos se mostram mais que coisas, passam a ser partes da pessoa, uma extensão material de seus corpos. Por sua vez, a morte é a dissolução das partes em que o corpo é destruído e a alma retorna ao mundo divino.

Esta concepção da produção de Si com a participação do Outro por um lado se aproxima do modelo amazônico para os Tupi, citado anteriormente. Por outro lado ele se distancia pelo seu caráter eminentemente pacífico. Se no modelo amazônico a relação se baseia na predação, entre os Mbyá ela se firma nas relações prioritariamente recíprocas entre homens e mulheres, homens e deuses, homens e ambiente e homens e coisas.

Ampliando a perspectiva, a análise se direcionou para a compreensão do processo de produção do espaço ritual como uma via para se entender a produção e reprodução social mais geral dos Mbyá (quarto capítulo). Ao focar o espaço ritual foi possível conhecer a participação dos objetos rituais na sociabilidade Mbyá e dimensionar a importância da relação com o Outro na produção do espaço. Detendo-se numa descrição detalhada do espaço ritual, a **opy**/casa ritual – atentando para seus aspectos tecnológico, social e simbólico – foi possível conhecer como a sua constituição é resultado da combinação de elementos internos e externos.

Na análise comparativa entre este fenômeno social Mbyá e o modelo amazônico proposto para os grupos Tupi, foi possível concluir que também aqui os Mbyá se assemelham com o modelo no que consiste a incorporação dos afins. A incorporação é sempre de partes destas alteridades, que são os deuses, as pessoas de outros grupos locais não consangüíneos, o ambiente e os inimigos (os **jurua**). Por outro lado, o entendimento de como estes outros são percebidos é distinto do modelo Tupi. Para os Mbyá os deuses não são seus inimigos (como é lido nos Araweté), mas um quase-parente, eles são seus doadores de almas com já foi dito. Seus inimigos são os **jurua**/brancos, com os quais também é importante manter relações. Por outro lado, há aqueles com os quais não se deve estabelecer qualquer tipo de relação, que é com os mortos (enquanto no modelo amazônico, a relação com os mortos é buscada). Com eles qualquer relação é vetada, pois se constitui em um risco tanto pessoal, quanto social.

A forma de perceber a alteridade influencia na maneira como se estabelece a relação com ela. Neste aspecto, a análise sobre a produção do espaço e dos objetos rituais permitiu perceber aí outra distinção importante do modelo amazônico. Enquanto lá a relação com a alteridade ocorre pela rivalidade e predação, aqui ela é de afinidade e reciprocidade. A relação se pauta prioritariamente pela via da troca pacífica, expressas nas categorias nativas do **jopói**/troca e do **potirõ**/trabalho coletivo.

Contudo, se percebeu que, apesar de pacífica, o **potirõ** é uma dádiva de serviços onde a troca está imbuída de tensões causadas por interesses políticos. Nas entrelinhas encontra-se uma luta dos grandes homens, as lideranças locais. As trocas aí estão impregnadas de interesses, mas os interesses não estão nos bens e sim no poder. A situação gerada entre Perumi e Horácio durante a construção da **opy** é exemplar para evidenciar que a troca de serviços carrega o interesse que é mais uma questão de *ser* do que *ter*, pois o que está em jogo é o prestígio político de cada uma dessas lideranças.

O valor moral do **mborayu**/reciprocidade, generosidade que aciona o **potirõ** e o **jopói**, também é a base para estética dos objetos rituais. A idéia de generosidade está ligada ao valor da sobriedade, da ponderação e da discrição. Estes valores se expressam visual e tecnologicamente nos objetos rituais onde o que predomina é uma estética minimalista.

É também o valor do **mborayu** que impulsiona os grupos a buscarem estes objetos para a formação de seu equipamento ritual. A análise etnográfica

realizada permitiu compreender como estes objetos são valorizados e como a obtenção dos mesmos depende das trocas. Estas trocas e as regras subsumidas levam à configuração de uma teia de relações entre as unidades sociais e entre elas e os Outros, o que proporciona tanto a produção e reprodução local quanto a de uma unidade coletiva mais geral, pois reafirma, atualiza e comunica entre si os valores étnicos que pautam a identidade Mbyá.

As trocas para a obtenção de objetos rituais Mbyá também apresenta particularidades distintas se comparadas ao modelo clássico das trocas trobianesas. Na perspectiva Mbyá os objetos são trocados para se tornarem sagrados (enquanto os objetos trobianeses circulam *por serem* sagrados) e uma vez transformados em sagrados, eles se tornam singulares e não podem mais circular. Outra distinção importante é que, se enquanto na Melanésia o objeto que circula mantém um vínculo inicial com seu primeiro dono, na concepção Mbyá isso não acontece. O objeto dado deixa de ter relação com quem o detinha, que era seu produtor, e passa a ser um bem inalienável de quem o adquiriu. O objeto não se vincula a quem o fez, mas a quem o tem e o utiliza.

A troca mercantil é também outra modalidade importante de relação social para os Mbyá (último capítulo). Sua relevância não se limita ao âmbito econômico, mas como uma maneira de se relacionar com a alteridade. Nessa relação com o outro, os objetos são significativos enquanto mediadores, mas também como dotados de agência, pois sua intervenção é ativa nessas relações.

Semelhante ao que ocorre em outros grupos indígenas, o artesanato Mbyá aparece como o elemento endógeno por excelência que vai atuar nas relações mercantis. Ele é produzido como um objeto objetivado, alienável, direcionado para uma circulação para fora, para as relações com o exterior, o mundo dos brancos. Apesar de ser um objeto concebido e produzido para ser mercadoria, ele não deixa de ser também um elemento diacrítico de sua cultura. Ele é concebido e dirigido para o exterior carregando em si, elementos identitários Mbyá, expressos no estilo tecnológico e no grafismo das esculturas em madeira e da cestaria.

A relação com o exterior através das trocas mercantis faz surgir uma figura social nova, a do artesão. Ele passa a ser um importante mediador nas relações entre os de dentro e os de fora. A emergência desse novo papel social também afeta as relações internas, pois o artesão pode transformar seu sucesso econômico em um fator de prestígio social a concorrer com as outras



tradicionais, baseadas no **mborayu**. Articulando-se com o capítulo dois, se percebe que há uma evidente intencionalidade na vizindade com o mundo dos **jurua**/brancos. Paradoxalmente ao discurso negativo sobre branco, a proximidade é desejada, pois contribui no estabelecimento de relações externas importantes para efetivar processos de produção interna.

O empenho na comercialização do artesanato está articulado com interesse em adquirir objetos industrializados. Esses objetos entram pela via da compra e são incorporados ao circuito de trocas interna, adquirindo valores pré-existentes ou contribuindo para a inovação e elaboração de novos – como no caso dos celulares. Os objetos industrializados se articulam com os objetos produzidos internamente, participando das circulações de bens que articula trocas dádivas e mercantis, acionadas para cada tipo de relação que se deseja estabelecer.

O que se evidenciou na análise do artesanato Mbyá é que ele, apesar de ser concebido como mercadoria, não deixa de se constituir em um bem cultural Mbyá que sofre uma ressignificação para se tornar bem alienável. Desta forma, por exemplo, o **ajaka** passa a ter uma significação de símbolo diacrítico da identidade étnica a serviço de uma comunicação com sua alteridade máxima, o mundo dos brancos. Por outro lado, outros objetos produzidos, especialmente os rituais, permanecem restritos ao âmbito interno, cumprindo a mesma função de serem marcadores de uma identidade, contudo para o circuito interno, nas comunicações entre si.

Portanto, esta análise sobre os objetos Mbyá e sua circulação permite evidenciar uma organização social pautada numa idéia de centro que organiza e hierarquiza as relações. São pontos que dão sentido ao aparente caos e pulverização sócio-espacial. Esta idéia de centralidade desdobra-se em vários momentos e instâncias sociais e cosmológicas presentes na lógica do sistema de objetos Mbyá. Há os objetos centrais, que não circulam (os objetos rituais) e aqueles, satélites, feitos para circular (artesanato, utensílios e objetos industrializados).

A idéia de centro também está relacionada com a teoria da dádiva, pois os bens são dirigidos à liderança local e esta os redistribuem. Esta prática, denominada por Caillé como “dádiva-partilha” (1998, p.25), vem sendo atualizada pelos Mbyá com a introdução de novos tipos de bens, como as

aposentadorias e salários-maternidade, como acontece na aldeia de **Guapo'y**. Aí se observa uma verticalização seguida de uma horizontalização dos bens. Ou seja, eles são num primeiro momento concentrados na mão da liderança local para em seguida serem distribuídos entre as pessoas do grupo. São procedimentos que mantêm a assimetria e o equilíbrio.

Pode-se concluir também que os contrastes entre o que é de dentro e o que é de fora se expressam numa distinção estética dos objetos. O objeto ritual possui um estilo sóbrio, relacionado ao não exagero, à moderação. Um estilo coerente com o valor moral do **mborayu** que inspira a uma conduta de moderação, de não acúmulo e da generosidade. Observou-se seu desdobramento em outros âmbitos, como nos exercícios e no uso de objetos que proporcionam o controle de emoções consideradas negativas, como a raiva e a agressividade ou na valorização dos alimentos considerados brandos, em detrimentos daqueles ditos frios ou quentes. Aquilo que é direcionado para o Eu deve seguir essas características estéticas e morais.

Por outro lado, a produção do artesanato é marcada por uma estética exuberante, com o predomínio de cores e motivos contrastantes. É uma estética do exagero, do excesso. Valores considerados próprios dos Outros, particularmente os **jurua**. Contudo, esta estética não deixa de ser também uma estética Mbyá, mas se constitui naquela parte de si que deve ser dirigida para o exterior. Portanto, os objetos produzidos pelos Mbyá evidenciam duas estéticas contrastantes, mas complementares, uma estética pautada na moderação, dirigida para dentro e outra na exuberância, dirigida para fora.

Um dos aspectos que dá unidade aos Mbyá consiste justamente na prática do **mborayu**. A atomização das unidades sociais poderia levar também a uma autonomização social de caráter mais geral. Mas é a regra da reciprocidade que impele os indivíduos entre as aldeias a se comunicarem, a se interrelacionarem. Enfim, a terem um sentido de unidade mais geral para além dos limites do grupo local. Por outro lado, embora se perceba nos discursos uma ênfase no princípio do **mborayu**/reciprocidade que poderia privilegiar as trocas baseadas na dádiva, o que de fato se observa é que a produção de Si passa por uma combinação entre trocas dádivas e trocas mercantis. É essa articulação de trocas que viabiliza incorporações de partes de vários Outros, uns mais próximos e outros mais distantes, contudo todos significativos no processo de produção e reprodução da pessoa e da sociabilidade Mbyá-Guarani.

\* \* \*

Dentro deste conjunto de objetos utilizados pelos Mbyá, efetivamente os bens industrializados não foram explorados em toda sua potencialidade. A continuidade de pesquisas desta temática poderá intensificar os aspectos aqui apenas pontuados com aporte da produção recente que procura compreender o ponto de vista indígena sobre nós, a sociedade englobante. Estes estudos vêm gerando reflexões inovadoras e ricas sobre as relações interétnicas e que, certamente, os Mbyá podem gerar contribuições relevantes.

No final deste estudo, a partir das leituras de Gell (1998), Lagrou (200?) e Godelier (2000) foi possível reconhecer a potencialidade da aplicação da teoria semiótica de Peirce (Santaella, 2000) para o estudo tanto na temática da cultura material, quanto dos aspectos simbólicos mais gerais que afetam os estudos antropológicos sobre sociedades indígenas. As teorias da percepção pautadas na tricotomia de primeiridade, secundidade e terceiridade são muito mais eficazes para entender a lógica Mbyá, do que aquelas pautadas em polarizações como vemos em nosso pensamento cartesiano, ou mesmo nas de tendências estruturalistas. Quando Peirce fala que tudo é signo e que na semiose interpretante e interpretado são partes de um processo que se influenciam mutuamente, percebe-se que é dessa construção teórica que se baseia Gell (id.) e que é por esta via que também Godelier (id.) vai compreender a importância de dar e guardar objetos rituais. Portanto, ao final deste estudo se vislumbra um amplo leque de possibilidades na articulação da antropologia com a semiótica para prosseguir nos estudos sobre os Mbyá-Guarani.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Lúcia. A marca dos tempos: identidade, estrutura e mudança entre os Asurini do Trocará. In: VIDAL, Lux. (Org.) **Grafismo indígena**. São Paulo: Studio Nobel/Fapesp/Usp. 2000. p.117-132.

APPADURAI, Arjun. **The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective**. Cambridge. Cambridge University Press. 1986.

ASSIS, Valéria S. de. Um estudo da casa Mbyá pela perspectiva etnoarqueológica. In: **Anais da VIII Reunião Científica da SAB**. V. 2. Porto Alegre: PUCRS. 1995. p.519-526.

ASSIS, Valéria S. de. e GARLET, Ivori J. Análise sobre as populações Guaraní contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. In: **Revista de Índias**. Madrid, v. LXIV (230). 2004. p. 35-54.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: Antropos – Homem 5. **Enciclopédia Einaudi**. Edição portuguesa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda. 1985.

BARCELOS, Daisy M. de. **Família e Ascensão Social de Negros em Porto Alegre**. Rio de Janeiro, 1996. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.

BASINI RODRIGUES, José E. **Estratégias econômicas, políticas e religiosas na mito-práxis mbyá-guarani**. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: UFRGS. 1999. 240f.

BAUDRILLARD, Jean. **O Sistema dos Objetos**. São Paulo: Perspectiva. 1997.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**. Campinas: Papirus. 1997.

BUCAILLE, R. & PESEZ, J. M. Cultura material. **Enciclopédia Einaudi**. v.16 Lisboa: Ed. Imprensa Nacional. Casa da Moeda. 1989.

CADOGAN, Leon. El Culto al Árbol y a los Animales Sagrados en el Folklore y las Tradiciones Guaraníes. **América Indígena**, v. X, n. 4, México. 1950. p. 327-333.

\_\_\_\_\_. Como interpretan los Chiripá (Ava Guaraní) la danza ritual. **Revista de Antropología**. N.VII. São Paulo. 1959. p. 65-99.

\_\_\_\_\_. En torno a la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá. **América Indígena**. v. XX, n. 2. México. Abril, 1960. p. 133-150.

\_\_\_\_\_. Un Enigma de la Prehistoria Guaraní: Las Canastillas de Ñande Sy Tenondé. **La Tribuna**. Asunción. 10 diciembre 1961. p. 1 e 4.

\_\_\_\_\_. **Ywyrá Ñe'ery: Fluye del árbol la palabra**. Asunción: CEA, Univ. Católica Nuestra Señora de la Asunción. 1971.

\_\_\_\_\_. **Diccionario Mbya-Guarani – Castellano**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos. 1992a.

\_\_\_\_\_. **Ayvu Rapyta**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos. 1992b.

CAILLÉ, Alain. Nem holismo, nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 13, n.38, p. 5-37, 1998.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp. (1989)1998. 385p.

CARRIER, James. Gift in a World of Commodities: The Ideology of the Perfect Gift in American Society. **Social Analysis**. n.29, p. 19-37. 1990.

CASTRO, Esther. **O cesto Kaipó dos Krahó: Uma abordagem visual**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. São Paulo: USP. 1994.

CHEVALIER, Sophie. Transmettre son mobilier? Le cas contrasté de la France et de l'Angleterre. p. 115-128. **Culture matérielle et modernité**. Ethnologie Française. v. XXVI, n. 1, p.506-514. 1996.

\_\_\_\_\_. Destins de cadeaux. In : **Le cadeaux: à quel prix?** Ethnologie Française. v. XXVIII, n. 4, p.506-514. 1998.

CHEVALIER, Sophie & MONJARET, Anne. Dons et échanges dans les sociétés marchandes contemporaines. **Le cadeaux: à quel prix?** Ethnologie Française. v. XXVIII, n. 4, p.437-442, 1998.

CICCARONE, Celeste. **Drama e Sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guaraní**. São Paulo, 2001. 375 f. Tese (doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naif. 2003.

COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Zahar. 2005.

COHN, Gabriel. As diferenças finas: de Simmel a Luhmann. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 13, n.38, p. 53-62, 1998.

CUNHA, Manuela C. da. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, v.4, n.3. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 1998. p. 7- 22.

DARELLA, Maria Dorothea P. **Ore Roipota Yvy Porã “Nós queremos terra boa”:** **Territorialização Guarani no Litoral de Santa Catarina – Brasil.** Tese de doutorado. São Paulo: PUC. 2004. 405f.

DAVID, Harvey. Money, Time, Space and the City. In:\_\_\_\_. **The Urban Experience.** Baltimore: Johns H. University Press. 1989. p.165-199.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, v.4, n.3. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 1998. p. 23- 46.

DODD, Nigel. **A sociologia do dinheiro.** Rio de Janeiro: Fund. Getúlio Vargas. 1997.

DOUGLAS, Mary. Il n’y a pás de don gratuit. Introduction à la traduction anglaise de l’Essai sur le don. **Revue du Mauss** (4). 1989.

\_\_\_\_. The Uses of Goods. In: DOUGLAS, Mary & ISHERWOOD, Baron. **The World of Goods.** New York: Penguin Books. 1980.

DOUGLAS, Mary & ISHERWOOD, Baron. **The World of Goods.** New York: Penguin Books. 1980.

DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus.** São Paulo: Edusp. 1992.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia.** São Paulo: Edusp. 2001. 587p.

FEATHERSTONE, Mike. Cultura de Consumo e Desordem Global. **Cultura de Consumo e Pós-Modernismo.** São Paulo: Studio Nobel. 1995. 157-177.

FONSECA, Cláudia. **Caminhos da adoção.** São Paulo: Cortez, 1995.

FOX, Robin. **Parentesco e Casamento: uma perspectiva antropológica.** Lisboa: Veja. 1986.

GALLOIS, Dominique T. Índios e Brancos na Mitologia Waiãpi. Da separação dos povos à recuperação das ferramentas. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. XXX, p.43-60. 1985.

\_\_\_\_. A arte iconográfica Waiãpi. In: VIDAL, Lux. (org.) **Grafismo Indígena.** São Paulo: Studio Nobel, Fapesp, Edusp. 2000. p. 209-230.

GAMBA, Carlos Martínez. **El Canto Resplandeciente:** Ayvu Rendy Vera. Buenos Aires: Ed. Del Sol. 1991. 140p.

\_\_\_\_. Mborai Jae’o Benito Ramos Reko Apy Kue I Re. **Revista Del Centro de Estudios Antropológicos.** Suplemento Antropológico, Asunción, v. XXV, n.1, p.07-24, jun. 1996.

GARLET, Ivori. **Mobilidade Mbyá: História e Significação.** Dissertação de mestrado em História. Porto Alegre: PUC. 1997.

GARLET, Ivori & SOARES, André L. R. Cachimbos Mbyá-Guarani: aportes etnográficos para uma arqueologia Guarani. In: FUNARI, Pedro Paulo A. (Org.). **Cultura material e arqueologia histórica**. Campinas: Unicamp. 1998. p. 251-274.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan. 1989.

\_\_\_\_\_. **O saber local**. Petrópolis: Vozes. 1998.

GELL, Alfred. The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology. In: J. Coote e A. Shelton (Eds.). **Anthropology, Art & Aesthetics**. Oxford: Clarendon Press. p. 40-63, 1992.

\_\_\_\_\_. **Art and agency**. New York: Oxford University Press. 1998.

GIMÉNEZ, Félix e QUINTEROS, Angélica A. El Principio Creador entre los Mbya. **Revista Del Centro de Estudios Antropológicos**. Suplemento Antropológico, Asunción, v. XXVII, n.2, p.31-86, jun. 1992.

GODBOUT, Jacques T. **O Espírito da Dádiva**. Rio de Janeiro: Fund. Getúlio Vargas. 1999.

GODELIER, Maurice. **O Enigma da Dádiva**. Lisboa: Edições 70. 2000.

GOLDMAN, Marcio. Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, v.39, n.1. p. 83-109, 1996.

GONÇALVES, Marco Antônio T. Nomes e cosmos: reflexões sobre a onomástica dos Mura-Pirahã. In.: **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. CASTRO, Eduardo Viveiros de. & CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) São Paulo: NHII/USP-FAPESP. 1993.

\_\_\_\_\_. **O Mundo Inacabado: Ação e criação em uma cosmologia Amazônica**. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ. 2001. 421p.

GOROSITO KRAMER, Ana Maria. **Encuentros e desencuentros: Relaciones interétnicas y representaciones en Misiones, Argentina**. (dissertação de mestrado) Brasília: Unb. 1987.

\_\_\_\_\_. Mujer y sociedad Guarani: una propuesta comparativa. **Revista Estudos Ibero-americanos**. v. XIV, n. 2. Porto Alegre: PUC. p. 177-194, 1988.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. **Os 'Índios do Descobrimento': Tradição e Turismo**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1999. 353 f.

HARVEY, David. Money, time, space, and the city. In: **The Urban Experience**. Baltimore, Johns H. University Press. 1989. p.165-199.

HOWARD, Catherine. Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia setentrional. VIVEIROS DE CASTRO, E. e CUNHA, Manuela Carneiro da. (Orgs.)

**Amazônia: Etnologia e História Indígena.** São Paulo: USP/FAPESP. 1993. p. 229-264.

HUGH-JONES, Stephen. Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. **Mana**. V.8, n.2. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2002

IKUTA, Agda R. Y. **Práticas fitoterápicas de uma comunidade indígena Mbyá Guarani, Varzinha, Rio Grande do Sul: da roça ao artesanato.** Tese de doutorado. Porto Alegre: UFRGS. 2002. 307f.

**JORNAL ZERO HORA.** Suplemento Casa & Cia. N. 84. Porto Alegre. 24 de abril de 2000.

JUNQUEIRA, Carmen. **Os Índios de Ipavu.** São Paulo: Ática. 1979.

KANEFF, Deema. Um jour au marche. Les modes d'échange dans la Bulgarie rurale. **Ethnologie Française**. XXVIII, n. 4. Paris: Puf. 1998. p.532-539.

LADEIRA, Maria Ines. **O caminhar sob a luz: O território Mbyá à beira do oceano.** Dissertação de mestrado. São Paulo: PUC. 1992.

\_\_\_\_\_. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya:** Significado, Constituição e uso. São Paulo, 2001. 236 f. Tese (doutorado em Geografia Humana) - Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, USP/SP.

LAGROU, Elsjé Maria. **Caminhos, duplos e corpos:** uma abordagem perspectivista da identidade e da alteridade entre os Kaxinawá. Tese de doutorado. São Paulo: USP. 1998. 366f.

\_\_\_\_\_. O que nos diz a arte Kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade? **Mana**. Rio de Janeiro, v.8, n.1, p. 29-61, 2002.

\_\_\_\_\_. Antropologia e arte: uma relação de amor e ódio. **Revista Ilha**. v.5, n.2. Florianópolis. Dez. 2003, p. 93-113.

LANGON, Maurício; FERNANDEZ, Alvaro; QUINTELA, Mabel & SALVO, Marta. Algunas consideraciones sobre el paradigma filosófico Mbyá. **Pensar desde América**. 1993. p.327-338.

LANNA, Marcos. Repensando a troca trobriandesa. **Revista de Antropologia**. São Paulo, n. 35, 1992. p. 129-148.

\_\_\_\_\_. **A Dívida divina.** Troca e patronagem no nordeste brasileiro. Campinas: Unicamp. 1995.

\_\_\_\_\_. Reciprocidade e hierarquia. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 39, n. 1. 1996. p. 111-144.

\_\_\_\_\_. Sobre Marshal Sahlins e as “cosmologias do capitalismo”. **Mana**. V.7, n.1. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2001. p.117-131.



\_\_\_\_\_. As sociedades contra o estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres. **Mana**. V.11, n. 2. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2005. p. 419-448.

LARRICQ, Marcelo. **Ypytuma. Construcción de la persona entre los Mbya-Guaraní. Misiones**. Argentina: Editorial Universitária. 1993.

LARAIA, Roque de B. **Tupi: Índios do Brasil atual**. São Paulo: FFLCH/USP. 1986.

LECNIESKI, Lisiane K. **Estranhos laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu**. Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC. 2005. 326f.

LE GOFF, Jacques. Memória. In:\_\_\_\_\_. **História e Memória**. Campinas: Unicamp. 1985.

LEMONNIER, Pierre. **Elements for an Anthropology of Technology**. Michigan: Museum Anthropological Research (88). University of Michigan. 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Guerra e Comércio entre os Índios da América do Sul. In: SCHADEN, Egon. **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo, Cia Ed. Nacional. p. 325-339. 1976.

\_\_\_\_\_. **Tristes trópicos**. São Paulo: Cia das Letras. (1955) 1996.

\_\_\_\_\_. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes. 1982.

\_\_\_\_\_. Arte (O desdobramento da representação nas artes da Ásia e da América e A serpente de corpo repleto de peixes). **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (1956) 1996.

\_\_\_\_\_. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus. (1962)1989.

\_\_\_\_\_. **A via das máscaras**. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes. (1979) 1981.

LIMA, Tânia S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **Mana**, v.2, n.2. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 1996. p. 21- 48.

\_\_\_\_\_. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. **Revista Bras. Ciências Sociais**. [online]. Jun. 1999, v. 14, n. 40. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&bip=S0102-69091999000200004&Ing=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&bip=S0102-69091999000200004&Ing=pt&nrm=iso). Acesso em 29 ago. 2005.

LITAIFF. Aldo. **As divinas palavras. Identidade étnica dos Guarani-Mbyá**. Florianópolis: Ed. UFSC. 1996.

\_\_\_\_\_. **Les fils du soleil: mythes et pratiques des indiens Mbya-Guarani du littoral du Brésil**. Canadá: Université de Montreal. 1999. (tese de doutorado).

LÖFGREN, Ovar. Le Retour des Objets? L'Étude de la culture matérielle dans l'ethnologie suédoise. **Ethnologie Française**, Culture Matérielle et Modernité. Paris, v. XXVI, p. 140-150. 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné. São Paulo: Abril Cultural. 1978.

\_\_\_\_\_. A economia primitiva dos ilhéus trobianeses. In **Malinowski**. São Paulo: Ática. 1986.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In **Sociologia e Antropologia**. Vol. II. São Paulo: Edusp. 1974.

MELIÀ, Bartomeu. La tierra sin mal de los Guaraníes, economía e profecía. In **Suplemento Antropológico**, v. XXII, n 2. Asunción. 1987.

\_\_\_\_\_. Los guarani de la cordillera. **Los Guarani-Chiriguano: Ñande Reko, nuestro modo de ser**. La Paz: Cipca. 1988. p. 15-79.

\_\_\_\_\_. La Tierra-Sin-Mal de los Guarani: Economía y Profecía. In: **América Indígena**. V. XLIX, n.3. México.1989.

\_\_\_\_\_. **El don, la venganza y otras formas de economía guaraní**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch". 2004.

MILLER, David. **Material Culture and Mass Consumption**. Oxford: Blackwell. 1987.

MONJARET, Anne. **L'argent des cadeaux**. In: Ethnologie Française. V.XXVIII. n. 4. p.493-505. 1998.

MONTARDO, Deise Lucy O. **Através do Mbaraka: Música e Xamanismo Guarani**. Tese de doutorado. São Paulo: USP. 2002. 276 f.

MÜLLER, Regina P. **Os Asuriní do Xingu**. Campinas: Unicamp. 1993.

\_\_\_\_\_. Tayngava, a noção de representação na arte gráfica Asurini do Xingu. In: VIDAL, Lux. (Org.) **Grafismo Indígena**. São Paulo: Studio Nobel, Fapesp, Edusp. p. 133-142. 2000.

MUNN, Nancy D. The Transformation into Objects in Walbiri and Pitjantjatjara Myth. In: R. Berndt. (ed) **Australian Aboriginal Anthropology**. Nedlands Un. of Western Australia Press. 1971. p.141-163.

NETO, Aristóteles Barcelos. **Arte, estética e cosmologia entre os índios Waurá da Amazônia Meridional**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC. 1999.

\_\_\_\_\_. **Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu**. Tese de doutorado. São Paulo: USP. 2004. 309 f.

NEWTON, Dolores. Introdução: Cultura material e história cultural. **Suma etnológica brasileira**. V. 2. Ed. Darcy Ribeiro. Petrópolis: Vozes. 1987.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec/Edusp. [1914]1987.

NOVAES, Sylvia C. (Org.) **Habitações indígenas**. São Paulo: Edusp/Nobel. 1983.

\_\_\_\_\_. **Jogo de espelhos**. São Paulo: Edusp. 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.) **Indigenismo e Territorialização**. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1998. 310p.

\_\_\_\_\_. (Org.) **A Viagem da Volta**. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1999. 350p.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Os (des)caminhos da Identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v.15, n.42, p. 07-20. 2000.

OLIVEIRA, Vera Lúcia de. **Mba'e VyKy: o que a gente faz. Cotidiano e Cosmologia Guarani Mbyá**. (dissertação de mestrado). Rio de Janeiro: UFRJ. 2002. 134f.

OLIVEN, Ruben G. O Vil Metal: O Dinheiro na Música Popular Brasileira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. , v. 18, n. 1, p.37-59. 1997.

\_\_\_\_\_. Looking at Money in America. **Critique of Anthropology**, v. 18, n. 1, p.37-59. 1998.

OVERING, Joana. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, n. 34, p.7-33, 1991.

PETRICH, Perla. Homens de milho, homens de carne. **O Correio da Unesco**. Rio de Janeiro. Ano 15, n. 7. 1987. p. 10-13.

PFÄFFENBERGER, Bryan. Fetishized objects and humanised nature: Towards an Anthropology of Technology. **Man**. v.23, n. 2. 1988. p. 236-252.

POLANYI, Karl. **A Grande Transformação: As Origens de Nossa Época**. Rio de Janeiro: Campus. 2000.

PRICE, Sally. **Arte primitiva em centros civilizados**. Rio de Janeiro: UFRJ. 2000.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Ática. 1986.

**REVISTA ARQUITETURA & CONSTRUÇÃO**. ano 21, n.1. São Paulo, ed. Abril. Jan. 2005, p. 67.

RIBEIRO, Berta. A arte de trançar: dois macroestilos, dois modos de vida. **Suma etnológica brasileira**. V. 2. Ed. Darcy Ribeiro. Petrópolis: Vozes. p. 283-321. 1987a.

\_\_\_\_\_. Introdução: A linguagem simbólica da cultura material. **Suma etnológica brasileira**. V. 3. Ed. Darcy Ribeiro. Petrópolis: Vozes. p. 15-27. 1987b.

\_\_\_\_\_. As artes da vida do indígena brasileiro. **Índios no Brasil**. GRUPIONI, Luís D. B. (org.) São Paulo: Sec. Municipal de Cultura. p. 135-52. 1992.

\_\_\_\_\_. **Os índios das águas pretas**. São Paulo: Edusp/Cia das Letras. 1995.

RIBEIRO, Berta. & van VELTEM, Lúcia H. Coleções etnográficas: documentos para a história indígena e a etnologia. **História dos Índios no Brasil**. Org. Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo: Cia das Letras/ Séc. Mun. de Cultura: FAPESP. 1992.

RIVIÈRE, Peter. **O indivíduo e a sociedade na Guiana**. São Paulo: Edusp. 2001a.

\_\_\_\_\_. A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas. **Mana**. Rio de Janeiro. 7(1). p. 31-53, 2001b.

SAHLINS, Marshal. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em extinção (parte I e II). **Mana**. Rio de Janeiro. V.3 n.1 e 2. p.41-74 e p. 103-150. 1997.

\_\_\_\_\_. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar editores. [1979] 2003.

SANTAELLA, Lucia. **A Teoria geral dos signos**: como as linguagens significam as coisas. São Paulo: Ed. Pioneira. 2000.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: DIFEL. 1962.

SCHUSKY, Ernest. **Manual para análise de parentesco**. (Trad. Sylvia Caiuby Novais). São Paulo: EPU. (1931) 1973.

SEEGER, Anthony. O Significado dos Ornamentos Corporais. In: \_\_\_\_\_. **Os Índios e Nós**. Rio de Janeiro: Ed. Campus. 1980.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. In: OLIVEIRA FILHO, João P. de. (Org.) Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Marco Zero/ UFRJ ed. 1987. p.11-41.

SHANKS, M. & TILLEY, C. Material Culture. In: **Social theory and archaeology**. Albuquerque: University of New Mexico Press. p. 79-117. 1988.

SIMMEL, G. **Philosophie de l'argent**. Paris: Puf. [1978]1987.

\_\_\_\_\_. Money in Modern Culture. In: \_\_\_\_\_. **Theory, Culture and Society**, v. 8. London: Newbury Park New Delhi. 1991. p.17-31.

SILVA, Fabíola A. **As tecnologias e seus significados: Um estudo da cerâmica dos Asurini do Xingu e da cestaria dos Kaiapó-Xikrin sob uma perspectiva etnoarqueológica.** Tese de doutorado. São Paulo: USP. 2000.

SILVA, Sergio Batista da. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang:** um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. São Paulo, USP. Tese de doutorado. 2001.

SILVA, Vagner G. da. **O antropólogo e sua magia.** São Paulo: Edusp. 2000. 194p.

SOUZA, José O. Catafesto de. O que é, afinal, o corpo índio no Brasil Meridional? In: LEAL, Ondina F. (Org.) **Corpo e Significado.** Ensaios de antropologia social. Porto Alegre: Ed. UFRGS. 1995. p.453-466.

\_\_\_\_\_. **Aos “fantasmas das brenhas”: Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul).** Tese de doutorado. Porto Alegre: UFRGS. 1998.

STRATHERN, Marilyn. Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua-Nova Guiné. **Mana**, v.4, n.3. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 1998. p. 109-139.

TASSINARI, Antonella M. Imperatriz. **Contribuição à História e à Etnografia do Baixo Oiapoque:** A composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca. Tese de doutorado. São Paulo: USP/SP. 1998. 365 f.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F. **Do desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política:** O projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2001. 226p.

TURNER, Terence. De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kaiapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. e CUNHA, Manuela Carneiro da. (Orgs.) **Amazônia: Etnologia e História Indígena.** São Paulo: USP/FAPESP. 1993. p. 43-66.

van VELTHEM, Lúcia H. Equipamento doméstico e de trabalho. **Suma etnológica brasileira.** V. 2. Ed. Darcy Ribeiro. Petrópolis: Vozes. 1987.

\_\_\_\_\_. Arte Indígena: Referentes sociais e cosmológicos. **Índios no Brasil.** Org. Luiz Donisete Grupioni. São Paulo: Sec. Mun. de Cultura. 1992.

\_\_\_\_\_. **O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana.** Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP. 1995.

\_\_\_\_\_. “Comer verdadeiramente”: produção e preparação de alimentos entre os Wayana. **Revista Horizontes Antropológicos.** Porto Alegre. n. 4. p.10-26. 1996.

\_\_\_\_\_. Das cobras e lagartas: a iconografia Wayana. In: VIDAL, Lux. (Org.) **Grafismo Indígena.** São Paulo: Studio Nobel, Fapesp, Edusp. p. 53-66. 2000.

VIDAL, Lux. (Org.) **Grafismo Indígena**. São Paulo: Studio Nobel, Fapesp, Edusp. p. 133-142. 2000.

VIDAL, Lux e MÜLLER, Regina P. Pintura e adornos corporais. **Suma etnológica brasileira**. V. 3. Ed. Darcy Ribeiro. Petrópolis: Vozes. 1987.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté, os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1986.

\_\_\_\_\_. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. e CUNHA, Manuela Carneiro da. (Orgs.) **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: USP/FAPESP. 1993. p. 149-210.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v.2, n.2. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 1996. p. 115- 144.

\_\_\_\_\_. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.

WEBER, Florence. Práticas econômicas e formas ordinárias de cálculo. **Mana**. Rio de Janeiro, v.8, n.2, p. 151-182, 2002.