

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Do *ka'a he'ê* à *estévia*, da *estévia* ao *ka'a he'ê*: conhecimentos tradicionais, ciência, tecnologia e mercadoria.

Felipe Vianna Mourão Almeida

Brasília
2020

Do *ka'a he'ê* à estévia, da estévia ao *ka'a he'ê*: conhecimentos tradicionais, ciência, tecnologia e mercadoria.

Felipe Vianna Mourão Almeida

Orientador: Henyo Trindade Barretto Filho

Co-Orientadora: Sílvia Maria Ferreira Guimarães

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, no dia 18 de dezembro de 2020, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Antropologia.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Henyo Trindade Barretto Filho (PPGAS/UnB) – Presidente

Prof. Dr. Tônico Benites

Prof. Dr. Levi Marques Pereira

Prof. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza

Prof. Dr. Carlos Emmanuel Sautchuk (suplente)



Foto 01: *Stevia rebaudiana*, foto feita por Elizeu Lopes, de seu cultivo na reserva de Amambai, MS, em julho de 2019.



Foto 02: Guarani ñandeva segurando folhas secas de estévia, que foram distribuídas por Marcos Glauser do grupo SUNU, na Aty Guasu realizada na TI Arroio Korá, em novembro de 2018. Foto tirada e especialmente cedida por Tatiane Klein.



Foto 03: Na foto de cima, Elizeu Lopes, de blusa amarela, conversando com Luís Velário Borvão (falecido), na TI Jaguapiré, em fevereiro de 2019. Na foto de baixo, Ricardo (falecido), no seu quintal, entrevistado na TI Arroio Korá, em novembro de 2018. Fotos de autoria própria.



Foto 04: Na foto de cima, *mitã mongarai* (batismo da criança) realizado na reserva de Amambai, em novembro de 2018. Na foto de baixo, recepção dos visitantes, no início do *jerosy puku* (batismo do milho), realizado na retomada de Guyra Kambi'y, em fevereiro de 2019. Fotos de autoria própria.

Para Sandra e Vitor, cujo amor,
compreensão e apoio foram essenciais para a escrita
desta tese.

Para os amigos e pessoas que entrevistei no
campo, que deixaram este mundo mais cedo durante
a época da escrita desta tese: Ivan Seixas, Luís
Velário Borvão, Noé Lopes, Rubem Thomaz de
Almeida, Inocência González e Ricardo Gonçalves.

Agradecimentos

Agradeço a todos e todas que contribuíram com o meu percurso antes e durante o curso de antropologia social na UnB. O meu ingresso e desempenho nas disciplinas do curso, assim como a realização do trabalho de campo e escrita da etnografia dependeram em grande medida da generosidade de várias pessoas. Dou um destaque especial para os Kaiowa e Guarani que acolheram a minha proposta de pesquisa, me receberam em suas casas e em seus espaços de reuniões, e que foram fundamentais para a escrita da presente tese. Algumas dessas pessoas são: Elizeu Lopes, Janete, Tonico Benites, Odair Benites, Ilma, Emiliano, Helena, Delfino, Atanás Teixeira, Luís Velário Borvão (falecido), Nilo, Alzira, Noé Lopes (falecido), Leonel Lopes, Júlio Lopes, Peíto, Celina, Inocência, Ezequiel, Sebastião, Dionísio, dentre tantos outros que não vou conseguir citar aqui agora.

Sou também extremamente grato aos amigos paraguaios que eu fiz nessa jornada, dentre eles Anai Verá Britos e os integrantes do grupo SUNU, à época, Marcos Glauser Ortiz, Osmar e o resto da equipe. Agradeço também às valiosas traduções do guarani para o espanhol realizadas por Gregorio Centurión Gomez. Igualmente agradeço aos antropólogos e antropólogas que trabalharam com os Kaiowa e Guarani do MS, e me ajudaram na preparação, nos passos iniciais do trabalho de campo e durante a escrita da tese, em especial Rubem Thomaz de Almeida (falecido), Levi Marques Pereira, Fábio Mura, Lauriene Seraguza, Tatiane Klein, Paul Fabie, Diógenes Cariaga, dentre outros. Agradeço igualmente ao amigo Thiago Cardoso, pelo incentivo à pesquisa e ao apoio dado ao longo da tese.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB pela oportunidade de cursar um doutorado de alta qualidade em uma universidade pública. Em especial, ao meu orientador Henyo Barreto Trindade Filho, minha co-orientadora Silvia Maria Ferreira Guimarães, aos professores Luís Cayón, Alcida Ramos, Marcela Coelho, Soraia Fleischer, Guilherme José da Silva e Sá, Juliana Braz Dias, Carlos Emanuel Sautchuk e José Jorge de Carvalho. Um agradecimento aos funcionários da secretaria do PPGAS/UnB, que sempre foram extremamente solícitos quando acionados. Ademais, agradeço pelos dois auxílios que me foram concedidos pelo Departamento de Antropologia da UnB para a realização de trabalho campo e que me ajudaram a custear as despesas.

Agradeço aos colegas de PPGAS/UnB ingressos em 2016, pela convivência agradável e pelo aprendizado mútuo realizado ao longo do curso. Algumas dessas pessoas são: Carolina Perini de Almeida, Cíntia Engel, Luciana Magalhães Portela, Leia da Silva Ramos, João Lucas Passos, Marco Antonio Iusten Silva, Julia Selau Verdum, José Roberto Sobral, Alex Sandro Lopes Cordeiro, Luciana da Silva Sales Ferreira, Gabriela Cunha dos Santos, Ana Carolina Caetano Matias, Rafael dos Reis Bastos, Caio Capella Ribeiro Santos, Jéssica Monique Batista.

Sou grato à Fundação Nacional do Índio – Funai por ter me concedido um afastamento remunerado para cursar o doutorado em Antropologia Social. Agradeço, em especial, aos meus colegas e antigos chefes, Maira Smith, João Guilherme e Jaime Siqueira, que sempre me estimularam a dar prosseguimentos aos estudos na pós graduação.

Agradeço, em especial, os colegas da Funai das Coordenações Regionais de Ponta Porã e de Dourados, e das Coordenações Técnicas Locais – CTLs de Amambai, Tacuru e Caarapó, que foram auxílios fundamentais durante o trabalho de campo. Em especial, agradeço a Jorge Pereira da Silva (na época, chefe da CTL de Amambai), Ellen Cristina de Almeida (na época, chefe da CTL de Caarapó), Elder Paulo Ribas da Silva e Tonico Benites (na época, chefe da CTL de Tacuru).

Por fim, sou grato à minha família, meus pais Suzana Vianna Mourão e José Agnaldo Alves de Almeida, minha irmã Carolina Almeida, minha esposa Sandra A. Kitakawa Lima e meu filho Vitor Kitakawa L. V. Almeida.

Resumo

No final do século XIX e início do século XX, o naturalista ítalo-suíço Moisés Bertoni, radicado no Paraguai, descreve em boletins científicos informações sobre uma planta de folhas doces, sobre a qual ouviu falar por meio de indígenas da região oriental paraguaia. Essa planta foi chamada de *Stevia rebaudiana*, e despertou o interesse, já antevisto por Bertoni, na sua aplicação na indústria de edulcorantes, ao longo do século XX. No período entre as décadas de 1950 e 1970, que coincidiu com o final do período de decadência dos ervais de extração de erva-mate, localizados em ambos os lados da fronteira entre Brasil e Paraguai, os primeiros produtores paraguaios conseguiram realizar plantios comerciais da planta, possibilitando a sua propagação para outros lugares. Após isso, na década de 1970, imigrantes japoneses que se instalaram no lado brasileiro da fronteira com o Paraguai adquiriram uma grande quantidade de mudas, as quais foram transplantadas para o Japão. Nas décadas seguintes, foram produzidas variedades melhoradas de estévia, aliadas a uma série de estudos e experimentos científico-tecnológicos, culminando, no século XXI, com a produção de edulcorantes com alto valor de mercado. Atualmente, a estévia alimenta uma indústria bilionária em todo o mundo. No entanto, existe uma história pouco contada sobre esse caso de sucesso da estévia como uma mercadoria mundial, e essa é a história sobre os conhecimentos tradicionais dos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, indígenas que habitam ambos os lados das fronteiras entre Brasil e Paraguai, na altura dos estados do Mato Grosso do Sul, e do Departamento de Amambay, respectivamente. Essa tese visa, por um lado, contar a história de como a estévia tornou-se, de uma planta utilizada por esses indígenas para diversos fins - dentre estes como forma de proteção e de produção de afecções desejadas nos corpos de jovens (meninos e meninas) na época da puberdade -, em uma mercadoria de alcance mundial. Por outro lado, a tese busca refletir sobre as diferenças entre as práticas de conhecimento que são performadas, de um lado, pelos indígenas, e de outro, pela ciência e tecnologia, e os seus efeitos na geração de valor (tanto no sentido do que é bom e desejável para a vida, quanto no sentido econômico, da medida do grau em que os objetos são desejados, medido com base no que os outros estão dispostos a desistir para obtê-los, quanto no sentido estruturalista de diferença significativa). Importante também, para essa reflexão, as condições de possibilidades conformadas por meio de fluxos de materiais, em processos de colonização e mudança da paisagem, para que determinadas práticas de conhecimento sejam mais viáveis, desejáveis, tidas como mais racionais do que outras. O processo histórico de colonização interna e do desmatamento de florestas seguido da abertura de propriedades privadas na forma de fazendas sobre os territórios indígenas Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, em meados do século XX, no sul do MS e na área fronteira do Paraguai, junto do confinamento dos indígenas em pequenas reservas, tiveram um papel importante de limitação dos processos de ontogênese que conformam o que costuma-se chamar de conhecimentos tradicionais Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã. Por fim, reflete-se sobre os efeitos, tanto do ponto de vista das políticas públicas quanto do próprio fazer etnográfico de se chamar uma série de práticas de “conhecimento”, principalmente no que diz respeito a torná-las disponíveis, atribuindo-se a elas um “valor de troca”, sem deixar de lado outros aspectos da crítica marxiana sobre o fetichismo da mercadoria e que podem ser pensado a partir dos efeitos dos fluxos de materiais provocado no processo de colonização interna no sul do MS e leste do Paraguai, e da expansão de propriedades privadas sobre os territórios indígenas.

Palavras-Chave: Kaiowa, Guarani, Paĩ Tavyterã, Estévia, *Stevia rebaudiana*, conhecimentos tradicionais, ontogênese.

Abstract

At the end of the 19th century and the beginning of the 20th, the Italian-Swiss naturalist Moisés Bertoni, based in Paraguay, described information in scientific bulletins about a sweet leafy plant, which he heard about through indigenous people in the eastern Paraguayan region. This plant was called *Stevia rebaudiana*, and aroused the interest, already foreseen by Bertoni, in its application in the sweetener industry, throughout the 20th century. In the period between the 1950s and 1970s, which coincided with the end of the decay period for the extraction of yerba mate herbs, located on both sides of the border between Brazil and Paraguay, the first Paraguayan producers managed to carry out commercial plantings of the plant, allowing its spread to other places. After that, in the 1970s, Japanese immigrants who settled on the Brazilian side of the border with Paraguay acquired a large number of seedlings, which were transplanted to Japan. In the following decades, improved varieties of stevia were produced, combined with a series of scientific and technological studies and experiments, culminating, in the 21st century, with the production of sweeteners with high market value. Currently, stevia feeds a billion dollar industry worldwide. However, there is a little-told story about this success story of stevia as a world commodity, and this is the story about the traditional knowledge of the Kaiowa, Guarani and Paĩ Tavyterã, indigenous people who live on both sides of the borders between Brazil and Paraguay, at the states of Mato Grosso do Sul, and the Department of Amambay, respectively. This thesis aims, on the one hand, to tell the story of how stevia became, of a plant used by these indigenous people for various purposes, among them as a way of protecting from unwanted and producing desired changes in the bodies of young people (boys and girls) at the time of puberty, in a worldwide commodity. On the other hand, the thesis seeks to reflect on the differences between knowledge practices that are performed, on the one hand, by indigenous people, and on the other, by science and technology, and their effects on the generation of value (both in the sense of what it is good and desirable for life; as in the economic sense of the measure of the degree that objects are desired, measured based on what others are willing to give up to obtain them; as in the structuralist sense of significant difference). Also important, for this reflection, are the conditions of possibilities conformed by means of material flows, in processes of colonization and landscape change, so that certain knowledge practices are more viable, desirable, considered more rational than others. The historical process of internal colonization and deforestation followed by the opening of private properties in the form of farms over the indigenous territories of the Kaiowa, Guarani and Paĩ Tavyterã, in the mid-twentieth century, in the south of MS and in the border area of Paraguay, along with the confinement of the indigenous people in small reserves, played an important role in limiting the processes of ontogenesis that make up what is usually called the Kaiowa, Guarani and Paĩ Tavyterã traditional knowledge. Finally, it reflects on the effects, both from the point of view of public policies and the ethnographic work itself of calling a series of practices by the tag of “knowledge”, mainly with regard to making them available, attributing to them an “exchange value”, without neglecting other aspects of the Marxian criticism of commodity fetishism and which can be thought of based on the effects of material flows caused in the process of internal colonization in southern MS and eastern Paraguay, and the expansion of private properties over indigenous territories.

Keywords: Kaiowa, Guarani, Paĩ Tavyterã, stevia, *Stevia rebaudiana*, traditional knowledge, ontogenesis.

Mombyky

Upe Síglo 19 paha, síglo 20 ñepyrúme, Moisés Bertóni, arandu Italia ha Suiza ñemoñare oikóva Paraguái retãme, omombe'u kutia arandu rupive peteĩ pohã ka'aguy hogue re'ëva reko, omombe'u va'ekue chupe avakuéra oikóva kuarahy resẽkotyo – Región Oriental – tetã Paraguái. Ko ka'a, guaraníme ojeheróva ka'ahe'ẽ ha'e ombohéra stevia rebaudiana ha pya'e omonambi pu'ã umi asukáre omba'apovakuérape, oha'arõ haguéicha voi karai Bertóni. Péicha ojehu upe síglo 20 pukukue. Ha upe 1950 ha 1970 pa'ũme, ikangyve jave ohóvo ka'a ñemono'õ pe Brasil ha Paraguái retã ojoajuhápe, Paraguáipegua ñemitỹhára oñotỹ ñepyrũ upe ka'a he'ẽ ha upéicha rupi isarambi ypy ambue tetãre. Upe riréma, upe 1970 pa'ũme, Japón-guakuéra oñemohenda va'ekue Brasil retãgotyo, Paraguái retãgui oñemboja'ohápe, ojogua hetaiterei ka'ahe'ẽ ra'y ha oguerahauka hikuái Japón-pe. Upe rirerve jeýma, oñemomenda ambue ka'áre ha ojejapo pe stevia imbarete ha iporãvéva rehegua. Péicha oiko ojejapo rupi heta estúdio hu'áva síglo 21-pema, upéicha rupi tuicha ojupi asuka osëva ka'ahe'ẽgui repy. Ko'agaiterõ pe stevia oiporúva indústriakuéra omongu'e 1000 millones dólares ko mundo tuichakue javeve. Katu upeichavére oĩ mombe'upyrã oñeguerokañýva ko mba'eguasú hepyetéva rehegua; noñemombe'úi ko ka'ahe'ẽ jeporu oñepyrũhague Kaiowa, Guarani ha Paĩ Tavyterã kuéra oikóva, jovaive, Paraguái ha Brasil retã ojoajuhápe, Mato Grosso do Sul ha Amambay departamento-pe. Ko haipy omopyrendáva che rembiapo guasu, peteĩhaguivo omombe'use mba'éichapa ko stevia, ka'amirĩ, oiporúva avakuéra heta mba'erã; umíva pa'ũme mba'éichapa oñangareko térã ombojehuta kunuminguéra retepyépe mba'asy (taha'épa kuña térã kuimba'e ohasa jave hikukái mitã rekógui, kakuaa rekópe) ha oiko chugui peteĩ mba'e repy guasu, arapy tuichakue javeve ojeporúva. Péva ari, ko haipy ogueroamindu'u mba'éichapa oiporu imba'ekuaa umi avakuéra ha mba'éichapa avei oiporu okaygua hi'arandu ha tembiporu pyahu ombojehu haguã mba'eporupyrã; taha'épa ou porã térã ouvaíva yvyporakuéra rekovépe guarã (taha'épa akarapu'arã ha avei pe mba'epota katuete tekotevẽhápe peteĩva ohejarei ikatu haguã ambuevakuéra ohupyty ha ombyaty heta). Avei ko haipy ogueroamindu'u ojehuva'ekue ojeitypávo ka'aguy ha oñemoĩ hendaguépe vaka retã ha temitỹ. Upekuévo tuicha iñambue hague umi tenda ha ipokavẽ hague heta mba'e oiporúva Kaiowa, Guarani ha Paĩ Tavyterã, upe síglo 20 mbyterupi. Umi mba'e ojuhúvo oñemomba'e guasuve okaygua arandu ha oñemomba'e rei avakuéra rebikuaa. Ipahaitévo, ko haipy oñamindu'u opa ko'ã ojehu va'ekuépa mba'éicha opyvoi raka'e, taha'e Estado rembiapo, térã antropólogo-kuéra omongu'éva tembipóre, avaretãnguéra rupi omono'õ jave opa “tembikuaa” rehegua¹.

Ñe'e yta kuéra: Kaiowa, Guarani, Paĩ Tavyterã, Estévia, Stevia rebaudiana, conhecimentos tradicionais, ontogênese.

¹ A tradução do resumo para o guarani foi feita por Gregório Gómez Centurión, sob encomenda, a partir de uma versão em espanhol produzida por mim.

SIGLAS

- ANT – Teoria do Ator Rede (na sigla em inglês de Actor Network Theory)
- APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
- CAN - Colônia Agrícola Nacional de Dourados
- CAC - Compromisso de Ajustamento de Conduta
- CCNAGUA - Conselho Continental da Nação Guarani
- CDB – Convenção sobre a Diversidade Biológica
- CEIDRA - Centro de Estudios e Investigaciones de Derecho Rural y Reforma Agraria
- CGEN - Conselho de Gestão do Patrimônio Genético
- CIBPU - Comissão Interestadual da Bacia Paraná-Uruguaí
- Cimi – Conselho Indigenista Missionário
- CNPI - Conselho Nacional de Proteção aos Índios
- Cnumad - Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento
- COVID-19 – Doença do Coronarívus 2019 (na sigla em inglês de Corona Virus Disease)
- CR – Coordenação Regional da Funai
- CTA – Conhecimentos Tradicionais Associados a Biodiversidade
- CTL – Coordenação Técnica Local da Funai
- DPI - Diretoria de Patrimônio Imaterial
- EUSTAS - Associação Europeia da Stevia
- Famasul - Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul
- FAO - Organização para a Alimentação e a Agricultura
- FAS - Federação Americana da Stevia
- FDA - Administração de Alimentos e Medicamentos dos Estados Unidos (na sigla em inglês de Food and Drug Administration)
- FIAN - Organização pelo Direito Humano à Alimentação e à Nutrição Adequadas
- Funai – Fundação Nacional do Índio
- GRAS - Generally Recognised As Safe
- GT – Grupo Técnico
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- ICMBio - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

IKS – sistemas de conhecimentos indígenas (na sigla em inglês de Indigenous Knowledge System)

INPI - Instituto Nacional de Propriedade Industrial

INRC - Inventário Nacional de Referências Culturais

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

JECFA - Comitê Misto FAO/OMS de Especialistas em Aditivos Alimentares (da sigla em inglês Joint FAO/WHO Expert Committee on Food Additives)

LTK - conhecimento tradicional na concepção local (na sigla em inglês de Traditional Knowledge in Local Conception)

MMA – Ministério do Meio Ambiente

MPF – Ministério Público Federal

MS – Mato Grosso do Sul

MTK - conhecimento tradicional na concepção moderna” (na sigla em inglês de Traditional Knowledge in Modernist Conception)

OIT – Organização Internacional do Trabalho

OMC – Organização Mundial do Comércio

OMPI - Organização Mundial da Propriedade Intelectual

OMS - Organização Mundial da Saúde

ONG – Organização Não Governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

PKN - Projeto Kaiowa Nãndeva

PNGATI - Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas

PPGAS – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

RS – Rio Grande do Sul

SCF - Comitê Científico sobre a Alimentação Humana da Comissão Europeia (na sigla em inglês de Scientific Committee on Food)

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

TEK – conhecimento ecológico tradicional (na sigla em inglês de Traditional Ecological Knowledge)

TRIPS - Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights (Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio)

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UnB – Universidade de Brasília

UNCTAD - Conferência sobre Comércio e Desenvolvimento

UNICAMP - Universidade Estadual de Campinas

UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo

UPOV - União Internacional para Proteção das Obtenções Vegetais

NOTAS DE GRAFIA

A grafia utilizada nesta tese para as palavras em guarani seguiu as regras ortográficas mais correntes no Paraguai, tendo como base os livros e dicionários de Melià, Pérez e Farré. (1970) e Guasch (2005, 2019). As palavras em língua guarani estão grafadas em itálico. Como os vocábulos desta língua são oxítonos, o acento agudo é utilizado apenas quando a sílaba tônica não é a última. No caso de palavras de origem guarani, mas que são utilizadas em português como forma de denominação corriqueira de lugares ou de coletivos, tais como os nomes de terras indígenas, reservas, retomadas, aldeias, povos, grupos, sub-grupos, não utilizei o itálico. No entanto, a pronúncia destas palavras deve ser lida da mesma forma que as demais em língua guarani, ou seja, caso não tenham acento, elas serão oxítonas. Quando faço menção a coletividades, tais como o povo/etnia, tal como Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, os termos serão grafados com letras maiúsculas, ao contrário do que ocorre quando faço menção à língua guarani, grafado em letras minúsculas. As demais palavras grafadas em língua estrangeira, como no caso do inglês e espanhol, não foram grafadas em itálico, com exceção dos nomes científicos grafados em latim.

As palavras em guarani que possuem uma grafia diferente das regras ortográficas mais correntes no Paraguai, conforme mencionado acima, utilizadas em textos referenciados nesta tese, serão adaptadas para fins de padronização, exceto quando se trata de citação direta. Por exemplo, Moisés Bertoni utiliza a grafia *Kaá he'é*, para nomear a estévia, em guarani, nos seus textos. No entanto, tendo em vista que na tese utilizo a grafia padronizada com a escrita oficial do Paraguai, opto pelo uso da grafia *ka'a he'ẽ*. Entretanto, quando me refiro a palavra em guarani, falado pelos Mbya, retiradas de outras obras, mantive a grafia original dos autores.

Sumário

Agradecimentos.....	8
Resumo.....	10
Abstract.....	11
SIGLAS.....	13
Índice de imagens.....	19
INTRODUÇÃO.....	22
Percurso da pesquisa.....	33
Estado da arte das discussões sobre a reivindicação de repartição de benefício com os Paĩ Tavyterã, Kaiowa e Guarani sobre a comercialização de produtos produzidos a base de estévia.....	40
Estrutura da tese.....	46
CAPÍTULO 1 – CONHECIMENTOS TRADICIONAIS, CIÊNCIA E MERCADORIA.....	52
Algumas abordagens sobre o conhecimento na antropologia.....	57
Um pouco da história do termo: conhecimento + tradicional + biodiversidade.....	60
Conhecimento tradicional, debate acadêmico e políticas públicas.....	63
As ideias de conhecimento, direitos, propriedade intelectual e os seus efeitos.....	73
Modos indígenas de “produção” e “reprodução de conhecimentos”.....	81
A produção de conhecimentos no âmbito da ciência e tecnologia.....	86
Problema de pesquisa.....	88
Um mundo ou vários mundos? Ontologia, ontogênese e a possibilidade de dizer algo novo sobre a realidade.....	91
CAPÍTULO 2 – DO KA’A HE’Ë À ESTÉVIA.....	97
Do <i>ka’a he’ë</i> à estévia: a constituição de conhecimento por meio da ciência e tecnologia.....	97
Moisés Bertoni.....	98
A estévia enquanto incipiente objeto da ciência e tecnologia.....	100
A visita do botânico em busca da <i>Stevia rebaudiana</i> em <i>Cerro Cuatiá</i>	123
Domesticação, familiarização, plantas, lugares e <i>tekoha</i>	129
CAPÍTULO 3 – PLANTAS, FLUXOS DE MATERIAIS E COLONIALIDADE.....	150
A extração de erva-mate no sul do MS e leste paraguaio.....	150
Os capins, a criação de gado e o SPI.....	172
A fase da “modernização agrícola”: as monoculturas de soja e a cana-de-açúcar.....	181
Reivindicações de demarcação de terras Kaiowa e Guarani e as “retomadas”.....	190
O poder para além da “política” humana no processo de colonização das terras Kaiowa e Guarani.....	193
CAPÍTULO 4 – ALGUNS ELEMENTOS DE ONTOLOGIA E DE UMA POSSÍVEL TEORIA DA RELAÇÃO KAIOWA, GUARANI E PAĨ TAVYTERÃ.....	200
As plantas que são <i>pohã</i> e alguns elementos da noção de pessoa e da teoria da relação entre os Kaiowa e Guarani.....	200
A origem das árvores e do <i>ka’a he’ë</i>	207
Os <i>jara</i> - donos e mestres – e as divindades celestes.....	217
O tipo de relação implicada na posição de <i>-jara</i> (dono).....	227
A erva-mate e a estévia enquanto irmão mais velho e mais novo.....	235
<i>Kuatia</i> , sabedoria e poder.....	242
Mburuvicha – o líder/chefe.....	244
CAPÍTULO 5 – HISTÓRIAS SOBRE PLANTAS E A ONTOGÊNESE DO MUNDO.....	254
As histórias sobre o <i>ka’a he’ë</i>	254

O conhecimento por meio de historias de vida entrelaçadas com o <i>ka'a he'ẽ</i> e demais seres	293
CAPÍTULO 6 – SOBRE <i>KAGUĨ</i> , RESGUARDOS E SANGUE.....	300
Sobre o <i>kaguĩ</i> , saliva e doçura.....	300
Uma conversa com Ilma, na reserva de Amambai.....	305
O risco do <i>-jepota</i>	310
<i>Kaguĩ</i> , <i>kunumi pepy</i> e resguardos.....	317
As medidas contra o <i>-jepota</i> durante a fase de <i>-jekoaku</i> como uma forma de fabricação do corpo.....	335
CONCLUSÃO.....	349
Algumas considerações sobre a transformação de valor e os fluxos materiais na expansão do capitalismo no sul do MS e leste do Paraguai.....	349
Sobre ser “dono” e a propriedade intelectual.....	354
Reconhecendo o “conhecimento” em práticas, modos, cantos, mitos – e os seus efeitos. 360	
Referências:.....	371

Índice de imagens

Fotos:

- Foto 01: *Stevia rebaudiana*pg 03
- Foto 02: Guarani Ñandéva segurando folhas secas de estévia.....pg 04
- Foto 03: Elizeu Lopes, conversando com Luís Velário Borvão (falecido); Ricardo (falecido), no seu quintal.....pg 05
- Foto 04: *Mitã mongarai* (batismo da criança) realizado na reserva de Amambai; início do *jeroky puku* (batismo do milho), realizado na retomada de Guyra Kambi'y,.....pg 06
- Foto 05: Ancião Kaiowa segurando foto e folhas secas de estévia.....pg 21
- Foto 06: *Ogapysy* (casa de reza), em construção na retomada do *kurusu amba*.....pg 50
- Foto 07: Produtos, feitos a partir de glicosídeos de esteviol, em supermercado.....pg 51
- Foto 08: Pátio, localizado em frente a *ogapysy* (casa de reza), com fileiras de *yvyra'i*, terminando no *marangatu* (espécie de altar) externo.....pg 96
- Foto 09: Senhor Inocêncio Gonzales (falecido), durante entrevista realizada em sua casa, em Horqueta, Paraguai, no dia 01 de junho de 2019. Foto de autoria própria.....pg 148
- Foto 10: Venda de ervas medicinais, localizada no mercado municipal, na cidade de Pedro Juan Caballero, no Paraguai.....pg 149
- Foto 11: Processo produtivo da erva-mate na Fazenda Campanário.....pg. 170
- Foto 12: Continuação do processo produtivo da erva-mate na fazenda Campanário; monumento na praça da cidade de Tacuru, representando um mineiro levando o raído de erva-mate.....pg 171
- Foto 13: Espigas de milho de variedades diferentes:.....pg 199
- Foto 14: Luís Velário Borvão (falecido) mostrando o movimento que se faz ao usar o *kuakuaha* (que ele usa na cintura) para cura.....pg. 253
- Foto 15: Fotografia do *mba'eagua*,.....pg. 277
- Foto 16: Rodas de *kotyhu*, do lado de fora da *ogapysy* (casa de reza), na noite do segundo dia do *jeroky puku* (batismo do milho) em Guyra kambi'y,.....pg. 299
- Foto 17: Mãos de criança Kaiowa no banco, ao lado de espigas de milho.pg. 348
- Foto 18: *Jeroky* realizado na *ogapysy* (casa de reza) do *kurusu ambá*.pg. 370

Figuras:

Figura 01 Mapa da distribuição de algumas missões jesuítas na bacia do Rio da Prata e a localização de ervais nativos.....pg. 152

Figura 02: Províncias paraguaias de ação missionária jesuítica.....pg 153

Mapas:

Mapa 1 – Localização dos municípios do estado do Mato Grosso do Sul mencionados.....pg 35

Mapa 2 – Localização das reservas, terras indígenas e retomadas, localizadas na bacia do Rio Iguatemi, visitadas durante o trabalho de campo.....pg 36



Foto 05: Ancião Kaiowa segurando foto e folhas secas de estévia, durante a assembleia da Aty Guasu. Foto tirada, e especialmente cedida por Tatiane Klein, na TI Arroio Korá, em novembro de 2018.

INTRODUÇÃO

O tema desta tese de doutorado em Antropologia Social é o “conhecimento tradicional” sobre a estévia, chamada pelos Kaiowa e Guarani do sul do Mato Grosso do Sul – MS, e Paĩ Tavyterã do Paraguai, de *ka’a he’ẽ*. Coloco o termo “conhecimento tradicional” entre aspas por se tratar de uma nomenclatura da esfera das políticas públicas e que, sendo assim, possui já embutida uma série de pressupostos sobre o que é conhecimento e o que é tradição (cultura, em um certo sentido). No caso dos “conhecimentos tradicionais” sobre plantas, animais e demais seres vivos não humanos, adiciona-se a expressão “associado à biodiversidade”, que também remete a pressupostos sobre o que sejam os seres vivos e como eles são constituídos. No trabalho, procurei tratar desse tema por meio de descrições históricas articuladas com reflexões sobre as teorias que informam determinados tipos de práticas e relações entre humanos e destes com outros seres. Apesar da questão das teorias e dos pressupostos de realidade serem bastante importantes no meu estudo, não abri mão da dimensão da materialidade das relações, no sentido do fluxo, mobilização e deslocamento de humanos e demais seres que são realizados para levar a cabo atividades científicas e/ou políticas, como no caso da colonização da paisagem – tópico de que tratarei nos capítulos 2 e 3.

A discussão central da tese gira em torno da diferença e das aproximações entre os regimes e práticas de conhecimento indígenas, de um lado, e os da ciência e da tecnologia, de outro, sobre o *ka’a he’ẽ*. No entanto, busquei contextualizar esses regimes e práticas de conhecimento dentro de um panorama mais amplo de padrões de relações. No caso da ciência e da tecnologia, esses são os mesmos de outros tipos de “universais”, como o capitalismo e as religiões monoteístas (principalmente o cristianismo), que se expandem pelo mundo sob o corolário de serem conhecimentos únicos e válidos em qualquer lugar. No caso específico dos Kaiowa e Guarani e do *ka’a he’ẽ*, isso envolveu reflexões mais amplas sobre as relações entre os humanos e destes com plantas e outros seres, tais como a noção de pessoa, os processos de fabricação corporal e as noções de domínio/maestria.

Antes de apresentar ao leitor como a pesquisa foi desenvolvida, descreverei um pouco da minha trajetória pessoal e de como surgiu o interesse por esse tema de pesquisa. A escolha da temática está relacionada com o meu interesse pelos conhecimentos ecológicos tradicionais e os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, de uma forma mais ampla, que me acompanha desde o período da graduação em Ciências Biológicas na Universidade

Federal de Minas Gerais e também quando ingressei no Mestrado em Desenvolvimento Rural na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Apesar de não ter chegado a desenvolver pesquisas diretamente relacionadas com a temática, o contato mais direto com a ideia dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade ocorreu durante minha atuação profissional como servidor público da Fundação Nacional do Índio - Funai, principalmente no ano de 2015. Neste ano, acompanhei reuniões e oficinas regionais e nacional a respeito da nova legislação, instituída no mesmo ano, sobre a regulamentação do acesso ao patrimônio genético e ao conhecimento tradicional associado, a Lei 13.123/2015² e o consequente Decreto 8.772/2016, estabelecido após esse processo e que definiu a criação do novo Conselho de Gestão do Patrimônio Genético – CGEN³.

Quando ingressei no doutorado em Antropologia Social na UnB, no início de 2016, concomitante com o meu afastamento temporário da Funai para cursar a pós-graduação, meu tema de pesquisa estava relacionado com os cantos rituais e a territorialidade Maxakali, povo indígena que habita no nordeste de Minas Gerais. No entanto, ao longo deste mesmo ano, enquanto cursava as disciplinas do doutorado, decidi que, devido a vários fatores, seria melhor mudar o tema e o povo indígena junto ao qual eu pesquisaria. Considerei naquele momento que seria oportuno abraçar uma temática com a qual já tivesse alguma familiaridade e que me proporcionasse a possibilidade de aproveitar as reflexões da tese no meu próprio trabalho, quando regressasse à Funai após o término do afastamento. Dessa forma, escolhi o tema dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, ainda sem ter previamente uma pergunta de pesquisa ou até mesmo um objeto de pesquisa específico.

No primeiro semestre de 2017, eu passei a acompanhar algumas reuniões do CGEN, que é o órgão gestor da política nacional sobre o tema e que é coordenado pelo Ministério do Meio Ambiente - MMA, por meio do Departamento de Patrimônio Genético - DPG. Com as

2

Esta lei sofreu várias críticas de organizações indígenas, de agricultores familiares e de povos tradicionais, assim como de seus apoiadores, devido à falta de uma discussão ampliada e que contemplasse a participação destes atores antes da sua promulgação. Além disso, apesar de alguns pontos positivos em relação à medida provisória que regia a matéria anteriormente, a legislação é claramente voltada para atender os interesses das empresas e indústrias usuárias de patrimônio genético e conhecimento tradicional associado, em detrimento dos direitos de consentimento prévio informado e repartição de benefícios dos “detentores” dos conhecimentos. Síntese dessas críticas e posicionamentos podem ser encontrados em Bensusan (2015) e Pires (2015).

³ Antes da promulgação da lei, anteriormente referida, o acesso ao patrimônio genético e conhecimento tradicional associado era regido pela Medida Provisória nº 2.186-16/2001, que criou o CGEN, o qual era composto exclusivamente por representações governamentais, excluindo o direito a voto para a “sociedade civil”. Com a promulgação da Lei 13.123/15, o CGEN foi recriado, com uma nova configuração, que incluiu representantes dos chamados “detentores de conhecimento tradicional” - agricultores tradicionais, populações tradicionais e povos indígenas - e “usuários” - setores da academia e de empresas.

mudanças ocasionadas pela Lei 13.123/15, o modelo do CGEN que havia sido adotado desde 2001 foi reformulado, sendo uma das novidades a criação de cadeiras para os representantes dos detentores de conhecimento tradicional associado, com direito a voz e voto. Na realidade, tratam-se de apenas três representantes de agricultores familiares, populações tradicionais e povos indígenas, em um conselho não paritário entre sociedade civil e Estado, e que conta ainda com representações da academia e empresas, o que resulta em uma correlação de forças geralmente desfavorável aos primeiros (conforme estabelecido pelo artigo 6º da Lei 13.123/15 e artigo 7º do Decreto 8.772/16)⁴. A minha intenção ao frequentar essas reuniões era justamente “achar” um caso etnográfico em torno do tema que fosse interessante para ser pesquisado a partir de uma abordagem antropológica.

O meu interesse na época estava centrado nos processos de consulta prévia e informada, e repartição de benefícios atrelados ao acesso aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, devido a este ter sido um dos principais pontos de tensão e questionamento durante as oficinas que acompanhei a respeito da regulamentação da lei 13.123/15. Algumas dúvidas que cercavam os representantes dos detentores de conhecimentos tradicionais e os seus apoiadores (técnicos de ONGs ou de órgãos do governo) já eram discutidas muito antes da promulgação da lei (ver, por exemplo, a coletânea de Lima e Bensusan (2003) para o caso brasileiro e o artigo de Strathern et al (1998) para uma síntese de argumentos a nível internacional), tais como: quem (pessoa, grupo, comunidade, povo?) pode

⁴ A composição do CGEN, de acordo com o artigo 7º do Decreto 8.772/16, ficou estabelecida da seguinte forma: I - um representante de cada um dos seguintes ministérios: a) Ministério do Meio Ambiente; b) Ministério da Justiça; c) Ministério da Saúde; d) Ministério das Relações Exteriores; e) Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento; f) Ministério da Cultura; g) Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; h) Ministério da Defesa; i) Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior; j) Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação; e k) Ministério do Desenvolvimento Agrário; II - três representantes de entidades ou organizações do setor empresarial, sendo: a) um indicado pela Confederação Nacional da Indústria – CNI; b) um indicado pela Confederação Nacional da Agricultura - CNA; e c) um indicado alternativa e sucessivamente pela CNI e pela CNA; III - três representantes de entidades ou organizações do setor acadêmico, sendo: a) um indicado pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC; b) um indicado pela Associação Brasileira de Antropologia - ABA; e c) um indicado pela Academia Brasileira de Ciências - ABC; e IV - três representantes de entidades ou organizações representativas das populações indígenas, comunidades tradicionais e agricultores tradicionais, sendo: a) um indicado pelos representantes de povos e comunidades tradicionais e suas organizações do Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais – CNPCT; b) um indicado pelos representantes de agricultores familiares e suas organizações do Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável - Condraf; e c) um indicado pelos representantes de povos e organizações indígenas integrantes do Conselho Nacional de Política Indigenista – CNPI. Observa-se que, apesar do decreto mencionar “três representantes de entidades ou organizações representativas das populações indígenas, comunidades tradicionais e agricultores tradicionais”, ele atrela a indicação dos representantes ao âmbito de conselhos de governo, tendo como pressuposto tácito uma concepção “oficialista” de representação política, restringindo dessa forma outras formas de participação.

dar o consentimento?; como garantir o direito de negar o acesso ao conhecimento tradicional?; como lidar com conhecimentos compartilhados por mais de um povo ou comunidade?

Foi assim que, em meio a essas atividades e no momento em que eu iniciava as conversas com o meu orientador, a minha ex-chefe imediata na Funai, Maira Smith, me enviou um e-mail contando a respeito de uma reivindicação de repartição de benefícios dos Guarani e *Kaiowa*⁵ dos lados do Brasil e do Paraguai, sobre o uso da planta estévia, cujas propriedades adoçantes são empregadas em produtos industrializados como substitutas dos açúcares mais comuns. Pesquisando sobre o assunto pela internet, eu encontrei os relatórios publicados por um grupo de instituições lideradas pela ONG suíça The Berne Declaration⁶ (que mudou o seu nome posteriormente para Public Eye), sendo o primeiro, de 2015, denominado “O gosto agridoce da estévia - comercialização de adoçantes derivados de estévia por violação de direitos de povos indígenas, propaganda enganosa e produção controversa de SynBio”⁷.

O relatório denuncia as corporações multinacionais de commodities, alimentação, bebidas e biotecnologia que comercializam produtos obtidos a partir da espécie *Stevia reubadiana*, sem levarem em conta as obrigações estabelecidas pelos tratados da Organização das Nações Unidas - ONU, particularmente a Convenção da Diversidade Biológica - CDB, e pelo Protocolo de Nagoya, de uma repartição justa e equitativa de benefícios para com os detentores de conhecimento tradicional associado (ou seja, os povos indígenas Guarani e Kaiowa do sul do MS e *Paĩ Tavyterã* no Paraguai) e também com os países de origem da

⁵ Usarei neste projeto a denominação Guarani e Kaiowa para me referir aos povos indígenas falantes de língua Guarani habitantes da região sudoeste do Mato Grosso do Sul e aos quais os etnólogos classicamente têm se referido como dois subgrupos Guarani, quais sejam, os Nândéva e os Kaiowa. Os primeiros são chamados de “Guarani” e os segundos de “Kaiowa” pelos próprios indígenas, que assim como os pesquisadores não indígenas fazem a diferenciação entre os dois grupos, com base em diferenças de língua, organização social, e cultura. Um aspecto sempre reforçado pelos indígenas é que antes da colonização do sul do MS, os Guarani e os Kaiowa viviam em aldeias separadas. No entanto, com o esbulho do território indígena e o confinamento de grupos Guarani e Kaiowa em reservas, essa separação não foi mais possível, dando ensejo a diversos casamentos entre os dois grupos. Dessa forma, apesar de ainda persistir a diferenciação entre os grupos, incluindo a atribuição de diferenças comportamentais a cada um deles, muitas famílias possuem pais ou avós com origem nos dois grupos, sendo portanto difícil fazer uma diferenciação tão clara. O próprio movimento indígena da região passou a utilizar o termo “Guarani e Kaiowa” para se referir a essa coletividade indígena que abrange o cone sul do MS.

⁶ Além da Berne Declaration (Public Eye), as outras instituições que assinaram o documento foram o Centro de Estudios y Investigaciones de Derecho Rural y Reforma Agraria da Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción” (do Paraguai), a organização alemã dos bispos católicos para cooperação internacional Misereor, a ONG paraguaia Grupo SUNU de Ação Intercultural, a Universidade alemã de Hohenheim e a plataforma independente Pro Stevia Suíça.

⁷ Tradução livre do original: The bitter sweet taste of Stevia - commercialisation of Stevia-derived sweeteners by violating the rights of indigenous peoples, misleading marketing and controversial SynBio production. A publicação foi encontrada também em espanhol, francês e alemão.

planta. Os direitos de propriedade intelectual dessas corporações multinacionais estão protegidos por patentes, ao mesmo tempo em que elas propagandeiam os glicosídeos de esteviol como o adoçante natural do futuro.

Esse caso se destacou para mim, pois até então eu não havia encontrado nenhuma situação atual na qual estivesse ocorrendo justamente aquilo que os representantes dos detentores de conhecimento tradicional gostariam tanto de evitar, ou seja, a comercialização de produtos que se beneficiam dos seus saberes, sem que eles tenham sido consultados, ou que recebam alguma parte dos ganhos monetários. Em outras palavras, tratava-se de um caso clássico do que é chamado de biopirataria, que contava com registros documentados do modo como o botânico suíço Moisés Bertoni “acessou” o conhecimento sobre as propriedades adoçantes da estévia de populações Guarani e Kaiowa, do transplante posterior de uma grande quantidade de plantas dos seus locais de origem para outros países (principalmente Ásia) por empresas japonesas e da comercialização de produtos com base nos glicosídeos de esteviol. Ou seja, era uma situação na qual seria possível traçar redes que vão desde as relações que os Guarani e Kaiowa estabeleciam com a planta, passando pelo encontro dos indígenas com o botânico, pelo transplante maciço de cultivares para outros países até a produção de glicosídeos de esteviol e a produção de produtos “à base de estévia” por companhias tais como Coca Cola e Pepsi, e sua disponibilização nas prateleiras dos supermercados.

Ao contrário dos outros casos etnográficos que eu estava encontrando na literatura ou por meio do levantamento de processos na Funai, não foi apenas a informação ou o conhecimento sobre a estévia que circulou (no formato de publicações ou até mesmo substâncias extraídas das folhas), mas houve também uma extração maciça de plantas de estévia que foram transplantadas para outros continentes. Isso também ocorreu em uma época, os anos 1970, na qual não existiam ainda mecanismos internacionais e nacionais que permitissem a caracterização desse processo como biopirataria, como foi o caso também, em uma época ainda anterior, da seringueira⁸. Atualmente, a esmagadora maioria da produção de estévia é realizada em monocultivos na China (cerca de 80%) e pouquíssima ainda existe no Brasil e Paraguai, sendo que a planta praticamente se extinguiu em seu estado silvestre (MAG, 1991; Willi, 2006 *apud* Berne Declaration et al, 2015).

Após encontrar os relatórios publicados pela Public Eye e outras ONGs, já mencionados, iniciei os primeiros contatos por e-mail com pessoas ligadas a essas organizações. A partir dos contatos por e-mail com a Public Eye, obtive a informação de que,

⁸ Devo essa importante analogia com o caso da seringueira à dica de Carlos Sauthuck na banca de qualificação do projeto de tese. Sobre este assunto, recomendo a leitura de Di Deus (2017).

no lado paraguaio, as discussões diretamente com as organizações indígenas e aldeias estavam sendo realizadas pela ONG paraguaia Grupo SUNU de Ação Intercultural, e que no lado brasileiro estavam sendo realizadas conversas com o Conselho Indigenista Missionário - Cimi⁹. Consegui obter os endereços eletrônicos por meio de uma rede de contatos de amigos e colegas, de pessoas que trabalham no SUNU e no Cimi, e iniciei conversas com o primeiro, já que inicialmente não obtive respostas do segundo. Por meio de contatos repassados pela colega Carolina Perini, entrei em contato com antropólogos que trabalham com os Guarani e Kaiowa, como Levi Pereira e Lauriene Souza. Finalmente, colegas da Funai que trabalham nas Coordenações Regionais de Dourados e Ponta Porã, me repassaram os contatos de lideranças indígenas da organização Guarani e Kaiowa Aty Guasu.

Em meados de 2017, eu contatei os indígenas Elizeu Lopes e Tonico Benites, membros do conselho da Aty Guasu, e tenho estabelecido conversas com eles desde então, pessoalmente ou à distância. Elizeu é uma liderança de grande importância e no âmbito das assembleias da Aty Guasu, e tem um histórico de representar a luta pela terra e reivindicações dos Kaiowa e Guarani em agendas em nível nacional e internacional. Uma boa parte de sua família extensa, incluindo pai, mãe e irmãos, habita na retomada do *kurusu ambá*. Conversei pela primeira vez com Elizeu em Brasília, quando ele se encontrava nesta cidade enquanto representante da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB. Tonico Benites é doutor em Antropologia Social e, também, teve uma atuação importante no contexto da luta pela terra dos Kaiowa e Guarani do MS, auxiliando grupos técnicos de identificação e delimitação de terras indígenas, e atuando como mediador nos conflitos envolvendo áreas retomadas. A oportunidade de conversa com Tonico surgiu pela primeira vez em Brasília, também em um momento no qual Elizeu também estava na cidade, quando pudemos conversar com os membros da Câmara Setorial de Detentores de Conhecimento Tradicional do CGEN sobre a questão da estévia. Em novembro de 2017, acompanhei a Assembleia da Aty Guasu, realizada na terra indígena Pirakuá, no município de Bela Vista, MT, onde pude conversar com mais lideranças Guarani e Kaiowa. Nesse evento, eu também tive a oportunidade de conversar com algumas pessoas da equipe do Cimi de Dourados; com o Osmar, do grupo SUNU, que estava

⁹ O Cimi é uma organização ligada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, que faz parte da estrutura das pastorais sociais da Igreja Católica. O Cimi foi criado em 1972, a partir da crítica à ação da Igreja Católica junto aos povos indígenas por setores de esquerda, inspirados pela Teologia da Libertação, e tem como princípios de ação o diálogo intercultural, inter-religioso e ecumênico. No Mato Grosso do Sul, especialmente em Dourados, a ação do Cimi é caracterizada principalmente pela assessoria à luta pela terra dos povos Guarani e Kaiowa.

tratando diretamente da questão da estévia com os *paĩ tavyterã*¹⁰ no Paraguai; com pesquisadores locais e funcionários da Funai e de organizações não governamentais, como a Organização pelo Direito Humano à Alimentação e à Nutrição Adequadas - FIAN.

De forma resumida, a estratégia adotada pelo grupo de ONGs que apoiam a causa Guarani e *Kaiowa* era a construção de “protocolos comunitários” para possíveis consultas prévias, que poderiam organizar a forma de eventuais negociações para a repartição de benefícios com as companhias comercializando produtos que utilizam a estévia. Nas conversas iniciais com a Public Eye e o Grupo SUNU, fui informado que, em 2018, eles pretendiam trabalhar na construção desses “protocolos comunitários”. Por outro lado, a organização indígena dos Guarani e *Kaiowa* no lado brasileiro, a *Aty Guasu*, apesar de ter participado com alguns representantes dos encontros do Guarani Intercontinental que trataram do tema, ainda não haviam discutido o assunto amplamente entre eles próprios, conforme os representantes do Conselho *Aty Guasu* com quem conversei me informaram. Curiosamente, ao contrário do Paraguai, o Brasil possui uma lei federal (já referida) que regula o acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade e estabelece os mecanismos de consentimento prévio livre e informado, e repartição de benefícios, que devem ser seguidos em acordo com a Convenção sobre a Diversidade Biológica¹¹.

Com base nessas conversas e interações iniciais com as lideranças indígenas, ONGs, representantes de órgãos do Estado, antropólogos com experiência de pesquisa e atuação com os Guarani *Kaiowa*, nas leituras da bibliografia temática afim, em experiências de trabalho na Funai e interesses prévios sobre o tema dos conhecimentos tradicionais (mencionados anteriormente), eu construí uma proposta de investigação etnográfica como projeto de tese de doutorado, qualificada no dia 26 de fevereiro de 2018, por uma banca composta pelos professores Marcela Coelho de Souza e Carlos Sauthuck. Um dos principais focos de interesse do projeto era a tradução das diferentes práticas ou regimes de conhecimentos envolvidos nas ações e no discurso dos diferentes atores que compõem a rede construída para sustentar a reivindicação de repartição de benefícios Guarani e *Kaiowa/estévia*.

¹⁰ No Paraguai, a denominação mais adotada para os indígenas (e aparentemente por eles próprios) conhecidos como *Kaiowa* no Brasil é a de *Paĩ Tavyterã*. Cadogan (1962) registrou que esses indígenas aceitavam ser chamados pelo nome de *Pãĩ*, título empregado pelos deuses e habitantes do paraíso ao dirigir-se a palavra, e que também admitiriam a palavra *Ka' ayguã*, pela sua relação com a erva mate (*ka'á*), mas não *Kay'yguã*, nome depreciativo aplicado aos *Mbya*. Eles também ignorariam os nomes *Cayuá* ou *Kaiová*, que geralmente se aplicam externamente a eles, e que o nome que mais corresponderia a eles seria *Tavyterã*, que significa habitantes da cidade do centro (da terra).

¹¹ O Governo brasileiro depositou o instrumento de ratificação da Convenção em 28 de fevereiro de 1994, passando a mesma a vigorar, para o Brasil, em 29 de maio de 1994. O Decreto nº 2.519 de 16 de março de 1998 promulgou a CDB, decretando que ela deveria ser executada “tão inteiramente como nela se contém”.

As contribuições da banca de qualificação foram muito importantes e decisivas para as mudanças que foram realizadas no projeto. Fui questionado, durante a arguição da banca, sobre um viés por demais “aplicado” da investigação proposta e de minhas perguntas de pesquisa. Sem dúvidas, isso deve-se à minha trajetória como servidor público na Funai e, portanto, uma inclinação em pensar sobre as problemáticas de pesquisa a partir de problemas com os quais me deparava na atuação no “indigenismo oficial”. Outro ponto de reflexão, mencionado pelos professores da banca, foi a viabilidade de realizar a pesquisa conforme anteriormente proposta, tendo em vista que eu não tinha experiência de trabalho prévio com os Kaiowa e Guarani do MS, e, portanto, dependeria inicialmente da compreensão do pano de fundo das relações daqueles indígenas com a estévia. Isso por si só demandaria um grande investimento e uma série de dificuldades iniciais para a construção de uma relação de confiança e de comunicação na língua guarani. Uma alternativa, que chegou a ser aventada pelos professores, foi que eu me restringisse às dimensões do discurso e das práticas dos indígenas enquanto participantes de esferas públicas de discussão sobre o tema da estévia, utilizando a grande literatura sobre os povos Guarani como forma de apoio para as discussões mais teóricas. Outra alternativa era “desacelerar” a velocidade da análise e fazer uma etnografia enfocada na relação dos Kaiowa e Guarani com as plantas, para compreender as relações que eram estabelecidas com a estévia. Dessa forma, acabei optando pela segunda alternativa, remodelando a proposta de pesquisa inicial de forma a direcioná-la para uma etnografia sobre as relações dos Guarani e Kaiowa com as suas plantas, com foco na questão da estévia.

Mesmo antes das contribuições da banca, eu já havia cogitado essa possibilidade de mudança de direção e foco da etnografia em conversas com outros colegas, tais como os antropólogos Thiago Cardoso e Rubem Thomaz de Almeida (já falecido), tendo em vista a possibilidade de aliar na mesma iniciativa interesses e problemas de pesquisa teóricos antropológicos, e a produção de uma documentação com potencial de contribuir para a própria reivindicação de repartição de benefícios em si. A interlocução com o segundo antropólogo mencionado acima, iniciada em fevereiro de 2018 a partir da nossa apresentação mútua feita por Henyo Barretto, meu orientador de tese, foi de crucial importância para as etapas iniciais do trabalho de campo. Tive o privilégio de estabelecer conversas sobre o meu projeto de pesquisa com Rubem durante os seus últimos meses de vida, pois o mesmo faleceu em julho de 2018, fruto de complicações de uma cirurgia, momento no qual eu me encontrava em campo, na Colônia Indígena de Ita Guasu, no Paraguai, poucos dias após ter trocado as

últimas mensagens com ele. Rubem, que iniciou o seu trabalho com os Kaiowa e Guarani do MS ainda na década de 1970, sempre se mostrou entusiasmado e extremamente generoso nos seus conselhos e indicações para a pesquisa. Ele foi importante também nas articulações com Tônico Benites para a minha estadia na TI Jaguapiré, durante o meu pré-campo; indicou interlocutores para serem entrevistados, e a menção ao seu nome em várias aldeias “abriu as portas” para o início de um bom diálogo.

Como pode ser observado a partir do parágrafo acima, nunca abandonei a reflexão sobre os objetivos “aplicados” estratégicos da investigação. Isso, juntamente com as informações que obtive de alguns interlocutores de que a discussão sobre o conhecimento tradicional Kaiowa e Guarani da estévia e a reivindicação de repartição de benefícios não tinha nenhuma previsão de ser conduzida por nenhum ator no Brasil (impedindo, portanto, que eu fizesse uma etnografia sobre um processo que não estava em curso), influenciou a minha opção por uma etnografia com o foco nos conhecimentos dos indígenas sobre a planta. Somou-se a isso a falta de descrições sobre essa relação entre Kaiowa e Guarani do MS e a estévia na etnologia Guarani, de um modo geral, restringindo-se a menções generalistas, geralmente com foco nos Paĩ Tavyterã do Paraguai. No entanto, os pontos elencados acima não impediram que a nova proposta de etnografia tivesse os seus problemas e objetivos de pesquisa orientados a partir de reflexões acadêmicas que têm como fonte discussões teóricas e descrições etnográficas antropológicas. Destas, destaco as leituras que realizei posteriormente à qualificação do projeto, dos textos que foram os resultados das pesquisas realizadas pelo grupo de Manuela Carneiro da Cunha sobre os efeitos das políticas culturais que tratam da propriedade intelectual dos conhecimentos indígenas (ver, por exemplo, Carneiro da Cunha, 2012; Coelho de Souza, 2012, 2016; Gallois, 2012; Lima, 2012; Oliveira e Santos, 2016), a partir da indicação da professora Marcela Coelho de Souza.

Eu fui a campo para as aldeias Kaiowa e Guarani que eu visitei com perguntas iniciais muito similares a uma pesquisa de etnobotânica, tais como: “Em quais lugares ocorre ou ocorria o *ka’a he’ẽ* no sul do Mato Grosso do Sul? Em que tipo de ambiente (mata, campo, brejo)? Essa planta era cultivada ou apenas extraída? Havia coleta e plantio de sementes, ou mudas? Qual o uso que os Kaiowa e Guarani do MS fazem ou faziam do *ka’a he’ẽ*? Em quais contextos sociais esse uso ocorria?” No entanto, também agreguei perguntas tendo em vista preocupações com dimensões mais tratadas na etnologia indígena, tais como as concepções de donos/mestres das plantas (*jara* em guarani) e a realização de “rezas/cantos” (*ñembo’e* em guarani) durante o cultivo, uso e coleta. Logo cedo pude perceber que o “conhecimento”

sobre o *ka'a he'ẽ* existia principalmente na forma da memória dos mais velhos, que geralmente tinham convivido com a planta na sua juventude. Algumas dessas pessoas me apontaram que ainda era possível achar essa planta no seu “lugar”, em um campo próximo ao brejo; no entanto, já havia muito tempo que não a viam ou utilizavam. Os mais jovens, de modo geral, já não sabiam mais da planta, muito menos que substâncias extraídas originalmente dela hoje em dia movimentam uma economia bilionária no mundo.

Durante as conversas que fui fazendo com esses “conhecedores” do *ka'a he'ẽ*, logo cedo percebi que era essencial compreender a relação que os Kaiowa e Guarani estabeleciam com as plantas de um modo geral. Por conta disso, muitas vezes o tema principal das conversas não girou apenas em torno do *ka'a he'ẽ*, mas de outras plantas com as quais meus interlocutores faziam comparações, ou estabeleciam algum tipo de relação com a primeira. Considero que isso foi essencial para a compreensão das relações que eram estabelecidas com a estévia.

Por meio das conversas, pude ir construindo uma narrativa, a partir da costura das histórias pessoais com elementos discutidos nas etnografias sobre os Kaiowa e Guarani, sobre as relações estabelecidas entre as pessoas (no sentido amplo e abrangente do termo) e entre as pessoas e o ambiente, que tornavam esse conhecimento possível. Também procurei avançar no modo como os Kaiowa e Guarani entendem a relação de posse ou propriedade de conhecimentos, e nos processos de aprendizado e (re)produção dos conhecimentos. Como base para essa discussão, investi na elaboração dos Kaiowa e Guarani que são o *ka'a he'ẽ* e as plantas em geral para eles, ou seja, a sua ontologia, e o processo por meio da qual essas realidades emergem, a sua ontogênese.

Somente a partir desses elementos tive condições de estabelecer de forma mais clara o problema de pesquisa. Essa pesquisa visa responder quais são e de que forma se configuram as relações estabelecidas entre diferentes seres, que possibilitam tornar a estévia ou *ka'a he'ẽ* algo eficaz e que tem valor, nos regimes e práticas de conhecimento dos Kaiowa e Guarani, de um lado, e da ciência e tecnologia, de outro. A partir dessa descrição poderemos nos perguntar também quais as diferenças entre o conhecimento que os Kaiowa e Guarani tinham da estévia, e a concepção de “conhecimento tradicional” presente nas legislações e acordos internacionais, e como pode ser compreendido o atual “esquecimento” da planta em contraste com o ápice do sucesso comercial mundial das substâncias originalmente derivadas de suas folhas. Em outros tempos, a segunda parte dessa questão seria facilmente respondida com base em uma suposta “aculturação” da sociedade Kaiowa e Guarani devido ao contato com a

população nacional, por meio do qual foram progressivamente abandonando suas crenças e costumes, tendendo a um dia a serem assimilados à suposta cultura nacional. No entanto, pelo contrário, o esforço que será feito nos capítulos que se seguem terá como objetivo descrever as relações que são/eram estabelecidas e aprofundar algumas das noções mais caras às práticas de conhecimento dos Kaiowa e Guarani e Paĩ Tavyterã em relação ao *ka'a he'ẽ*, em contraste com aquelas outras que possibilitaram a existência da estévia como commodity mundial e patrimônio genético sobre o qual detém-se conhecimento tradicional. Apesar de ser fundamental o debate sobre conceitos e teorias – implicando em discussões sobre associações de ideias sobre o real e ontologia -, o enfoque da etnografia não se restringirá apenas a essas dimensões, abarcando também as ações e operações que são realizadas em ambientes, ao longo do tempo, e fazem emergir um “regime de conhecimento”, ou seja, os dispositivos que fundamentam “a autoridade e legitimidade de um saber; suas regras de circulação, bem como os intrincados processos de (re)produção dos saberes” (Oliveira, 2012 p. 18).

Com base nas ideias e perguntas contidas no meu projeto de tese refeito após a qualificação, ainda que em estágio inicial de elaboração, eu iniciei a investigação por meio de trabalho de campo nas aldeias Guarani e Kaiowa do sul do Mato Grosso do Sul. A metodologia de pesquisa foi se desenvolvendo em paralelo e levando em consideração as circunstâncias do trabalho de campo e as oportunidades de interlocução com pessoas com o conhecimento e a disposição para falarem sobre o *ka'a he'ẽ*. Pode-se dizer que, de certa forma, eu “segui” a estévia, no sentido utilizado pelos adeptos da teoria ator-rede ao se referirem ao modo de proceder a sua pesquisa, tendo a “ação” dos actantes como foco principal. Ou seja, fui constituindo uma rede de relações que conecta humanos e outros seres ao procurar saber mais informações sobre o *ka'a he'ẽ*, indo atrás de nomes de pessoas, plantas, lugares, que me eram indicados, que, por sua vez, revelavam novas conexões possíveis.

As respostas às minhas perguntas sobre o *ka'a he'ẽ*, dadas pelos meus interlocutores, mencionadas anteriormente, foram despertando a minha curiosidade para aspectos que eu tentei explorar um pouco mais, dentro das limitações presentes na dinâmica e no tempo disponível para o trabalho de campo, como, por exemplo, a forma de aprendizado dos Guarani e Kaiowa de antigamente sobre as plantas e explicações sobre a origem das plantas com base na mitologia e cosmologia Guarani e Kaiowa. O meu interesse foi-se inclinando para essas questões, principalmente tendo em vista o foco da minha pesquisa nos “conhecimentos”, interessado que eu estava em fazer um paralelo entre a forma de conceber e de tratar este

conceito na ciência ocidental e no arcabouço legal dispensado ao tema dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, e aquela nos “Guarani e Kaiowa de antigamente”. O meu foco nos “Guarani e Kaiowa de antigamente” deve-se em grande medida a serem as pessoas mais velhas, geralmente acima de sessenta anos, aquelas que sabiam falar sobre o ka’a he’ẽ.

Percursos da pesquisa

A abordagem dos estudos sociais da ciência e tecnologia conhecida como “teoria do ator rede” (ANT, na sigla em inglês) dá a seguinte recomendação metodológica: “siga os atores e o que eles fazem”. Parte-se do pressuposto que os atores podem ser humanos ou outros tipos de seres, e o que importa são as redes de relacionamentos que são constituídas durante essas ações. Partindo desse ponto de vista, seguir a estévia seria traçar as conexões que essa planta apresenta com outros atores, sejam eles humanos ou não, conformando redes amplas de relações nas quais a ciência e a política, a sociedade e a natureza, não poderiam ser dissociadas.

Pensando dessa forma, como já disse antes, de certa forma eu “segui” a estévia durante o meu trabalho de campo, mas de uma maneira um pouco diferente dos estudos da ANT. Digo isso no sentido de que o meu trabalho de campo foi se abrindo e se direcionando para tal ou qual pessoa, ou tal e qual lugar, de acordo com as conversas que eu fui realizando, seja por e-mail, telefone, WhatsApp ou presencialmente. Por exemplo, até eu chegar às primeiras conversas com as lideranças indígenas Guarani e Kaiowa, ou com a ONG SUNU, do Paraguai, eu conversei primeiramente com pessoas conhecidas, que me indicaram outras pessoas e assim por diante, até finalmente eu estabelecer contato direto com as primeiras. Isso me levou a estabelecer relações com algumas pessoas e não outras, e, além disso, houve pessoas que eu tentei contatar que não me retornaram, ou não me deram atenção, enquanto outras foram receptivas e atenciosas. Tudo isso fez diferença no modo como eu “segui” a estévia, até mesmo a sorte.

Conforme já explicado anteriormente, depois de ter constatado que no lado brasileiro não estava havendo muitas discussões à respeito da reivindicação de repartição de benefícios relacionada aos produtos que utilizavam compostos à base da estévia, e também levando em consideração as dicas que recebi dos professores que compuseram a minha banca de

qualificação, decidi mudar o foco da pesquisa para “a relação dos Guarani e Kaiowa do MS com o *ka’a he’ẽ*”.

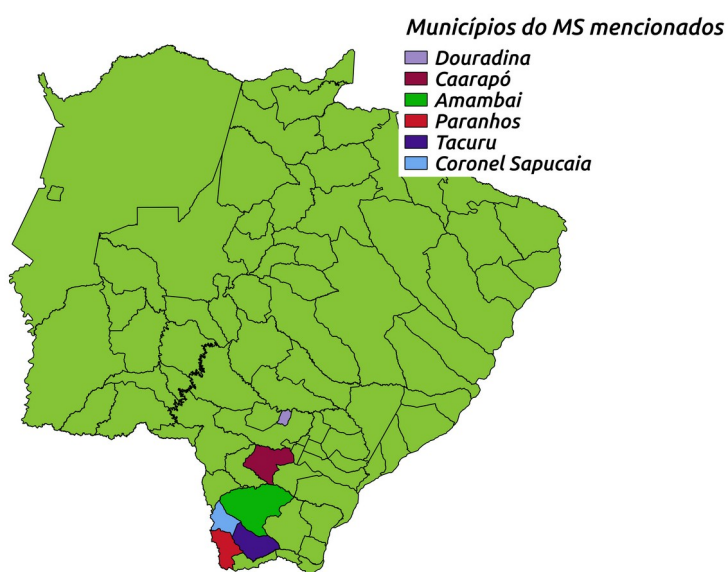
Dessa forma, fui a campo sem saber exatamente o que eu encontraria e contando apenas com a informação de Elizeu de que o seu pai e outras pessoas na retomada do *kurusu ambá* conheciam a planta. As lideranças indígenas com quem eu conversei em 2017, ainda em Brasília, Elizeu Lopes e Tonico Benites, foram a minha “porta de entrada” para as aldeias visitadas. Inclusive, as aldeias e terras indígenas de Jaguapiré e *kurusu ambá* foram visitadas primeiro por causa de informações que eles e antropólogos como Rubem Thomaz de Almeida me passaram, e da possibilidade de ser bem recebido nas mesmas. O estabelecimento de um bom contato por e-mail, via WhatsApp e pessoalmente com integrantes do Grupo SUNU também me possibilitou um convite para participar em uma reunião no Paraguai sobre a reivindicação de repartição de benefícios a partir da comercialização de produtos que utilizam a *Stevia rebaudiana*. A partir dali surgiram outras novas possibilidades de estabelecimento de outras relações, com os Guarani e Kaiowa do Brasil, com os Paĩ Tavyterã do Paraguai, com antropólogos e ONGs internacionais.

No entanto, antes de ir para *kurusu amba*, fiz uma primeira curta incursão a campo em Jaguapiré, pois havia conseguido estabelecer um diálogo à distância com Tonico Benites, cuja família mora nessa terra indígena. Na época, também contava com a ajuda do antropólogo Rubem Thomaz de Almeida, também à distância, nessa interlocução. Em Jaguapiré, algumas pessoas chegaram a me confundir com um pesquisador que iria para ali estudar as plantas medicinais¹² e acredito que, em parte por conta dessa confusão e também em parte devido a conversas anteriores que Tonico teve com seus parentes, e à maneira como fui apresentado, como um pesquisador que “estudava plantas”, acabei aprendendo também um pouco sobre os *pohã*, ou melhor, os remédios. Foi lá, naquela terra indígena, que eu conheci a minha primeira entrevistada que dizia ter conhecido o *ka’a he’ẽ*, a senhora Catalina Lopes, já bastante idosa, com cerca de 80 anos.

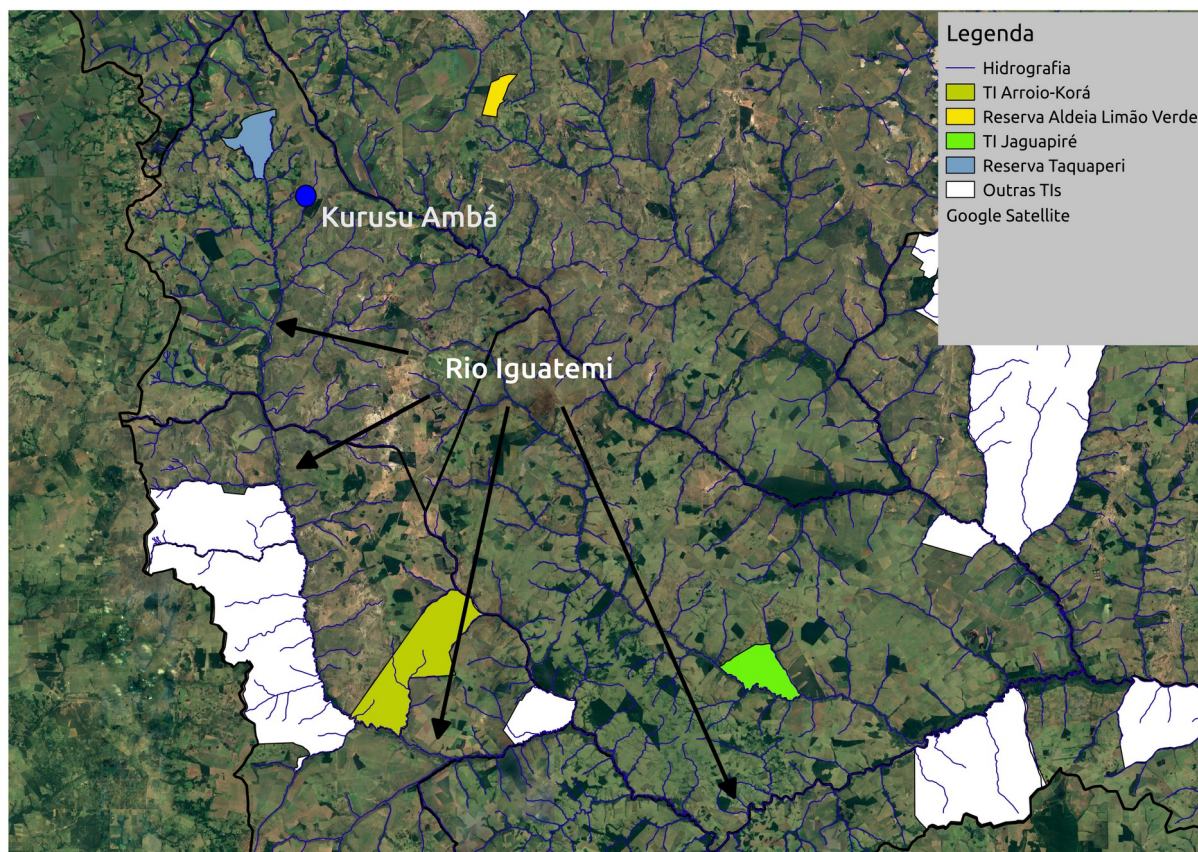
Nessa mesma viagem, fui com Tonico fazer uma curta visita a *kurusu ambá*, onde Elizeu estava na época dando aula na escola indígena. Foi realizada uma rápida reunião, onde conheci e recebi os primeiros relatos do senhor Leonel Lopes, pai de Elizeu, e Julio Lopes, que foram, posteriormente, dois dos meus principais interlocutores naquele *tekoha*. Depois desse campo, voltei novamente para estadia em quatro períodos um pouco mais prolongados

¹² Posteriormente, eu compreendi que isso ocorreu devido a outra pesquisa que estava sendo realizada na mesma época, liderada por pesquisadores da Fiocruz, que tinham como foco a catalogação de espécies de plantas com usos medicinais e o registro de processos de cura pelos *ñanderu* e *ñandesy*.

que variaram entre aproximadamente 20 a 34 dias cada um, quando tive a oportunidade de conhecer outras terras indígenas e aldeias em diferentes situações fundiárias: reservas antigas – Amambai, Taquaperi, Limão Verde, Sessoró; terras indígenas demarcadas na década de 1980 e 1990 – Jaguapiré, Arroio korá; retomadas - Kurusu Ambá, Guyraroka e Guyra Kambi’y. Todas estão localizadas nos municípios sul-matogrossenses de Amambai, Caarapó, Coronel Sapucaia, Tacuru, Paranhos e Douradina, conforme indicado no Mapa 1. A maior parte das áreas visitadas está localizada na bacia hidrográfica do Rio Iguatemi, o que pode ser observado no Mapa 2.



Mapa 1 – Localização dos municípios do estado do Mato Grosso do Sul mencionados.



Mapa 2 – Localização das reservas, terras indígenas e retomadas localizadas na bacia do Rio Iguatemi, visitadas durante o trabalho de campo. A fronteira com o Paraguai pode ser visualizada na linha preta mais à esquerda.

Os períodos de campo foram realizados de forma intercalada, com duração variável de dias. Isso se deveu em grande parte à minha dinâmica familiar, em especial a obrigação compartilhada entre eu e minha esposa de cuidado e criação do nosso filho, cuja idade variou de 3 a 5 anos, desde o início até o final do trabalho de campo. A opção de me mudar com a família para alguma cidade do sul do MS também não era viável, tendo em vista o trabalho da minha esposa na cidade de Brasília, DF. Outro elemento limitador da duração e da quantidade dos períodos de campo foram os recursos financeiros disponíveis para realização da pesquisa. Obtive dois auxílios financeiros para realização de trabalho de campo concedidos pelo PPGAS/UnB, no valor de R\$2.000,00 cada um, o que certamente me ajudou no campo. No entanto, tendo em vista a dinâmica de realização de constantes deslocamentos entre estados, cidades e aldeias, tive que dispor, na maior parte, de recursos próprios para a realização das incursões a campo, as quais são sintetizadas na tabela abaixo:

Ano	Período de campo
2017	27 de novembro a 1 de dezembro (primeiro contato)
2018	03 a 16 de maio (pré-campo)
2018	21 de julho a 25 de agosto (etapa 1)
2018	17 de novembro a 06 de dezembro (etapa 2)
2019	03 a 26 de fevereiro de 2019 (etapa 3)
2019	21 de maio a 11 de junho de 2019 (etapa 4)

Os motivos que me levaram a deslocar-me para os lugares visitados durante o trabalho de campo foram, em alguns casos, pontuais, como a realização do ritual do *jerosy puku* (batismo do milho) em *Guyra kambi'y*. No entanto, de forma geral, as minhas idas e vindas entre os *tekohas* contaram com a intermediação direta ou indireta de Tônico e, principalmente, de Elizeu e sua esposa Janete. Quando eles não podiam estar presentes comigo para me ajudarem como tradutores nas entrevistas, eles auxiliavam com o seu conhecimento/relação sobre parentes e aliados, e, principalmente, com a confiança que estes últimos tinham nos primeiros, ao me encaminharem para determinadas pessoas.

Em algumas dessas conversas as pessoas me diziam que “em tal lugar” ainda era possível encontrar o *ka'a he'ẽ* ocorrendo de forma silvestre e inclusive me falavam que iriam organizar incursões para essas localidades na busca da planta. Alguns desses locais eram áreas localizadas hoje em dia em fazendas, cujos donos são hostis a qualquer presença indígena para a coleta de plantas, fazendo com que seja necessária muita estratégia e habilidade para a realização dessas incursões. Dessa forma, durante o tempo em que eu permaneci em campo, não consegui me deparar com a “planta”, seja no estado “silvestre” ou “cultivada”, nas aldeias, e isso obviamente limitou a possibilidade de observar a interação contemporânea dos Guarani e Kaiowa com o *ka'a he'ẽ*. Por conta disso, o meu trabalho foi fundamentado principalmente no registro de histórias sobre essas relações e interações no passado, remontando geralmente até a juventude de meus interlocutores, que hoje já são senhoras e senhores de idade. No entanto, isso não implica que a etnografia carece totalmente de elementos de observação participante, pois junto com as histórias sobre o *ka'a he'ẽ*, sobre os *pohã* e sobre o tempo antigo, surgiam também outras plantas que ainda são encontradas cultivadas, ou em sua forma silvestre, nas aldeias, e outras oportunidades de observação apareciam.

Estamos falando, portanto, de situações ocorridas em um tempo que calculo ser aproximadamente entre as décadas de 1940 a 1970. Essa é uma época que abrange o período imediatamente anterior ao momento em que houve um aumento da expansão de propriedades privadas rurais na região da bacia do rio Iguatemi, o que causou a expulsão compulsória das famílias indígenas que habitavam os *tekoha* ali existentes. Esse acontecimento forçou o deslocamento dessas pessoas para as reservas já instituídas pelo SPI, tais como Taquaperi, Amambai, Dourados, Limão Verde e Sessoró, ou atravessarem a fronteira em direção às aldeias do Paraguai. Alguns poucos conseguiram se manter ainda nos antigos *tekoha*, trabalhando para os “novos donos” não indígenas, situação que em alguns casos durou até as décadas de 1990 e 2000.

Para auxiliar na identificação da estévia pelos meus interlocutores Kaiowa e Guarani, eu levava a campo fotografias da planta e também folhas secas da planta, que eu adquiria em vendas localizadas no mercado público da cidade paraguaia de Pedro Juan Caballero, na divisa com Ponta Porã, no Brasil. Tendo em vista que as folhas do *ka'a he'ẽ* têm um gosto bem doce e característico, considero que o paladar seja um dos sentidos mais adequados para a identificação dessa planta no campo, ao lado da visão. Dessa forma, considero que a estratégia de levar folhas secas da planta para meus interlocutores foi bem sucedida, possibilitando que eles não se enganassem com outras plantas de porte e aparência similar. Em relação à dificuldade do reconhecimento visual da planta, há que se ponderar que muitas vezes são utilizados outros sentidos na identificação de plantas pelos indígenas (e habitantes das florestas e dos campos em geral), ao contrário do privilégio que a identificação científica botânica dá a visão. Outra ponderação é que os meus interlocutores muitas vezes não viam a estévia no campo por décadas e os mais jovens não a conheciam.

Durante o período de trabalho de campo, procurei estudar a língua guarani falada pelos Kaiowa e Guarani do MS. Iniciei estudando a partir de um livro sobre o guarani paraguaio (Meliá, Pérez e Farré, 1970) indicado por Rubem Thomás de Almeida, e também com outros materiais, tais como uma obra voltada para falantes iniciantes em guarani (Benites, Crepalde e Benites, 2015), indicado por Tónico Benites. Cheguei também a fazer algumas aulas à distância de guarani com Tónico Benites e, posteriormente, adquiri um dicionário Guarani/Castellano e Castellano/Guarani (Guasch, 2019). Como resultado, consegui uma compreensão básica da língua que me ajudou durante o trabalho de campo, mas não era suficiente para estabelecer as interlocuções que eu necessitava ao conversar com meus entrevistados, que em sua maioria se expressavam em guarani. Dessa forma, contei

largamente com o auxílio de tradutores durante o trabalho de campo, tanto durante as conversas com os sabedores do *ka'a he'ê*, quanto na tradução de áudios de entrevistas gravadas. Na maioria das oportunidades de conversa com algum dos mais velhos, eu estava acompanhado de outro Kaiowa ou Guarani que também falava português e serviu de intérprete. Elizeu Lopes e Tônico Benites foram dois dos intérpretes e tradutores aos quais eu recorri com maior frequência, e sem dúvida esta etnografia só pode ser compreendida como um exercício compartilhado de entendimentos, que envolvem nós três.

Considero que o aprendizado da língua teria me proporcionado outros tipos de interlocuções e o aprofundamento de determinadas questões. No entanto, tendo em vista o tempo disponível para a realização da pesquisa e a dinâmica do trabalho de campo, isso se mostrou inviável. Por outro lado, o trabalho com intérpretes e tradutores me possibilitou também observar as dificuldades de tradução que existem entre os próprios Kaiowa e Guarani, para além dos problemas de se traduzir conceitos guarani para o português. As gerações mais novas têm dificuldade em compreender o vocabulário e algumas figuras de linguagem usadas pelos mais antigos, principalmente quando o assunto envolvia prática realizadas com pouca frequência na atualidade, e isso foi recorrente durante o trabalho de campo. Além disso, o trabalho com os tradutores me possibilitou discutir com eles qual a interpretação mais adequada para determinada fala, levando em conta o contexto da interlocução, além de aspectos ligados à cosmologia e a acontecimentos míticos, que eu sem dúvida não alcançaria sozinho.

Os antropólogos vêm se debatendo com a questão da autoridade etnográfica e das relações de poder subjacentes à mesma, há pelo menos trinta anos (um bom exemplo são os textos da coletânea de Clifford e Marcus, 1986). Na minha descrição etnográfica, procuro deixar claro para o leitor quem era o tradutor que estava me ajudando a traduzir e interpretar uma determinada fala de outro interlocutor. Estou ciente de que isso não é o suficiente para superar alguns dos problemas que ocorrem quando o antropólogo volta para sua casa, com seus cadernos de campo e gravações, e começa a redigir um texto sobre a “cultura” dos Outros. Isso é ainda mais relevante neste trabalho, que em grande medida assumiu um viés mais “tradicional” da etnografia, em um formato de tese de única autoria, ao invés de alternativas de coautoria. Dessa forma, acho que é importante destacar que mesmo com a evidenciação do papel dos tradutores, a descrição que aparece no texto desta tese é de responsabilidade minha, na medida em que ainda foi um exercício solitário de escrita do autor.

Estado da arte das discussões sobre a reivindicação de repartição de benefício com os Paĩ Tavyterã, Kaiowa e Guarani sobre a comercialização de produtos produzidos a base de estévia

Conforme já mencionado, o objeto de pesquisa do projeto original girava em torno das discussões feitas sobre a reivindicação de repartição de benefício com os Paĩ Tavyterã, Kaiowa e Guarani relativa à comercialização de produtos produzidos à base de estévia. Eu já havia desistido desse enfoque de pesquisa a partir do momento em que percebi que as discussões sobre esse tema entre os Kaiowa e Guarani do MS não estavam ocorrendo. O Cimi, que me parecia ser um possível apoiador das discussões, não estava realizando o mesmo papel de fomentador da discussão entre os indígenas como estava fazendo o Grupo SUNU. Em conversas que eu tive com alguns integrantes da equipe do Cimi Dourados, eles expressaram suas preocupações em relação a um eventual processo de negociação com empresas que comercializam produtos à base de derivados da estévia. Para eles, este tema não havia “emplacado” de uma forma geral nas discussões da Aty Guasu, e se tratava de interesse de algumas poucas pessoas. Além disso, eles tinham receio das consequências negativas que poderiam surgir ao movimento indígena a partir do momento que tivessem que discutir sobre como os recursos seriam repartidos, podendo gerar divisões e conflitos. Dessa forma, até então, o Cimi tinha atuado apenas com o apoio à participação de representantes da assembleia da Aty Guasu em eventos do Conselho Continental da Nação Guarani – CCNAGUA, organização que agrega movimentos Guarani organizados presentes em vários países, como Brasil, Argentina, Paraguai e Bolívia. O tema da estévia foi tratado pelo CCNAGUA em algumas reuniões.

Após ter trocado e-mails com membros do grupo SUNU em 2017 e 2018, e de ter conhecido Osmar na Aty Guasu em Piarakuá, em novembro de 2017, consegui estreitar um pouco a relação com alguns de seus componentes. Dessa forma, o antropólogo paraguaio e membro do SUNU Marcos Glauser Ortiz me convidou para participar de uma oficina, promovida por sua organização, a respeito de protocolos comunitários bioculturais. A construção desses protocolos fazia parte da estratégia delineada pelo SUNU para que os Paĩ Tavyterã estivessem organizados para negociarem com as empresas sobre eventuais repartições de benefícios pela comercialização dos produtos à base de estévia. A oficina seria ministrada por uma pessoa membro de uma organização parceira, a ONG internacional Natural Justice, especializada nesse tipo de temática. Os participantes da oficina seriam

representantes das três principais associações indígenas dos Paĩ Tavyterã, denominadas *Paĩ Reta Joaju*, *Paĩ Jopotyra* e *Paĩ Reko Pave*.

A oficina foi realizada na última semana do mês de julho de 2018, na colônia indígena de *Ita Guasu*, no distrito de Amambay, no Paraguai. Eu organizei uma etapa de campo de modo a poder participar da reunião. Em Ponta Porã, MS, eu me encontrei com um grupo de quatro Kaiowa e Guarani membros do Conselho da Aty Guasu, dentre eles Elizeu Lopes, que iriam participar da reunião, e fomos juntos de carro até *Ita Guasu*. A distância da divisa do Brasil com o Paraguai, entre as cidades de Ponta Porã e Pedro Juan Caballero, até a aldeia de Ita Guasu não é tão grande - algo em torno de 45 Km - e chegamos lá em pouco tempo de viagem de carro. A paisagem no caminho se mostrava bem diferente da do lado brasileiro, com grandes afloramentos rochosos do tipo “pão de açúcar” e fragmentos florestais bem maiores do que os geralmente encontrados no sul do Mato Grosso do Sul. Próximo à aldeia de Ita Guasu está localizado o Parque do Cerro Corá, uma área protegida para conservação biológica e monumento histórico, que leva o nome da principal formação geológica da região: uma formação circular de afloramentos rochosos, cujo nome é uma junção do espanhol cerro com o guarani *cora*, que significa “redondo”.

Logo na entrada de Ita Guasu nos deparamos com as primeiras diferenças com as RIs e TIs no Mato Grosso do Sul, pois a única entrada e saída da colônia indígena era fechada por uma porteira trancada a corrente e cadeado. Visitantes com veículos tinham que procurar o morador da casa mais próxima para que este abrisse o cadeado e permitisse a entrada. Durante o encontro, alguns integrantes do grupo SUNU me explicaram que essa medida passou a ser adotada para evitar a entrada não autorizada de não indígenas evangélicos em Ita Guasu, o que teria passado a acontecer desde que uma família residente ali teria se convertido. O crescimento das igrejas evangélicas pentecostais vindas do Brasil nas colônias indígenas é algo que tem se mostrado como uma preocupação para os integrantes do grupo SUNU e para algumas lideranças *Paĩ Tavyterã*.

A forma de organização do movimento indígena dos *Paĩ Tavyterã* no Paraguai é diferente da adotada pelos Kaiowa e Guarani no Brasil. Os primeiros se organizam pelas já referidas três associações indígenas territorializadas, que contam com uma estrutura vertical, onde no ápice encontra-se o presidente; enquanto no Brasil, os Guarani e Kaiowa não se organizam em associações e fazem as suas discussões e deliberações em grandes reuniões horizontalizadas denominadas de assembleia da Aty Guasu. No entanto, existe um grupo mais restrito de pessoas que se reúne com mais frequência e que tem a função de impulsionar ações

do movimento indígena ao longo do ano, que é o Conselho da Aty Guasu. Por conta dessa diferença de modo de organização, é muito diferente o número de participantes de reuniões como essa em Ita Guasu e nas assembleias da Aty Guasu, pois nas primeiras somente alguns representantes das associações comparecem, enquanto que nas últimas o número de pessoas é muito maior, abrangendo lideranças políticas, rezadores, professores, jovens, mulheres, entre outros.

Ao chegarmos na aldeia, nos deparamos com outros indígenas, que imaginei serem Paĩ Tavyterã de outras colônias paraguaias, que já tinham chegado e aguardavam o início do evento, que aconteceria no dia seguinte. Somente no dia seguinte, depois que alguns deles se apresentaram no início da reunião, eu descobri que eles na verdade eram Guarani e Kaiowa do Brasil, estando presentes os capitães das reservas de Limão Verde, Amambai e Taquaperi, além de outros indígenas da TI Guasuti. Logo no início ficou claro que havia posicionamentos divergentes entre esse grupo de indígenas brasileiros que foi ao evento de forma autônoma e aqueles representantes do conselho da Aty Guasu, com os quais eu vim junto. O fato de eu estar junto com este último grupo de indígenas fez com que os primeiros me identificassem como “antropólogo do Cimi”, o que me rendeu críticas tais como “este antropólogo é muito novo”.

Com o decorrer da reunião, os posicionamentos divergentes entre os indígenas presentes ficaram cada vez mais claros. Como a reunião se passava quase toda na língua guarani, com a exceção dos convidados *karai* (brancos) - como a assessora da ONG internacional Natural Justice, que fez uma fala sobre o sistema de repartição de benefícios -, que falavam em castelhano, eu precisei de tradutores, que variaram de Guarani e Kaiowa do Brasil, que eram meus conhecidos, a alguns integrantes do grupo SUNU. Pela tradução que essas pessoas fizeram das falas que foram realizadas em plenária, pude compreender que o grupo de capitães Guarani e Kaiowa brasileiros estavam defendendo que a discussão sobre a repartição de benefícios da comercialização de produtos à base do *ka'a he'ẽ* ocorresse sem a participação ou a mediação do Cimi e do SUNU, além de não reconhecerem a assembleia da Aty Guasu como um fórum legítimo para tratar esse assunto. Segundo eles, os ali presentes eram “capitães” eleitos por suas comunidades e “reconhecidos pela Funai”, e, portanto, com mais legitimidade que os outros que diziam representar o Conselho da Aty Guasu e que, segundo os primeiros, não representariam nada. O posicionamento dessas lideranças estava alinhado com os representantes de uma das associações indígenas Paĩ Tavyterã do Paraguai, especificamente a *Paĩ Reko Pave*, da região de Capitán Bado, cidade paraguaia na fronteira

com o município brasileiro sul-mato-grossense de Coronel Sapucaia. Esses indígenas da região de Capitán Bado faziam graves acusações ao SUNU quanto às intenções que eles tinham para serem mediadores desse processo de discussão, denunciando que a ONG já estaria recebendo recursos referentes à repartição de benefícios sem o conhecimento dos indígenas. Esses mesmos indígenas informaram que já estavam em negociações com uma empresa para receber uma parte dos benefícios derivados da comercialização da estévia, sem mencionar o seu nome. Eles gostariam de decidir sobre o assunto sem a presença dos *karai* (não indígenas) e que isso fosse feito naquele mesmo encontro.

Em contraponto à fala realizada pelos capitães Guarani e Kaiowa do Brasil, Elizeu, como representante do Conselho da Aty Guasu, fez um longo discurso no qual indicou que ele e os seus companheiros não estavam ali presentes para tomar nenhuma decisão. O objetivo deles ao participarem da reunião era levar o debate ali colocado para a assembleia da Aty Guasu, este sim o fórum adequado de discussão do assunto, que envolveria todas as terras indígenas, reservas e retomadas Guarani e Kaiowa do Mato Grosso do Sul. Por conta disso, ele questionou as acusações realizadas pelos capitães brasileiros e propôs que os dois grupos opostos se reunissem primeiramente separados e depois em conjunto para chegarem a um acordo sobre o tema. Ao final da reunião em Ita Guasu, este acabou sendo o encaminhamento geral também para os representantes das associações paraguaias, que decidiram se reunir entre eles novamente antes da tomada de qualquer decisão. Ao final da reunião, era nítida a frustração dos integrantes do grupo SUNU com os rumos tomados pela mesma. Havia sido construída uma reunião com o objetivo de passar informações sobre como funciona o sistema de repartição de benefícios (sistema ABS, na sigla em inglês de *access and benefit-sharing*), incluindo experiências de outros lugares do mundo trazidas pela assessora da ONG Natural Justice. A ideia geral era de que naquele evento os presentes poderiam legitimar uma reivindicação de repartição de benefícios e discutir como eles pretendiam fazer isso, iniciando um processo de debate sobre a construção de protocolos comunitários. No entanto, não foi exatamente isso que ocorreu.

Logo após essa reunião, foi realizada a assembleia da Aty Guasu no mês de agosto, na TI *Guyraroka*, localizada no município de Caarapó, MS. Nessa reunião, foi tratado brevemente o tema do *ka'a he'ẽ*, principalmente devido às colocações dos capitães de reserva a respeito da representatividade dos quatro indígenas que foram junto comigo para a reunião e o questionamento da assembleia da Aty Guasu não ser o fórum adequado para tratar desse assunto. Em outra Assembleia da Aty Guasu, realizada na TI Arroio Korá, no município de

Paranhos, MS, em novembro de 2018, foi tratado novamente sobre o *ka'a he'ẽ*. Dessa vez estiveram presentes Marcos Ortiz e Osmar, representando o grupo SUNU, junto de indígenas Paĩ Tavyterã representantes das associações Paĩ Reta Joaju e Paĩ Jopotyra. Nessa reunião, alguns desses indígenas e representantes do SUNU falaram a respeito do histórico da campanha de reivindicação de repartição de benefícios sobre a estévia. Eu também tive a oportunidade de falar brevemente sobre o tema (eu já havia falado também de forma mais breve ainda na Aty Guasu de Guyraroka), convidado por Elizeu, momento no qual eu aproveitei para informar à respeito da minha pesquisa e solicitar autorização da assembleia da Aty Guasu para realização da mesma. No entanto, frustrando as expectativas do SUNU, o documento final da assembleia não fazia nenhuma menção a questão do *ka'a he'ẽ*.

Em outubro de 2018, o SUNU divulgou um documento intitulado Breve recuento de las actividades realizadas y los próximos pasos propuestos en el marco de la campaña “ABS-stevia” (Defendiendo el derecho de los Paĩ Tavyterã y Kaiowa a la participación en los beneficios derivados de su conocimiento asociado al Ka'a He'e -Stevia). Nesse documento, a organização traçou um histórico das atividades e negociações que foram realizadas pela coalização de ONGs desde 2015 sobre o tema da biopirataria e da estévia, e da reivindicação de repartição de benefícios. Nesse documento, é descrito que a reunião solicitada para ocorrer apenas entre as associações indígenas não ocorreu e o SUNU afirma que apesar de ter ficado acordado que eles arcariam com as despesas do encontro, não se responsabilizaram por mobilizar o encontro, já que sua participação estava sendo colocada em suspeita por uma das associações indígenas. Portanto, a proposta da coalização foi a realização de uma reunião entre todas as partes envolvidas na campanha, envolvendo o CCNAGUA, delegados da Aty Guasu Kaiowa e Guarani, e outras organizações do Paraguai e Argentina que manifestaram o seu interesse e preocupação com o processo. O objetivo seria esclarecer dúvidas ou questionamentos que tivessem surgido no caminhar, assim como ver quais os passos seguintes. Tendo isso em mente, solicitou-se que Udo Kienle, pesquisador alemão e uma das três pessoas que idealizaram a discussão sobre reivindicação, viajasse para o Paraguai entre 29 de outubro e 07 de novembro de 2018, para participar de uma série de reuniões sobre o tema.

Quando estive em Assunção, capital do Paraguai, em junho de 2019, tive a oportunidade de conversar novamente com Marcos Glauser Ortiz. Nessa ocasião, Marcos me contou a respeito das reuniões que Udo Kienle teve com as associações indígenas *Paĩ Tavyterã* durante a sua estadia no Paraguai no final de 2018. Segundo ele, enquanto as

associações Paĩ Reta Joaju e Paĩ Jopotyra continuaram considerando o SUNU como um parceiro importante nesse processo, a associação Paĩ reko Pave manteve o seu posicionamento, manifestado na reunião de Ita Guasu, de que não gostaria da participação do SUNU no processo. Além disso, durante a reunião do pesquisador alemão com esta associação citada, teria havido a participação dos capitães de reserva brasileiros, provavelmente os mesmos que estiveram em Ita Guasu, e eles teriam dito que gostariam que a associação paraguaia administrasse os recursos da repartição de benefícios para os Kaiowa e Guarani, que não confiavam no Cimi e na Aty Guasu.

Ainda, de acordo com informações mais recentes, repassadas por Marcos Glauser Ortiz, durante o segundo semestre do ano de 2019, o Centro de Estudios e Investigaciones de Derecho Rural y Reforma Agraria – CEIDRA, vinculado à Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, do Paraguai, contribuiu por meio de assessoria técnica antropológica e legal com as Associações *Paĩ Reta Joajy* e *Paĩ Jopotyra*. Nesse processo, foram realizadas diversas oficinas, durante as quais foi elaborado um rascunho inicial de um protocolo de consulta, o qual foi apresentado pela CEIDRA para a associação *Paĩ Reko Pave*, em março de 2020, durante a última visita de Udo Kienle. Esta última associação manifestou o seu interesse em participar do processo e se comprometeu a organizar uma assembleia para discutir a modalidade de participação e analisar o rascunho do protocolo. Devido a pandemia mundial de COVID-19, que chegou a América do Sul nos meses iniciais de 2020, o processo foi interrompido.

Todas essas informações eu obtive em campo, ou por e-mail, após já ter mudado o meu projeto de pesquisa, não sendo viável investir novamente em uma etnografia sobre as discussões ao redor do processo de reivindicação de repartição de benefícios. Dessa forma, não foi a minha intenção registrar as diferentes versões dos atores envolvidos no processo, embora tenha considerado importante inserir essas informações aqui para que essa heterogeneidade e complexidade ficasse evidente logo ao início. No entanto, a heterogeneidade dos atores envolvidos, localizados em diferentes níveis, e a existência de controvérsias quanto a quem pode ou não falar enquanto interlocutor legítimo dos detentores do conhecimento sobre a estévia, tornam este caso um objeto de estudo muito interessante.

Estrutura da tese

A tese está estruturada em seis capítulos. O primeiro capítulo é dedicado a uma discussão teórica e ao desenvolvimento do problema de pesquisa. Abordarei a discussão sobre o tema dos “conhecimentos tradicionais” no âmbito da Antropologia e também no que diz respeito às políticas públicas. Destacam-se, neste último âmbito, de um lado, as políticas derivadas das ideias de “patrimônio histórico e cultural” de uma nação, adaptadas para o registro de “patrimônio imaterial”, e voltadas para a salvaguarda dos processos que mantêm um determinado tipo de “bem cultural”. De outro, as políticas voltadas para a conservação da biodiversidade, que fazem uma ligação mais direta entre conhecimentos de determinados povos e o “patrimônio genético”, desdobrando-se em tipificações de “detentores de conhecimentos” e seus direitos ao “consentimento prévio” e à “repartição de benefícios”, de um lado. É no âmbito deste último tipo de política pública que se estruturam as reivindicações de repartição de benefícios envolvendo a comercialização da estévia e os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã. Ao longo do capítulo, serão desenvolvidos argumentos que contextualizarão os problemas de pesquisa, orbitando em volta da discussão de quais são as relações que reconhecemos enquanto “conhecimento” e quais as consequências de chamarmos determinados tipos de práticas de “conhecimento”.

No segundo capítulo, etnografo a constituição do conhecimento técnico e científico sobre a “estévia” por meio de uma breve descrição dos movimentos e transformações pelas quais passaram o *ka’a he’ẽ* até se tornar uma das grandes commodities mundiais. Essa narrativa começará a ser contada a partir da história pessoal de Moisés Bertoni e a sua trajetória, até a “descoberta” da *Stevia rebaudiana* e posteriormente os acontecimentos históricos que permitem a transformação da planta em objeto da ciência e da tecnologia na busca de torná-la uma mercadoria industrial. Nesse capítulo, utilizei-me largamente do compilado histórico presente em Liaudat (2015). Discutirei com maior foco as mobilizações e deslocamentos realizados pela ciência, particularmente a botânica, na construção do seu objeto de pesquisa e o apagamento de relações que foram estabelecidas com os indígenas na narrativa final. Por fim, com base em etnografias sobre os Kaiowa, Guarani, Paĩ Tavyterã e outros povos indígenas das terras baixas da América do Sul, discutirei algumas noções caras às relações entre os humanos e destes com as plantas, tais como o processo de domesticação/familiarização e a noção de *tekoha*, que se remete, grosso modo, a uma forma

de territorialidade e organização social. Ao final do capítulo, faço uma reflexão sobre o processo de conhecimento dos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, sobre o *ka'a he'ẽ* em contraste com a descrição realizada por um botânico de uma universidade norte-americana que em 1981 vai em busca da estévia nativa no Paraguai.

No terceiro capítulo, apresento uma narrativa histórica sobre as diferentes situações vivenciadas pelos Kaiowa e Guarani, enfocada no processo de colonização do sul do MS. Narrativas desse tipo são comumente produzidas em etnografias que dialogam mais com a história, tais como as de Brand (1997), Mura (2006) e Vietta (2007). No entanto, o enfoque desse capítulo são as relações estabelecidas entre os colonizadores, indígenas e outros seres – plantas e animais – procurando demonstrar de que modo uns influenciaram a vida e o destino dos outros ao longo do tempo, acarretando na mudança da paisagem e constituindo os fluxos de materiais que conformam formas de conhecimento específicas. Dialogarei com aportes da ecologia histórica (Balée, 1992, 2013), história ambiental e ecologia política (Hornborg, 2006; Little, 2006), economia política (Wolf, 2009) e etnografia multiespécies (Lien et al, 2018), dentre outros. Para contar essa história de colonização e de relação entre humanos e demais entes, adotarei um fio condutor para cada “fase” centrado em plantas e animais, particularmente a erva-mate, os capins forrageadores, o gado bovino e a soja. A história entrelaçada entre esses seres, colonizadores e indígenas permite explorar aspectos pouco abordados dos processos de dominação colonial e da instituição de conhecimentos universais dentro da ciência, do capitalismo e das religiões cristãs.

No quarto capítulo, aprofundarei a compreensão das implicações de concepções nativas, tais como a noção de pessoa e os *jara* (enquanto seres e relação), de forma a explorar as implicações dessas noções para uma teoria da relação. A discussão do conceito de *jara* (dono) será realizada a partir dos meus materiais de campo e das etnografias Kaiowa e Guarani, e de algumas discussões mais amplas sobre as noções de donos/mestres controladores/cuidadores entre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas. A noção de *jara* é importante para discutir como os Kaiowa e Guarani concebem a ideia de ser dono de algo, tal como se concebe na temática dos conhecimentos tradicionais associados que um país pode ser “dono” de um “patrimônio genético” e uma população pode ser “dona” de um conhecimento. Abordarei também a relação entre a erva-mate e a estévia, que são consideradas como irmão mais velho e mais novo, respectivamente por alguns Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã. Explorarei a noção de *mburuvicha* – líder, chefe – e os seus usos em referências a humanos e plantas. Faço uma discussão que relaciona a noção de dono/mestre

com a de líder e chefe, em ambos os contextos, e aponto para as dimensões de uma relação ambígua de cuidado e de temor de um ato de vingança. Por fim, discuto a noção de *kuatia*, para além da sua tradução mais comum do termo do guarani ao português, como “escrita”. Ao associar o *kuatia* com um poder ou capacidade de controle de corpos, no caso da erva-mate, discuto algumas possíveis implicações da tradução contemporânea do termo como escrita.

O quinto capítulo é dedicado às histórias que registrei em campo sobre o *ka’a he’ẽ*, contadas pelos meus interlocutores *Kaiowa* no sul do MS, e aos relatos de alguns Paĩ Tavyterã do Paraguai, registrados em filme pelo grupo SUNU – a respeito da *ka’a he’ẽ* enquanto *pohã* (remédio), seu *jara* (dono/mestre), práticas de manejo, os locais onde ele ocorria no Brasil e os cantos e rezas que são entoados buscando o seu crescimento e o consumo saudável da planta. O *ka’a he’ẽ* é visto pelos meus interlocutores como um *pohã guasu*, que cura vários tipos de males e serve como uma “vacina”, protegendo o corpo de afecções indesejáveis que podem causar doenças. Ao longo do capítulo, narro as histórias que aprendi de alguns dos meus interlocutores e dos lugares onde eles habitam, priorizando a retomada do *kurusu ambá*, local que concentrou vários conhecedores do *ka’a he’ẽ*, todos já idosos. Por meio das descrições sobre a coleta de plantas “no mato”, discuto o processo de conhecimento e aprendizagem por meio de linhas de movimento ao longo do ambiente, a educação da atenção e a ontogênese de seres no mundo. Aprofundarei também as teorias nativas *Kaiowa* e *Guarani* sobre a noção de pessoa e os processos de cura, explicando as formas de causação de enfermidades. As doenças não são concebidas apenas como fruto da ação de agentes patogênicos microbiológicos, mas podem estar relacionadas com atos intencionais de feitiçaria, ou com a “perda da alma”, sendo, nestes casos, necessária a intervenção de um *ñanderu* (xamã) que atua com cantos/rezas (*ñembo’e*) e, em casos extremos, com cerimônias coletivas de canto/reza e dança (*jeroky*). Discutirei também a relação dos *jara* com as plantas, passando em seguida para narrativas a respeito da origem de plantas cultivadas e não cultivadas. Pretendo, nesse capítulo, apresentar teorias nativas sobre a criação e o desenvolvimento dos seres que povoam o mundo, e as ações que são capazes de modificar este mesmo mundo por meio da palavra – como, por exemplo, rezas/cantos que se deve entoar durante o plantio, manejo e colheita.

No sexto capítulo, abordarei o conhecimento que se tem sobre o *ka’a he’ẽ* sob a perspectiva dos processos de fabricação e transformação dos corpos, que ocorrem por meio da liberação e controle de substâncias corporais internas e externas. Começarei discutindo a importância da mastigação do *ka’a he’ẽ* pelas jovens, anteriormente a e durante o início da

puberdade, para que possam produzir um *kaguĩ* doce, relato este que encontrei na literatura e ao mesmo tempo me foi reportado por meus interlocutores Kaiowa e Guarani, além de estar presente nas narrativas dos Paĩ Tavyterã. Também abordarei a importância do *ka'a he'ẽ* para os jovens na fase de transição para a fase adulta, que antigamente participavam do ritual do *kunumi pepy*, quando a parte inferior dos lábios era perfurada e nela inserida o *tembeta*. Tanto no caso das meninas na época da menarca e dos jovens que passarão pelo *kunumi pepy*, eles se encontram em um estado liminar perigoso e “quente” denominado de *-jekoaku*, no qual o corpo está aberto a afecções externas. Enquanto as afecções não desejadas devem ser controladas, como no caso do *-jepota* - “encarnação” ou encantamento sexual -, outras afecções desejadas devem ser produzidas e eu destaco principalmente o papel das plantas e do *ka'a he'ẽ* nesse processo. Também discutirei o processo de fabricação do *kaguĩ* e da sua importância na socialidade Kaiowa e Guarani da primeira metade e meados do século XX (período sobre o qual meus interlocutores estavam contando suas histórias). Discutirei um pouco sobre a importância que produzir um *kaguĩ* doce, ou bem gostoso, tinha na socialidade os Kaiowa e Guarani, enfocando os cultivos de milho, puxirões para abertura de roças, festas e as caminhadas (*oguata*) para participar destas. Explicarei, com base nas etnografias Kaiowa, Guarani, Paĩ Tavyterã e de outros indígenas da América do Sul, a importância da fase da menarca, do controle do fluxo de sangue para as meninas jovens e a necessidade dos resguardos como um processo de fabricação do corpo da futura mulher.

Na conclusão, discutirei sobre as diferenças e as aproximações entre as diferentes concepções e processos de conhecer, ou seja, as presentes nas legislações e acordos internacionais, as dos Kaiowa e Guarani “de antigamente” e atualmente, e aquelas atualizadas por cientistas e empresas em processos de bioprospecção e desenvolvimento tecnológico de variedades de plantas. Também reflito sobre quais são as consequências de tratar esses dois tipos de práticas e relações enquanto “conhecimento”, da forma como isso é entendido pelas políticas públicas. Por fim, refletirei sobre os limites de, no caso específico abordado nesta etnografia, abordar unicamente os efeitos das políticas públicas ou do próprio fazer antropológico como algo que cria equivalências entre práticas para denominá-las de conhecimento (gerando assim valor de troca), sem levar em consideração os efeitos de fluxos de materiais provocados pela transformação da paisagem e da instituição de propriedades privadas ao longo do processo de colonização interna do sul do MS e leste do Paraguai.



*Foto 06: Ogapysy (casa de reza) em construção na retomada do *kurusu amba*, em agosto de 2018. Foto de autoria própria.*



Foto 07: Produtos feitos a partir de glicosídeos de esteviol encontrados em prateleiras de supermercado da cidade de Amambai, MS. Foto de autoria própria, tirada em novembro de 2018.

CAPÍTULO 1 – CONHECIMENTOS TRADICIONAIS, CIÊNCIA E MERCADORIA

Os glicosídeos de esteviol, derivados originalmente das folhas doces da estévia, hoje em dia são substâncias largamente utilizadas pela indústria alimentícia e com grande apelo comercial como um adoçante “natural”. A planta tornou-se uma commodity, sendo cultivada de forma comercial em vários locais do mundo. No entanto, conforme denunciou o documento do grupo de ONGs liderado pela Public Eye (Berne Declaration et al., 2015; Public Eye, 2016), nos “países de origem” da planta, e principalmente no que diz respeito aos detentores do conhecimento das propriedades adoçantes das folhas da estévia, não existe um retorno dos benefícios gerados por essa economia bilionária. Muito pelo contrário, os indígenas Kaiowa e Guarani no sul do Mato Grosso do Sul, no Brasil, e os Paĩ Tavyterã, no Paraguai, sofrem com a falta de terras, cercados pelo avanço de fazendas produtoras de monocultivos de milho, soja, cana de açúcar e gado; e a planta é considerada virtualmente extinta no seu ambiente natural.

Essa história remonta ao final do século XIX e início do século XX, quando o naturalista suíço Moisés Santiago Bertoni aprendeu sobre a planta e suas propriedades adoçantes com grupos de indígenas Guarani, na região nordeste do Paraguai, em 1887. Essa região é tradicionalmente habitada por indígenas conhecidos na literatura etnológica como *Paĩ Tavyterã*, no Paraguai, e que no Brasil são denominados de Kaiowa ou caiuí. Segundo Bertoni, os indígenas chamavam a planta de *ka'a he'ẽ*. Em 1894, o naturalista adquiriu algumas folhas, descreveu e classificou a estévia como um membro da família *Asteraceae*, dando a ela o nome taxonômico de *Stevia rebaudiana*. Em 1918, Bertoni descreveu explicitamente como ele foi provido de informações sobre a planta por herbalistas e povos indígenas no nordeste do Paraguai:

[Em] 1887, durante a minha exploração das extensas florestas do leste do Paraguai, eu ouvi referências sobre essa planta de herbalistas (yerbateros) do nordeste e índios do *Mondaíh*. Os últimos a conheciam das campinas próximas de *Mbaeverá* e *Kaa Guasú* (Bertoni, 1918 *apud* Berne Declaration et al., 2015, p. 9).

Bertoni, com base na informação do uso tradicional da planta como um adoçante natural, foi o primeiro a pensá-la como um possível substituto de adoçantes artificiais, tais como a sacarina, que já era comercializada na sua época como uma alternativa para

diabéticos. O naturalista se baseou nos estudos do químico Ovidio Rebaudi (a quem o nome da planta foi dedicado), o qual foi convidado a examinar a planta pelo próprio Bertoni e que concluiu que esta era saudável para o consumo. Dessa forma, Bertoni previu o futuro sucesso da comercialização da estévia (Berne Declaration et al., 2015).

Nos anos 1970, japoneses interessados em encontrar um edulcorante que substituísse a sacarina e o ciclamato (dos quais se suspeitava uma ação carcinogênica), “encontraram” a estévia, que já estava sendo cultivada na época por produtores paraguaios interessados em sua produção comercial. Em duas expedições japonesas foram extraídas 500.000 plantas silvestres de estévia da sua área de origem, que foram levadas para o Japão, e em 1971 a empresa japonesa Morita Kagaku Kogyo se tornou a primeira a produzir edulcorante comercial a partir da planta. Em 2012, de acordo com um levantamento da empresa Stevia One, 80% do cultivo global de estévia era realizado na China, 5% no Paraguai, 3% na Argentina, 3% no Brasil e 3% na Colômbia. Além destes países, se cultivava a planta na Índia, Japão, Coreia do Sul, Taiwan, Vietnã e Estados Unidos (Berne Declaration et al., 2015).

Grandes empresas estão envolvidas com o uso de estévia em bebidas e alimentos, tais como a Coca-Cola e a Pepsi. A companhia suíça Evolve, em colaboração com a multinacional norte-americana Cargill, é uma das pioneiras na pesquisa que visa o desenvolvimento de métodos de biologia sintética para a produção de glicosídeos de esteviol. Atualmente esta companhia é um dos dois maiores líderes comerciais na produção e venda de glicosídeos de esteviol, e a Coca-Cola e Pepsi são dois dos seus principais clientes. Duas outras companhias estão envolvidas nessa corrida para patentear o método de produção de glicosídeos de esteviol: a pequena companhia de biotecnologia californiana Stevia First e a gigante multibilionária da química, DSM, baseada na Holanda (Berne Declaration *et al.*, 2015).

Dos anos 1970 até a atualidade, o número de pesquisas e patentes relacionadas com substâncias derivadas da estévia cresceram exponencialmente. O conhecimento sobre o uso industrial da estévia, ou seja, enquanto mercadoria, aumentou significativamente (Berne Declaration et al., 2015). No entanto, no mesmo período, os povos indígenas Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã passaram pelo processo contrário – a grande transformação da paisagem pelo avanço da constituição de propriedades privadas sobre território tradicional, somada à concentração de população indígena em pequenas reservas, fez com que a estévia praticamente não seja mais encontrada no seu ambiente natural. O conhecimento “tradicional”

sobre a estévia, assim como a disponibilidade da própria planta, tem sido erodido, presente na memória apenas dos mais velhos.

No âmbito das discussões internacionais sobre políticas públicas voltadas para a conservação da biodiversidade e a valorização dos conhecimentos tradicionais, esse tipo de situação ilustra bem as preocupações de justiça redistributiva presentes na discussão sobre a necessidade de uma repartição de benefícios entre “usuários” e “detentores” de “conhecimento tradicional”. A lógica é que aqueles povos e populações “tradicionais” teriam maiores chances de manter o seu modo de vida se obtivessem retornos econômicos da exploração por outros do seu conhecimento. Isso serviria não apenas para garantir dignidade humana por meio do suprimento de necessidades básicas, mas também como uma forma de reconhecimento e valorização desses conhecimentos, gerados dentro de um contexto de vida “tradicional”. Assumir esse tipo de relação de causa-efeito entre ganhos econômicos e estímulo a criação/manutenção de conhecimento acarreta consequências epistemológicas, que merecem ser tratadas com maior consideração.

Não se trata aqui exatamente de um exercício de imaginação no qual pretende-se projetar quais seriam as mudanças no cenário atual caso tivesse havido, no passado, repartição de benefícios com os indígenas “detentores do conhecimento” sobre os ganhos econômicos com produtos à base de derivados de estévia. A direção que pretendo tomar nessa tese é outra, buscando compreender as relações que são estabelecidas entre diferentes seres nos processos por meio dos quais essas formas de conhecimento são constituídas – a da estévia (suas substâncias derivadas e patentes associadas) enquanto mercadoria, desta planta enquanto “conhecimento tradicional” e ainda a importância do *ka'a he'ẽ* na constituição dos corpos e das vidas dos Kaiowa e Guarani. Isso envolve um esforço de apreensão ao mesmo tempo processual/histórica e relacional/epistemológica dessas formas de conhecimento. Para alcançar esse fim, investi em uma etnografia enfocada nas práticas e relações estabelecidas entre humanos, outros seres e o ambiente que eles habitam, que permitem a expressão dessas formas enquanto “conhecimento”, sendo este visível, reconhecível e efetivo.

Conforme já discutido por Carneiro da Cunha (2009b), as políticas públicas formuladas nos níveis internacional e nacional visando a proteção dos “conhecimentos tradicionais associados” partem de pressupostos universalistas a respeito do que seja conhecimento, propriedade, natureza, cultura, dentre outros. Esses pressupostos são ideias hegemônicas criadas e presentes na ciência, economia e política de nações europeias e nos

países de outras regiões do mundo criados após processos de colonização e imperialismo, e que mantiveram uma relação de dependência intelectual com a “metrópole”. Uma série de etnografias realizadas junto a povos indígenas no América do Sul e na Melanésia nas últimas décadas tem demonstrado o quanto esses pressupostos universalizantes não se adéquam às relações que são estabelecidas por essas pessoas durante os processos de criação e reprodução dos seus “conhecimentos tradicionais” (Barth, 1995, 2000, 2002; Belaunde, 2006, 2015; Carneiro da Cunha, 2009a, 2012, 2016; Leach e Davis, 2012; Leach, 2012; Overing, 2006; Strathern, 2014 a,b,c).

O caso particular de estudo desta etnografia envolve, de forma genérica, dois tipos de regimes de conhecimento: um técnico/científico, ligado a conceitos e protocolos de pesquisa - de disciplinas como biologia, agronomia e química -, testes em laboratórios de experimentação sob controle, indústrias e empresas de comercialização, etc.; e outro Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, que está ligado a práticas de resguardo, fabricação de *kagui*¹³, execução de cantos/rezas, processos de cura, relações com parentes, caminhadas por trajetos de constituição de ambientes, etc. Utilizo o termo “regime de conhecimento” no sentido usado por Carneiro da Cunha (2009a) e definido por Oliveira (2012, p. 18) como “os mecanismos que fundamentam a autoridade e legitimidade de um saber; suas regras de circulação, bem como os intrincados processos de (re)produção dos saberes” (Oliveira, 2012 p. 18). Esses diferentes regimes seriam performados por meio de “práticas de conhecimento”, de forma a não admitir uma separação entre teoria e prática, no sentido postulado por Strathern (2006), ou da “ontologia política” de Law e Mol (1999), na medida em que as realidades não apenas precederiam as ações, mas seriam conformadas por elas também.

13

Kagui é o termo utilizado para designar as bebidas fermentadas, alcoólicas ou não, que são preparadas pelas mulheres Kaiowa e Guarani. O termo é homólogo do “cauim” Tupinambá e do termo “chicha”, de origem possivelmente quichua, mas que virou uma espécie de designação genérica para esse tipo de bebidas. O *kagui* pode ser preparado com apenas um tipo de vegetal, ou uma mistura deles, podendo ser a base de milho, batata-doce, mandioca, cana-de-açúcar e frutas. A descrição sobre o processo de fabricação e dos diferentes tipos de *kagui* entre os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã será feita no capítulo 6.

Dessa forma, esta etnografia envolve explorar as práticas e regimes de conhecimento indígenas ligados a essa planta, e também as relações que se enquadrariam dentro do que chamaríamos de “conhecimento”, “propriedade”, “natureza”, “cultura”. Da mesma forma, as práticas e o regime de conhecimento técnico científico que levaram a estévia a se tornar um cultivo de larga escala e commodity mundial serão descritos, focando na descrição dos acontecimentos históricos e da criação da rede que tornou isso possível. A descrição dos diferentes regimes e práticas de conhecimento servirá, por um lado, para demonstrar os afastamentos entre o que se considera “conhecimento tradicional” na política pública e os tipos de relações que são estabelecidas pelas próprias pessoas que os geram – o que envolve também uma teoria da relação. Por sua vez, serão exploradas quais são as consequências e os efeitos gerados por essas diferentes práticas de conhecimento na configuração das condições de possibilidade de relações entre humanos, outros entes e os ambientes que habitam e constituem.

No entanto, apesar desse enfoque nos regimes e práticas de conhecimento, procurarei localizar os acontecimentos descritos na tese em um contexto histórico mais amplo, que está relacionado com projetos nacionalistas e internacionalistas de expansão do capitalismo e construção de fronteiras. Efetuarei este movimento ao longo dos capítulos, articulando a descrição de regimes e práticas de conhecimentos com “situações históricas”, no sentido utilizado por Oliveira (1988, 2015), nas quais os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã se situam em determinados contextos, enfocando os projetos de desenvolvimento adotados por Brasil e Paraguai no início e meados do século XX, e as políticas indigenistas de ambos países. Oliveira (2015) considera uma situação histórica como algo que

se define pela capacidade, por parte de determinados agentes [...] de produzir uma certa ordem política através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos sobre os outros componentes da cena política. A instauração regular dessa dominação pressupõe não somente o uso repetido da força, mas o estabelecimento de diferentes graus de compromisso com os diversos atores existentes, por meio dos quais o grupo dominante passa a articular interesses outros que não os seus próprios, obtendo certa dose de consenso e passando a exercer a dominação em nome de interesses e valores gerais (idem, p. 49).

Acrescenta-se a esse cenário o movimento transnacional de pessoas, plantas e de capital durante o século XX, que tornou possível o deslocamento da estévia para países de outros continentes. O argumento que pretendo perseguir com a articulação dessas descrições é o de que os projetos nacionais e internacionais da expansão capitalista em países colonizados, como Brasil e Paraguai, ocorrem em meio a essas diferenças entre esses regimes e práticas de

conhecimento. Ao mesmo tempo que esse processo depende dessa diferença de práticas de conhecimento para ocorrer, ou seja, na colaboração por meio da diferença (nos termos de Tsing, 2005), o seu resultado contribui para tornar viável a expansão de universais (ciência, capital, religiões cristãs), e dessa forma tornar possível apenas um tipo de regime e prática de conhecimento sobre outros. Nas palavras de Haraway (1997, p. 12), “a globalização do planeta Terra é uma produção material-semiótica de algumas formas de vidas em detrimento de outras, e a tecnociência é a história desse processo, na medida em que é o “diário de viagem” das circulações sociotécnicas – distribuídas, heterogêneas e interligadas – que constroem o mundo como uma rede chamada global”.

Na descrição desses contextos e situações históricas, para além das conjunturas políticas e projetos de desenvolvimento, adotarei um enfoque pouco usual nesse tipo de trabalho. Buscarei colocar em relevo aspectos ligados às relações estabelecidas entre pessoas e plantas, de modo a trazer elementos para refletir sobre a influência das primeiras sobre as segundas, e vice-versa. Dessa forma, dialogarei com a ecologia histórica e, em alguma medida, com a história ambiental nesse trajeto. Conforme veremos, tanto Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã quanto as frentes de expansão da sociedade nacional influenciaram bastante o ambiente em que viviam, como suas ações foram influenciadas por outros seres que ali estavam – principalmente alguns tipos de plantas.

Algumas abordagens sobre o conhecimento na antropologia

A “antropologia do conhecimento” parece ter ganhado mais força quando se passou a admitir a possibilidade de investigar o conhecimento produzido pela ciência e pela tecnologia de forma similar àquela usada para o estudo dos outros (outras culturas). Os Estudos Sociais da Ciência e Tecnologia, principalmente após a Abordagem do Ator-Rede (ANT na sigla em inglês), contribuíram para uma visão mais simétrica a respeito do conhecimento (Callon, 1986; Latour e Woolgar, 1986; Latour, 1994, 2000, 2004; Law, 2004; Law e Harrard, 1999; Mol, 2002). Isso tem a ver principalmente com a possibilidade que se colocou de suspender o uso da “natureza”, conforme definida pelas ciências naturais, como o único árbitro do “conhecimento de verdade”. Esse novo enfoque levou a se repensar o uso de termos como “representação social”, “simbólico” e “cultura” como formas de demarcar aspectos meramente sociais e, portanto, como diferentes tipos de perspectivas de uma realidade dada a

priori e acessível apenas pelos métodos das ciências naturais. Também levou a reflexões a respeito de como o conhecimento é produzido e circulado por meio de redes de relações que envolvem humanos e não humanos.

As influências das novas abordagens de estudo sobre o conhecimento se refletiram de formas diferentes entre os etnólogos que estudavam povos indígenas. Barth (1995, 2000, 2002), por exemplo, considera sua antropologia do conhecimento como uma alternativa à abordagem focada na cultura, o que lhe permitiria uma visão sobre a distribuição do conhecimento dentro de uma sociedade e dos processos por meio dos quais indivíduos específicos, localizados em pontos estratégicos da organização social, agem na “reprodução” de uma determinada cultura, ou “tradição de conhecimento”, como o autor a denomina. A abordagem de “tradição de conhecimento” de Barth foi utilizada por Mura (2006) na sua descrição do xamanismo Kaiowa e Guarani. O autor, ao invés de focar o conteúdo da produção intelectual indígena e de seus rituais, preocupou-se com “a natureza distributiva da cultura e a organização social dos significados e formas significantes” (Mura, 2006, p. 207). Essa abordagem tem interesse nos “fluxos culturais” como algo não abstrato, mas como um processo no qual determinadas pessoas, com o auxílio de técnicas e meios à disposição, transportam e comunicam para outros o conteúdo e os esquemas culturais em sua posse, o que acontece de forma desigual e heterogênea, sendo esses fluxos organizados em tradições de conhecimento. Essas tradições são articuladas através de indivíduos especialistas autorizados a avaliar e valorizar os saberes e os meios comunicativos adotados para armazená-los, modificá-los e/ou transmiti-los. No caso específico dos Kaiowa e Guarani do MS, o *ñanderu* – a figura do xamã – seria essa pessoa que articula diferentes “tradições de conhecimentos” de acordo com a sua trajetória e as experiências históricas concretas pelas quais ele passou.

Por outro lado, outros antropólogos, principalmente etnólogos com afinidades com a antropologia simbólica e estruturalista, trabalhando com povos indígenas nas Américas e Oceania, aprofundaram reflexões a respeito da não existência, entre aqueles que estudaram, da separação entre as esferas que nós denominamos de “natureza” e “cultura”, e a importância do estudo da noção de pessoa e processos de fabricação dos corpos na investigação do conhecimento. Isso levou alguns deles a privilegiarem a descrição de teorias nativas do que seria o conhecimento, configurando dessa forma ontologias outras – e não apenas culturas que simbolizariam de forma variável uma natureza única (Descola, 2012; Viveiros de Castro, 2002). Esses autores são descendentes intelectuais do estruturalismo francês, ainda que façam

parte de um movimento que fez a crítica e uma renovação dessa abordagem. Eles continuam compartilhando com Lévi-Strauss uma preocupação com a organização lógica do pensamento do Outro, principalmente seus conceitos e teorias, advogando em adição que é necessário que o antropólogo leve as teorias nativas à sério, ou seja, até as suas últimas consequências lógicas. Esse grupo de pesquisadores é tido como pertencente ao movimento da “virada ontológica”, que tem como alguns de seus principais expoentes os já referidos neste parágrafo.

Outra variante do enfoque no estudo do conhecimento está mais centrada na percepção, aprendizagem, habilidade e processos de transformação corporal, como exemplificado por várias das contribuições da coletânea organizada por Harris (2007). Um autor em particular, Tim Ingold (2000a, 2004, 2007, 2015a), se destaca por sua abordagem centrada na descrição de processos de aprendizagem e aquisição de habilidade(s) que acontecem na interação entre um organismo (incluindo aqui os humanos) e o seu ambiente, o que ocorre em um processo de movimento (no espaço e no tempo) e de desenvolvimento, por meio de linhas traçadas nesse mesmo ambiente, que juntas conformam uma “malha” ou *meshwork*. Por meio dessas descrições, Ingold tensiona os conceitos, no âmbito das ciências naturais e da Antropologia, do que é um ser humano, da dicotomia entre história e evolução, e do que é o ambiente. A preocupação da abordagem estruturalista de Lévi-Strauss estava localizada dentro da mente, em um plano inconsciente no qual o pensamento era estruturado a partir de relações de associações de ideias (principalmente, formadas por oposições). Já, no perspectivismo ameríndio e nas vertentes da virada ontológica de um modo geral, a questão não está na mente, no plano das representações ou dos símbolos, mas, sim, na própria teoria do que seja a realidade, portanto, localizada em um outro plano de discussão alcançável apenas fora da dicotomia natureza/cultura, ainda que tratando em larga medida de alcançar uma certa lógica ou organização de ideias subjacentes (equivalentes às nossas teorias). A abordagem de Ingold, de grande inspiração fenomenológica em parte de sua carreira, parte de outros interesses e olhares, na medida em que a sua preocupação não parece estar tanto direcionada apenas para “levar as teorias nativas à sério”, no sentido da virada ontológica – em que os conceitos nativos, extraídos das etnografias, seriam aqueles que deslocariam as concepções “ocidentais” que temos na nossa ontologia. Ingold parece lidar de outra forma com a etnografia sobre os povos indígenas sobre os quais escreve, de forma que ele não busca criar uma oposição entre teorias nativas e teorias “ocidentais”, para por meio do

aprofundamento das consequências lógicas das primeiras buscar refletir sobre as segundas. Ao contrário, ele opera “por dentro” da tradição científica e filosófica ocidental, buscando formas de alargar a nossa compreensão sobre o processo de desenvolvimento da vida por meio de reflexões heterodoxas a partir de fontes na Filosofia, Antropologia, Psicologia, dentre outras áreas do conhecimento científico “ocidentais”.

As reflexões de autores contemporâneos, apresentadas anteriormente, sobre as formas de “conhecimento tradicional” orientam as perguntas dessa investigação e o enfoque da etnografia. Resumo da seguinte forma as principais ideias que retirei dos autores anteriormente citados: o “conhecimento tradicional” é “criado” e “reproduzido” dentro de determinados tipos de relações específicas que as pessoas mantêm entre si e com outros seres; esses conhecimentos não são homogêneos e nem compartilhados de forma homogênea dentro de um mesmo grupo, e algumas pessoas – tendo em vista sua posição social e habilidade pessoal – são consideradas como referências e podem ocupar um papel importante na manutenção de determinados estilos ou tradições de conhecimento; a educação da atenção e o desenvolvimento de conhecimentos ocorre na interação das pessoas com o seu ambiente, tratando-se de um processo que acontece no movimento de humanos e outros seres, e nas redes que são traçadas durante a vida; ao lidar com uma teoria de conhecimento indígena, não é possível saber previamente quem são os seres que se relacionam e qual a qualidade dessa relação, pois é necessário apreender por meio da etnografia as teorias indígenas sobre a constituição da realidade e a relação.

Na próxima seção, buscarei explorar com mais profundidade o conceito de “conhecimento tradicional associado à biodiversidade” e as políticas públicas internacionais e nacionais sobre o tema. O debate antropológico sobre as políticas públicas criadas para “proteger” o conhecimento tradicional serão o foco, já que a partir delas é possível compreender vários dos atributos que se imputa ao conhecimento.

Um pouco da história do termo: conhecimento + tradicional + biodiversidade

O termo “conhecimento tradicional associado à biodiversidade” apresenta uma complexa conjunção de ideias, cada uma com sua própria história de constituição, a qual merece ser brevemente mencionada. Após descrever rapidamente a trajetória das noções de

“biodiversidade” e “conhecimento tradicional”, adentrarei na história institucional de convergência desses termos no cenário acadêmico e das políticas públicas.

Os biólogos da conservação Primack e Rodrigues (2001), baseando-se em uma definição do Fundo Mundial para a Natureza de 1989, consideraram que a diversidade biológica devia ser considerada em três níveis: o das comunidades biológicas e dos ecossistemas, o das espécies e da variação genética dentro de cada espécie. Cada um desses níveis deveria ser estudado pelos biólogos da conservação para compreenderem os mecanismos que alteram ou mantêm a diversidade.

O surgimento do termo “biodiversidade” como uma palavra-chave no conservacionismo levou-o a tornar-se um dos jargões mais utilizados na cultura popular. Takacs (1996) demonstrou que em 1988 o termo “biodiversidade” não aparecia como uma palavra-chave nos resumos de trabalhos acadêmicos na Biologia e o termo “diversidade biológica” apareceu apenas uma vez. Já em 1993, o primeiro termo apareceu 72 vezes e o segundo 19. A nova disciplina da “biologia da conservação” (*Conservation Biology*) surgiu formalmente nos anos 1980, nos Estados Unidos, pretendendo unir ecologia e biologia evolutiva com uma práxis para a conservação da diversidade biológica. A missão desses novos tipos de profissionais, os “biólogos da conservação”, era mais do que documentar a deterioração da diversidade da Terra, mas sim desenvolver e promover as ferramentas que proporcionariam a reversão dessa erosão. O termo “biodiversidade” foi um neologismo cunhado com a intenção política de chamar atenção dos congressistas americanos e como forma de atratividade para participação em uma conferência, o National Forum on BioDiversity de 1986, patrocinado pelo Smithsonian Institution e a National Academy of Science. O termo tornou-se rapidamente um jargão utilizado no âmbito do recém-criado e inovador conservacionismo dentro da academia, que assumia ares de objetividade científica, diferenciando-se dos ares de contracultura, proposição ética e esoterismo do movimento ambientalista dos anos 1960 e dos precursores do mesmo do início do século XX (Takacs, 1996).

Segundo Takacs (1996), o movimento ambientalista teria mudado sua retórica de proteção de espécies ameaçadas para a da biodiversidade, desde que este último termo virou um jargão bem sucedido no âmbito da discussão política dentro do Estados Unidos e, posteriormente, em nível internacional. No que diz respeito a este âmbito, a preocupação com a destruição ambiental levou à realização da Conferência das Nações Unidas sobre Meio

Ambiente e Desenvolvimento (Cnumad) em 1992, no Rio de Janeiro, no âmbito da qual foi redigido o texto da Convenção sobre a Diversidade Biológica - CDB. A conferência, no entanto, estava relacionada a um novo jargão desenvolvido à época, o “desenvolvimento sustentável”, que, discursivamente, se propunha a conciliar o crescimento econômico de estados-nações com a proteção do meio ambiente. A preocupação com o “meio ambiente” já havia surgido na agenda internacional na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, realizada em Estocolmo em 1972. Mas foi em 1987, com o Relatório Brundtland, que o termo “desenvolvimento sustentável” apareceu e tornou-se um dos maiores jargões da época (Sachs, 2000).

A CDB admitiu o valor intrínseco da diversidade biológica e os seus valores associados: ecológicos, genéticos, sociais, econômicos, educacionais, culturais, recreacionais e estéticos. Além disso, reconheceu a importância da diversidade biológica para a evolução e manutenção de sistemas sustentadores da vida na biosfera, e afirmou que a conservação daquela deveria ser uma preocupação comum da humanidade. No entanto, a CDB afirma que “os Estados têm direitos soberanos sobre os seus recursos biológicos” e que cada um deles tem responsabilidade pela “conservação de sua diversidade biológica e pela utilização sustentável de seus recursos biológicos”. Portanto, os esforços de proteção da biodiversidade somente se tornariam efetivos a partir de programas e ações desenvolvidos por cada Estado Nação.

Outra contribuição da CDB diz respeito ao reconhecimento da importância do conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e povos indígenas com estilos de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica. Essa menção está explícita no seu artigo 8ºj, no qual afirma-se também que os países devem respeitar, preservar e manter esses “conhecimentos, inovações e práticas” e “incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores desse conhecimento, inovações e práticas; e encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas” (ONU, 1992).

Essa menção, junto a outros trechos de menor impacto ao longo do texto da CDB, permitiu que uma rede de organizações indígenas e ONGs de apoio deflagrassem uma discussão muito mais ampla. Os movimentos indígenas reivindicaram a sua participação nos grupos permanentes de peritos encarregados de examinar o artigo 8j, um criado em 1998 e outro em 2000 para tratar da repartição de benefícios, que a princípio estava sendo pensada

apenas entre países. Eles afirmavam que a repartição de benefícios não era apenas um problema entre Estados nacionais, mas também um problema interno dos Estados com as suas populações nativas (Carneiro da Cunha, 2009b).

Desde 1996, o tema do “conhecimento tradicional” figura na agenda da conferência bianual em que as partes discutem as implicações da CDB (Carneiro da Cunha, 2009b) e no ano de 2010, em Nagoya, no Japão, foi aprovado o “Protocolo de Nagoya”, que sinaliza de modo forte que a biodiversidade e os conhecimentos tradicionais associados deverão tornar-se um elemento cada vez mais importante para os países megadiversos (Carneiro da Cunha, 2012). De fato, o texto do protocolo indica que o seu objetivo é a repartição justa e equitativa de benefícios oriunda da utilização de recursos genéticos. Além da CDB, várias outras instituições ligadas à ONU assumiram a discussão sobre os conhecimentos tradicionais, tais como a Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI), a Organização para a Alimentação e a Agricultura (FAO), a Conferência sobre Comércio e Desenvolvimento (UNCTAD) e a Organização Mundial da Saúde (OMS) (Carneiro da Cunha, 2009b).

Conhecimento tradicional, debate acadêmico e políticas públicas

O tema do “conhecimento tradicional” ligado às preocupações de conservação ambiental aparece em debates acadêmicos e em políticas públicas pensadas para a sua “proteção” ou “valorização” a partir de diferentes tipos de abordagens e nomenclaturas. Uma delas é aquela dos “conhecimentos ecológicos tradicionais” (*traditional ecological knowledge*, em inglês, com a sigla – TEK), que na definição de Berkes, enquanto objeto de estudo acadêmico, seria “um corpo de conhecimento, práticas e crenças cumulativos, desenvolvidos por processos adaptativos e passados adiante por gerações, através de um processo de transmissão cultural, sobre a relação dos seres vivos (incluindo humanos) entre si e com os seus ambientes”¹⁴ (Berkes, 2012, p. 7). Posey (1995), por sua vez, utiliza-se do conceito de “sistemas de conhecimentos indígenas” (*indigenous knowledge systems – IKS*, no original em inglês), que tratariam da “totalidade da informação, prática, crença e filosofia que é única a cada cultura indígena”. A partir dessa descrição sistêmica mais ampla, o autor adota uma definição mais restrita do termo TEK, o qual recobriria os aspectos diretamente relacionados ao manejo e conservação do ambiente dos IKS.

¹⁴ Tradução livre minha do texto original em inglês.

No plano das discussões acadêmicas que visam influenciar políticas públicas, as proposições que visam à valorização do TEK estão, de modo geral, associadas à busca de inspiração em sistemas de manejo indígena (ou tradicionais) dos seus ambientes para processos de desenvolvimento e conservação ambiental, devido ao seu pouco impacto ambiental e às consequências positivas para a biodiversidade. Mesmo sem utilizar o termo TEK, Little (2002) baseia-se em premissas similares ao recomendar políticas públicas que integrem os conhecimentos tradicionais com conhecimentos científicos sobre o ambiente, dentro do que ele denominou de “intercientificidade”. Esta seria produzida pela relação entre sistemas de adaptação diferentes, tais como, por exemplo, os sistemas tradicionais agrícolas indígenas e a agricultura não indígena, ou tipos diferentes de manejo de caça.

Essas considerações levam a um incentivo da pesquisa acadêmica focada na coleta e documentação dos conhecimentos ecológicos tradicionais, na esperança de que a integração dos conhecimentos indígenas e científicos contribuiria para o nosso conhecimento geral do ambiente, e que este novo conhecimento integrado permitiria a melhoria de processos existentes de avaliação de impacto ambiental e manejo de recursos. Além disso, também existe a esperança de que essa integração permitiria o empoderamento de comunidades e povos indígenas que são detentores desses conhecimentos (Nadasdy, 2003). Tal valorização buscaria, de modo geral, enfrentar uma variedade de contextos conflitivos, que abarca desde projetos de desenvolvimento integracionistas, que buscam substituir os conhecimentos tradicionais por outros, tidos como “modernos”, até iniciativas de conservação ambiental que se restringem apenas aos métodos de pesquisa da Biologia e desconsideram a sabedoria daqueles que convivem com um determinado ambiente por centenas ou milhares de anos. Dessa forma, além de uma suposta solução tecnológica ambientalmente sustentável (seja para um grupo específico ou para a humanidade), o TEK aparece como uma forma de defender direitos territoriais e a permanência de populações tidas como “tradicionais” em áreas protegidas por sistemas de conservação, como parques e reservas ambientais, argumentando que a presença daqueles povos teria não só poucos efeitos negativos sobre os ecossistemas, mas também que o seu modo de vida seria o responsável pela biodiversidade encontrada naquelas áreas (Posey, 1995; Balée, 1992, 2013; Diegues, 2008).

O reconhecimento de que algo chamado “conhecimento ecológico tradicional” existe é um primeiro passo importante para a possibilidade de participação de povos indígenas e populações tradicionais nas políticas públicas voltadas para o manejo do seu ambiente

(Nadasdy, 2003). No Brasil, a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas – PNGATI, instituída por meio do Decreto 7.747 de 2012, apesar de não utilizar a nomenclatura TEK, baseia-se em princípios semelhantes de integração de conhecimentos e participação, buscando estabelecer novas bases para uma política indigenista brasileira, como pode ser evidenciado pelos instrumentos de “etnomapeamento” e “etnozoneamento” apregoados como ferramentas de aplicação da política. No caso das áreas protegidas para fins de conservação ambiental, a noção de que as populações que viviam dentro de áreas conservadas possuíam TEK, possibilitou a existência de unidades de conservação que permitiam a presença humana, além do estabelecimento de “planos de manejo” idealizados de forma participativa.

No entanto, a aplicação de políticas públicas baseadas na concepção de TEK tem se mostrado mais desafiadora do que as pesquisas voltadas para a coleta, o registro e a mera descrição de suas potencialidades. Nadasdy (2003, 2005) mostrou como a promessa do comanejo de recursos (*co-operative resource management*), assentada na ideia de união de conhecimentos tradicionais indígenas e da biologia da conservação, frustrou as expectativas de um melhor manejo e empoderamento das comunidades indígenas no norte do Canadá. Na verdade, o que o autor constatou foi que as experiências de comanejo pioraram o manejo e reforçaram uma relação assimétrica de poder entre conhecimento científico e tradicional. Isso ocorreu porque a produção de “conhecimento tradicional” para o processo de comanejo envolvia um elaborado processo de compartimentalização e destilação do conhecimento que retirava aspectos da experiência daqueles povos que poderiam oferecer uma alternativa ao discurso oficial, de modo a tornar este algo compatível e “utilizável” dentro das estruturas institucionais existentes de manejo estatal.

Ingold (2004) contribuiu de forma importante para a discussão sobre TEK e os desafios que aparecem quando o Estado tenta aplicar esse conceito nas suas decisões. No seu texto, o autor comenta uma situação na qual uma “população tradicional” norueguesa, em um conflito com uma autoridade estatal devido ao uso da terra em que habitam, teria que demonstrar em um tribunal que o uso que fazem da terra “comum” teria sido regulado, desde tempos imemoriais, por regras e procedimentos claramente articulados. Diante da impossibilidade dessa população de formular princípios explícitos de uso tradicional da terra, o autor comenta a respeito de uma diferença entre as concepções de conhecimento tradicional de grande parte da literatura normativa e das políticas públicas, de um lado, e as das próprias

populações locais, de outro. Ingold demarca uma diferença entre o que ele chama “conhecimento tradicional na concepção moderna” (em inglês, *traditional knowledge in modernist conception* - MTK) e “conhecimento tradicional na concepção local” (em inglês, *traditional knowledge in local conception* - LTK). Enquanto o MTK, que é a maneira em que as políticas públicas enxergam as coisas, assumiria que o conhecimento tradicional é um corpus de regras ideais, receitas e prescrições, transmitidas de geração para geração como um tipo de herança, a visão do LTK assume que o conhecimento não é transmitido, mas, na verdade, continuamente gerado e regenerado dentro dos contextos de envolvimento prático e habilidoso das pessoas com componentes significantes do seu ambiente. Entendido nesses últimos termos, a tradição seria um processo de engajamento prático das pessoas com o seu ambiente e não algo dentro da cabeça delas.

Na aplicação de políticas públicas que envolvem TEK, outros problemas aparecem, principalmente nos casos que envolvem direitos territoriais, em que o Estado exige que se delimite coletividades como sendo ou não “população tradicional”. Conforme já mencionado, a ideia de TEK pode ser acionada em torno de um baixo impacto ambiental, ou da contribuição para a biodiversidade que o modo de vida de determinados povos proporcionaria, tornando-os perfeitamente conciliáveis com a conservação ambiental - além de questionar a ideia de preservação por áreas intocadas (veja, por exemplo, Diegues, 2008). No caso brasileiro, essa ideia é muitas vezes acionada por movimentos sociais e ambientais, frequentemente apoiados por ONGs socioambientalistas, para defender frente ao Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio¹⁵ a permanência de coletividades em unidades de conservação de proteção integral, ou para incentivar a criação de unidades de conservação de uso sustentável. Portanto, em muitas situações práticas e conflituosas, exigia-se uma definição de “populações tradicionais”, ou seja, quem entra, quem fica de fora (da categoria e da unidade de conservação)?

Carneiro da Cunha e Almeida (2009b) afirmam que a categoria social de “populações tradicionais” é melhor definida de maneira “extensional” por meio da enumeração de seus “membros” atuais, ou candidatos a “membros”, já que defini-las pela adesão à tradição seria contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais e defini-las pelo seu baixo impacto ambiental, para depois afirmar que seriam ecologicamente sustentáveis, seria mera tautologia.

¹⁵ As atividades relacionadas à gestão das unidades de conservação da biodiversidade passaram do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA para o ICMBio em 2007, com o desmembramento do primeiro e consequente criação do segundo.

Seria, portanto, uma “categoria habitada” de que vários grupos diferentes se apropriaram, tornando-se assim “populações tradicionais”, lutando por seus direitos territoriais e batendo de frente, muitas vezes, com projetos de desenvolvimento exógenos.

Barretto (2006) fez uma crítica dessa noção, que segundo ele tenderia a situar os grupos sociais que ela recobre como partes dos ecossistemas a serem protegidos e como estando em uma espécie de sintonia natural com a natureza. Divergindo diretamente de Carneiro da Cunha e Almeida, Barretto afirma que seria importante assegurar uma definição legal que garanta abertura para identificar e caracterizar sociologicamente quaisquer atores presentes em áreas protegidas, ou onde se pretende criá-las, tais como as sociedades caboclas amazônicas, as quais seriam muitas vezes consideradas como um outro incompleto ou patológico, ou como “outros falsificados”. Tal solução se daria, por um lado, pela superação da referência naturalizante, da clivagem demografista e da orientação censitária implicadas no uso do termo “população”; e, de outro lado, o deslocamento da referência temporal existente no termo “tradicional” para a espacial (dentro de ou adjacente a áreas protegidas). Além disso, Barretto sugere substituir o rótulo cultural genérico, como quando o termo “tradicional” refere-se a estilos de vida, por termos de conotação culturoológica menos densa. Dessa forma, ele considera mais adequado o uso da definição “pessoas e/ou grupos sociais residentes” de West e Brechin (1991 *apud* Barreto 2006).

A discussão sobre a terminologia “populações tradicionais” tem relação com o TEK, na medida em que ter ou não “conhecimentos ecológicos tradicionais” seria, em tese, uma consideração de base para considerar um grupo de pessoas como “tradicional”. No entanto, o que parece estar em jogo para os críticos, nessa situação específica envolvendo as unidades de conservação, é a capacidade do Estado de restringir direitos e cometer violências por meio da atribuição de identidades fixas (p. ex: tradicional ou moderno) baseada em uma ideia reificada e evolutiva de “cultura”. Essa é uma questão semelhante às discussões a respeito da identidade indígena (se alguém ou um povo *ainda* é ou não indígena), frequentemente relacionadas com reivindicações de demarcação de terras indígenas, e que ainda são pautadas no senso comum e até em esferas oficiais do Estado brasileiro sob o paradigma da aculturação. Do ponto de vista tanto das discussões antropológicas sobre etnicidade e identidade, quanto no plano das políticas públicas nos níveis internacional e nacional (ver, p. ex., a Convenção nº 169 da OIT), o selo da avaliação externa da integridade “cultural” de uma

determinada coletividade para poder considerá-la como indígena não faz sentido, sendo o paradigma atual o da “consciência da identidade”¹⁶.

No entanto, enquanto os povos indígenas brasileiros têm, em teoria, uma maior garantia quanto a uma dissociação entre identidade/direitos, de um lado, e cultura/conhecimentos tradicionais de outro, conforme já abordado, isso não acontece com as chamadas “populações tradicionais”. Isso pode ser demonstrado na situação descrita por Fagundes (2014), utilizando-se dos relatos das atas de reuniões de uma câmara técnica do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético - CGEN, nos quais, em um debate sobre a existência de conhecimento tradicional associado à goiabeira-serrana e à consequente necessidade ou não de repartição de benefícios, foi questionado o status dos potenciais “detentores” enquanto “comunidades locais” e “tradicionais”. De fato, os conselheiros presentes na reunião não consideravam que seria o caso da aplicação da Convenção 169 da OIT, além de considerarem necessário uma perícia antropológica para delimitar se aquela coletividade seria ou não uma “comunidade local” com especificidades culturais capazes de delimitar uma fronteira com o resto da “população nacional”. Inclusive, o argumento quantitativo de que os possíveis detentores seriam uma “maioria” na região de cultivo e não uma “minoridade” foi acessado durante a discussão.

Dessa forma, a discussão colocada por Barretto (2006) a respeito do problema de uma análise cultural externa (como não poderia deixar de ser), da clivagem demografista e da orientação censitária do Estado sobre uma determinada coletividade ser ou não “tradicional” e/ou uma “população” ou “comunidade local”, com fins de garantir ou limitar direitos territoriais, tem sentido não apenas nas situações envolvendo direitos territoriais, mas também no caso dos direitos ligados ao uso e circulação dos conhecimentos. No entanto, diferente das políticas públicas brasileiras que se ocupam do estabelecimento de áreas protegidas para a conservação da biodiversidade – onde o enfoque principal é a conservação de espécies e ecossistemas –, aquelas voltadas diretamente para os aspectos de uso e circulação dos conhecimentos têm como corolário a “proteção” dos “conhecimentos tradicionais”,

¹⁶ Apesar disso, nas situações em que há disputa territorial em processos de identificação e demarcação de terras indígenas em regiões de colonização mais antiga – como o nordeste e centro-sul do Brasil – uma das primeiras atitudes daqueles contrários a essa ação é o questionamento da identidade indígena do grupo em questão, o que deslegitimaria o seu pleito. A interpretação do termo “ocupação tradicional” nas legislações e normativas referentes ao processo de identificação, delimitação e demarcação de terras indígenas ainda é fonte de controvérsia, principalmente no âmbito do judiciário, ambiente no qual é comum que esses embates sejam também travados. Rodrigues dos Santos (2017) demonstrou, com base em votos dos juizes do STF no caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, como persiste no judiciário brasileiro uma visão extremamente arcaica e de moldes naturalizantes e evolucionistas sobre os conceitos de cultura e tradicionalidade.

assumindo que estes estão sendo “perdidos” e que é desejável criar condições para que haja a perpetuação dos mesmos ao longo do tempo. Essas são as políticas, em nível federal, que dividem a gestão desses conhecimentos em dois tipos: a política de proteção dos recursos genéticos, administrada pelo Ministério do Meio Ambiente - MMA no âmbito do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético - CGEN; e a política de registro de patrimônios culturais, implementada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), por meio da metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). Fagundes (2014), em sua dissertação de mestrado, na qual estuda as políticas implementadas pelo CGEN e IPHAN voltadas para a agrobiodiversidade, afirma que os gestores das duas instituições se veem ante o desafio de criar mecanismos de estabilização (e separação) de produtos e de processos para que as práticas de mobilização política se tornem distintas, ainda que complementares.

No caso da política de proteção dos recursos genéticos, administrada pelo MMA, a terminologia utilizada é a dos chamados “conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade” (CTA na sigla, em português¹⁷). Apesar desse tema estar relacionado diretamente com os TEK e ser tratado junto deste em documentos tais como a Convenção sobre a Diversidade Biológica - CDB, ele pode ser tratado a partir de enfoques distintos, o que resulta em distintos tipos de grupos de pesquisas, legislações, estruturas burocráticas e demais atores. No caso dos CTA, a principal questão que está em jogo é a propriedade intelectual dos conhecimentos de povos tradicionais que podem ser usados por pesquisadores e empresas para a fabricação de produtos comerciais e geradores de lucros. Junta-se a essa questão uma discussão de valorização econômica e justiça redistributiva em relação a esses conhecimentos, o que teria o potencial de manter os estilos e modos de vida das pessoas que geraram esses conhecimentos. Esse assunto é tratado no âmbito da estrutura do Estado brasileiro no CGEN, que é ligado ao Ministério do Meio Ambiente – MMA.

O enfoque nos chamados “conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade” está muito mais diretamente relacionado à informação genética das espécies e os seus potenciais usos na indústria alimentícia, cosmética, medicinal, etc. O conhecimento aparece aqui muito mais como uma “informação” – tanto o código dos genes, quanto os potenciais usos humanos de expressões fenotípicas dos primeiros na forma de substâncias químicas

¹⁷ Na literatura de língua inglesa, esse tema é tratado com o nome de “access and benefit sharing”, sendo referido com a sigla ABS, em português. Este termo é derivado do texto da CDB, quando propõe que haja uma repartição equitativa e justa dos benefícios originados do uso de recursos genéticos.

úteis. Em uma época que se considera como “a era da informação”, as empresas protegem os direitos sobre suas “criações” por meio de mecanismos de patentes, ou seja, uma forma de garantia de controle por meio da declaração de autoria e “propriedade intelectual”. Lima, Baptista e Bensusan (2003), ao discutirem o contexto internacional e brasileiro na época do início do primeiro mandato do governo Lula, quando a Ministra do Meio Ambiente era Marina Silva, ilustraram duas formas opostas pelas quais a administração central pretendia tratar os direitos intelectuais ligados aos conhecimentos tradicionais. Uma delas seria na forma das patentes: “pela proteção individualista da informação enquanto fragmentação do conhecimento coletivo transformada em propriedade privada” (idem, p. 207); e a outra por meio de “uma dimensão coletiva, de interesse comum da sociedade, dos conhecimentos tradicionais de povos indígenas e outras populações tradicionais” (idem, p. 207). A primeira alternativa seria capitaneada pela Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI) e no Brasil abraçada pelo Instituto Nacional de Propriedade Industrial (INPI); enquanto a segunda, apoiada por uma rede de organizações e representantes de povos indígena (à época), defendia a criação de um regime legal *sui generis*, distinto do sistema patentário, focado na proteção de conhecimentos gerados “coletivamente” e “informalmente”, e “transmitidos oralmente de uma geração para outra” (idem, p. 207). Essa dicotomia se refletiria nos projetos de lei apresentados pela ex-senadora e então Ministra do Meio Ambiente, e pelo ex-deputado e então Ministro do Trabalho (Jaques Wagner), que defenderiam “uma perspectiva de proteção e conservação dos conhecimentos tradicionais no plano dos direitos coletivos”; e a legislação então vigente, a Medida Provisória no 2.186/01, que manteria “um enfoque utilitarista e economicista dos conhecimentos tradicionais”.

Hoje, principalmente, após a promulgação da lei 13.123/15, sabemos que o Brasil não adotou uma abordagem focada em patentes, ao mesmo tempo que também não criou um regime legal *sui generis* para tratar da temática. Nos termos da legislação atual, a “proteção” aos “recursos genéticos” e aos “conhecimentos tradicionais” foi também pensada em bases similares as de uma lógica de propriedade (intelectual), que garantisse o direito dos “detentores” (países, povos indígenas e comunidades tradicionais) de “consentirem” o acesso aos seus conhecimentos e poderem usufruir de parte dos benefícios gerados pela comercialização de produtos oriundos desses. Tendo em vista os argumentos já apresentados de Ingold (2004) a respeito das diferenças entre o MTK e o LTK, é possível observar como a perspectiva da proteção dos CTAs que foi adotada ainda está presa a uma ideia de

conhecimento tradicional como algo “coletivo” e “substantivo” que é transmitido entre gerações de forma oral, ou seja, como um tipo de informação sobre algo, ainda que seja sobre “modos de se fazer”. Dessa forma, não é de se espantar que a alternativa buscada a uma abordagem centrada na proteção da propriedade intelectual por meio de patentes tenha sido outra focada na proteção com base em direitos coletivos, na qual os conhecimentos tradicionais são algo possível de ser retirado dos seus contextos de “criação” e transacionável, na medida em que pode ser transmitido enquanto informação para outros. Parece evidente que o que está por detrás disso é a ideia de uma coletividade (e não apenas uma pessoa) enquanto fonte de criação e transmissão de uma herança “ancestral”, e a capacidade de deslocamento deste conhecimento para fora do âmbito do grupo, na forma de informação, o que propicia o direito ao consentimento ao “acesso” e à repartição de benefícios. Ou seja, continua-se pensando sob a lógica da propriedade privada e da transação de mercadorias que estão subjacentes tanto ao MTK, nos termos de Ingold, quanto a “propriedade intelectual”.

No Brasil, foram desenvolvidos alguns estudos etnográficos sobre o tema dos CTA, enfocados em questões relativas ao consentimento prévio e à repartição de benefícios, tais como: a experiência dos Krahô com a UNIFESP sobre pesquisa com plantas medicinais; ou a “vacina do sapo kampô” e o estudo conduzido pelo Ministério do Meio Ambiente; ou casos de biopirataria, tais como o patenteamento de produtos realizado após pesquisa etnobiológica com os Wapichana e Ashaninka (Ávila, 2000, 2004, 2005; Azanha, 2005; Carneiro da Cunha, 2009b, 2012; Lima, 2010; Pimenta e Moura, 2010). Esses trabalhos trouxeram importantes elementos para pensar os processos desiguais por meio dos quais ocorre a apropriação dos conhecimentos indígenas por não indígenas, o complexo arranjo político envolvido nas reivindicações de repartição de benefício e os mal-entendidos interétnicos (e intraétnicos), ou propriamente ontológicos, envolvidos em situações desse tipo.

A outra abordagem de políticas públicas sobre os conhecimentos tradicionais, administrada no âmbito do IPHAN, aparece na ótica da “preservação” do “patrimônio cultural”, tratando este último nos seus aspectos tidos como “imateriais” ou “intangíveis”. Estes últimos aspectos incluem “formas de expressão”, “modos de criar, fazer e viver”, “criações científicas, artísticas e tecnológicas”. Essa noção teve origem na ideia de preservação e tombamento do patrimônio cultural material, tal como construções de valor histórico para um país. No entanto, assim como no caso dos “conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade”, existe também uma preocupação com os direitos intelectuais

dos povos e populações tradicionais quando o seu conhecimento é “usado” de forma não autorizada e gerando lucros para outros. O vocabulário utilizado, advindo de órgãos relacionados à “cultura”, como a Unesco, não é tanto o da proteção, mas o da “salvaguarda” (Carneiro da Cunha, 2012).

Diferentemente dos enfoques anteriormente mencionados, a abordagem dos “conhecimentos tradicionais” sob a ótica do “patrimônio cultural” tem as suas especificidades, a começar pela importância do conceito de cultura diretamente atrelado à ideia de nação. Daí se origina a preocupação com a preservação e manutenção do patrimônio histórico e cultural de um país, o que se refletiu, em um primeiro momento no Brasil, no tombamento de edificações de importância histórica. No entanto, a própria Constituição Federal de 1988 tratava de um conceito mais amplo de patrimônio cultural, incluindo manifestações e processos que não podiam ser tratados apenas com a conservação material. O conceito de “patrimônio imaterial” surge para dar conta desses outros aspectos da “cultura” que dependem da manutenção de relações sociais, por parte de tradições de origem indígenas, africanas, e de outros grupos formadores da sociedade brasileira. Portanto, como forma de “proteção” desse patrimônio foram pensados mecanismos de “salvaguarda” e no registro de bens como “patrimônio cultural”. Essas ações são executadas, do ponto de vista da política pública brasileira, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, por meio da sua Diretoria de Patrimônio Imaterial – DPI (Carneiro da Cunha, 2005).

Uma das experiências mais famosas do processo de registro de bens como patrimônio cultural imaterial é a do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (Emperaire, 2010), que se refere “à forma particular, e tradicional, de praticar a agricultura desenvolvida na região do Rio Negro” (idem, p. 9). O uso do termo sistema é compreendido como uma consideração da interdependência entre diferentes domínios de formas de fazer - “um conjunto de campo de expressões de saberes diferenciados que tratam do manejo do espaço, do manejo das plantas cultivadas, da cultura material associada e das formas de alimentar-se decorrentes” (idem, p. 9). A delimitação geográfica do registro englobou variados povos indígenas que fazem parte de um complexo de casamentos exogâmicos (clânicos e linguísticos) na região do Rio Negro, o que admite que existem variações nas formas de manejar e pensar a prática agrícola, mas há uma práxis compartilhada.

Trata-se de registrar uma diversidade de processos que envolvem várias escalas ecológicas, biológicas, socioculturais e temporais, que atravessam domínios da vida material, social e

econômica, que têm funções simbólicas e produtivas, que repousa sobre ecossistemas, plantas, conceitos e saberes, normas sociais e que suprem necessidades biológicas (idem, p. 9).

Das formas de abordagem do “conhecimento tradicional” mencionadas anteriormente, a abordagem do patrimônio cultural imaterial, principalmente na ótica adotada no registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, é aquela que mais enfoca a continuidade futura dos processos de constituição da biodiversidade e dos conhecimentos a eles associados. As abordagens dos TEK e dos CTA estão mais preocupadas com a utilidade dos produtos do conhecimento, ainda que esta seja motivada pela justificativa da garantia de direitos, sejam territoriais, epistemológicos, da necessidade de consentimento ou de justiça redistributiva (ver, por exemplo, Lima, Baptista e Bensusan, 2003). A estratégia de valorização do “conhecimento ecológico tradicional”, no TEK, aparece como uma forma de, por um lado, garantir direitos territoriais a determinadas pessoas (ver, por exemplo, Diegues, 2008); e, por outro, de buscar inspiração em tecnologias de manejo ambiental “sustentáveis” (ver, por exemplo, Posey, 1995). Outra motivação que é demonstrada pelos entusiastas dos “conhecimentos tradicionais” são as possibilidades de desenvolvimento alternativo, “não assimilacionista”, que respeite a cultura desses povos ao mesmo tempo em que propicie alternativas de geração de renda “sustentáveis” (ver, por exemplo, Little, 2002; Posey, 1985).

A reivindicação de que as empresa que comercializam produtos à base de estévia repartam parte dos seus benefícios econômicos com os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, capitaneada inicialmente pela Public Eye, SUNU e outros parceiros, fundamenta-se na concepção de CTA e ABS advinda dos acordos internacionais ligados a CDB. Nesse sentido, tacitamente ao argumento da usurpação do conhecimento indígena e da injustiça gerada pela não repartição dos lucros derivados da comercialização está presente a ideia do valor desse mesmo conhecimento, para geração de riqueza, no sentido econômico. O conhecimento equivale a uma informação que pode ser transacionada, abstraída do seu contexto de produção, para gerar efeitos na ciência, tecnologia e na produção de mercadorias.

As ideias de conhecimento, direitos, propriedade intelectual e os seus efeitos

Apesar dos diferentes tipos de abordagens e enfoques, tanto na academia como nas políticas públicas, sobre os “conhecimentos tradicionais”, quando se emprega o termo relacionando-o com alguma planta, a primeira imagem que é mais provável surgir no público

em geral é a ligada a alguma utilidade relativa à medicina, à alimentação ou aos cosméticos. Isso se deve, em grande medida, ao aumento da visibilidade das pesquisas com bioprospecção e, também, à preocupação com a “biopirataria”, um risco que se tornou mais alarmado após os compromissos estabelecidos na Convenção sobre a Diversidade Biológica, em 1992. Anteriormente ao estabelecimento da CDB, como não havia regulamentação no âmbito do direito internacional, os recursos biológicos eram tratados como um patrimônio comum da humanidade e os direitos de propriedade intelectual sobre as invenções derivadas dos usos desses recursos não geravam a obrigação de que as empresas bioprospectoras repartissem benefícios com os países, ou as comunidades locais. No entanto, no texto aprovado da Convenção, os recursos biológicos ficaram submetidos à soberania dos Estados Nações. Os países do sul, ou alguns de seus representantes, viram na CDB um instrumento de justiça redistributiva, de forma a estabelecer uma solução de compromisso por meio da qual os países ricos em biodiversidade e pobres em tecnologia permitiriam o acesso regulamentado a seus recursos genéticos em troca de transferência de tecnologia e repartição de benefícios (Carneiro da Cunha, 2009b; Santilli, 2008; Schroeder, 2009). Carneiro da Cunha (2009b) adverte que “os direitos indígenas nunca estiveram no centro dos interesses dos países megadiversos: foram os interesses em seus recursos genéticos que os levaram aos direitos indígenas” (Carneiro da Cunha, 2009b, p.322).

No entanto, não era só a CDB que tratava de direitos ao conhecimento. Fora da esfera da ONU, a Organização Mundial do Comércio - OMC estava muito preocupada com os direitos de propriedade intelectual e exigia dos seus países membros que assinassem o Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio - TRIPS, firmado em 1994. O TRIPS não reconheceu a CDB e suas determinações não são necessariamente compatíveis com ela. Como, para se tornarem membros da OMC, os países tinham que adequar suas legislações ao TRIPS, a lógica da “propriedade” levou a melhor sobre o “domínio público”, que era defendido pela FAO. “Tanto assim que a expressão ‘direitos de propriedade intelectual’ tornou-se corriqueira - como se não pudesse haver direitos intelectuais sem haver a propriedade” (Carneiro da Cunha, 2009b, p.326).

Carneiro da Cunha afirma ainda que os movimentos indígenas mudaram pragmaticamente a sua retórica da década de 1980, centrada na ideia de patrimônio cultural da humanidade, para outra, enfatizando os direitos de propriedade intelectuais sobre tecnologias tradicionais, na década de 1990. Isso se deveu em grande parte à apropriação dos

conhecimentos indígenas por empresas privadas, as quais utilizavam-se de mecanismos de proteção da propriedade intelectual das suas “invenções”, que possibilitavam um retorno financeiro para essas corporações, em contraste com a ausência de benefícios para os indígenas. Entre as duas possibilidades de modos não-imaginativos com os quais se pensava sobre os conhecimentos tradicionais no âmbito das políticas públicas - direitos de propriedade intelectual coletivos, ou um regime de domínio público - o movimento indígena teria optado pelo primeiro (Carneiro da Cunha, 2009b).

Conforme já mencionado, no caso do Brasil e de outros países, a temática dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade não foi pautada pela ideia do estabelecimento de patentes como formas de proteção, mas sim por meio de um sistema estatal que, em teoria, deveria autorizar o acesso a conhecimentos e material genético com a garantia de que tenha havido consentimento prévio e sido realizado um acordo de repartição de benefícios (ou sofrer-se-iam as penalidades decorrentes do não cumprimento das condições necessárias). Isso faz com que não sejam garantidos direitos de propriedade intelectuais, na figura de patentes, aos conhecimentos indígenas. Isso também tem a ver com a dificuldade, em muitos casos, de se reconhecer que se trata de um objeto patenteável, na medida em que se admite que as inovações devem ser explicitamente modificações da natureza por meio de trabalho humano.

No entanto, a legislação brasileira trata do conceito de “detentor” de conhecimento tradicional, que é um coletivo que deve consentir o acesso ao seu conhecimento (ou seja, pode negar ou aceitar) e tem o direito a receber uma parte dos benefícios econômicos produzidos pela comercialização de produtos derivados daquele. É possível identificar na ideia de “detentor” uma relação com o conhecimento similar àquela do “autor”, na medida em que é necessário delimitar a sua identidade (quem ele é) a partir de uma determinada origem de criação, o que lhe garante determinados direitos similares àqueles de “propriedade”. Por outro lado, podem existir mais de um “detentor” de um mesmo conhecimento tradicional, de forma que essa ideia não carrega as mesmas exigências de originalidade e exclusividade que as de um “autor”, ainda que mantenha a uma noção implícita de posse/propriedade/domínio. Portanto, ainda que a ideia de “detentor” possua um efeito de separar pessoas com direito de outras sem direito, este limite é mais flexível e passível de incorporar mais requerentes. Isso também acarreta um efeito ambíguo quando se trata dos mecanismos de consentimento ao acesso ao conhecimento tradicional, já que, de acordo com a legislação brasileira, não é

necessário o aceite de todas as coletividades consideradas como “detentoras” de um conhecimento compartilhado, bastando, em teoria, apenas uma. Logicamente, isso torna o mecanismo de consentimento prévio algo incerto em situações nas quais o mesmo conhecimento é compartilhado por vários grupos.

A ideia de que se pode atribuir autoria a um determinado conhecimento e, conseqüentemente, direitos derivados dela, está largamente presente na sociedade informacional contemporânea, sendo vista como uma das molas mestras do desenvolvimento do capitalismo contemporâneo. Boyle (1997) afirma que a noção de “autor” faz para a informação, para a “ideia revolução de valor-conhecimento”, o que o Direito Divino dos Reis fez para a Monarquia; e o que a noção da justiça “natural” de mercados não regulados, dos economistas clássicos, fez para as relações econômicas da revolução industrial. Essa visão de autoria evoca uma nova economia política da riqueza apoiada e constituída reflexivamente por uma ideologia particular de direitos (*entitlements*), onde vidas, corpos e ambientes naturais localizados na base desse sistema forneceriam as matérias-primas para serem coletadas e modeladas por aquelas no topo. Além disso, atores do Estado e da iniciativa privada, que empregam os manipuladores da informação – autores “de verdade”, tais como escritores, inventores, engenheiros genéticos e de software –, podem justificar seus próprios direitos derivativos de propriedade intelectual através da retórica do individualismo e da genialidade original. Ironicamente, grandes empresas podem usar a ideia de um empreendedor criador independente para justificar direitos de propriedade intelectual tão amplos que tornam muito mais difícil que os autores “de verdade” sejam os seus beneficiários. Ou seja, a expansão da propriedade intelectual inibe o próprio processo sobre o qual os seus adeptos assentam seus argumentos. A visão do autor exerce um estranho fascínio sobre nossas concepções de mercantilização da informação, de modo que é difícil imaginar um sistema alternativo.

No entanto, para autores como Boyle, o contrário dessa ideia/valor de autor, na figura da propriedade intelectual, é automaticamente a do coletivo, do livremente compartilhado, dos “comuns” (*commons*, em inglês). Coombe (1996) apontou quão problemático é esse tipo de consideração, na medida em que as posições de que o conhecimento deve ser público ou privado, comum ou commodity, reproduzem e legitimam a visão de um mundo de coisas disponíveis ou não disponíveis para apropriação, e ao mesmo tempo ignoram a significância das relações sociais dentro das quais tais coisas têm significado, valor e consequência.

As considerações de Combee são compatíveis com a crítica de Carneiro da Cunha sobre a falta de imaginação ocidental na maneira como representamos os regimes de conhecimentos tradicionais, e a sugestão da segunda autora de que caberia aos antropólogos entender e dar a entender a pluralidade dos conhecimentos (no plural e não no singular), e os efeitos que isso acarreta nas populações tradicionais. Dessa forma, ao contrário de outros especialistas, o antropólogo não pode se ater aos produtos e resultados do conhecimento tradicional (Carneiro da Cunha, 2009b e 2012). Essa “falta de imaginação”, na realidade, trata-se, para Carneiro da Cunha, de um monopólio imaginativo metropolitano, que fica visível no modo como os povos tradicionais são levados a representar o seu conhecimento e os direitos que lhes podem ser associados. O conhecimento indígena é conceitualizado como o avesso das ideias dominantes, como se a negação do individual fosse sempre o coletivo, de modo que para os povos tradicionais só restariam duas opções: direitos de propriedade intelectuais coletivos ou um regime de domínio público, conforme já abordado anteriormente.

A atribuição de direitos de propriedade intelectual a algo funciona na lógica de produção de uma mercadoria, na medida em que se deve tornar o conhecimento socialmente eficaz e transacionável – o conhecimento deve ser transformado em uma coisa, dotada de valor independente, capaz de circular e ser apropriável. O principal mecanismo de proteção de direitos de propriedade intelectual, as patentes, são consideradas cruciais para o desenvolvimento tecnológico – pois a tecnologia, além de ser um produto, produz produtos e captura a imaginação das pessoas (Strathern, 2014b). Essas características da produção da tecnologia, dos direitos de propriedade intelectual e do conhecimento euroamericano, levaram alguns autores a analisar esses processos inspirados pela crítica marxiana do fetiche da mercadoria (Graeber, 2001; Leach e Davis, 2012; Hornborg 2014).

A crítica marxista do fetiche da mercadoria está baseada na ideia de que na economia capitalista as relações entre as pessoas se dão por meio da troca de produtos de trabalhos individuais, fazendo com que a “forma-mercadoria” se apresente como algo que possa ser percebida como separada das relações sociais que são estabelecidas durante o processo da sua produção. Isso ocorre na medida em que a troca de mercadorias, ao estabelecer uma equivalência na forma de “valor de troca”, realiza uma abstração total do valor de uso, sendo este caracterizado pela sua utilidade, a qual por sua vez depende da qualidade – as propriedades do seu corpo – da mercadoria e do trabalho útil necessário para a sua fabricação.

O valor de uso é efetivado apenas no uso ou no consumo¹⁸. Por sua vez, uma mercadoria só possui “valor”, na forma de valor de troca, quando considerada sempre apenas na relação (de valor ou troca) com uma segunda mercadoria de outro tipo. Isso implica que deve existir uma relação de equivalência, comensurabilidade ou igualdade entre essas mercadorias, o que se dá por meio do trabalho humano (abstrato) despendido nas suas fabricações.

Dessa forma, na medida em que se abstraem os componentes e formas corpóreas (incluindo aqui também o trabalho útil necessário) das mercadorias, estas tem valor com base em um trabalho humano abstrato e indiferenciado, apenas quantitativamente comparável¹⁹. A objetividade de valor da mercadoria é puramente social – oriunda do trabalho humano – e só pode se manifestar em uma relação social entre mercadorias, ou seja, o seu caráter de valor de uso manifesta-se por meio da própria relação com outras mercadorias. Quando se usa um tipo particular de mercadoria para servir como o material da forma de valor unitária de outras mercadorias, ela recebe a forma de equivalente universal. Nos termos de Marx, “Uma mercadoria [...] encontra-se, portanto, na forma da permutabilidade direta por todas as outras mercadorias, ou na forma imediatamente social, porque e na medida em que todas as demais mercadorias não se encontram nessa forma” (idem, p. 201). A mercadoria na qual a forma de equivalente se funde socialmente torna-se mercadoria-dinheiro, ou funciona como dinheiro, e o ouro é aquela que conquistou historicamente esse lugar privilegiado (ao menos na história eurocentrada da análise do autor). A expressão de valor relativo simples de uma mercadoria na mercadoria que funciona como mercadoria-dinheiro é a forma-preço (como exemplo, 20 braças de linho = 2 onças de ouro). Marx critica os “modernos do livre câmbio” por estes considerarem que não existiria nem valor nem grandeza de valor das mercadorias além de sua expressão mediante a relação de troca, expressa na forma-preço. O efeito disso é o que Marx

¹⁸ Marx (2011 [1867]) considera que na forma da sociedade capitalista, os valores de uso constituem os suportes materiais dos valores de troca. Segundo o autor: “o valor de troca aparece inicialmente como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo, uma relação que se altera constantemente no tempo e no espaço. Por isso, o valor de troca parece algo acidental e puramente relativo, um valor de troca intrínseco, imanente à mercadoria (*valeur intrinsèque*); portanto, uma *contradictio in adjecto* [contradição nos próprios termos]” (idem, p. 158). E também: “Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico, e graças a essa sua propriedade de trabalho humano igual ou abstrato ele gera o valor das mercadorias. Por outro lado, todo trabalho é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim, e, nessa qualidade de trabalho concreto e útil, ele produz valores de uso” (idem, p. 172).

¹⁹ Segundo Marx (2011 [1867], p. 160-161): “o produto não é mais uma mesa, uma casa, um fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensíveis foram apagadas. E também já não é mais o produto do carpinteiro, do pedreiro, do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Com o caráter útil dos produtos do trabalho desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados e, portanto, também as diferentes formas concretas desses trabalhos, que não mais se distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato”.

denomina de um caráter “místico” da mercadoria, ou o “caráter enigmático do produto do trabalho”, na medida em que se ignora qualquer tipo de relação com os trabalhos úteis ou as atividades produtivas envolvidas na sua fabricação, realizados por humanos.

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta, pois, como um estímulo subjetivo do próprio nervo óptico, mas como forma objetiva de uma coisa que está fora do olho. No ato de ver, porém, a luz de uma coisa, de um objeto externo, é efetivamente lançada sobre outra coisa, o olho. Trata-se de uma relação física entre coisas físicas. Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. (idem, p. 206 - 207).

Por conta disso, as mercadorias aparentariam terem existência e vontade independente de seus produtores durante as transações comerciais, se apresentando como seres autônomos, pré-constituídos e capazes de agir, levando Marx a comparar esta percepção com o “fetichismo” religioso, no qual abstrações mentais apareceriam na forma de seres de vida própria capazes de estabelecer relações entre si e com os homens. As formas de dominação e as relações desiguais operantes no mercado de trabalho dependem da reificação das relações sociais, cuja base é o fetichismo da mercadoria, na medida em que as relações entre as pessoas são medidas enquanto relações entre coisas (mercadorias) (Marx, 2011 [1867]).

Taussig (2010) descreveu como a figura do diabo aparecia entre camponeses proletarizados e trabalhadores de minas na América do Sul como uma forma de crítica às relações tidas como “naturais” na economia capitalista, relacionando-a com a crítica marxiana do fetichismo da mercadoria. Esta crítica marxiana do fetiche das mercadorias também foi apropriada por antropólogos de influência pós-estruturalista e com afinidades com a virada ontológica (tais como Leach e Davis, 2012), despida dos seus aspectos de determinismo ontológico materialista/naturalista e mais enfocada no efeito do encobrimento de “relações de

produção”. Coloco o termo “relações de produção” entre aspas porque, na perspectiva desses autores, não teria sentido falar em produção apenas no sentido das relações sociais e dos aspectos “materiais” da produção econômica. Em ontologias outras, como de povos nativos da Melanésia e da América do Sul, as relações que possibilitam a produção, fabricação ou existência de algo não possuem uma agência exclusivamente humana e algumas delas envolvem seres que Marx chamaria de fetiches.

Leach e Davis (2012), na introdução de uma coletânea de artigos que aborda a questão do conhecimento, afirmam que qualquer coisa que se nomeie como “conhecimento” já é parte de certos tipos de relações, na medida em que esse ato de nomeação permite que se abstraia essa “coisa” das relações que a constituíram e que se imagine a sua validade como um tipo de “fetiche”, no sentido marxiano do termo. Usar, portanto, tal termo coloca-nos no risco de pensar em uma entidade que pode ser compreendida sem que se preste atenção a essas relações. Os autores se perguntam o que seria visto pelos antropólogos se se parasse de chamar coisas, tais como processos, objetos, efeitos, de “conhecimento”. Ou seja, quais seriam os efeitos dessa nomenclatura no que diz respeito a circulação e a disponibilização de coisas?

Conhecimento e cultura estão tão entrelaçados na nossa própria abordagem analítica, de forma que para as coisas terem valor, tal como outra cultura, o conhecimento deve ser evidenciado. Dessa forma, a própria teorização sobre como podemos reconhecer a diferença acaba por fetichizar o conhecimento. Como antropólogos, sob a forte influência do relativismo cultural ou do multiculturalismo, nós damos valor a outros modos de vidas, dentro dos seus próprios mundos, na forma de uma diferença cultural, que é ao mesmo tempo de um tipo diferente de conhecimento, mas equivalente ao nosso. Trata-se de tornar práticas comensuráveis com outras esferas de ação valoradas na “economia do conhecimento”. No entanto, rapidamente se esbarra no fato de que essa equivalência aparente é altamente problemática, pois alguns tipos de conhecimento são mais valorizados que outros, já que alguns são superstição, narrativas, “culturais” ou artísticas, enquanto outros são reais e efetivos, resultando em modernas tecnologias ou criação de riquezas. A efetividade vem a significar aqui poder sobre a natureza, ou seja, que a ciência e tecnologia ocidental são mais verdadeiras que outras formas de conhecimento por causa dos seus efeitos nessa esfera. Corre-se o risco, dessa forma, de assumir a inevitabilidade da dominância de uma cultura sobre outras.

Leach e Davis (2012) se propõem a verificar como algo pode aparecer como conhecimento e como o seu reconhecimento facilita a sua subsequente circulação fora do contexto de sua criação. Nesse processo, coisas que podem não ser consideradas como conhecimento em um contexto ganham valor em outro, por meio da sua rearticulação e transformação. Esse entrelaçamento no contexto produz diferentes tipos de valor e, com essa abordagem do conhecimento dos autores, atende-se aos processos e transformações que atribuem valor ao conhecimento. Diferentes registros de valor localizam o conhecimento em relação a outras coisas e isso pode criar hierarquias, apropriação, substituição ou elisão de valores preexistentes. Embora o conhecimento possa criar valor, o novo valor nem sempre substitui o valor anterior. Às vezes uma entidade carrega mais de um valor, articula mais de um conjunto de relacionamentos. Os autores consideram este um ponto importante, principalmente porque nos alerta para a armadilha de uma abordagem da contabilidade econômica para o valor, que deve, necessariamente, criar hierarquias para chegar a uma avaliação do valor.

Com base nesses argumentos acima, podemos refletir sobre o caso específico tratado nesta tese, o do conhecimento tradicional dos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã sobre a estévia. Essa reflexão tem vários níveis, na medida em que o questionamento sobre os efeitos de se chamar uma série de práticas de “conhecimento” podem estar relacionadas com o enquadramento e a execução de políticas públicas voltadas a conhecimentos tradicionais (cujos pressupostos tácitos encontram-se na reivindicação de repartição de benefícios), quanto com a própria prática etnográfica do antropólogo, que se esforça para criar equivalências, gerando dessa forma possibilidades de atribuição de valor.

Modos indígenas de “produção” e “reprodução de conhecimentos”

Algo que a perspectiva anteriormente discutida de Leach e Davis (2012) aponta é a necessidade de prestar atenção não apenas ao conhecimento, mas aos conhecedores e suas relações. Coelho de Souza (2016), descrevendo um caso entre os Kĩsêdjê, chama atenção para a importância da conexão material – sensível – entre conhecedor e conhecido, por meio da qual a “transmissão” de conhecimento se torna uma questão de participação em certos tipos de relações, e que permite que o resultado desse conhecimento seja visualizado, o que garante

a sua efetividade. O conhecimento se torna efetivo na vitalidade das coisas conectadas por meio da ação da pessoa:

(...) os corpos daqueles que vivem em sua casa (especialmente crianças), seus filhos, suas roças e cultivos, os artefatos que fabricam, o peixe que pegam, irão todos exhibir a beleza (fartura, colorido, brilho, limpeza – e em geral uma instável simetria dual, afinal estamos entre os Jê) que atestam a “veracidade” – a eficácia – de seu conhecimento. (...). O que importa é como esta evidência, enquanto evidência (prova) material, valida quaisquer afirmações de conhecimento baseadas apenas em conexões passadas (em mecanismos de “transmissão”) (Coelho de Souza, 2016, p. 206)

Em um contexto contemporâneo, onde os pais olham para seus filhos e o futuro que lhes prefiguram é de professores, agentes de saúde, cinegrafistas ou líderes políticos, para os mais velhos – acusados de não quererem mais transmitir os seus conhecimentos – qual o sentido disso, se o conhecimento não se manifestará em outras pessoas de maneira reconhecível para eles, ou seja, se ele não terá *efeito*? Os conhecimentos recebidos pelos jovens pesquisadores indígenas, envolvidos em um projeto de documentação da agrobiodiversidade, tendem a ser vagos e simplificados, despidos da sua pessoalidade, deficientes em detalhe e especificidade, como teriam que ser para poder atender a demanda de aparecer como um conhecimento geral e coletivo dos Kĩsêdjê. Enquanto o debate antropológico centra-se no conhecimento, o dos Kĩsêdjê centra-se nos conhecedores, sobre os quais paira uma ansiedade de quem eles se tornarão.

Além dos trabalhos de Coelho de Souza, no Brasil, destacam-se os textos produzidos no âmbito do já referido grupo de pesquisa coordenado por Carneiro da Cunha. Esses trabalhos têm demonstrado como pode ser produtivo pensar o tema dos direitos de propriedade intelectual e conhecimento a partir dos pressupostos ontológicos indígenas, tais como o que a aquisição de conhecimento é algo que se dá por transformações corporais, na qual ganha importância o acúmulo de substâncias no corpo ao longo do processo de aprendizado. Nessa perspectiva, para que o conhecimento possa ser ensinado para outra pessoa é importante que, primeiro, o transmissor dos conhecimentos já seja alguém “amadurecido”, com a grande experiência de vida em contato com a *práxis* que esses conhecimentos requerem, para que aquele que ensina não corra o risco de perder suas substâncias corporais acumuladas, mas ainda instáveis (Gallois, 2012; Lima, 2012).

Pode-se observar por meio dessas etnografias que a ideia de um conhecimento tradicional “coletivo” não faz sentido nos regimes de conhecimentos indígenas, em que o valor reside na diferença (p. ex, Coelho de Souza, 2012; Gallois, 2012, Lima, 2012), assim

como também não parece que se trata de deter ou não deter a propriedade ou posse de determinado conhecimento, o qual, por exemplo, pode considerar-se como uma imitação ou aquisição de conhecimentos dos outros (Gallois, 2012; Borges e Niemeyer, 2012). No entanto, mesmo a imitação não implica que o conhecimento reproduzido seja “o mesmo”, já que implica sempre um ato de criatividade e transformação (Gallois, 2012). Como diria o *xeramoí* Guarani Mbya que participou da pesquisa junto dos jovens indígenas, ninguém dança o xondaro da mesma forma. A relação que se estabelece com os *nhanderu kuery* durante ações como dançar, cantar, fumar cachimbo, sonhar e se concentrar, é personalizada: cada um terá a seu modo uma ligação com as divindades celestes e conhecimentos singulares (Oliveira e Santos, 2016).

Além dos trabalhos oriundos do grupo de pesquisa organizado por Carneiro da Cunha, chamam a atenção os artigos de Marc Lenaerts (2006, 2008, 2011) e os textos da coletânea organizada por este com Ana María Spadafora (Lenaerts e Spadafora, 2008). Lenaerts tratou de uma temática pouco explorada nos outros trabalhos citados anteriormente, particularmente as trocas interétnicas de conhecimento sobre plantas (entre povos ameríndios diferentes e com a população não indígena circundante) e, também, a forma de valoração desses conhecimentos, que leva em conta a sua origem e as relações estabelecidas entre pessoas²⁰. Além disso, os Ashanikas faziam diferenciações entre tipos de plantas, permitindo, por exemplo, que algumas delas fossem vendidas para os não indígenas, tais como as plantas que não têm nenhuma relação particular com os homens (café, feijão, mogno, cedro), enquanto, de outro lado, há aquelas com as quais eles mantêm relações privilegiadas e personalizadas e não podem ser vendidas (como a *ayhuasca*, a chacrona, uma variedade particular de milho “dos ashaninka”). Entre esses dois extremos de tipos de plantas encontram-se outras de tipo intermediário, muitas medicinais, mas que não se consideram tão poderosas como as “verdadeiras plantas xamânicas” e a informação a seu respeito é de acesso livre, todos conhecem e usam. É essa categoria intermediária que constitui uma zona sensível ao risco de “biopirataria” e, também, a possibilidade de rendas um pouco mais substanciais.

²⁰ Lenaerts (2006, 2008, 2011) relata que os povos ameríndios vizinhos aos Ashaninka, indicados por eles como os que “sabem mais” sobre as plantas, não são necessariamente aqueles com maior conhecimento botânico (conforme registrado por meio de uma pesquisa etnobotânica), mas sim os que mantêm uma relação mais próxima à sociedade envolvente. O autor afirma que a eficácia e o valor do conhecimento de determinadas plantas para os Ashaninka estavam mais relacionados com a “origem” do conhecimento – de onde ele vem – e o tipo de relação que se estabelecia entre grupos sociais – entre grupos indígenas aliados, inimigos, “brancos” –, do que com uma eficácia no sentido terapêutico da medicina ocidental.

Leanerts (2011) discutiu também a temática da diminuição dos conhecimentos etnobotânicos a partir do caso de Mariluz, uma indígena Ashaninka que havia sido sua interlocutora em uma pesquisa no ano 2000 e que após sete anos teria demonstrado um conhecimento menor das plantas, em uma abordagem etnobotânica. O autor atrela essa diminuição de conhecimento, ou melhor sua substituição, a um projeto de “hortas medicinais” que foi desenvolvido por uma ONG europeia na aldeia para justamente “preservar” o conhecimento sobre as plantas. No entanto, o resultado foi que Mariluz se limitou a um enfoque meramente naturalista, renunciando por completo à possibilidade de discursos múltiplos e formas de racionalidades variadas, o que parece ter levado a uma forma de esquecimento. Do seu discurso teriam desaparecido as referências a qualquer interação entre vontades humanas, vegetais e animais.

(...) como en el caso de la serpiente que hay que matar para que la planta curativa pueda tener efecto: la responsable del huerto medicinal de Nordeco, encargada de enseñar a los jóvenes la medicina “tradicional”, ya no hace más que mencionar unas pocas plantas, con comentarios escasos y únicamente pragmáticos, pero siempre perfectamente compatibles con la racionalidad occidental: tal Rubiaceae, por ejemplo, que ella misma identificaba en 2000 como remedio contra el cutipado (influenza maligna) muy específico del arcoíris, que se contrae al lado de las aguas sucias (un remedio típicamente asháninka para una etiología de origen andino), en 2007 sólo sirve “contra gripe”; tal Piperaceae, que recomendaba contra la compleja enfermedad del “susto” (una categoría etiológica común en toda América latina), pasó a ser simple remedio “contra la fiebre”, y la mitad de las plantas del huerto ya no reciben otro comentario que un muy elemental “es para vaporar” (Lenaerts, 2011, p. 89).

Mariluz passou a ser tratada em sua aldeia como alguém que “não sabia nada”, pois não teve a habilidade de conviver com mais de um quadro conceitual, ao contrário do que acontece na sua região, onde existe um sistema médico caracterizado por um pluralismo que envolve não só conhecimentos tidos como “propriamente ashanika”, como de outros povos vizinhos, usos de plantas medicinais, xamãs e a medicina ocidental implementada de uma “forma mista” por técnicos-enfermeiros interculturais.

Conforme será largamente descrito no capítulo 3, o processo de colonização do sul do MS e leste do Paraguai, ocorrido entre o final do século XIX e meados do século XX, reconfigurou radicalmente a paisagem da região. As vastas florestas atlânticas, entremeadas por campos e cerrado foram convertidas em pastagens e lavouras de monocultivos por colonos que vinham de outras regiões do país em busca de terras vastas e baratas. É claro que a abertura dessas fazendas se deu em cima do território Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, processo durante o qual grande parte dos indígenas foram confinados em reservas instituídas

pelo SPI nas primeiras décadas do século XX. Nas reservas, logo cedo instalaram-se missões religiosas cristãs, que foram as primeiras instituições de escolarização dos indígenas, além de, obviamente se ocuparem da conversão religiosa deles. Os postos do SPI, e depois da Funai, se ocuparam de introduzir as técnicas da “moderna agricultura”, nas reservas, em substituição a agricultura tradicional de coivara. Todo esse processo, junto do aumento da população nas reservas, ao longo da segunda metade do século XX e das décadas do século XXI, tornou muito mais difícil a realização de uma série de práticas de conhecimento que foram performadas pelos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã ao longo de séculos.

Muitas dessas práticas de conhecimento não são mais performadas na mesma intensidade que eram antes, e algumas não ocorrem a muitos anos no Brasil, como o ritual do *kunumi pepy*, durante o qual os meninos que estavam em fase de mudança de voz tinham seus lábios perfurados para a inserção do *tembeta*. No entanto, a memória sobre o tempo em que essas práticas eram frequentes estão bem vivas entre os mais velhos, que viveram ao menos a sua infância ou mocidade em meados do século XX. Aqueles com quem eu conversei durante o trabalho de campo se ressentiam da desconexão que existe atualmente entre o conhecimento e os conhecedores, e da falta de interesse da maioria dos mais jovens nos seus saberes. Vários dos meus interlocutores eram reconhecidos como grandes conhecedores de plantas medicinais, e como xamãs (*ñanderu*), no entanto se ressentiam de serem frequentemente desacreditados por seus vizinhos convertidos às religiões cristãs pentecostais. Por outro lado, o rendimento que o assunto sobre as plantas medicinais trazia durante as minhas conversas com as pessoas em campo, me deu a impressão que ainda se recorre a essas plantas com uma certa frequência, buscando cura para diversos males, ou para seduzir ou enfeitiçar outra pessoa.

Como eu me apresentava como um pesquisador que queria saber sobre uma planta, esse assunto aparecia com certa naturalidade. Diversos tipos de plantas foram faladas para mim, consumidas junto do chimarrão matinal, na forma de chá, ou usadas na forma de banhos, dentre outros usos. Apesar de não ter feito nenhum tipo de estudo sistemático sobre as plantas medicinais, pude perceber que algumas plantas eram citadas com mais frequência, e muitas delas podiam ser encontradas nas vendas localizadas no mercado municipal de Pedro Juan Caballero, no Paraguai. Nesse mercado, eu costumava comprar folhas secas de estévia para levar para as aldeias durante o trabalho de campo. No entanto, curiosamente, não eram todas as pessoas que me eram apontadas como grande conhecedores de plantas medicinais

que conheciam a estévia. Ao longo da pesquisa fui compreendendo que, além de questões mais evidentes - tais como as particularidades de trajetória de vida de cada pessoa, os seus lugares de habitação, e sua rede de parentes e aliados –, o conhecimento sobre o *ka'a he'ē* envolvia uma série de práticas de conhecimentos tais como resguardos masculinos e femininos e a fabricação de kaguĩ, que envolve o estabelecimento de relações com diversos tipos de seres, para além dos humanos. Muitas vezes a comunicação com esses seres se dá por meio de cantos, ou rezas (*ñembo'e*), que ajudam a tornar esse conhecimento algo efetivo.

A produção de conhecimentos no âmbito da ciência e tecnologia

Os estudos sociais da ciência e tecnologia, conforme já mencionado, modificaram a maneira de enxergar a construção do conhecimento científico ao prestar atenção aos processos envolvidos na “ciência em ação”. Em um primeiro movimento, que pode ser ilustrado pelos estudos do “programa forte” de Bloor (1981) e pela abordagem de Collins (1974), destacou-se a construção social da ciência, mostrando como a compreensão das relações sociais e aspectos políticos eram essenciais para se compreender o sucesso ou fracasso de determinados fatos ou inovações no âmbito da ciência e tecnologia. No entanto, um grupo de pesquisadores questionaram essa abordagem ao enfatizarem que não se poderia compreender a ciência e a tecnologia atribuindo um poder explicativo exclusivo aos “fatos sociais”, deixando de lado o que os cientistas fazem dentro dos seus laboratórios e como explicam isso nos seus próprios termos, ou seja, os “fatos naturais”. Esse grupo, que advogou a necessidade de um tratamento simétrico das relações que são tradicionalmente enquadradas nas divisões da “sociedade” e da “natureza”, e focou-se na descrição dessa rede heterogênea de relações que envolvem actantes – atores humanos e não humanos – ficou conhecido pela alcunha de “Teoria Ator-Rede” (em inglês, *Actor Network Theory* – ANT). Seus expoentes são Bruno Latour, Michel Callon, John Law, Annemarie Mol, dentre outros.

Law e Mol destacaram-se em um movimento de renovação da ANT, que ocorreu por meio de um diálogo com algumas críticas levantadas contra a abordagem. Law (1999) ligou a ANT à semiótica e ao pós-estruturalismo, tratando a primeira como uma expansão do último para aspectos que vão além da linguagem, levando-a até o domínio da materialidade. A isso, ele denominou de “materialidade semiótica”, que seria um dos princípios da ANT e que

admitiria que as entidades são produzidas em relações e adquirem sua forma como uma consequência das relações nas quais elas estão localizadas. Isso quer dizer que elas são performadas dentro, por e através dessas relações. Esses princípios permitiram fazer uma crítica de algumas noções iniciais da ANT, como a de móveis imutáveis, que acarretavam uma definição muito rígida de objeto e um certo determinismo ontológico. Ou seja, não seria apenas um “objeto” que circula na rede, sendo traduzido de formas diferentes pelos diversos atores, mas sim de diferentes objetos, na medida em que não há uma certeza quanto à pré-figuração da realidade. Isso abre as portas para uma abordagem enfocada em ontologias e para a ideia de “ontologia política”, ou seja, múltiplas práticas de conhecimento dão origem a múltiplos objetos (Law, 2002, 2004; Mol, 2002).

Etnografar a construção de inovações científicas e tecnológicas seria assim, nessa perspectiva, acompanhar as relações que são constituídas pelos atores, por meio das quais circulam artefatos que são definidos por meio dessas próprias relações e práticas de conhecimento. Isso envolve também a própria forma como os atores definem os seus objetos, nos seus termos - os seus conceitos, as suas descrições da realidade. As entidades com as quais os atores trabalham dependem da performance de suas práticas e, portanto, podem ser mais de um objeto, conforme Mol (2002) demonstrou no campo da medicina das doenças.

No caso em questão, o da emergência da “estévia” ou dos “glicosídeos de esteviol” como compostos químicos e mercadorias capazes de agregar valor a outras mercadorias, a etnografia, na sua missão de tornar visível e traçar as redes de relações e objetos por meio das quais ao conhecimento sobre a natureza é garantido o status de “fato”, lidará principalmente com informações históricas, relatos, artigos científicos e livros que tratam do tema. Isso deve-se à impossibilidade de etnografar esses processos “em ação”, devido ao fato de que os acontecimentos que serão enfocados já ocorreram há alguns anos ou décadas. Isso não é exatamente um limite ou uma novidade para os estudos sociais sobre a ciência, que se apoiam constantemente em descrições secundárias (veja-se, por exemplo, o clássico de Shapin e Schafer, 1985). Infelizmente, tendo em vista a disponibilidade de tempo e recursos para a realização da pesquisa, não foi possível trabalhar de forma mais intensa com entrevistas com pessoas que participaram desse processo de transformação da estévia e suas substâncias em mercadoria.

A descrição dessa rede é também uma forma de contar uma história na qual o atributo de “detentor”, de uma inovação ou de uma patente, é garantido apenas para um grupo

circunscrito e localizado de pessoas. Afinal de contas, a reivindicação de propriedade permite que se “corte” a rede, isolando aquelas pessoas que teriam feito as “contribuições relevantes” para a tecnologia (Haraway, 1997; Strathern, 2014a). Assim como Haraway (1997), mantenho um interesse – de influência marxiana – no modo como as relações são cristalizadas em e tomadas por coisas descontextualizadas, na forma de mercadorias; e ao mesmo tempo insistindo que essas relações incluem humanos e outros entes como parceiros ativos. “All that is unhuman is not un-kind, outside kinship, outside the orders of signification, excluded from trading in signs and wonders” (Haraway, 1997, p. 8).

Por fim, os princípios éticos de pesquisa e desenvolvimento tecnológico que exigem que haja consentimento no acesso ao conhecimento e, também, uma forma de repartição de benefícios, transformam as próprias maneiras de se pensar nesses processos. Hayden (2007), por exemplo, nos convida a pensar sobre esse efeito por meio do qual problemas associados com diálogo e representação passam a ser pensados em termos de distribuição e retribuição. Isso, sem dúvidas, altera a rede e as relações que são estabelecidas ao longo dela durante a conformação de “fatos” científicos ou inovações.

Problema de pesquisa

Aqueles que são considerados “detentores” de conhecimento tradicional associado à biodiversidade compartilham das mesmas premissas teóricas das políticas públicas, voltadas para a valorização e proteção dos seus “conhecimentos”, sobre o que seriam estes, sobre a forma de “(re)produzi-los” e os seus “efeitos”? Ainda mais, compartilham da mesma concepção sobre “o vivo”? As etnografias que trataram desse tema demonstram que a resposta é claramente não, principalmente no que se refere aos povos indígenas da América do Sul (Borges e Niemeyer, 2012; Carneiro da Cunha, 2012; Coelho de Souza, 2012, 2016; Gallois, 1988, 2012; Lima, 2012; Oliveira e Santos, 2016; Viveiros de Castro, 1986). De fato, esses trabalhos nos mostram que esses conhecimentos são gerados ao longo de relações específicas que as pessoas estabelecem umas com as outras e com outros seres, por meio das quais os corpos delas vão sendo “fabricados” em meio à recepção e liberação de substâncias. Portanto, não se trata de uma informação que possa ser repassada de forma descontextualizada dessas mesmas relações, tal como é a concepção de conhecimento euroamericana/ocidental.

As discussões a respeito dos problemas da educação escolar indígena também vêm apresentando várias dessas questões para discussão (veja Gallois, 2016, para uma síntese de alguns argumentos). Essas relações também não podem ser subtraídas dos ambientes onde elas ocorrem, na medida em que o conhecimento é criado e (re)produzido em um processo contínuo de interação com lugares, coisas e seres vivos (Ingold, 2000a). Plantas, animais e outros seres não seriam parte de uma “natureza” que serve como recurso para ser explorado, mas, ao contrário, são seres que mantêm entre si próprios e com os humanos relações sociais e são capazes de comunicação (Descola, 1996, 2012; Viveiros de Castro, 2002). As relações de posse e propriedade entre os povos indígenas sul-americanos também já foi bem explorada, demonstrando que os conceitos de donos/mestres estão bem difundidos e possuem um papel central nas ontologias indígenas, sendo central para compreender as teorias indígenas sobre a relação, principalmente o poder (ver Fausto, 2008 para uma síntese).

Por sua vez, os trabalhos da Ecologia Histórica têm demonstrado como áreas florestais tidas como intocadas na Amazônia na realidade tiveram sua composição florística extremamente influenciada pela ação humana dos grupos indígenas que ali habitam ou habitavam. Isso levou a uma reconsideração de noções de espécies domesticadas ou selvagens, assim como sobre o papel dos povos indígenas no aumento de biodiversidade das florestas (Balée, 1992, 2013). Os conceitos de plantas selvagens/domesticadas são essenciais para estabelecer uma divisão entre as que pertencem à natureza e aquelas que já estariam no plano da “(agri)cultura”. Essa concepção está relacionada diretamente com a influência do trabalho humano intencional na alteração da condição natural/primordial das plantas e na perda da capacidade dessas últimas de se reproduzirem sem a ação de homens e mulheres. A ecologia histórica e outros estudos têm demonstrado que os povos indígenas das terras baixas da América do Sul conseguiram contribuir significativamente com a conformação do seu ambiente e com a presença de plantas alimentícias no mesmo sem a necessidade de sempre recorrer à domesticação (Fausto e Neves, 2018). Esse outro modo de relação estabelecido com plantas (e animais) coloca em xeque o papel universal do trabalho humano de conversor da natureza em sociedade. Obviamente essa teoria não tem muito sentido para povos que não estabelecem uma divisão entre essas duas dimensões da realidade. Também se questiona a ideia universal de que as relações de propriedade são estabelecidas por meio da modificação da natureza por meio do trabalho humano. As noções de maestria entre os povos indígenas

sul-americanos demonstram que existem outras formas de ser dono, que não impliquem na dominação completa dos seres com quem se relaciona para se viver bem (Fausto, 2008).

A ideia de um patrimônio genético sobre o qual os Estados Nações são soberanos, estabelecendo limites territoriais que separam os seres vivos que são “nativos” ou não de determinado país, também está relacionada com teorias que estabelecem uma relação de domínio de um determinado “povo” sobre um “território”. Mais uma vez, as etnografias dos povos indígenas da América do Sul demonstram que essa relação é estabelecida de diferentes formas que não implicam em domínio e propriedade privada da terra. Dessa forma, refletir sobre as relações dos Kaiowa e Guarani com o seu território é muito importante, assim como a investigação sobre os tipos de ambientes e lugares onde ocorriam a estévia, conformando uma parte de uma rede de relações traçadas ao longo do ambiente.

Tendo em vista os aportes dessas etnografias e as discussões antropológicas que vêm sendo realizadas sobre este tema, as perguntas sobre o conhecimento tradicional dos Kaiowa e Guarani não podem ser formuladas levando apenas em conta a “informação” ou “práticas” que esses indígenas detêm sobre o uso da estévia. É claro que o uso que se faz da planta é algo importante, mas ele só pode ser compreendido quando inserido nas relações que tanto tornam este significativo para as pessoas quanto configuram as condições de possibilidade da existência material daquele ser e de substâncias específicas. Em outras palavras, o “conhecimento” sobre o *ka’a he’ẽ* envolve, por um lado, a aquisição de habilidades pelas quais o ambiente vai sendo revelado por meio da percepção, do habitar, o que inclui a observação sobre o ciclo de vida da planta, técnicas de plantio, produção de mudas e coleta, performance de cantos/rezas, conhecimento sobre a época certa de colher as folhas para oferecer para meninos e meninas em fase de reclusão pubertária, dentre outros. Essas relações que os humanos estabelecem com tais plantas são capazes de intensificar características potenciais destas, sendo, portanto, fundamental para se compreender alguns aspectos ecológicos e das substâncias produzidas pela espécie. Por outro lado, essas práticas e ações eram realizadas dentro de um contexto mais amplo de estabelecimento de relações entre pessoas e destas com outros seres capazes de comunicação e agência, o que envolve uma teoria sobre o que compõe a realidade e uma teoria sobre a relação.

A partir desses enquadramentos, chegamos às nossas perguntas de pesquisa. Quais eram as relações, das pessoas entre si e delas com outros seres e ambientes, que faziam com que as práticas relacionadas ao *ka’a he’ẽ* pudessem ser reconhecidas como conhecimento e

algo que tem efeito para os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, por um lado, e para cientistas e empresários, por outro? Que tipos de regimes e práticas de conhecimento são conformados por meio dessas relações? Como esses regimes e práticas de conhecimento se relacionam com os projetos de consolidação dos Estados Nações do Brasil e do Paraguai, principalmente com as suas ideias de desenvolvimento econômico e de fluxos de informação e mercadorias a nível internacional? E, por fim, quais são os efeitos de se nomear determinados tipos de relações – e não outras – de “conhecimento” nos diferentes contextos históricos nos quais se posicionam os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, no sul do MS e Paraguai, respectivamente?

Um mundo ou vários mundos? Ontologia, ontogênese e a possibilidade de dizer algo novo sobre a realidade

Alguns dos referenciais teóricos com os quais eu vou dialogar nesta tese não admitem uma divisão entre natureza/sociedade ou material/simbólico na descrição da realidade, lidando principalmente com conceitos e teorias nativas. No entanto, abordagens como a da Ecologia Histórica, por exemplo, possuem como pano de fundo os pressupostos da Biologia e da Ecologia sobre o que são os seres vivos, de que são formados, como funcionam e como se relacionam entre si. Essa visão da realidade pode ser enquadrada dentro da tipologia ontológica que Descola (2012) denominou de “naturalismo”, característica da ciência ocidental.

Autores como Phillippe Descola, Tim Ingold e Marshall Sahlins foram alguns dos antropólogos que procuraram buscar soluções teóricas para a tensão entre duas abordagens que eram conflitantes em meados do século XX, principalmente nos Estados Unidos: a ecologia cultural – de viés marcadamente materialista e preocupada com fluxos de matéria e energia; e a antropologia simbólica – que se ocupava dos significados atribuídos pelas pessoas em uma dada cultura. As contribuições de Descola e Sahlins (principalmente nos seus escritos mais tardios) tiveram grande influência do estruturalismo francês de Claude Lévi-Strauss, o qual foi inspirado no estruturalismo linguístico de Saussure. Dessa forma, as soluções buscadas por esses autores tiveram uma inclinação a focar as estruturas do pensamento e da mente que possibilitam diferentes lógicas de associações de ideias e significados entre culturas. Nesse tipo de enfoque, o fluxo de matéria e da energia entre os seres vivos só tem lugar enquanto uma ideia que pode ser analisada dentro de uma ontologia naturalista, ou de

uma cosmologia ocidental de cunho universalista. Por outro lado, Tim Ingold, mais influenciado pelas ideias de Gregory Bateson e pela fenomenologia, enfoca os processos de percepção do ambiente como algo que não se restringe apenas à mente, de forma a não admitir um limite entre corpo/ambiente. Dessa forma, a história de uma pessoa ou de um determinado grupo não pode ser separada do processo de desenvolvimento que ocorre em uma interação contínua de um organismo com o seu ambiente. Esse tipo de abordagem o leva a um enfoque diferente, que está preocupado com os processos de habitar o mundo, da aquisição de habilidades (*skills*) e de conhecimentos ao longo da vida, e também com os fluxos geradores do mundo de materiais no qual as coisas vieram à existência e continuam a subsistir.

O agrupamento heterogêneo de autores e abordagens contemporâneas que são rotulados como pertencentes à “virada ontológica”, dentro do qual localiza-se tanto a abordagem de Descola, o “perspectivismo ameríndio” de Viveiros de Castro e os estudos sociais da ciência na linha da ANT. Law (2004, 2006), por exemplo, considerou explicitamente a abordagem da ANT como uma vertente da semiótica e do pós-estruturalismo, enquanto as influências de Lévi-Strauss em Descola e Viveiros de Castro são mais do que visíveis e confessadas. De forma geral, essas abordagens, ao levarem a consequências radicais a dispensa da “natureza” e, junto com esta, da epistemologia das ciências naturais enquanto balizadoras da realidade e da materialidade, culminaram na afirmação que não existiria apenas um só mundo, mas mundos múltiplos. Isso não seria apenas restrito à diferença entre culturas, na medida em que ontologia não é um sinônimo de cultura, mas esses diferentes mundos existiriam até mesmo dentro de uma das mais prestigiosas ciências ocidentais, a medicina, como demonstra Mol (2002) com o caso da anemia. Law (2004, 2006) e Mol (2002) advogam, dentro do enfoque que denominam de “materialidade relacional” ou “semiótica da materialidade”, que múltiplos objetos são originados a partir de múltiplas práticas de conhecimentos, culminando na ideia de “ontologia política”. No caso da anemia, as diferentes formas de performar a doença pelos diferentes tipos de exames clínicos, apresentariam diferentes realidades-mundos e não apenas diferentes versões ou visões sobre a mesma doença.

A ideia de que diferentes ontologias são conformadas a partir da performance de diferentes práticas de conhecimento irá nortear essa tese. Essa reflexão será utilizada principalmente como meio de contrastar as diferenças entre as práticas de conhecimento

realizadas pelos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã e aquelas outras realizadas por técnicos agropecuários, engenheiros agrônomos, químicos, empresários, dentre outros. No entanto, a ideia de múltiplos mundos, na medida em que está embebida em uma abordagem semiótica, limita a reflexão sobre aspectos relacionados com a materialidade do mundo e de fluxos de materiais, ou seja, uma abordagem ecológica. Isso não é um problema das abordagens da “virada ontológica”; simplesmente não se trata de algo que seja do interesse desses autores, na medida em que para eles uma abordagem ecológica estaria necessariamente inserida em uma ontologia “naturalista”, nos termos de Descola. Por outro lado, considero a abordagem ecológica relevante e importante, na medida em que ela tem o potencial de gerar questionamentos dentro dos pressupostos de realidade das ciências naturais e no âmbito das políticas públicas, tendo, portanto, nesses âmbitos, uma relevância estratégica mais evidente. Portanto, busquei alternativas à ideia de múltiplos mundos que me possibilitassem dialogar com as ontologias hegemônicas não apenas para mostrar a sua diferença em relação às dos outros, mas também para questioná-la nos seus próprios termos. Dessa forma, encontrei alguns autores, tais como Tsing (2005), Graeber (2015) e Ingold (2018), que, de forma geral, são críticos à ideia de múltiplos mundos. Começarei pelo último, do qual já apresentei algumas ideias. Em um artigo recente (Ingold, 2018), o autor britânico desenvolve claramente o seu argumento de que, ao contrário dos vários mundos, dos quais se fala na “virada ontológica”, para ele o mundo que habitamos é apenas um. Ao contrário do *fractiverse* (fractiverse) de John Law, “a set of contingent, enacted and more or less intersecting worlds in the plural” (Law, 2011, p.2), Ingold resgata a ideia de pluriverso (*pluriverse*) de Arturo Escobar, que pode ser descrito como “as a process of planetarization articulated around a vision of the Earth as a living whole that is always emerging out of the manifold biophysical, human, and spiritual elements and relations that make it up” (Escobar 2011, p.139). Ao invés de falar em ontologias, Ingold prefere falar de “ontogênese”, como um processo contínuo de vir a ser. Essa é uma importante diferença da perspectiva de Ingold em relação a aquelas da “virada ontológica”, por levar em consideração a materialidade dos seres e do seu ambiente, constituindo apenas uma realidade, mas que essa pode se desdobrar de diferentes formas.

Ingold ao problematizar a diferença entre o naturalismo e o animismo de Descola, questiona a razão do naturalismo por um lado exaltar a universalidade da natureza, em detrimento da diversidade das culturas, e por outro celebrar a diversidade ilimitada de tipos de espécies de seres vivos em oposição à universalidade da mente humana e o seu senso

consciente de seu próprio *self*. O que é similar e o que é diferente depende da maneira que se olha, pois o naturalismo poderia ser definido como a similaridade da fisicalidade e dissimilaridade do interior (na versão de Descola), assim como pelo seu oposto. Qual seria então a diferença da última versão para o animismo? Ingold responde que as similaridades e dissimilaridades do animismo seriam de outro tipo do que aquelas do naturalismo. As similaridades do naturalismo seriam de identidade, as do animismo seriam de continuidade; as diferenças do naturalismo seriam de diversidade e as do animismo seriam de diferenciação (Ingold, 2018).

Inspirando-se no processo de diferenciação operado pelo animismo, Ingold critica essa separação de uma alma interior e um corpo exterior que é constatada por Descola, pois, para ele, tal divisão não tem sentido, já que a interioridade da vida é imanente ao próprio mundo e que participa diretamente das suas relações e processos. Dessa forma, não haveria uma oposição entre uma fisicalidade do mundo exterior em contraste com uma interioridade não material. Na lógica da diversidade, o naturalismo nos dá um mundo do “ser”, enquanto na lógica da diferenciação, o animismo apresenta um mundo do “se tornando” (*becoming*). É por meio desse raciocínio que Ingold propõe a sua antropologia de “um mundo”, partindo do par continuidade e diferenciação do animismo em um mundo onde a diferença é sempre emergente.

Isso leva o autor à ideia de ontogênese, ao invés de ontologia, apresentando o conceito do processo de “individuação” de Gilbert Simondon. Este conceito se refere ao desenvolvimento da vida, onde as diferenças não se encontram presas dentro de um limite com o mundo exterior, mas ocorrem nas ressonâncias internas da vida. O desenvolvimento da vida não separa as ações de um organismo dos processos por que ele passa em interação com o seu ambiente. O que ocorre é um processo de diferenciação intersticial, por meio do qual a diferença emerge ao longo da vida. Essa é a diferença da ideia de múltiplas ontologias e múltiplas ontogênias: enquanto na primeira tudo ou todo ser é o seu próprio mundo, de forma que existam tantos mundos como seres ou coisas (ou culturas, ou práticas, eu também diria); na segunda, cada ser ou coisa surge ao longo de seu caminho particular, dentro de um mundo de diferenciação ilimitada. “In short, ontogenesis allows us to reconcile singularity and multiplicity, agency and patiency, within one world” (Ingold, 2018, p. 167).

Entendo essa ideia de um único mundo, no sentido utilizado por Ingold, como mais produtiva para compreendermos os encontros, conflitos e colaborações que ocorrem, levando

em conta a dimensão da materialidade. Tsing (2005), por exemplo, focou nas relações de colaboração no processo de encontros globais por meio da diferença, tais como aquelas por meio das quais campanhas (socio)ambientais são montadas. Essas colaborações chamam a atenção para a formação de novas configurações culturais e políticas que mudam uma arena de conflito. Esses encontros ocorrem estabelecendo “conexões globais” das quais dependem, para existir, o capitalismo, a ciência e a política (os universais), e é justamente a materialidade complicada desses encontros práticos que Anna Tsing (2005) chamou de “fricção”. Em um sentido parecido, a formulação de Almeida (2013) dos “acordos pragmáticos” enfatiza a dimensão dos encontros que acontecem e dos seus efeitos, mesmo quando ainda está em jogo a diferença sobre os determinantes da realidade e a causalidade dos acontecimentos.

A narrativa sobre os encontros que são estabelecidos e seus efeitos ao longo do tempo mantêm também a importância da análise diacrônica dos processos, sem desmerecer a importância de visões sincrônicas. É importante frisar que não se trata de uma história única e universal, como fica claro a partir da ideia de Tsing (2005) de que os eventos que ela descreve são completamente diferentes para cada grupo de atores, mas isso não impede o processo de “colaboração”, algo similar à ideia já mencionada de Almeida (2013) de “acordo pragmático”, no qual as pessoas chegam a acordos sobre as ações a serem tomadas, ainda que os pressupostos de realidade sejam totalmente diferentes. Da mesma forma, abordagens analíticas epistemologicamente diferentes podem contribuir para produzir efeitos congruentes na descrição etnográfica, ainda que partindo de pressupostos distintos. É nesse sentido que aproprio-me aqui de abordagens diversas, tais como a virada ontológica, a abordagem ecológica de Tim Ingold, a ecologia histórica, a história indígena, a etnografia multiespécies, dentre outros. Portanto, a minha descrição etnográfica não se pautará exclusivamente pelas teorias e concepções nativas dos meus interlocutores.



Foto 08: Pátio, localizado em frente a *ogapysy* (casa de reza), com fileiras de *yvyra'i*, terminando no marangatu (espécie de altar) externo. Foto de autoria própria, tirada em *Guyra Kambi'y* em fevereiro de 2019, logo antes do *jerosy puku*.

CAPÍTULO 2 – DO KA’A HE’Ë À ESTÉVIA

Do *ka’a he’ë* à estévia: a constituição de conhecimento por meio da ciência e tecnologia

Na primeira parte deste capítulo discutirei a constituição do conhecimento técnico e científico sobre a “estévia” por meio de uma breve descrição dos movimentos e transformações pelas quais passaram o *ka’a he’ë* até se tornar uma das grandes commodities mundiais. Essa história, conforme já mencionada no capítulo 1, inicia-se com o naturalista Moisés Bertoni. Na próxima seção descreverei um pouco da história pessoal de Bertoni e a sua trajetória, até a “descoberta” da *Stevia rebaudiana*.

Em seguida, descreverei a história da “estévia” enquanto um objeto da ciência e tecnologia na busca de torná-la uma mercadoria industrial. Essa história envolve diferentes agentes – como por exemplo, embaixadores ingleses e alemães no Paraguai, empresários paraguaios, químicos franceses, pesquisadores e indústrias japoneses, dentre outros. Não será meu objetivo reconstruir essa longa e complexa história em sua totalidade, e, portanto, irei me ater a alguns acontecimentos principais, ou que mostrem as relações que são estabelecidas entre humanos e outros seres durante o processo de constituição de saberes técnicos e científicos sobre a estévia. Para um bom e mais completo panorama histórico do desenvolvimento da estévia enquanto objeto técnico/científico e mercadoria, recomendo a leitura do excelente trabalho de Liaudat (2015). Utilizei-me largamente do compilado histórico presente nessa última obra para a escrita de partes do presente capítulo.

Na segunda metade do capítulo, discutirei com maior foco as mobilizações e os deslocamentos realizados pela ciência, particularmente a botânica, na construção do seu objeto de pesquisa e o apagamento de relações que foram estabelecidas com os indígenas na narrativa final. Utilizarei a descrição da visita do botânico Djadja Soejarto ao Paraguai, em 1981, em busca da estévia, para ilustrar este ponto. Por meio da descrição da chegada do botânico até o local onde encontrou a estévia em seu estado “selvagem”, na região do Cerro Kuatia, também abordarei as transformações ambientais da região e o seu papel no gradual desaparecimento da planta no campo. Esse processo de modificação da paisagem e de mudanças políticas e econômicas que ocorreram na região com o avanço da colonização interna no sul do MS e leste do Paraguai serão descritos em maiores detalhes no capítulo 3.

Por fim, com base em etnografias sobre os Kaiowa, Guarani, Paĩ Tavyterã e outros povos indígenas das terras baixas da América do Sul, discutirei algumas noções caras às relações entre os humanos e desses com as plantas, tais como o processo de domesticação/familiarização e a noção de *tekoha*. Para isso, buscarei trazer as discussões antropológicas que se mantiveram atentas aos tipos de relações que são estabelecidas, e a uma teoria da própria relação, desestabilizando dessa forma alguns pressupostos tácitos euro-americanos ocidentais sobre o que constitui a realidade e o que é ou pode ser o conhecimento. Com base nessas reflexões, pretendo contrastar modos distintos de práticas e de tipos de relacionamento entre pessoas, plantas, lugares, que constituem formas de conhecimento enquanto algo que tem efeito no mundo. Em especial, buscarei pensar, de modo inicial, sobre como essas práticas e relações contrastam também diferentes formas de domínio sobre plantas e paisagem.

Moisés Bertoni

No século XIX, os Estados Nações sul-americanos surgidos de antigas colônias espanholas e portuguesas (em sua maioria), por meio de processos de independência, iniciaram o estímulo a imigração de europeus para atenderem um suposto déficit de mão-de-obra para desenvolver as economias nacionais. Foi nesse cenário que, em 1884, chegou na Argentina Moisés Bertoni, suíço oriundo da região do país onde se fala o idioma italiano. Bertoni, assim como vários que emigraram, estava atrás de terras para o cultivo, no entanto, ele tinha planos bem mais diferenciados. Tendo estudado ciências jurídicas, físicas e naturais nas Universidades de Genebra e Zurique, e de formação política socialista-anarquista, seu plano era fundar uma colônia agrícola autossustentável, inspirado nas reduções jesuíticas. Ainda na Europa, Bertoni teve uma conversa com o cônsul argentino Charles Beck-Bernard, que o aconselhou a região de Misiones, devido à fertilidade, preço e condições de pagamento da terra (Manfroi, 2013).

Após chegar no continente sul-americano e passar por duas experiências mal sucedidas de fundação de colônia agrícola autossustentável em Sant'Ana/Argentina (1884-1886) e Yaguarazapá/Paraguai (1887-1894), Bertoni conseguiu se estabelecer com sua família, a partir de 1894, em Puerto Bertoni, no Alto Paraná/Paraguai. A partir de então, concentrou suas pesquisas no Paraguai, se tornando reconhecido posteriormente como um dos maiores

naturalistas daquele país, sendo inclusive convidado para representar aquele país em eventos no exterior.

Em Puerto Bertoni, propriedade de sua família com 10 a 12.000 hectares, Bertoni, cuja maior paixão era a botânica, reiniciou a construção de um herbário, fruto de iniciativas pioneiras nos anos anteriores, que chegou a mais de 2.500 espécies. Ele retomou a instalação de uma estação meteorológica, iniciativa esta iniciada ainda na Suíça, e deu continuidade a suas pesquisas, principalmente relacionadas com a relação entre clima e produção agrícola. Ele e sua família viveram do cultivo de café, banana, extração de madeira, exportação de produtos agrícolas (principalmente para a Argentina), além da edição de revistas e do trabalho na imprensa comercial, que deram à família Bertoni os recursos econômicos necessários para viver e sustentar sua obra científica (Manfroi, 2013).

Em 1928, Bertoni fez um inventário de sua vida científica, descrevendo as atividades que realizava no Paraguai, tais como “levantar dados sobre a classificação, enfermidade, natureza ou meio em que uma planta ou animal viviam; estudar a composição química de um terreno a cultivar; testar uma planta medicinal, ou ainda, avaliar a melhor estação climática para o desenvolvimento de determinada planta ou plantação” (Manfroi, 2013, p. 79). Em vida, Bertoni reuniu em sua propriedade um total de 43.600 peças museológicas, das quais 14 mil na área da entomologia e 22 mil no herbário geral.

Além da botânica, outra paixão de Bertoni era a etnologia dos povos Guaraní habitantes do Paraguai. Ele reuniu 800 peças indígenas para estudo etnográfico, as quais foram utilizadas na composição dos volumes de uma de suas obras mais famosas, “La Civilización Guaraní”. Essa obra foi escrita dentro de um contexto mais amplo, que era a ideia da confecção de uma enciclopédia que descreveria o Paraguai em seus aspectos físicos e econômicos, passando pela história, geografia, antropologia e agricultura. “La Civilización Guaraní” é composta de três volumes, sendo I - Etnologia, II - Religión Y Moral e III - Conocimientos. Moisés Bertoni faleceu em Foz do Iguaçu, em 19 de setembro de 1929, aos 72 anos. No lugar onde ficava a propriedade de sua família existe hoje o Museo Bertoni, localizado em uma área protegida, onde reside uma comunidade Mbya Guaraní, a 26km de Presidente Franco, Alto Paraná, às margens do rio Paraná (Manfroi, 2013).

A história de Bertoni com a estévia se iniciou em 1887, ano no qual ele cita que teria ouvido pela primeira vez de uma planta de folhas doces por meio de indígenas e mestiços (nas palavras de Bertoni) da região do rio Mondaí, quando iniciava a exploração nas florestas da

parte oriental do Paraguai. No entanto, como a planta era nativa do campo, dos “prados do norte”, e também era rara, não foi possível para ele encontrá-la. Os indígenas conheciam essa planta das campinas de “*mbaeverá*” e “*kaá guasú*”. Em 1899, quando ele estava em Assunção, um amigo lhe presenteou com um espécime da planta com as folhas secas, na forma que é utilizada para adoçar a bebida de erva-mate, que ele havia ganhado de um herbalista da parte nordeste do país (Bertoni, 1905; Soejarto, 2002).

Por meio dessa amostra de plantas, Bertoni pôde identificar que de acordo com a taxonomia botânica, a planta pertencia a tribo *Eupatoriae* da família *Compositae*. No entanto, como a amostra continha apenas ramos esmagados, ele não conseguiu identificar o gênero corretamente, comunicando a comunidade científica em 1899 que aquela se tratava de uma nova espécie de nome *Eupatorium rebaudianum*. O epíteto do nome era dedicado ao químico paraguaio Ovidio Rebaudi, pelo qual o botânico nutria admiração e que depois realizou o primeiro estudo químico da planta. Em 1904, Bertoni conseguiu obter o primeiro espécime seco com flores, mas, devido a uma guerra civil no Paraguai, ele teve que viajar para o Alto Paraná. Na sua volta até Assunção, o botânico recebeu um espécime vivo de um residente de San Pedro, que foi o que lhe permitiu a reclassificação da espécie sob a nova nomenclatura taxonômica de *Stevia rebaudiana* (Bertoni, 1905; Soejarto, 2002).

A estévia enquanto incipiente objeto da ciência e tecnologia

Os estudos químicos de Ovidio Rebaudi e o longo histórico de uso da planta entre os indígenas e população local do Paraguai – que demonstrariam que o seu consumo era seguro – levaram Bertoni a se animar frente à possibilidade das folhas da estévia serem usadas como um adoçante natural pela indústria. As publicações científicas de Bertoni e seu entusiasmo sobre a estévia se difundiram para a Europa e Estados Unidos, despertando o interesse de outros países na planta. Segundo Lima Filho et al (2004), na década de 1920, países como Estados Unidos da América e Polônia pediram sementes ou mudas de estévia para o Ministério da Agricultura do Paraguai, para introdução da planta e realização de estudos sobre ela em seus respectivos domínios. Na década de 1930, os soviéticos também teriam importado material reprodutivo da planta. Kienle (2010 *apud* Liaudat, 2015) afirma que as forças armadas alemãs estavam por trás do interesse do *Reich* em pesquisas científicas sobre a estévia nas duas primeiras décadas do século XX, avaliando a administração de chá de erva-

mate adoçado com Stevia aos soldados para que fossem mais resistentes à fadiga e ao frio nórdico.

Durante a segunda guerra mundial, o bloqueio submarino alemão às Ilhas Britânicas colocou seus habitantes em situação de escassez de alimentos, dentre eles o açúcar de cana-de-açúcar ou beterraba, e a sacarina. Dessa forma, cresceu o interesse britânico na pesquisa da estévia como um potencial substituto desses adoçantes, e em 1941 o Jardim Botânico Real de Kew recebeu a ordem para estudar a planta visando sua produção industrial (Liaudat, 2015). O cônsul britânico em Assunção na época da virada do século XIX para o XX, Cecil Gosling, já havia enviado sementes de estévia para a Inglaterra, junto de informações sobre a planta obtidas de Moisés Bertoni. Entre 1942 e 1943 sementes teriam sido enviadas de Kew, onde se localizava o Jardim Botânico Real, para áreas de clima mais ameno do Reino Unido, mais adequadas ao crescimento das plantas, onde foram cultivadas nos condados de Devon e Cornwall por Ronald Melville, desenvolvendo-se bem durante o verão (Lima Filho et al, 2004).

Gosling (1901 *apud* Liaudat, 2015, p. 58), em uma carta, remete ao apreço de Moisés Bertoni pelo aporte cognitivo dos indígenas americanos, mencionando que

em um artigo descrevendo a planta, o Dr. Bertoni destaca, penso que com grande justiça, até que ponto estamos em dívida com esses observadores próximos à natureza, os índios, de quem aprendemos o uso do tabaco, o milho, o amendoim, a mandioca, as batatas, o algodão, a quinoa, a baunilha, a borracha e a salsaparrilha. Verdadeiramente uma larga lista de benefícios para a humanidade!²¹

Liaudat (2015) afirma que, por um lado, é positivo o reconhecimento da valorização dos saberes indígenas e da existência e importância dos conhecimentos dos povos originários. Em sua fala, Gosling assume tacitamente o *ka'a he'ẽ* como uma planta que a “humanidade” aprendeu a usar graças aos indígenas. Por outro lado, os benefícios à “humanidade”, que o inglês cita, referem-se a uma parcela de pessoas que deixa claramente de fora os indígenas desse grupo. Pois o reconhecimento das utilidades dessas plantas seguiu uma história de exploração colonial desses saberes e de bens naturais. Na lista de plantas que “aprendemos a usar”, citada por Gosling, encontram-se os principais produtos vegetais das colônias americanas que serviram para alimentar a industrialização inglesa.

²¹ Tradução livre para o português dos trechos em espanhol e inglês contidos em Liaudat (2015, p. 58), citando o original de Gosling (1901, p. 174).

Nas primeiras décadas do século XX, enquanto botânicos ingleses se dedicaram ao estudo do cultivo do *ka'a he'ẽ*, os alemães se dedicaram a realizar estudos químicos. No entanto, ambos não tiveram grandes avanços na época. Do ponto de vista da compreensão dos compostos químicos da estévia, os maiores passos foram dados pelos franceses na década de 1930. Em 1931, o doutorando R. Lavielle da Faculdade de Farmácia da Sorbonne Paris, junto de M. Bridel do Museu de História Natural de Paris, estabeleceram a estrutura química de compostos ativos na planta, como o esteviosídeo, publicando os resultados de suas pesquisas em uma série de artigos em revistas especializadas. No ano seguinte, Lavielle publicou sua tese de doutorado sobre a *Stevia rebaudiana*. No entanto, o pesquisador francês deparou-se com a dificuldade de obter exemplares da planta para o seu estudo farmacológico (Liaudat, 2015).

Desafortunadamente la Ka'a He'e crece en el campo, en la región norte del Paraguay, casi desierta, y donde las comunicaciones, debido a la falta de caminos [voies de pénétration], eran y siguen siendo hasta nuestros días muy difíciles. Esta situación obstaculiza seriamente el estudio de la droga. [Malheureusement le Kaà hê-é poussait dans la campo, région septentrionale du Paraguay, à peu près déserte, et où les communications, par suite du manque de voies de pénétration, étaient et sont encore de nos jours très difficiles. Cet état de choses devait sérieusement entraver l'étude de la drogue.²²] (Lavielle, 1932., p. 2 *apud* Liaudat, 2015, p. 71).

Liaudat (2015) chama a atenção para a invisibilização dos indígenas que habitavam aquela região, os Paĩ Tavyterã, por meio de uma mentalidade eurocêntrica e colonialista que considerava que ali era uma região “quase deserta”. Além disso, o autor ressalta que mesmo após 30 anos da “descoberta” da estévia, os pesquisadores ainda tinham dificuldades em conseguir amostras da planta e tinham que recorrer ao seu local de ocorrência natural no Paraguai. Para isso, os pesquisadores europeus precisavam de mediadores paraguaios que fizessem esse trabalho de coleta, ou os guiasse até os locais de ocorrência da estévia. Foi justamente isso que Lavielle fez, conforme ele mesmo cita em um agradecimento ao Sr. Carlos Sosa por haver proporcionado a ele os materiais indispensáveis ao estudo que é objeto da sua tese. O farmacólogo francês ainda menciona que “para recolher uma quantidade tal de droga foi necessária uma verdadeira expedição em zona tropical” (Lavielle, 1932, p. 3 *apud* Liaudat, 2015, p. 71).

²² A tradução para o espanhol foi realizada por Liaudat (2015), sendo o trecho original de Lavielle aquele escrito em francês.

Pesquisadores norte-americanos também se utilizaram de intermediários paraguaios para conseguirem amostras de estévia para seus estudos. Liadaut (2015) cita que, em nota de rodapé, Coates e Bertram, investigadores do Departamento de Química da Universidade de Illinois em Chicago (UIC na sigla em inglês), agradecem um empresário paraguaio, Luis Enrique de Gásperi, pelo envio de amostras de *Stevia rebaudiana*, o que deve ter ocorrido no final dos anos 1960. Liadaut (2015) chama a atenção para como a necessidade de envio de material do Paraguai para Europa e Estado Unidos demonstra que nessa época ainda não havia cultivos extensivos da planta nesses países.

Neste ponto, é interessante compreender em qual contexto se encontravam os povos indígenas Guarani, principalmente os Paĩ Tavyterã, na primeira metade e meados do século XX, quando os pesquisadores europeus e norte-americanos tinham que recorrer a expedições até a região de origem da estévia, realizadas por intermediários paraguaios, para conseguirem amostras da planta, e quais as transformações que ocorreram após esse período. Após o fim da “Guerra do Paraguai” ou “Guerra da Tríplice Aliança” (1865-1870), conflito armado que envolveu, de um lado, o Paraguai e, de outro, Brasil, Argentina e Uruguai, o traçado da divisa da fronteira entre Brasil e Paraguai foi alterado, em benefício do primeiro. Isso ocorreu principalmente na altura da divisa entre o departamento de Amambay (Paraguai) e o atual estado de Mato Grosso do Sul (Brasil). Até então, não havia uma fronteira que separasse dois países na região, de modo que os indígenas que hoje conhecemos como Paĩ Tavyterã, Kaiowa e Guarani transitavam livremente por ambos os lados²³. Além disso, no período pós-guerra, o Paraguai foi obrigado a vender grandes extensões de terra, principalmente a colonos brasileiros, para a exploração de erva-mate, madeira e gado (Quiroga & Ayala Amarilla, 2014

²³ Esse trânsito ainda acontece nos dias de hoje, no entanto ele não é tão livre, na medida em que os indígenas são considerados como cidadãos dos países que estão do lado da fronteira em que habitam. Dessa forma, formalmente o trânsito entre os países está sujeito às regras de nacionalidade e imigração dos estados nações. Isso, com certeza, dificultou e dificulta até os dias atuais o trânsito entre os dois países. Essas dificuldades, atualmente, se remetem a necessidade de, a cada momento, ter que pedir licença nas aduanas/alfândegas e comunicar a saída e entrada nos dois países (Brand e Colman, 2010), o que implica também estar em posse de documentação civil do país de origem, e obediência de regras de tempo máximo de estadia para visitas. No meu período de trabalho de campo, nas vezes em que atravessei a fronteira do Brasil para o Paraguai (na altura das cidades de Ponta Porã e Pedro Juan Caballero), em trajeto de carro acompanhado por indígenas Kaiowa, precisamos primeiramente nos dirigirmos à Aduana paraguaia. Neste local é emitido o documento de permissão para ingresso temporário no Paraguai, o “permiso”, mediante apresentação de Carteira de Identidade civil. O permiso necessita ser entregue na mesma aduana, durante a volta ao Brasil, sob pena da necessidade de pagamento de uma multa de cerca de R\$150,00 (na época), caso a pessoa necessite retornar ao Paraguai novamente. Essa burocratização do trânsito entre os países, e as barreiras policiais de controle, localizadas logo do início da rodovia que liga Ponta Porã à Pedro Juan Caballero, sem dúvida contribuem para intimidar a circulação entre os indígenas. No entanto, os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã também possuem diversas formas de driblar essas fronteiras para se deslocarem entre os dois países.

APUD Vera Brito, 2015). Dessa forma, assim como no lado brasileiro, empresas ervateiras começaram a explorar os ervais nativos, por meio de concessões de terras públicas para exploração por empresas privadas ou vendas, utilizando esporadicamente a mão-de-obra indígena, e assim os/as indígenas começaram a transitar massivamente nessas regiões de extração. Meliá, Grunberg e Grunberg (2008) chamaram atenção para o fato do empreendimento ervateiro não ter intenções “civilizatórias”, tendo o simples interesse de se aproveitar de uma mão de obra barata, o que, portanto, permitiu os grupos Guarani permanecerem nas suas terras tradicionais.

Na época do governo ditatorial de Alfredo Stroessner (1954-1989), o Paraguai procedeu a venda dessas terras públicas a valores muito baixos. Os territórios vendidos se concentraram mais nas áreas fronteiriças, provocando a penetração da expansão da fronteira agrícola brasileira no território paraguaio, trazendo, além disso, mão de obra brasileira, e conformando progressivamente uma nova categoria de cidadãos, os brasiguaios. Neste contexto, aumentou o desmatamento causados pela nova expansão colonizadora baseada nas pastagens de gado, principalmente nos Departamentos de Concepción, Amambay e Itapúa, afetando territórios tradicionais ocupados pelos Paĩ Tavyterã (Vera Britos, 2015; Glauser Ortiz, 2010). Isso coincide com as regiões de “ocorrência natural” do *ka’a he’ẽ*. Até aproximadamente a década de 1960 não havia políticas indigenistas estatais direcionadas aos povos indígenas no Paraguai²⁴, sendo a ação indigenista conduzida por missões religiosas, católicas e evangélicas. Nessa época, não havia ainda uma garantia da posse das comunidades indígenas do seu território, o que aconteceu apenas em 1981 com a Ley 904/81, “Estatuto de las Comunidades Indígenas”, por meio da qual o Estado paraguaio começou a reconhecer a existência legal das aldeias indígenas, na figura jurídica das “comunidades indígenas”, e seu direito de acesso às terras de propriedade comunitária. Antes desta lei, todas as legislações eram de cunho assimilacionista e de integração dos indígenas à sociedade nacional (Vera Britos, 2015).

Liaudat (2015) indica que as primeiras tentativas de estabelecer métodos de multiplicação e produção do *ka’a he’ẽ* visando um cultivo em maior escala iniciaram-se com Vera Bertoni, filha de Moisés Bertoni, e seu marido, o agrônomo Juan Bautista Aranda Jiménez, nas terras da Colonia Guillermo Tell. No entanto, o casal se deparou com as dificuldades que atrasariam por mais de meio século o que Liaudat (2015) chama de “a

²⁴ Em 1958 foi criado o Departamento de Asuntos Indígenas (DAI), dependente do Ministerio de Defensa Nacional, que foi substituído posteriormente pelo Instituto Nacional del Indígena (INDI), em 1975 (Vera Britos, 2015).

domesticação da espécie”. Os principais problemas no cultivo residiam na aclimação da planta e na alta variação genética – características desafiantes para uma agricultura industrial que necessita de padronização e alto rendimento.

O primeiro cultivo comercial extensivo de estévia, no mundo, teria se iniciado em 1962, no Paraguai, de acordo com Liaudat (2015). O produtor pioneiro teria sido Luis Enrique de Gásperi, quem trouxe uma grande quantidade de plantas de seu local de origem até sua propriedade na região de Horqueta, Departamento de Concepción. De acordo com matérias jornalísticas que homenageavam De Gásperi, ele teria tomado interesse pela estévia em 1958, quando foi presenteado por Hernando Bertoni – filho de Moisés Bertoni²⁵ - com um exemplar de “Agenda & Mentor Agrícola: Guía del agricultor & colono”, um manual onde aparece uma breve resenha sobre a planta. No inverno de 1960, o empresário Luis de Gásperi organizou uma expedição desde Horqueta até um território indígena no Departamento de Amambay, com o objetivo de obter exemplares do *ka'a he'ẽ*. Um membro da excursão, Pastor Sanabria, afirmou que o empresário havia feito um acordo com os indígenas da região e em troca de alimentos e “provisões”, eles o conduziram até o local exato onde podiam obter a planta no Cerro Kuatia. Teriam sido extraídos mil exemplares da planta, que foram transportadas para as propriedades de De Gásperi.

Se utilizó con ese propósito un camión Mercedes-Benz Unimog, vehículo especialmente desarrollado para zonas de difícil acceso. Por último, indica Sanabria que luego de dos años de experimentación en la estancia de De Gásperi, hacia 1962 se habría logrado domesticar la Stevia rebaudiana e iniciado un cultivo extensivo en 70 hectáreas con fines comerciales. Según documentación preservada por la familia, rápidamente el empresario inició la exportación de hojas enteras y trituradas a Brasil, Argentina, Japón y a otros países, a un precio de hasta US\$ 12,50 por kilogramo FOB²⁶ (Liaudat, 2015, p.88).

Liaudat (2015) chama atenção para que o intercâmbio, apesar de ter sido feito com base em uma troca e, aparentemente, não violento, pode ser considerado como uma relação assimétrica, na medida em que os indígenas aportaram algo de maior valor, ainda que

²⁵ Essa informação consta em Liaudat (2015), da seguinte forma, na nota de rodapé nº110: “Según información provista en el portal web del Ministerio de Educación y Cultura de Paraguay, Hernando Bertoni es hijo de Moisés Bertoni. Este ingeniero agrónomo ocupó a lo largo de su vida diversos puestos de responsabilidad en organismos técnicos en su país. En el momento en que le da el manual de su padre a De Gásperi, era director del Instituto Agronómico Nacional. Más información: http://www.mec.gov.py/cms_v2/recursos/9495-se-conmemora-el-nacimiento-de-hernando-bertoni (02/02/15). Llamativamente el nombre de Hernando no figura entre los trece hijos de Moisés Bertoni enumerados en la biografía de Baratti & Candolfi (1999, pp. 310-312)” (Liaudat, 2015, p. 87).

²⁶ Na nota de rodapé n.º 114, Liaudat (2015, p. 88) explica que o termo FOB “significa “libre a bordo” (por su sigla en inglés). Es el precio de una mercancía ya colocada a bordo del transporte marítimo o fluvial, principal vía de transporte del comercio internacional”.

potencial, do que o que receberam. Isso pode ser visto pela descrição de que em apenas alguns poucos anos o empresário já teve retornos financeiros consideráveis. Ainda que não mencionado, é bem possível que os indígenas Paĩ Tavyterã também tenham aportado informações sobre o manejo e o cultivo da planta. Ao menos em alguns depoimentos que eu obtive em campo com os Kaiowa e Guarani, e depoimentos dos Paĩ Tavyterã gravados pelo SUNU, descritos ao longo desta tese, o *ka'a he'ẽ* também era cultivado. Isso poderia ajudar a explicar o rápido sucesso de De Gásperi, não alcançado anteriormente por pesquisadores norte-americanos e europeus em sessenta anos.

No entanto, para além disso, pela primeira vez havia sido realizado um transplante maciço de *estévia* do seu lugar de origem, o que permitia a realização de experimentações agrícolas, na tentativa de “domesticação” da espécie. Liadaut (2015) trata o termo “domesticação” referindo-se a um processo de superação de “problemas” das plantas em estado selvagem, os quais seriam a “aclimatação” e a “variabilidade genética”. Pelo primeiro termo, o autor se refere à adaptação da planta a outros climas, o que era desejado, porque o lugar de origem natural da espécie era considerado muito “agreste” e de difícil acesso. Já a questão da variabilidade genética tinha que ser enfrentada para buscar variedades mais estáveis e produtoras de folhas mais doces. Conforme já discutido no capítulo anterior, o processo de domesticação de espécies, segundo estabelecem a Biologia e Agronomia, tem como aspectos centrais o controle da reprodução do organismo e a dependência humana para que tal ocorra. Isso é atingido por meio da seleção intencional de variedades de plantas que apresentem características desejáveis para o consumo/mercado em detrimento de outras, que geralmente estão associadas com outras adaptações ambientais que seriam importantes no contexto da reprodução da planta silvestre.

Conforme será mencionado ainda neste capítulo, Soejarto (2002) associou esses transplantes massivos da planta de seu lugar de origem, nos anos 1960 e 1970, dos quais a iniciativa de De Gásperi deve ter sido a pioneira, com a dificuldade de encontrar a planta silvestre, resultando na sua quase extinção. O botânico cita essa como uma das causas, sendo bastante determinante a transformação da paisagem da região com a introdução de gado bovino e a abertura de lavouras. Liaudat (2015) destaca como esse processo de aclimatação colaborou para a destruição da forma originária da planta e na construção da primeira variedade “domesticada” de *ka'a he'ẽ* reproduzida em um meio artificial. O desenvolvimento do cultivo comercial e extensivo da *estévia* foi crucial para os desenvolvimentos subsequentes

que se deram na indústria e que permitiram a produção em larga escala dos glicosídeos de estévia como adoçantes.

Em junho de 2019, entrevistei o senhor Inocêncio Gonzales (falecido poucos meses depois da entrevista por problema crônico de saúde), em sua casa, na cidade de Horqueta, no Paraguai. Inocêncio e sua família são produtores de estévia, e ele participou dos primeiros cultivos realizados em Horqueta, a partir de transplantes de plantas da sua região de origem, junto de Luis Enrique de Gásperi. Segundo ele, na década de 1960, o irmão de Luis Enrique de Gásperi, que era um doutor na Califórnia, teria avisado que nos Estados Unidos o ciclamato de sódio teria entrado em alerta vermelho, devido ao seu potencial cancerígeno, e que estavam buscando um substituto para ele, como adoçante. Então, de Gásperi teria ido em busca de onde a planta poderia ser encontrada, em Cerro Kuatia, na cordilheira que faz divisa entre Paraguai e Brasil, localizado a 78 Km de Pedro Juan Caballero no sentido de Capitán Bado. Dessa forma, nesse local, ele buscou as primeiras plantas para levar até Horqueta. Outra motivação de de Gásperi para ir em busca da estévia, seria a informação que ele detinha de documentos localizados no México contendo relatos históricos do início da colonização espanhola na América do Sul, na época da fundação de Assunção (século XVI). Nesses relatos, seria mencionada a realização de excursões indígenas pela Ruta del Sol (*Kuarahy rape*, em guarani), em busca de duas plantas, sendo uma utilizada para guerrear, que se supõe que seja a coca, e outra, uma planta, *ka'avo toryrã*, que era usada pelos indígenas Guarani da região onde atualmente é o Paraguai para adoçar e para evitar os efeitos indesejados da embriaguez pela ingestão excessiva de bebida alcoólica (o *kaguï*) durante festas ou rituais que duravam vários dias, incluindo a capacidade de não se embriagar, que se supõe que seja a estévia. Inocêncio disse que até hoje ele produz uma cachaça adicionada com a parte lenhosa da estévia, que teria essa capacidade de evitar a embriaguez excessiva e seus efeitos. Isso teria sido resultado de pesquisa de de Gásperi, segundo a sua versão.

Em Cerro Kuatia, as plantas de estévia foram encontradas no campo, próximo a divisa do Paraguai com o Brasil, 15 a 20 Km para dentro do Paraguai, onde está localizado um pequeno riacho (Arroyo Miri) que sai das proximidades, e desaguá no Arroyo Guasu. Na parte próxima ao rio, bem úmida, não se encontra a planta, mas sim a uma distância entre vinte a quarenta metros para cima. Mais para cima, a terra é mais arenosa, ao contrário do local onde se encontrou as plantas, que estavam em uma terra de húmus. “Este no tiene ceniza, este, no tiene arena, grano, piedra, nada. Nin [...] viscosidad. No tiene, verdad, ceniza. Entoces, más

arriba, no hay” (Entrevista com Inocência Gonzáles, em sua casa em Horqueta, Paraguai, dia 01 de junho de 2019). Esse local onde ocorre o *ka’a he’ẽ*, segundo estudos dos japoneses, seria uma depressão vulcânica, formada por depósito de cinzas, e por isso a planta gosta do calcário e das cinzas, após a queimada do campo. Segundo Inocência, a planta se renovaria com as queimadas do campo. Pode-se encontrar a estévia onde tem campo, até 70 Km, em território paraguaio, da divisa do Brasil e Paraguai, onde se encontra no rio Arroyo Blanco.

Depois disso, segundo Inocência González, na década de 1970, outros vieram em busca da planta, vindos do Brasil, Alemanha, para coletarem a planta e fazerem estudos. Nessa mesma época, vieram os japoneses, por meio de um argentino, Antonio Menca, junto de Isao Ohira, que trabalhavam para uma empresa japonesa, e fizeram um cultivo de estévia perto de Cerro Guasu e Cerro Kuatia. Os japoneses teriam trabalho junto de de Gásperi, aprendendo sobre o cultivo da planta, e posteriormente teriam levado a planta ao Japão. Inocência Gonzales frisou que todos os que buscaram a estévia encontraram-na apenas naquele local, em Cerro Kuatia. A estévia nativa tinha um grande número de variedades, em torno de 67, segundo Inocência Gonzales. Como a estévia é uma planta de reprodução por polinização cruzada, é difícil manter apenas uma linhagem no campo, e por isso os processos de melhoramento subsequentes, que se realizaram no Japão, foram realizados em laboratórios. As variedades melhoradas, além de serem mais homogêneas e produtivas, tem as folhas mais doces. No entanto, segundo Inocência Gonzales, as plantas tem uma duração de vida menor do que as variedades crioulas, que permitem colheitas sem fim, sem bem manejada. Nessas últimas, pode-se fazer três a quatro colheitas ao ano.

Inocência afirmou que nos primeiros transplantes da estévia de Cerro Kuatia até Horqueta, no início da década de 1960, não obtiveram muito sucesso na reprodução da planta por meio de sementes, e que isso era muito difícil. Por outro lado, por meio de experimentação, teriam obtido um maior sucesso com a técnica de estaquia, retirando os brotos novos e colocando-os no solo. Depois disso, teriam conseguido aprimorar as técnicas de preparação do solo, sombreamento, e no estabelecimento de condições que melhoravam a germinação das sementes. De Gásperi vendia a estévia na forma de chá, em uma marca chamada “Más Dulce Té de Paraguay”. Os japoneses, quando vieram, conseguiram todas as plantas, técnicas e maquinários com de Gásperi, por meio de um compromisso de que venderiam a produção de folhas ao Japão. Depois disso, Antonio Menca e Isao Ohira levaram muitas mudas de estévia para o Brasil, algumas das quais eram cultivadas no “Viveiro

Guarani”, no estado de São Paulo, por volta das primeiras décadas de 1970. Este viveiro teria se acabado por meio de uma inundação. Inocêncio mencionou também a pesquisadora brasileira von Schmeling e suas investigações sobre a estévia.

Inocêncio Gonzáles informou que mantinha uma relação de amizade com o agrônomo brasileiro Altair Bertonha, professor da Universidade Estadual de Maringá, além de ter sido o fornecedor das primeiras plantas de estévia para a empresa brasileira Steviafarma, que as levaram para o Brasil, no início da década de 1980. Na segunda metade da década de 1980, segundo Inocêncio, Bertonha estava elaborando um projeto envolvendo o governo brasileiro, o Banco do Brasil e a Universidade Estadual de Maringá, para o cultivo da estévia no Brasil. O resultado desse processo teria se consolidado na primeira fábrica cristalizadora de estévia brasileira, a Steviafarma, que foi criada em Maringá, no estado Paraná. Posteriormente, a empresa foi comprada por multinacionais, e a fábrica teria parado de funcionar.

Quando eu perguntei para Inocêncio como foi realizado o processo de melhoramento da estévia, buscando alcançar variedades comerciais da planta, ele me respondeu que era possível fazer uma seleção por meio do formato das folhas (mais redonda, ovalada, etc). Cada formato possuía um tipo de gosto característico, algumas mais doces e mais agradáveis que outras ao paladar, essas últimas eram selecionadas para reprodução. Além disso, cada planta, identificada pelo tipo de folha, era analisada em relação a sua velocidade de crescimento, florescimento e duração, buscando uma maior uniformização. A melhor época para a venda das folhas é quando os botões florais já estão pronto, mas ainda não se abriram, portanto busca-se uma maior sincronização de ciclo entre as plantas. Fizeram também estudos com as folhas, produzindo uma espécie de mel, e posteriormente, após a desidratação, produzindo uma espécie de açúcar escuro.

Liaudat (2015) faz a ressalva de que quando se fala em variedade, não está se referindo ao conceito botânico, mas sim ao sentido legal estabelecido a nível mundial pela União Internacional para Proteção das Obtenções Vegetais – UPOV²⁷. Segundo esse organismo intergovernamental, criado em 1961, “variedade” seria entendida como uma população de plantas melhoradas geneticamente para comercialização. O reconhecimento legal de uma variedade requer que ela seja nova, distinta, homogênea e estável – mantendo inalterados seus caracteres na propagação. A proteção das variedades que funciona a partir da UPOV pressupõe a existência de uma pessoa física ou jurídica que seria beneficiária do sistema de

²⁷ Em inglês o nome é International Union for the Protection of New Varieties of Plants (UPOV).

proteção, o “melhorador”(breeder, em inglês). O “direito do melhorador” seria uma forma sui generis de proteção da propriedade intelectual, adaptada especificamente para o caso do fitomelhoramento, e é complementar ao sistema de patentes.

Basado en que es muy fácil y rápido reproducir una variedad que costó años desarrollar, se busca garantizar que el obtentor perciba regalías por la innovación tecnológica. Es sencillo identificar en las estadísticas del organismo quiénes son los beneficiados por este sistema. Un país solo (Japón) tiene aproximadamente la misma cantidad de títulos otorgados que toda América Latina. Mientras que la Unión Europea y los Estados Unidos tienen cada uno tres veces más títulos de propiedad que nuestro subcontinente. Información disponible en: www.upov.org (02/02/15) (Liaudat, 2015, p. 90).

Dessa forma, o processo de seleção de plantas chamado de “domesticação” por Liaudat (2015) teria como coroação a criação e a estabilização de uma variedade apta para comercialização e a obtenção do direito de propriedade intelectual sobre essa. Em uma nota de rodapé, o autor explica que não existem direitos de propriedade intelectual sobre a variedade “nativa” ou “criolla”, apesar de que foi a partir delas que se obtiveram as novas variedades melhoradas, passíveis de serem protegidas pelo direito do “melhorador”. No caso da estévia, as primeiras variedades registradas pela UPOV foram P. J. Suzuki, Kakehashi, Hoten e Seiten, todas desenvolvidas no Japão na década de 1980 (Liaudat, 2015).

Desde esse primeiro cultivo comercial em Horqueta, o *ka'a he'ẽ* começa a se replicar massivamente sem que seja necessário recorrer ao seu local de origem. Vários dos produtores das próximas décadas no Paraguai, como Nuñez, Lugo, González, Sanabria, vieram dessa experiência inicial. De Gásperi se converteu ao longo de sua vida em um promotor das virtudes da estévia e dos benefícios da sua exploração comercial para o Paraguai. Ele acreditava que era necessário que o Estado apoiasse iniciativas de industrialização e refinamento dos glicosídeos de estévia. Ao mesmo tempo, ele demonstrava preocupação com a “fuga de plantas” para o Brasil e Japão por parte de colonos que se instavam na região de Amambay. Esse movimento estava ocorrendo entre o final dos anos 1960 e início dos anos 1970, por meio de técnicos agropecuários que promoviam a produção de *ka'a he'ẽ* para exportação.

Com ainda pouco apoio do Estado paraguaio, a produção de *ka'a he'ẽ* não superou um modesto nível de produção e venda nas próximas décadas. No entanto, do outro lado do mundo, os japoneses começaram a se interessar pela estévia, principalmente depois que o país proibiu, em 1969, a venda de dulcina e ciclamato de sódio, edulcorantes artificiais

desenvolvidos no Estado Unidos; e, em 1973, proibiu temporariamente a sacarina de sódio. Buscava-se, portanto, alternativas de edulcorantes não calóricos, utilizados para saborizar comidas e bebidas tradicionais. Nesse contexto, a estévia, que já contava com uma produção acadêmica e uma divulgação na mídia considerável, entrou na mira dos japoneses. Liaudat (2015) afirma que os passos para a exportação das plantas para o Japão são descritos de três maneiras não excludentes. Uma das versões, a do espanhol Tomás Martínez Pérez (2002 *apud* Liaudat, 2015), afirma que empresas japonesas se instalaram nos arredores de Capitán Bado, cidade que faz divisa com o Brasil, buscando absorver conhecimento local para o *ka'a he'ẽ* e visando a exportação da planta. A segunda versão, de Udo Kienle (1993, 2010 *apud* Liaudat, 2015), afirma com referência a Ohira (1987 *apud* Liaudat, 2015) e Sumida (1975 *apud* Liaudat, 2015), que houve expedições entre 1986 e 1971 nas quais foram retiradas do local de origem cerca de 500.000 plantas silvestres e enviadas para o Japão. Neste país, as plantas teriam sido distribuídas em várias estações de investigação e campos experimentais. De acordo com o depoimento de Miguel Lovera, presente em um documento produzido pela Red TECLA (2018), japoneses teriam interrogado as comunidades Paĩ Tavyterã na década de 1970, de formas não violentas, mas levando várias informações chave sobre o cultivo, cuidado e dessecação da estévia.

Por sua vez, Soejarto (2002) afirma que Tetsuya Sumida, que realizou uma residência de investigação entre 1969 e 1971 no Instituto de Agricultura do Nordeste do Brasil, afirmaria que a planta teria chegado ao Japão através do Brasil. O próprio Sumida teria conduzido experimentações com a estévia no Japão entre os anos de 1973 e 1980. Soejarto se baseia no artigo de Sumida (1973 *apud* Sakaguchi e Kan, 1982) para citar essas informações. No entanto, Liaudat destaca que Soejarto (2002) também menciona que leu em primeira mão, em 1981, um documento escrito por Akira Sugii, imigrante japonês no Paraguai, que trabalhava em comissão para a empresa Toyomenka Kaisha do Japão²⁸, no qual ele indicaria que as primeiras embarcações com amostras da planta partiram para o Japão em 1969 e que as atividades de transplante massivo para cultivo recém começaram em princípios de 1973. Também é mencionado que entre agosto e dezembro de 1973 haviam sido removidas 20.000 plantas da sua localização natural para o primeiro lote cultivado de estévia no Paraguai. Desde esse lote inicial, localizado na Cordillera de Amambay, a cerca de 50 km a oeste de Capitán

²⁸ “Este texto inédito habría sido presentado al Ministerio de Agricultura y Ganadería del Paraguay en el año 1977 y fue facilitado al botánico de Chicago [Soejarto] por Luis Enrique De Gásperi en ocasión de su expedición a la Cordillera de Amambay” (Liaudat, 2015, p. 93).

Bado, se desenvolveram cultivos com bons resultados em localidades de diferentes Departamentos do Paraguai, como Colonia Iguazú, Colonia Fram, em Itapúa e Luque.

Sakagushi e Kan (1982) mencionam que no início dos anos 1980, muitas pesquisas relacionadas à estévia estavam ocorrendo no Japão, cujo início se deu em 1969, quando Sumida levou algumas sementes da planta para o país, fornecidas pelo Instituto de Botânica de São Paulo. Os estudos compreenderiam as áreas de aspectos químicos, cultivo, extração e purificação de esteviosídeo, aplicações e testes de inocuidade. Em 1971, a companhia japonesa Morita Kagaku Kogyo, criada em 1949, especializada na fabricação e comercialização de adoçantes sintéticos, produz o primeiro adoçante à base de estévia. O *website* da empresa afirma que a companhia criou um interesse em alternativas “naturais e seguras” após o banimento do uso dos adoçantes ciclamato e dulcina, após a segunda guerra mundial. Segundo a companhia, este seria o primeiro adoçante comercial à base de estévia (Morita Kagaku Kogyo, 2019).

Liaudat (2015) informa que, no começo dos anos 1980, a estévia já era utilizada por mais de 30 empresas japonesas, em mais de sessenta produtos, com volume de vendas significativo e uma fatura milionária. Em uma visita do Decano da Faculdade de Agronomia da Universidade de Tokio, Toyohiko Kawatani, a Assunção, em 1982, convidado pelo Ministério de Agricultura y Ganadería, o mesmo teria afirmado que nenhuma estévia consumida no Japão provinha do Paraguai (Martínez Pérez, 2002 apud Liaudat, 2015). Dessa forma, entre os anos 1970 e 1980, o cultivo da estévia já havia se espalhado pelo mundo de forma irreversível.

O sucesso do cultivo em larga escala da estévia no Japão foi acompanhado de um grande salto em pesquisa e tecnologia daquele país sobre a planta e suas propriedades. Também se inicia uma propagação da espécie para outros países do sudeste asiático, começada pelo próprio Japão que exportou as plantas para outras regiões. A produção para o mercado japonês gerou também uma nova forma de mercantilização relacionada com direitos de propriedade intelectual. Apesar das primeiras patentes relacionadas à estévia terem começado um pouco antes nos Estados Unidos, foi a partir do ingresso das empresas japonesas no negócio que disparou o número de solicitações de patentes, especialmente métodos de purificação, mecanismos para evitar o gosto amargo e, em menor medida, novas variedades (Liaudat, 2015). As pesquisas japonesas foram muito importantes para o desenvolvimento do mercado de produtos à base de estévia, principalmente a identificação do

rebaudiosídeo A, realizada em 1976 pelo grupo de investigação do professor Osamu Tanaka da Universidade de Hiroshima. Os diferentes glicosídeos do esteviol, apesar de terem uma pequena variação química entre si, possuem importantes matizes de magnitude e qualidade da doçura, sendo o rebaudiosídeo A o mais apreciado até a época contemporânea (Ohtani & Yamasaki, 2002 *apud* Liaudat, 2015). Em poucos anos, outros glicosídeos de esteviol foram também identificados e isolados pelos japoneses na década de 1970.

Os japoneses buscaram reduzir o gosto amargo produzido pela presença do composto rhamozyl na estévia, ao mesmo tempo que tentavam intensificar a sua doçura, aumentando a quantidade de glicosídeos de esteviol, principalmente a rebaudiose A. Na maioria das plantas silvestres de estévia, a presença de esteviosídeo é a maior, com 2% a 10% do peso das folhas secas, seguido pelo rebaudiosídeo A, com cerca de 1% do peso. Os japoneses, visando uma maior competitividade com as outras fontes de edulcorantes, buscavam aumentar a porcentagem, principalmente do último, por meio de métodos de purificação, refinamento e modificação enzimática. Tentou-se inclusive, com relativo êxito, o uso de métodos semissintéticos para converter os esteviosídeos em rebaudiosídeo A.

Outro método que utilizaram foi a seleção sistemática de plantas, por meio da aplicação de técnicas *in vivo* nas estações experimentais e invernáculos, e *in vitro* em laboratórios e cabines de fluxo laminar. Dessa forma, conseguiram obter condições de manejo quase hortícolas e o melhoramento na qualidade e produtividade da planta. Outros estudos agrônômicos foram desenvolvidos para verificar o comportamento da planta frente a variações de humidade, temperatura, altitude, luz solar, de rendimento por região e por fertilização.

Na primeira metade da década de 1980, a estévia se difundiu para o sudeste asiático, devido à consideração das companhias japonesas de que outros países da região ofereciam melhores condições para a produção da planta. Dessa forma, buscando abastecer a demanda de folhas de estévia, se desenvolvem cultivos na Coreia do Sul, Vietnam, Taiwan, Tailândia, Malásia e, principalmente, na China – nas províncias do litoral sudeste do país: Fujian, Zhejiang e Guangdong. Em um primeiro momento, esses cultivos contaram unicamente com tecnologia e capitais japoneses. No entanto, em não muito tempo, foram se desenvolvendo empresas nesses países que começaram a produzir a planta por conta própria e, depois, investigações científicas e desenvolvimentos tecnológicos próprios. A principal comercializadora de estévia no mundo, em 2015, era a companhia multinacional de origem

malaia PureCircle Ltd.; e a principal planta refinadora se encontra na China, nas mãos da empresa chinesa Shandong Huaxian Stevia (Liaudat, 2015). Rapidamente a China tornou-se também a maior produtora mundial de folhas de estévia, contando com cerca de 80% da produção total em 2012 (The Berne Declaration et al, 2015).

As primeiras solicitações de patentes relacionadas à estévia ocorreram nos Estados Unidos, no final dos anos 1960 e início de 1970. A primeira solicitação registrada no Escritório de Patentes e Marcas dos Estados Unidos (United States Patent and Trademark Office – USPTO), na qual se faz menção ao principal componente químico da planta, foi no ano de 1963 e aprovada em 1967. Nesse pedido se enumeram um conjunto de agentes ativos edulcorantes, dentre os quais se encontra o esteviosídeo. Em 1973 também foi aprovado o primeiro patenteamento de um método especificamente desenvolvido para o refinamento da estévia, feito por uma companhia norte-americana. Em meados dessa mesma década, quando se iniciou a comercialização da estévia no Japão, os pedidos de direitos de propriedade intelectual se proliferaram.

Além da expansão no sudeste asiático nos anos 1970, houve um movimento da ampliação do cultivo da estévia e de industrialização dessa produção no Brasil, principalmente na década de 1980. Nessa década iniciaram os primeiros cultivos extensivos no estado do Paraná, que buscavam abastecer um mercado interno brasileiro, já que não tinha condições de competir com o cultivo da planta no sudeste asiático – o qual abastecia com exclusividade o mercado japonês e coreano. Portanto, desde cedo foram investidos esforços no sentido de desenvolver capacidades tecnológicas de refinamento, de modo que as regulações nacionais acompanhassem essa iniciativa, sendo o Brasil o terceiro país a aprovar legalmente a utilização de derivados de estévia para consumo humano (Liaudat, 2015).

Existiu um debate à respeito da origem da estévia cultivada no Brasil, já que a planta ocorre também em território brasileiro, no Mato Grosso do Sul, próximo à divisa do Paraguai, e os indígenas Kaiowa e Guarani e Paĩ Tavyterã atravessavam a fronteira com frequência, conforme já apontei antes. Um registro de Von Schmeling (1967) menciona que uma planta de estévia teria sido coletada em Ponta Porã, MS, próxima à divisa com o Paraguai, e levada para o Instituto de Botânica de São Paulo, onde ter-se-ia confirmado que se tratava da *Stevia rebaudiana*, tendo esta sido cultivada com sucesso. O papel do Instituto de Botânica de São Paulo nos cultivos de estévia no Paraná é amplamente reconhecido. Felipe (1977), biólogo brasileiro que teve um grande papel na investigação da estévia na década de 1970, membro de

um importante grupo de pesquisa ligado ao Instituto de Tecnologia de Alimentos da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), onde se concentraram as pesquisas ao redor da estévia, menciona que a planta teria sido introduzida no Brasil na década de 1960, sendo a instituição responsável o Instituto de Botânica de São Paulo. Outros pesquisadores que compunham o grupo de pesquisa de Felipe admitiram que a estévia teria sido trazida diretamente do Paraguai, na década de 1960, para os estudos de floração realizados no Instituto de Botânica de São Paulo, e outras mais teriam vindo do mesmo país em 1980 (Vali & Rocha 1977 *apud* Randi, 1980 Zaidan, Dietrich & Felipe, 1980 *apud* Randi, 1980 *apud* Liaudat, 2015).

Liaudat (2015) afirma que a necessidade dos brasileiros trazerem a planta do Paraguai confirmaria que a estévia não crescia ou era cultivada no Brasil. “Es razonable inferir que si la planta creciese o fuese cultivada en territorio brasileiro, hubiese sido más sencillo para los investigadores procurar materiales vegetales de su propio país (evitando engorrosos trámites administrativos)” (Liaudat, 2015, p. 116). No entanto, esse tipo de raciocínio aparentemente lógico ignora as profundas transformações ambientais que a região do sul do Mato Grosso do Sul estava passando entre as décadas de 1960 e 1980, momento no qual intensificou-se o processo de “abertura de fazendas”, junto a um desmatamento generalizado, aumento da criação de bovinos e introdução das lavouras de monocultura de soja. Além disso, os indígenas Kaiowa e Guarani, principais conhecedores da planta no Brasil, estavam sendo confinados em pequenas reservas administradas pelo SPI e, posteriormente, Funai.

Portanto, apesar de eu concordar com Liaudat que não deveria haver cultivos em larga escala da estévia no Brasil nessa época, não há como afirmar que ela não ocorria no país. Também não é necessário desacreditar o relato de Von Schmeling (1967), de que teria encontrado a planta em Ponta Porã e esta teria sido trazida para o Instituto de Botânica de São Paulo, sendo cultivada ali com sucesso. No entanto, parece claro que a estévia era mais abundante – ao menos nessa época – por ocorrência “natural” ou por cultivo no Paraguai, e certamente a amostra trazida pela pesquisadora para o Instituto de Botânica de São Paulo deve ter sido insuficiente para a realização de estudos, sendo necessário importar mais exemplares do país vizinho. Os relatos etnográficos que eu registrei na minha pesquisa demonstram como os indígenas Kaiowa e Guarani não só reconheciam a presença da estévia em território brasileiro, principalmente na região da bacia do rio Iguatemi, em meados do século XX, como também que alguns cultivavam a planta nos seus quintais, sem objetivos comerciais.

Conforme veremos no capítulo 4, a região que abrange os *tekoha* do *kurusu ambá* e *Samakuã* foi apontada por meus interlocutores Kaiowa e Guarani como lugares onde “tinha bastante” *ka’a he’ẽ*. No entanto, com a grande transformação da paisagem ocorrida com a abertura das fazendas e a soltura de gado para pastar, essa planta deve ter passado despercebida pelos colonos, sendo pisoteada ou ingerida pelo gado, ou sido removida junto com outras vegetações “indesejáveis” para a abertura de lavouras. Chama a atenção como os pesquisadores ligados ao estudo da estévia entre as décadas de 1960 e 1980 não procuraram realizar nenhum tipo de diálogo com os Kaiowa e Guarani do sul do MS. No entanto, é seguro afirmar que ao menos uma instituição do Estado brasileiro, o Instituto de Química Agrícola, tinha o conhecimento da relação entre a estévia e povos indígenas, na fronteira com o Paraguai, em período anterior ao mencionado.

A primeira descrição da planta no Brasil teria sido feita em 1926, no “Dicionário de Plantas Úteis do Brasil”, do botânico Manuel Pio Correa. Nessa época também saíram as primeiras reportagens sobre a estévia em jornais e revistas brasileiros. Em 1943, um artigo de Bertoni de 1918 (Bertoni, 1918) foi reproduzido na Tribuna Farmacêutica de Curitiba, junto de um artigo no qual o autor chamava atenção para a “novidade” (Felippe, 1977). Deve ter sido com base nessas divulgações na mídia brasileira que a estévia despertou o interesse do Instituto de Química Agrícola, como demonstra um ofício assinado por Walter Mors, chefe da seção de Química Vegetal, em 4 de outubro de 1955, enviado para o Conselho Nacional de Proteção aos Índios – CNPI, na época presidido pelo Marechal Cândido Rondon, externando os seus agradecimentos “pela colaboração do CNPI na tentativa de obtenção de material da planta ‘*Caa-he-e*’ na região fronteira entre o Estado do Mato Grosso e Paraguai”²⁹.

²⁹ Este documento foi localizado nos arquivos do Museu do Índio, administrado pela Funai. Além do ofício citado, localizei outro documento, um ofício do CNPI datado de 21 de dezembro de 1955, assinado pelo Marechal Rondon e direcionado ao chefe da 6ª Inspeção Regional (IR-6), Benjamin Duarte Monteiro. Por sua vez, Rondon menciona uma carta enviada por Duarte Monteiro a respeito do “caso da *Stevia Rebondiana*”. Como não existe nenhuma outra espécie do gênero *Stevia* com qualquer outro nome específico próximo a “rebondiana” do que a *rebaudiana* - e tendo em vista o ofício anterior enviado pelo Instituto de Química Agrícola, IQA - é possível inferir com confiança de que se trata de um erro de grafia da palavra. Até o momento, a tal carta enviada e demais outros documentos relacionados a essa troca de mensagens não foram ainda localizados. Infelizmente ainda não consegui localizar também outros documentos da troca de mensagens entre IQA e CNPI/SPI que possibilitassem compreender melhor a busca pela estévia e os seus objetivos. Grande parte da dificuldade em localizar estes documentos deve-se ao acervo fragmentado e muitas vezes incompleto dos documentos do SPI localizados no Museu do Índio/Funai, e também a não ter conseguido até o momento localizar os documentos do antigo Instituto de Química Agrícola. Tanto o Ministério da Agricultura – MAPA quanto a Embrapa, que seriam logicamente os destinos prováveis dessa documentação, responderam ao meu pedido de informação ao cidadão que desconhecem a posse dos arquivos desse órgão extinto.

O interesse de um órgão do Estado brasileiro, o IQA, na coleta do espécime em solo brasileiro, na década de 1950, provavelmente deveu-se ao crescimento do interesse na planta a nível internacional e nacional e à expectativa de utilização das propriedades adoçantes da planta na indústria. Também fica evidente que o recurso do contato com a CNPI/SPI indicava o conhecimento prévio de que era uma planta de conhecimento indígena, ou que ocorria em terras indígenas – e, possivelmente, que por meio da ajuda daqueles, a estévia poderia ser identificada e coletada.

Voltando à produção de estévia no Brasil, a principal empresa que explorou comercialmente a planta foi a Steviafarma Industrial, uma produtora de alimentos e medicamentos fitoterápicos com sede em Maringá, PR. Essa empresa foi responsável por décadas de compra e processamento do grosso da produção do *ka'a he'ê* paraguaio. A Steviafarma também obteve reconhecimento internacional por alcançar a melhora de processos industriais associados ao refinamento da estévia, para o qual contou com o apoio de um convênio de transferência de tecnologia com a Universidade Estadual de Maringá e a UNICAMP, e financiamento estatal por meio do Banco do Brasil. Recentemente a Steviafarma se associou a multinacional química e farmacêutica Merck, de origem alemã. Segundo o acordo, a Merck assumiu a comercialização global das mercadorias da empresa brasileira, além de fornecer algumas valiosas patentes de invenção. Liaudat (2015) chama a atenção para como essa aliança destaca as relações assimétricas ao longo da cadeia de valor da estévia: a produção primária no Paraguai, o processamento manufatureiro no Brasil e a comercialização a cargo de uma multinacional alemã.

Así, complementariamente a la “vieja” división internacional del trabajo, entra en funcionamiento una nueva repartición según la cual las empresas de las naciones más avanzadas económicamente destinan sus esfuerzos a los momentos más lucrativos de la cadena de valor. Por un lado, la investigación y desarrollo (expresado en los patentamientos, derechos de obtentores, etc.) y, por otro lado, la distribución y mercadotecnia (marcas registradas, denominación de origen, publicidad, redes de comercialización, etc.). De allí la crucial importancia del Acuerdo sobre los ADPIC de la Organización Mundial de Comercio. Como vemos, ambos “momentos” en manos de las grandes compañías multinacionales se hallan estrechamente vinculados a los derechos de propiedad intelectual. Por lo que los Estados de las economías más avanzadas del mundo procuraron -y lograron- el reconocimiento global al derecho que tienen de apropiación de los beneficios derivados de la propertización intelectual (Liaudat, 2015, p. 118-119).

O acordo ADPIC, mencionado na citação acima de Liaudat (2015), é o já mencionado TRIPS³⁰, firmado em 1994 no âmbito da Organização Mundial do Comércio (OMC). Já mencionei-o no capítulo 1, quando enfatizei que ele não reconheceu a CDB e que suas determinações não são necessariamente compatíveis com esta. A adequação das legislações dos países membros da OMC ao TRIPS implicou na hegemonia da lógica da “propriedade” sobre a ideia de “conhecimento”, vinculando-o fortemente aos direitos de propriedade intelectual (Carneiro da Cunha, 2009b). Na “nova divisão do trabalho”, o foco das grandes potências é justamente ter o controle desses direitos, investindo pesadamente em pesquisa e tecnologia, de forma que os países periféricos não tenham condições de concorrência, sendo obrigados a se submeterem a essa “ordem mundial” do sistema capitalista global.

O comércio internacional de estévia era, até 2008, de pequena e média escala, concentrando-se em duas rotas comerciais. Uma delas partia do grosso da produção primária do Paraguai, que era processada e comercializada no Brasil, e a outra era asiática, com os fluxos comerciais entre países do sudeste asiático e Ásia oriental. Japão e Coreia do Sul se destacavam como dois mercados com alto nível de consumo dos derivados da planta. Fora dessas rotas, os intercâmbios internacionais eram mais restritos. No entanto, uma série de circunstâncias contribuíram para uma mudança no comércio internacional da estévia que provocaram um verdadeiro “boom” dessa mercadoria em todo o mundo. Liaudat (2015) destaca alguns fatores conjunturais, tais como a alta do preço do açúcar ao longo de trinta anos – com um forte incremento desde o ano 2000 e um salto pronunciado em 2008, associado ao aumento da demanda de cana-de-açúcar para produção de etanol. Outro fator foi a crescente preocupação com a epidemia de obesidade e problemas de saúde, incluindo casos de diabetes tipo II, que estariam afetando cerca de 5% da população mundial. Em ambos os casos, se enfatiza a alta presença de açúcares nos alimentos e bebidas processadas. Ainda outra questão, apontada pelo autor, foi a geração de uma maior “consciência ecológica” na cidadania e a busca por estilos de vida mais saudáveis, sendo reforçada pelo *green marketing* de empresas que viram essa tendência como um nicho de mercado. Todos esses fatores convergiam na busca por alternativas edulcorantes não calóricas. A estévia era uma ótima alternativa, já que se tratava do único edulcorante no mercado que era de alta potência, não calórico e “natural”. O apelo de que a estévia se tratava de um produto “natural” era baseado

³⁰ O nome em inglês do acordo é Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights, o que explica a sigla “TRIPS”.

na propaganda de ser derivada de uma planta, ao contrário dos outros adoçantes de origem sintética, e da ideia de que produtos naturais eram mais saudáveis e seguros.

Também contribuíram para as mudanças pós 2008 as ações desenvolvidas por grupos organizados a nível internacional que uniram empresas, organizações científicas, ONGs e governos, tais como os Simpósios Internacionais da Stevia, a Associação Europeia da Stevia (EUSTAS na sua sigla em inglês) e a Federação Americana da Stevia (FAS). Essas associações tinham um objetivo principal econômico e corporativo, empreendendo atividades e discursos emparelhados com os temas candentes da agenda internacional – como a saúde e o meio ambiente, e o papel que a estévia poderia ter nesses casos –, voltados para os organismos internacionais de referência em salubridade, saúde e alimentação. Dessa forma, essas associações internacionais contribuíram com a custosa fase regulatória necessária para a expansão mundial da estévia (Liaudat, 2015).

Dois avanços tecnológicos teriam contribuído também para superar as barreiras na comercialização da estévia. Um deles, vinculado ao processamento, foi iniciado pela Steviafarma, no Brasil, em 1999, por meio da melhoria em um método industrial de obtenção de alto grau de pureza de glicosídeos de esteviol. Em seis anos de investigação, a empresa conseguiu eliminar o gosto amargo da estévia, obtendo 98% de pureza em glicosídeos da planta. O outro grande passo tecnológico, relacionado com a produção de matéria-prima, foi o lançamento das variedades melhoradas Morita I e Morita II, no ano 2000, desenvolvidas pela companhia japonesa Morita Kagaku Kogyo, e patenteadas nos Estados Unidos. Essas variedades permitem maiores níveis de glicosídeos nas folhas do que a variedade crioula ou nativa. Ainda que isso também tenha sido alcançado anteriormente por outras variedades patenteadas por outras empresas, a linha “Morita” foi a mais adotada quando o cultivo se propagou para o resto do mundo.

A principal barreira a ser superada, do ponto de vista legal, era a avaliação dos órgãos regulatórios a nível internacional sobre a segurança do consumo dos produtos derivados da estévia, tais como o Comitê Misto FAO/OMS de Especialistas em Aditivos Alimentares (Joint FAO/WHO Expert Committee on Food Additives – JECFA), o Comitê Científico sobre a Alimentação Humana da Comissão Europeia (Scientific Committee on Food – SCF) e a Administração de Alimentos e Medicamentos dos Estados Unidos (Food and Drug Administration – FDA). Após uma série de reuniões, que se iniciaram em 1998, e uma série de solicitações e apresentações de testes e pesquisas sobre o consumo do esteviol, a JECFA

considerou que os glicosídeos de esteviol foram provados com resultados positivos em indivíduos com diabetes, hipotensos e normotensos, finalmente aprovando a comercialização dos produtos à base de estévia em 2008, estabelecendo um parâmetro de 95% de pureza para o rebaudiosídeo A. A aprovação pela JEFCA provocou um efeito cascata no período de 2008 a 2011, sendo que a estévia alcançou uma aprovação nas outras agências reguladoras regionalizadas a nível internacional, tais como a FDA, SCF e outras, abrindo-se dessa forma os mercados mais poderosos do mundo para a estévia e seus derivados.

A alta porcentagem exigida de pureza nos níveis de esteviol acabaram cumprindo um papel limitante às iniciativas de beneficiamento da estévia. Os altos custos dos ensaios de salubridade e de gestão nos organismos correspondentes foram assumidos por alguns Estados e umas poucas empresas com interesse na área. No entanto, quando o mercado global se abriu, outros atores foram os principais beneficiários. A notificação emitida pela FDA em 2008 outorgando o status GRAS (Generally Recognised As Safe), que assegurava a segurança de comercialização e consumo para certos produtos com glicosídeo de esteviol, não estava dirigida para as empresas no Brasil, Japão ou Europa, mas sim a duas grandes companhias multinacionais norte-americanas: a Cargill Incorporated e a Merisant Company.

Entre dezembro de 2008 e dezembro de 2014, a FDA aprovou outros 32 requisitos de status GRAS para artigos com refinados de estévia, sendo que na maior parte dos casos trata-se de edulcorantes baseados em glicosídeos de esteviol de alta pureza, especialmente rebaudiosídeo. As empresas listadas e, portanto, as únicas que podiam vender esses produtos no mercado, que consome 35% dos edulçantes do mundo, eram todas norte-americanas e do sudeste asiático. Entre elas encontravam-se as grandes multinacionais americanas Merisant (ex Monsanto), Cargill Inc., Mc Neil Nutritionals (subsidiária da Johnson & Johnson) e Now Foods. Dentre as empresas do sudeste asiático pode-se citar a chinesa GLG Life Tech, a multinacional PureCircle, cuja sede fica na Malásia, além de outras na Coreia do Sul e Tailândia (Liadat, 2015).

Liadat (2015) chama atenção que dessas empresas mencionadas, salvo algumas exceções, nenhuma fez parte da história de um século de investigações científicas, “domesticação” e desenvolvimentos tecnológicos do *ka’a he’ê*. Também não fizeram parte dos riscos assumidos na primeira fase de mercantilização e nem dos custos da fase regulatória. No entanto, agora são essas empresas as que usufruem da sua comercialização em grande escala no maior mercado do mundo. Dessas associações realizadas por grandes empresas

multinacionais para a exploração dos glicosídeos de esteviol, se destacaram três, que incluíram empresas que estão entre as maiores do planeta e as primeiras nos seus respectivos setores. Com base em um acordo realizado em 2007, o tandem Cargill e The Coca-Cola Company desenvolveu um produto a base do rebaudiosídeo A conhecido como “rebiana” e comercializado com a marca Truvia (Kasenbacher, 2011 *apud* Liaudat, 2015). Nesse mesmo ano, as companhias solicitaram 24 patentes na USPTO sobre diversos compostos e métodos de refinamento da planta. No ano seguinte, 2008, foi realizada uma *joint venture* similar entre a Merisant e a Pepsico, a segunda empresa no mundo em bebidas processadas, tendo como resultado desse acordo o lançamento do produto comercial com a marca PureVia. Em 2014, a PureCircle fez um acordo com a The Coca-Cola Company para abastecê-la por cinco anos de um inovador produto a base do rebaudiosídeo M.

Desde a aprovação da JEFCA e da FDA, a demanda mundial por produtos à base de Stevia aumentou exponencialmente. Em 2007 as transações mundiais envolvendo a estévia foram estimadas no valor de aproximadamente 10 milhões de dólares, enquanto em 2009 este valor subiu para 180 milhões de dólares, alcançando 304 milhões de dólares em 2014 e com previsão que alcançaria 490 milhões de dólares em 2016 (Liaudat, 2015). Nesse período, foi notório o aumento da disponibilidade de produtos à base de estévia nas prateleiras dos supermercados e comércio em geral. Entre 2008 e 2012 houve um aumento de 500% na quantidade de lançamentos de artigos contendo estévia. Eu mesmo lembro de ver esses produtos nas prateleiras dos supermercados brasileiros com extrema frequência, desde a loja de produtos naturais em Brasília, DF, até as prateleiras dos supermercados em Amambai, Ponta Porã e Dourados, no Mato Grosso do Sul.

Esse tipo de acontecimento me remete a uma situação surreal de ficção científica, quando penso em vários supermercados de Amambai, por exemplo, onde centenas de indígenas Kaiowa e Guarani fazem compras com recursos obtidos com trabalho assalariado, ou de benefícios sociais/previdenciários, como aposentadoria e bolsa família. Muitas vezes essas pessoas passam na frente de produtos à base de estévia com frequência. Alguns, inclusive, podem comprar adoçantes à base dessa planta para si ou parentes que sejam diabéticos. No entanto, posso dizer sem muito medo de errar que a grande maioria deles não sabe que aquela planta da qual foi extraída o composto para fazer aqueles produtos é nativa daquela região e é conhecida há muito tempo pelos seus ancestrais. Muitos, especialmente os mais jovens, inclusive, não sabem que as meninas quando novas mastigavam as folhas doces

do *ka'a he'ẽ* para fazer um *kaguĩ* doce e que os meninos tomavam o sumo da planta no momento em que deveriam ter seus lábios furados.

Nesse complexo processo por meio do qual o *ka'a he'ẽ* se torna um objeto da ciência e tecnologia, e também uma mercadoria, Liaudat (2015) afirma que o conhecimento indígena sobre a estévia aparece em pelo menos três formas. A primeira no fato de que os indígenas Paĩ Tavyterã teriam descoberto a planta e suas propriedades edulcorantes, transmitindo-a para o pesquisador europeu. A segunda teria ocorrido ao longo de um extenso período no século XX, quando se depende dos nativos para encontrar exemplares do *ka'a he'ẽ* na Cordillera de Amambay (imprescindível para o seu estudo científico, ou reprodução com fins econômicos). E a terceira por meio das informações providas sobre os aspectos de crescimento e de reprodução da planta – seja para produtores paraguaios, ou para os japoneses.

A ideia de que os indígenas descobriram a planta e suas propriedades adoçantes, apresentada por Liaudat (2015) merece ser problematizada, com base na discussão apresentada no capítulo anterior a respeito dos conhecimentos tradicionais, e a discussão que se seguirá neste mesmo capítulo sobre o *tekoha*. Prevalece, para esse autor, a concepção de uma natureza pronta sobre a qual detêm-se um conhecimento externo sobre as suas propriedades intrínsecas. No entanto, o que a literatura antropológica e da ecologia histórica nos mostram é que plantas e paisagens são constituídas em interação com as pessoas pelas quais são manejadas continuamente, assim como as pessoas o são com essas plantas. Mais do que uma posse de uma informação sobre uma qualidade à priori de uma parte da natureza, o que os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã mantinham era um tipo de relação com essa planta que era capaz de modificá-la, assim como esta última fazia parte da constituição dos seus corpos, por meio de processos de ontogênese.

Liaudat (2015) chamou atenção também para o fato de que o objeto material de valor científico viaja por meio da circulação de mercadorias, o que não seria uma novidade na história das ciências. As análises mais sérias das viagens de exploração da era moderna já demonstrariam essa dupla faceta. No entanto, à diferença desse período histórico anterior é que agora não é mais necessário a mobilização de recursos (barcos, pessoal, instrumentos, etc.) desde as metrópoles até o ponto de interesse econômico e científico. Graças à integração subordinada no cenário internacional das antigas colônias, tanto nas redes científicas internacionais quanto nas cadeias globais de valor, materiais com valor científico e/ou econômico circula pelos centros mundiais. “Si la primera mundialización del capital hizo falta

a europeos occidentales desplazarse por el territorio, en el período neocolonial las redes ya están tendidas” (Liaudat, 2015, p. 38).

No entanto, a própria descrição de Liaudat (2015) da história da ciência e tecnologia da estévia mostram que as redes não estavam assim tão estendidas e prontas para circulação. Por um lado, a circulação de artigos e periódicos em revistas especializadas, a existência de uma rede científica de taxonomia científica, os jardins botânicos, o sistema de consulados, todos corroboram a afirmativa do autor de que havia sim uma rede científica/política/comercial já estruturada, que permitiu que informações sobre a estévia (e exemplares ou sementes da própria planta) circulassem da periferia das ex-colônias para o centro de antigas metrópoles. No entanto, para que a estévia se tornasse um objeto de pesquisas sistemáticas que permitissem o seu “melhoramento” enquanto um cultivo e o posterior isolamento e purificação de suas substâncias adoçantes, foi necessário contar com intermediários locais no Paraguai, realizar viagens, transplantar plantas de um local a outro, aprender os conhecimentos sobre aquela planta dos indígenas e agricultores locais. Além disso, esse processo envolveu o financiamento e a criação de campos de cultivos experimentais, redes de laboratórios, criação de associações internacionais, ações de divulgação e lobby frente aos órgãos de regulamentação, dentre várias outras ações que expandiram ainda mais a rede da ciência e tecnologia, e, conseqüentemente, as redes por onde circulavam as mercadorias.

A visita do botânico em busca da *Stevia rebaudiana* em Cerro Cuatiá

Na literatura botânica encontra-se a informação de que a *Stevia rebaudiana* é “natural” da Cordillera del Amambay, ou Cordilheira de Amambai, que fica na divisa entre o Paraguai e Brasil, na altura dos municípios de Juan Pedro Caballero, Capitán Bado e Ype jhú, no lado Paraguaio, e de Ponta Porã, Coronel Sapucaia e outros no lado brasileiro (Soejarto, 2002). Djaja Djendoel Soejarto, pesquisador de química medicinal e farmacognosia da Universidade de Illinois em Chicago, cita que em 1981 encontrou a *Stevia rebaudiana* na região da Cordillera del Amambay, na região de Cerro Kuatia³¹, perto de Capitán Bado, em um campo, entre os dias 28 de abril a 2 de maio de 1981 (Soejarto, 2002).

³¹ No original, a grafia é Cerro Cuatiá. Alterei a escrita tendo em vista a necessidade de padronizar a linguagem em guarani.

Segundo Soejarto, que publicou artigos sobre a botânica da estévia, a cobertura vegetal em Cerro Kuatia é de cerrado, mas em 1981 já estava largamente modificada pela introdução de cultivos e pastagens para a criação de gado, com florestas secundárias. Ao longo da estrada até a fazenda para onde ele se dirigiu, não achou *S. reubadiana*. Ela apenas foi encontrada na entrada da propriedade do empresário Ceferino Aranda, onde a cobertura da vegetação consiste em floresta subtropical alta com a presença de perobas e ipês de 25-30 metros de dossel, com troncos retos e diâmetros na altura do peito de 1 a 2 metros. Segundo o botânico, a planta tem ocorrência rara e esparsa, portanto não tão facilmente localizável. O *ka'a he'ẽ*, que é a forma como a planta também é chamada em guarani do Paraguai, foi encontrada nos campos (onde arbustos ocasionais são vistos, mas não uma árvore), na parte mais baixa da ladeira, que termina em um riacho, local onde as gramíneas crescem mais baixo (50 a 80cm de altura). Soejarto ainda afirma que dois indígenas *Paĩ Tavyterã* se juntaram a eles como guias para encontrarem a planta.

Embora Soejarto não fale sobre os indígenas mais do que a simples menção de que eles teriam se juntado como guias, a descrição no local onde eles encontraram o *ka'a he'ẽ* é muito interessante. Ele menciona que, primeiro, caminharam por um campo com gramíneas altas, de 1 a 3 metros de altura, passando por remanescentes de floresta e plantações de milho e mandioca, floresta secundária, até chegarem no campo propriamente dito. Neste ponto, o autor menciona que os dois indígenas *Paĩ Tavyterã* teriam se juntado como guias. A partir daí, todo o trajeto foi uma descida: o campo desce em colinas suaves em direção a um riacho. “Quando alguém fica no ponto mais baixo em algum lugar perto do riacho, pode-se ver ao seu redor os campos inclinando-se suavemente em direção a florestas distantes ao longo das cordilheiras mais altas. Arbustos baixos são vistos ocasionalmente nesse campo, mas não uma árvore³²”. Na parte mais alta da colina, as gramíneas são mais altas (1 a 3 m), mas mais abaixo, nas encostas, são mais curtas (50 a 80 cm). A estévia foi encontrada ali, na extremidade inferior da encosta, entre as gramíneas, onde o solo é arenoso com uma cor quase enegrecida, mas úmida e bem drenada (Soejarto, 2002, p. 33-34). Na época da visita, as plantas mais altas tinham de 30 a 50 cm, possuindo inflorescências de frutificação secas, que estavam quase vazias, restos da frutificação do ano anterior (novembro - dezembro). Muitas pequenas plantas de estévia que crescem em grupos foram encontradas ao redor e nas

³² Tradução livre do inglês. Original: “When one stands at the lowest point somewhere near the stream, one can see around him the campos gently sloping up into distant forests along the higher ridges. Low shrubs are occasionally seen in this grassland, but not a tree”.

proximidades das maiores, levando o autor a presumir que elas se originaram da germinação de sementes.

O Sr. Aranda e os dois nativos Paĩ Tavyterã nos disseram que a planta do *ka'a he'ẽ* floresce e frutifica apenas uma vez por ano na natureza, mas que eles podem produzir três colheitas (cortando as partes aéreas) por ano em cultivo. Geralmente, as plantas do *ka'a he'ẽ* crescem bem após a passagem de fogo em agosto, o que limpa as ervas e outras plantas concorrentes. Havia inúmeras plantas de *S. rebaudiana* neste local³³ (Soejarto, 2002, p.33).

No entanto, o exame posterior do local e outras áreas de campo mostraram que o *ka'a he'ẽ* era comum apenas naquele local, estando ausente nas colinas, com gramíneas mais altas, bem como em áreas onde existiam arbustos e árvores. Seu habitat natural parecia ser bastante específico. O autor também observou que no campo onde o gado pastava, as plantas desapareciam desse local, o que o fez chegar à conclusão de que, durante o período de visita, o habitat natural da estévia provavelmente havia diminuído sua faixa original, estando limitado apenas a lugares remotos e de difícil acesso. Além disso, ele não achou nenhuma outra espécie do gênero *Stevia* ali (Soejarto, 2002).

Soejarto afirma ainda que foi visitada uma área próxima da localidade de *La Estrella*, que havia sido apontada por registros de herbário como sendo o habitat onde quatro espécies do gênero *Stevia* foram coletadas. Esse local consistia de planícies arenosas, com suaves colinas de campos abertos, interrompidos por floresta de cerrado depauperada e ilhas de florestas levemente mais densas. Muitas dessas terras foram vendidas para proprietários privados que criam gado e algumas áreas foram convertidas para cultivos. O autor e seus acompanhantes não conseguiram achar um espécimen sequer de *Stevia* durante um dia inteiro de busca e eles suspeitam que elas devem ter sido extirpadas pela criação de gado e mudança de habitat resultante. Ou seja, para o autor, trata-se de uma planta muito sensível à mudança de habitat. Outro fator que teria contribuído para a sua raridade no seu ambiente natural foi, segundo o autor, o transplante de plantas para cultivos recém estabelecidos em vários locais do Paraguai durante o começo dos anos 1970, o que teria sido estimulado pela divulgação de informações no Paraguai, no final dos anos 1960 e início dos 1970, sobre o potencial comercial da *Stevia rebaudiana*³⁴.

³³ Tradução livre do inglês. Original: "We were told by Mr Aranda and the two Paĩ Tavytera natives that the Kaá Hè-é plants flower and fruit only once a year in the wild, but that they can yield three crop harvests (cutting of the aerial parts) per year under cultivation. Usually, the Kaá Hè-é plants grow well after fire in August, which cleans the grasses and other competing plants. There were countless *S. rebaudiana* plants on this site".

³⁴ Uma das regiões para onde a estévia foi levada para ser cultivada foi o município de Horqueta, próximo a Concepción. Em junho de 2019, fui até Horqueta e entrevistei Inocência Gonzalez, que participou do processo de retirada do *ka'a he'ẽ* da região de Cerro Kuaatí e seu cultivo em Horqueta, na década de 1970.

A descrição de Soejarto sobre o seu trabalho de campo é muito rica em vários aspectos. Em primeiro lugar, ficará evidente, após a leitura dos capítulos 3 e 4, que os conhecimentos dos Kaiowa e Guarani sobre a “ecologia” do *ka’a he’ẽ* são bastante equivalentes ao que foi descrito pelo botânico. A estévia é encontrada em campos, próximo a corpos d’água (riachos, brejos), em uma zona intermediária, onde os solos são úmidos, mas não alagados. Quando cortada, a planta “rebrotar”, podendo ser utilizada algumas vezes para colheita ou coleta. A planta é bem específica em relação a seu habitat, ou, segundo os Kaiowas e Guarani, “tem o seu lugar”, não sendo encontrada em qualquer localidade. O declínio da sua presença parece estar associado à criação de gado³⁵. Não menos importante, as folhas têm um gosto doce muito característico³⁶.

Os esforços de etnobiólogos e outros pesquisadores de “validarem” as informações de seus informantes com “dados científicos” da biologia têm sido muito criticados por antropólogos e sociólogos (Latour, 1994; Nadasdy, 2003; dentre outros). Essas críticas estão embasadas na ideia de que, para esses autores, ao fim e ao cabo, os conhecimentos indígenas seriam apenas representações de uma natureza universal, a qual pode apenas ser revelada pelos métodos das ciências naturais. Não tenho como discordar dessa crítica. No entanto, considero importante dialogar com o conhecimento das ciências naturais do que simplesmente ignorá-lo, na medida em que, mesmo partindo de premissas e pressupostos muito diferentes, inclusive sobre o que constitui a realidade – por exemplo, para uns o *ka’a he’ẽ* é encontrado apenas em determinados lugares porque foram ali colocados por seu *jara* e para outros isso deve-se a características do solo, sensibilidade da planta, ações de dispersores e alteração da

Devo essa indicação a Marcos Glauser Ortiz, antropólogo e membro do grupo SUNU.

³⁵ Durante uma das minhas estadias em *kurusu ambá*, tive a oportunidade de participar de uma ida até a aldeia Jaguatĩ, localizada no município paraguaio de Pedro Juan Caballero, na região de Amambay. Fomos até lá porque os indígenas desejavam encontrar pés de *ka’a he’ẽ* para cultivarem e um dos indígenas residentes ali tinha parentes na aldeia paraguaia, além de notícias que lá seria possível encontrarmos a planta. Chegando lá, ficamos sabendo que lá havia a ocorrência de *ka’a he’ẽ* antigamente, mas o cultivo da planta, do qual havíamos tido notícia, estava relacionado com um programa do governo paraguaio de incentivo à produção da estévia, visando produzir renda para pequenos agricultores. Porém, não conseguimos achar nenhuma planta na aldeia. Saímos em busca de sementes ou mudas com os *campesinos* vizinhos, mas também não achamos. Os *campesinos* alegaram que não tiveram muita assistência técnica para o cultivo e comercialização daquele “produto agrícola”, e que plantaram e não souberam o que fazer depois. Ainda segundo eles, “o gado comeu as plantações” que cresceram. Acredito que o gado provavelmente tenha uma preferência por esse tipo de planta, já que suas folhas têm um gosto doce.

³⁶ O gosto das folhas da estévia tem um sabor muito similar a um “adoçante”: ele é muito doce, com um amargor ao final. Portanto, para quem conhece a planta, é difícil se enganar com outras plantas com folhas com formatos similares.

paisagem³⁷ - muitas vezes formas diferentes de conhecimento chegam a “acordos pragmáticos”, nos termos de Almeida (2013).

Outro aspecto interessante da descrição de Soejarto é que ela é um bom exemplo de como os conhecimentos “universais” são construídos e como eles dependem largamente daqueles outros tipos de conhecimentos que são considerados “localizados”. Ingold (2015b) denominou de “integração vertical” o modo como os conhecimentos científicos são construídos por meio das classificações e de “integração lateral” a maneira que a geografia constitui uma noção de espaço enquanto uma conexão entre pontos localizados. Djaja Djendoel Soejarto, um pesquisador de uma universidade norte-americana, chegou ao Paraguai muito provavelmente de avião até Assunção, um transporte que ligou o seu país de residência até aquele onde ficava o local de pesquisa, como se fossem dois pontos no espaço. No Paraguai, Soejarto precisou articular-se com pessoas que conhecessem a região e estas foram uma botânica paraguaia de uma universidade de Assunção e um “homem de negócios”, Ceferino Aranda, de Pedro Juan Caballero. Eles se locomoveram de carro (com uma escolta policial paraguaia), passando por estradas, com um destino certo: a fazenda de Ceferino Aranda. Para Soejarto e, provavelmente, a botânica de Assunção, a paisagem que passa pela janela do carro, que segue em velocidade, é como se fossem várias cenas que se sucedem em uma tela plana. Durante seus cinco dias de trabalho de campo, o pesquisador construiu dados científicos de botânica e ecologia sobre uma planta e seu “habitat natural”.

O conhecimento do pesquisador da universidade norte-americana sobre a região é, na acepção de Ingold (2015b), integrado lateralmente, como vários pontos em um mapa, que são ligados por meio de uma rede de “transporte”. A isso ele opõe o movimento de “peregrinação”, que é realizado ao se percorrer caminhos ao longo dos quais a vida é vivida e que conformam “malhas”. As informações que o pesquisador produz sobre a botânica e a ecologia da espécie *Stevia rebaudiana* são “verticalmente integradas” na medida em que classifica e tabula seus dados em estruturas de alcance progressivamente mais amplo e, em

³⁷ Este exemplo não quer dizer que os indígenas ignoram as especificidades dos tipos de solo para a ocorrência de determinadas plantas e os efeitos ambientalmente deletérios da criação de gado e implantação de lavouras, por exemplo. Ao longo desta etnografia eu busco, inclusive, descrever tais conhecimentos. No entanto, para muitos Kaiowa e Guaraní mais velhos, a presença de determinadas condições ambientais, ou a ação destruidora do gado e das lavouras dos brancos não são a causa suficiente, mas uma consequência de ações dos *ñandéjara*, como bem descreveu Pereira (2004). Apesar dessa diferença de explicação e de pressupostos de realidades, como demonstram os registros de reivindicações territoriais dos Kaiowa e Guaraní e os relatórios de identificação e delimitação da Funai, tanto do ponto de vista técnico-científico quanto dos indígenas, a solução para o problema é a garantia de habitação dos lugares antigos onde eles podem viver de acordo com o seu modo de vida.

última medida, universal. A planta adquire o seu valor e o seu significado pela sua posição dentro de uma estrutura de classificação única que espelharia a organização da natureza e o processo evolutivo.

Chegando na região da fazenda, os pesquisadores e o “homem de negócios” caminharam juntos até um local que claramente é um roçado, muito provavelmente cultivado pelos dois Paĩ Tavyterã, pois é ali que eles os encontram. A partir daí, guiados pelos indígenas, eles percorrem o ambiente, passando por campos e fragmentos florestais, até chegarem às colinas que descem até o riacho, onde encontram o *ka’a he’ẽ*. Os indígenas, ao contrário dos pesquisadores e do “homem de negócios”, dono da fazenda, são habitantes que conhecem aqueles lugares conforme avançam, atravessando o mundo ao longo de trajetos de viagem (e não em pontos que esses trajetos ligam). “Longe de ser acessório à coleta ponto a ponto de dados a serem passados para, depois de processados, transformarem-se em conhecimento, o movimento é ele mesmo a maneira do habitante conhecer” (Ingold, 2015c, p. 228). Isso é o que torna os dois Paĩ Tavyterã capazes de serem os “guias” dos pesquisadores, pois eles conhecem aquele ambiente ao longo da sua vivência e de histórias de relação com os seres ali presentes, o que Ingold (2015c) chama de um conhecimento “longitudinalmente integrado”. “Esse conhecimento não é nem classificado nem enredado, mas *malhado*³⁸” (Ingold, 2015c, p. 228).

No entanto, Ingold (2015c, p. 229), no final do seu texto, nos relembra que “os cientistas também são pessoas e habitam o mesmo mundo que o restante de nós”. Enquanto pessoas, eles também vivem em um mundo por meio de um conhecimento “longitudinalmente integrado”, apesar de produzirem um tipo de conhecimento que se quer “verticalmente” e “lateralmente integrado”. Estes dois últimos tipos de conhecimento conformam um tipo “universal”, que existiria em todos os lugares ao mesmo tempo. No entanto, conforme afirmou Tsing (2005) e como podemos ver com essa discussão anterior, esses universais dependem da “fricção” com aqueles “localizados” para existirem. Os pesquisadores dependem dos dois Paĩ Tavyterã para constituírem o seu conhecimento universal sobre a botânica e a ecologia da *Stevia rebaudiana*. No entanto, esses encontros, que se dão em meio à diferença, geralmente, são apagados do processo de construção da ciência e da tecnologia.

³⁸ Itálico no original.

Domesticação, familiarização, plantas, lugares e *tekoha*

Latour (1994), como base do seu argumento de que “jamais fomos modernos” afirma que, assim como os povos ditos “tradicionais”, os que se dizem “modernos”, apesar de alegarem o contrário, não separam sociedade e ciência/tecnologia, cultura e natureza, ao constituírem os seus híbridos no fazer da ciência e da tecnologia. Dessa forma, a suposta superioridade dos euroamericanos frente aos povos por eles colonizados não estaria em uma diferença qualitativa na constituição de redes, mas sim quantitativa, na medida em que os primeiros conseguiriam constituir redes mais longas, por meio da mobilização de um maior número de aliados humanos e, principalmente, não-humanos localizados a distâncias maiores. As duas seções anteriores podem ser vistas, ao menos parcialmente, como um exercício de descrição da constituição de um objeto da ciência e da tecnologia na mesma linha da teoria do ator-rede, na medida em que entrelaçam humanos e não humanos, dimensões políticas e técnico-científicas, que atuam na constituição de vastas redes a nível global.

Strathern (2014 a) fez uma interessante crítica à formulação de Latour sobre a diferença de tamanho das redes entre os ditos “modernos” e “não modernos”, e de que as redes dos primeiros seriam limitadas, enquanto as do segundos potencialmente ilimitadas, a partir de uma reflexão sobre a potencialidade infinita da descrição e o que permite que uma rede seja cortada, ou interrompida, em determinado ponto para poder ser medida (e comparada dessa forma). Central para o seu argumento está a lógica fractal, que faz de qualquer comprimento um múltiplo de outros comprimentos, sendo sempre possível descobrir redes dentro de outras redes. O mecanismo nativo euro-americano que permite o corte das redes, a “posse”, está baseada no efeito duplo das ideias de pertencimento – que tem como base uma predisposição cultural dos euro-americanos a imaginar que as relações sociais se referem ao compartilhamento da identidade antes de se referirem à diferença – e de propriedade – que se baseia no pressuposto de que a heterogeneidade é inevitável na combinação do humano e do não-humano. Dessa forma, Strathern enfatiza que a abordagem da teoria do ator-rede não é neutra ou inocente, pois, ainda que ela se proponha a mostrar por meio de sua descrição que a separação entre natureza e cultura não exista na prática científica e tecnológica, o seu foco na ideia de híbrido e a sua maneira de constituir as redes partem de uma série de pressupostos ontológicos euro-americanos ou “ocidentais”.

A reflexão de Strathern, apresentada acima, tem duas implicações importantes nesta tese, que pretende dialogar com abordagens do conhecimento distintas, como estudos sociais sobre a ciência e tecnologia, história ambiental, ecologia histórica e etnologia indígena. A primeira é que é necessário ter cuidado com as narrativas que projetam os nossos pressupostos ontológicos nos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã ao tentar imaginar ou prever as suas formas de relação entre si, com outros seres e com o ambiente. Nesse sentido, as etnografias sobre esses indígenas e outros das terras baixas da América do Sul, que se debruçaram sobre o território, a chefia, a constituição de lugares e os donos/mestres são bastante importantes, especialmente quando esses aspectos são tratados em diálogo entre si. A segunda implicação é que o que é uma relação e a identidade dos seres com os quais se estabelecem relações não podem ser dadas de antemão, mas sim buscadas ao longo da etnografia. Nesse sentido, apesar de eu não abrir mão das narrativas históricas e ecológicas – conforme se verá neste capítulo e nos próximos –, elas não se converterão automaticamente em contextos que possibilitem explicar de forma totalizante as relações que os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã estabeleciam com o *ka'a he'ẽ*. No que diz respeito aos tipos de relações que eram estabelecidas pelos indígenas com as plantas é importante considerar principalmente as motivações para a ação, e portanto de que forma o mundo emerge a partir do pensamento Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã. Considero, portanto, a importância do estabelecimento de uma aliança entre essas narrativas, sem abrir mão de uma ou de outra, por meio da diferença entre elas, e não do englobamento de uma pela outra. Isso também envolve revisitar algumas das revisões contemporâneas de algumas ideias caras à narrativa hegemônica sobre a superioridade das nações europeias, que teria tido como consequência o sucesso do projeto colonizador e da domesticação.

A história da expansão das nações europeias, que se iniciou com as navegações para regiões até então desconhecidas por eles, nos séculos XV e XVI, e o subsequente processo de colonização desses continentes e dos povos que ali habitavam, não pode ser contada sem mencionar a importância do uso de plantas como matéria-prima e o transporte de animais, vegetais e microorganismos que ocorreu durante este período. Nessa época, a madeira – adquirida por meio do desmatamento de áreas florestadas – era uma das mercadorias de maior importância estratégica, na medida em que era utilizada na construção de navios e na fabricação de metal. Somava-se a isso o fato de que a mudança de paisagem pelo desmatamento em grande escala de uma área florestada cria uma área que pode ser usada na

construção de habitações, no cultivo de animais e lavouras, propiciando a colonização nos padrões europeus de assentamento (Williams, 2007).

Crosby (2011) denominou o processo de expansão biológica da Europa, entre os anos 900 a 1900, de “imperialismo ecológico”, pois sem a rápida adaptação de plantas, animais e parasitas trazidos do velho mundo pelos colonizadores, os europeus não teriam sido tão bem sucedidos na sua tarefa de conquista e ocupação – ainda que dispusessem de armas de aço e fogo. É largamente conhecida a dizimação de populações indígenas inteiras causadas pelo alastramento de doenças ainda desconhecidas pelos indígenas, para as quais eles não possuíam defesas imunológicas (Crosby, 2011; Hemming, 1995; Wolf, 2009). No entanto, além das doenças que contribuíram com a depopulação indígena, plantas já conhecidas no velho mundo e/ou oriundas de colônias na África e Ásia foram fundamentais tanto no estabelecimento das populações dos colonizadores quanto no papel econômico do novo mundo no comércio internacional de mercadorias da época. Dean (1991) descreveu o papel que a introdução de espécies exóticas teve na política colonial portuguesa em relação ao Brasil, como, por exemplo, a cana-de-açúcar e o gado, que possibilitaram a intensificação da exploração dos indígenas.

Durante todo o período colonial e imperial, houve uma intensa troca de plantas – de forma intencional ou não – entre as potências europeias e suas colônias. O tabaco, plantado no Horto Real de Lisboa, em 1558, foi levado pelos franceses para plantio nos países asiáticos; do Brasil foram transferidos para a colônia portuguesa de Goa o mamão, a mandioca, a pitanga e o caju, e para a África a mandioca, o cará e a batata-doce. O Brasil em troca recebeu o dendezeiro e o inhame. As especiarias asiáticas - sementes de cravo, canela, pimenta, noz moscada e gengibre - foram proibidas durante um longo tempo de serem plantadas no Brasil pelo governo português, tendo em vista o interesse da coroa portuguesa de preservar o monopólio do comércio dessas mercadorias por mercadores nas suas colônias asiáticas. Esse intercâmbio aumentou no século XVIII, com a emergência de novos e poderosos dispositivos de intercâmbio de espécies tropicais: o jardim botânico colonial e o herbário. Depois disso, a introdução de novas espécies era facilitada, pois junto do “material botânico” tinha-se também descrições sobre os métodos de cultivo. Dessa feita, introduziu-se no Brasil o “capim-colonião” - uma forrageira africana já introduzida na Jamaica, além de outros cultivos como a canela e o cânhamo (Dean, 1991).

No entanto, mais do que simplesmente terem transportado plantas, animais e microorganismos para o Novo Mundo, e terem tirado destas plantas “úteis” e minerais, os europeus também levavam consigo ideias sobre um modo de relação particular com animais e plantas. Crosby (2011) destaca como uma das características do “imperialismo ecológico” a “vantagem” que os europeus tinham em relação aos povos americanos pré-colombianos na “domesticação” de animais e plantas, processo este que permitia um grau de controle tal que – de acordo com o conceito clássico na biologia e na agronomia – tais espécies não conseguiriam mais sobreviver sem a ação humana em processos de plantio, criação, alimentação e reprodução. Seria essa ideia de domesticação e controle que levaria os europeus a se dedicarem de forma intensiva ao estudo de formas de plantio e reprodução de plantas, buscando a criação de novas mercadorias capazes de serem transplantadas para outros continentes e gerarem lucros para a metrópole (Lien, Swanson e Ween, 2018).

Do ponto de vista de uma história única e totalizante da humanidade, essa capacidade de domesticação teria sido uma importante conquista, alcançada na época da “revolução neolítica”, que teria permitido ao homem deixar de ser prisioneiro do seu ambiente. A ideia da “revolução neolítica” marcaria a distinção entre o doméstico e o não-domesticado, o civilizado e o selvagem. Por meio da agricultura – baseada na domesticação – teria sido possível um aumento demográfico, acarretando o desenvolvimento da divisão do trabalho, da propriedade privada e culminando na estratificação social, criação de Estados e o surgimento do sistema capitalista (Descola, 2012; Lien, Swanson e Ween, 2018; Mazoyer e Roudart, 2010). Essa é a narrativa ainda dominante sobre o papel importante da domesticação e da agricultura na evolução humana e no progresso social da humanidade. Essa também é uma narrativa contemporânea – implícita e, também, explícita – da justificativa da colonização de terras e da subjugação de outros povos, tidos como inferiores. Aí está a base de uma teoria de uma superioridade natural de determinados povos sobre outros, ideia que já foi sustentada anteriormente com base religiosa – a origem ancestral de cada povo, traçada até os filhos de Noé, de acordo com a Bíblia cristã (Bartra, 1997; Pagden, 1986). Também se encontra aí uma base para a justificativa de projetos neocoloniais de “ajuda” a povos “subdesenvolvidos”, “não agricultores” e “nômades” a se aproximarem das ideias e formas de agricultura euro-americanos (Lien, Swanson e Ween, 2018).

No século XIX, os primeiros antropólogos, como Herbert Spencer, Lewis Morgan e Edward Tylor, baseados em pensadores iluministas, contribuíram para solidificar a visão de

uma evolução unilinear da humanidade e o papel da domesticação nesse processo. O trabalho de Morgan, particularmente, inspirou Marx e Engels, pela convergência das ideias evolucionistas, e é amplamente citado na obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de autoria do segundo. Além disso, a obra de Morgan inspirou Gordon Childe, o criador da ideia da “revolução neolítica”. Junto de outras narrativas criadas a partir das ciências naturais da mesma época, a história evolutiva única da humanidade e o papel crucial da domesticação de plantas e animais em uma mudança positiva e progressiva de status, se cristalizou como uma poderosa história envolvendo ideias de hierarquia e desenvolvimento, criando um novo paradigma de senso comum (Lien, Swanson e Ween, 2018).

Apesar da força ainda atual desse paradigma de senso comum sobre o papel da agricultura em uma evolução unilinear e unidirecional na humanidade, as pesquisas sobre as florestas tropicais e o manejo das mesmas realizadas pelos povos lá habitam têm mostrado outras possibilidades de relacionamento entre humanos e plantas agrícolas. Estudos tais como o de Balée (1992, 2013) e o de Levis et al (2018) demonstraram como a composição florística de árvores na Amazônia é grandemente influenciada pela ação – passada e atual – de povos indígenas e ribeirinhos. A maior parte das espécies dominantes nessas florestas, principalmente quando se trata de locais próximos a antigos ou atuais assentamentos humanos, são de árvores com algum nível de domesticação. Por outro lado, as “terras pretas de índio” – formadas a partir de pilhas de lixo pré-colombianas nas quais se acumulavam cinzas e carvão, resíduos humanos e de animais, e cerâmica – são ativamente procuradas para plantio nos dias atuais por se tratarem de solos extremamente férteis. O cruzamento de dados oriundos da etnobotânica, ecologia, arqueologia e etnologia tem levado a interessantes conclusões a respeito da influência dos povos indígenas no surgimento de novas variedades e espécies de plantas, contribuindo para a alta agrobiodiversidade das florestas tropicais.

Fausto e Neves (2018), baseados em etnografias atuais sobre o cultivo de plantas agrícolas por povos indígenas amazônicos e dados arqueológicos, da etnobotânica e da ecologia histórica, afirmam que – ao contrário do que previam alguns arqueólogos na década de 1980 – nunca houve uma intensificação da agricultura nas terras baixas da América do Sul. Ou seja, não houve uma “evolução” na qual a coleta gradualmente foi sendo substituída pela agricultura, após o surgimento de plantas “domesticadas” – como milho e mandioca, por exemplo. Ao contrário, ambos sistemas coexistiram. Para explicar isso, os autores demonstram que, apesar da América do Sul ser um dos poucos centros independentes de

domesticação de plantas, isso não resultou em um processo de adoção e intensificação da agricultura com base nessas espécies, tal como ocorreu no “velho mundo”. A razão para isso estaria em um modo diferente de relacionamento com as plantas, não baseado na domesticação, mas sim na “familiarização”, na medida em que os vegetais plantados nas roças são tratados ao mesmo tempo como pertencentes a um dono/mestre espiritual – e, portanto, sendo necessário obedecer uma série de prescrições para não irritar esses seres e para que eles permitam o cultivo – e também como “filhos”, principalmente das mulheres que são frequentemente as cultivadoras. Essa seria uma relação análoga a que esses povos estabelecem com os “animais de estimação” que possuem em suas aldeias, diferenciando-se também do tipo de relação de “domesticação” de animais com o controle da sua reprodução. Outro fator é o gosto pela diversidade, fazendo com que os agricultores estejam sempre alertas para o surgimento de novas variedades resultantes de reprodução sexuada (mesmo quando o método preferível de plantio é por meio de reprodução assexuada, como é o caso da mandioca). Dessa forma, a falta de evidência de uma intensificação da agricultura resultaria da operação bem sucedida a longo prazo de complexos sistemas de conhecimento.

É importante ressaltar, como o fez Carneiro da Cunha (2017), que as práticas de seleção indígenas de variedades de cultivares são diferentes daquelas realizadas por melhoristas de plantas – tal como foi a atuação dos japoneses no desenvolvimento de variedades comerciais melhoradas de estêvia –, pois, no caso dos indígenas, as suas práticas tradicionais favorecem as coleções e, portanto, coexistência de variedades diferentes. Por outro lado, os melhoristas favorecem a seleção buscando a homogeneidade e sem preocupação com o aspecto da diversidade. Ademais, o gosto pela diversidade das práticas tradicionais de cultivo não pode ser explicada apenas por aspectos “utilitários”, sendo muitas vezes usados critérios estéticos, cosmológicos, sociológicos, ou associados à valorização da diferença e da diversidade *per se*.

Soares-Pinto (2017), falando a partir da sua etnografia com os Djeoromitxi e povos vizinhos, na região do médio rio Guaporé e seus afluentes, resalta o fato de que, para estes indígenas, “tudo que existe no mundo é fruto de trabalho, isto é, esforço, cuidado e dispêndio de energia de outrem” (idem, p. 70). Nesse sentido, o buriti seria uma palmeira muito bonita porque seu espírito-dono (*Ibzia*) é muito cuidadoso e ciumento. As sofisticadas distinções que são realizadas pelos Djeoromitxi entre o que os biólogos chamariam de tipos de plantas e vegetações (incluindo aqueles das roças e das florestas) e “estágios sucessionais” da mata, são conhecidas por meio das andanças e observação de um grupo de parentes em um determinado

ambiente/lugar. Isso inclui a localização de determinados sítios estabilizados por um determinado espírito-dono. Para eles, cada animal ou planta tem um dono, portanto, todos têm um lugar. Essa ideia de que “tudo tem um dono” e de que “todos têm um lugar” será bastante importante ao longo da tese e será desenvolvida ao longo dos capítulos 4 e 5.

No que diz respeito aos povos de língua guarani habitantes da região do atual sul do Mato Grosso do Sul, cronistas espanhóis que chegaram na região no início do século XVII, como um jesuíta anônimo citado por Mura (2006, p. 49), descrevem em 1620 que os Guaranis da região cultivavam milho, mandioca e outras raízes.

Esta nacion es muy estendida y toda tiene una lengua: es gente labradora, siempre sembra en montes y cada tres años por lo menos mudan chacara. el modo de hacer sus sementeras es: primero arrancan y cortan los arboles pequeños y después cortan los grandes, y ya cerca de la sementera como estan secos los arboles pequeños (aunque los grandes no lo estan mucho) les pegan fuego y se abraça todo lo que han cortado, y como es tan grande el fuego quedan quemadas las raíces, la tierra hueca y fertilizada con la ceniza y al primer aguaçero la siembran de mais, mandioca y otras muchas raíces y legumbres que ellos tiene muy buenos: dase todo con grande abundancia (MCA, Vol. I, 1951: 166-168 APUD Mura, 2006, p. 49).

O padre missioneiro e cronista colonial Antonio Ruiz de Montoya descreveu da seguinte forma a agricultura Guarani, na sua obra *Conquista Espiritual* de 1639:

El principal sustento (de los Guaraníes) eran patatas, plátanos, raíces de mandioca, de que hay dos especies, dulce la una, que asada o cocida se come y no hace daño; la otra es brava y amarga, y comida de esta manera, mata; rallada exprimida se come, y el zumo lo usan muchos para dar sabor a lo que con ella se cuece. Hay tradición que Santo Tomé el apóstol les dio esta comida, el cual tomando un palo lo trozó y mandó que lo plantasen y así lo hacen y plantan, y sin tener el trozo raíz alguna, las produce muy gruesas em ocho, diez y doce meses, y si la dulce la plantan con la amarga, pierde su dulzor y se hace amarga y ponzoñosa (Montoya, 1989, p. 72).

Noelli et al (2019) indicam, com base em dados arqueológicos e linguísticos, que os ancestrais dos grupos Guarani, que seriam amazônicos, teriam levado para fora dessa região um modelo agroflorestal que seria compatível com o encontrado pelos primeiros exploradores europeus. Esse grupo, que posteriormente originou as parcialidades Guarani, teria saído da Amazônia meridional ao redor de 2,5 mil anos atrás para colonizarem partes dos atuais Paraguai, Bolívia, Brasil, Argentina e Uruguai. De acordo com esse modelo, que os autores descrevem como “manejo territorial Guarani”, os novos espaços conquistados eram ocupados e manejados gradativamente, conforme o crescimento demográfico. Parte da população mantinha-se nos territórios antigos, enquanto outra parte transportava e manejava um pacote de plantas para novas áreas na periferia de seus locais de origem. Esse modo de ocupação

estaria baseado no *tekoha* – “uma unidade territorial com uma aldeia sede autônoma, autodeterminada e autossustentada”. As diferentes aldeias seriam organizadas em redes, de proporções e escalas variáveis, “mantendo contato permanente e trocando continuamente informações, coisas e pessoas” (Noelli et al, 2019, p. 15).

Noelli (1993) e Noelli et al. (2019) basearam-se nas definições clássicas de *tekoha*, encontradas em Meliá, Grunberg e Grunberg (2008) para, junto dos achados arqueológicos e etnobotânicos, construir um modelo de ocupação e manejo da paisagem Kaiowa e Guarani antes da chegada dos europeus. Essa não é uma prática exclusiva desse arqueólogo, sendo que muitas vezes dados etnográficos escritos a partir de trabalhos com povos indígenas no século XX são utilizados para inferir aspectos relacionados à organização social e cultura em vestígios “materiais” encontrados em sítios arqueológicos, os quais são também complementados por registros escritos de cronistas coloniais do século XVI (Schaan, 2014). No entanto, há uma série de pressupostos por trás de conceitos adotados em etnografias contemporâneas, tais como a definição de *tekoha*, e esses devem ser discutidos a fim de não se projetar no passado noções que recentemente tiveram várias de suas dimensões complexificadas. Em sua definição clássica, de Meliá e o casal Grunberg, de *tekoha*:

“[T]ekoha es ‘el lugar en que vivimos según nuestra costumbre’ [...] Su tamaño puede variar en superficie [...], pero estructura y función se mantienen igual: tienen liderazgo religioso propio (tekoaruvixa) y político (mburuvixa, yvyra’ ija) y fuerte cohesión social. Al tekoha corresponden las grandes fiestas religiosas (avatikyry y mitã pepy) y las decisiones a nivel político y formal en las reuniones generales (aty guasu). El tekoha tiene un área bien delimitada generalmente por cerros, arroyos o ríos y es propiedad comunal exclusiva (tekohakuaaha); es decir que no se permite la incorporación o la presencia de extraños. El tekoha es una institución divina (tekoha ñe’e pyru jeguangypy) creada por Ñande Ru” (Meliá, Grunberg e Grunberg, 2008 [1976], p. 129).

Pereira (2004) e Mura (2006) apresentaram duas diferentes críticas contemporâneas ao conceito de *tekoha* desenvolvido por Meliá, Grunberg e Grunberg (2008). O primeiro autor fez uma crítica, fundamentada em Leach (1996), sobre a universalidade do modelo da sociedade como unidade de equivalência implícita entre território/grupo social/cultura presente na ideia de *tekoha* enquanto um lugar onde uma comunidade Kaiowa vive de acordo com sua organização social e seu sistema cultural. O autor chama atenção também, baseado na similaridade da morfologia social dos Kaiowa com a de grupos amazônicos, para a

instabilidade das fronteiras geográficas e sociológicas das redes de relações sociais que constituem os *tekohas*. Dessa forma, maior ênfase é dada às relações sociais que são estabelecidas entre os grupos de parentelas (*te'yi*), baseadas em relações de parentesco e alianças, destacando o papel primordial do cabeça de parentela, *hi'u* ou *tamôï*³⁹, que reúne seus descendentes e aliados pelo carisma, além de representá-los e por eles falar nas reuniões gerais, *aty*, que congregam representantes de todas as parentelas que atualmente dividem uma mesma reserva: “defendendo os interesses do seu grupo familiar acima de qualquer outro interesse” (Pereira, 2004, p.85). O ambiente habitado é visto como uma das condições de possibilidade da afirmação concreta do *ñande reko*, o “nosso modo de ser”.

Mura (2006), por sua vez, fez uma crítica à definição clássica de Meliá, Grunberg e Grunberg (2008) de *tekoha*, por considerar que os autores tratam da projeção de uma unidade político-religiosa em um determinado espaço geográfico, sendo que mesmo que mudassem as características do contexto local, “estrutura e função” permaneceriam inalteradas. Isso deixaria de fora “fatores de ajustamentos” devidos a uma confrontação entre diferentes critérios de entender, usar, ocupar e dividir a superfície da terra, como o que vem se dando atualmente entre os Guarani e os não-índios, onde as regras de acesso ao território são estabelecidas por instâncias jurídicas ocidentais, num processo de dominação colonial. Com base em um raciocínio similar, Mura (2006) critica também a definição mais contemporânea de *tekoha* dada por Pereira (2004), ao entender que o autor ainda procura entender aquela categoria sob uma ótica primordialmente político-religiosa, deixando de fora de sua análise as circunstâncias e arranjos históricos devidos ao relacionamento interétnico. Para Mura, estes últimos fatores, alheios à tradição político-religiosa indígena, seriam os determinantes para explicar os atuais assentamentos comunitários.

Conforme Mura (2006), ao procurar dar uma resposta para o fato dos indígenas vincularem veementemente os *tekoha* a espaços específicos, Pereira consideraria este conceito como uma categoria mais analítica do que nativa e, ao fazê-lo, acabaria por exacerbar as características a-históricas relevadas na definição de *tekoha* apresentada por Meliá, Grunberg

³⁹ Pereira também menciona que Thomaz de Almeida (2001) adota o termo *tamôï* para o que ele chama de *hi'u* e que a sua opção pelo segundo termo deve-se à insistência de alguns informantes no uso deste. No entanto, os informantes também reconheceriam o uso do primeiro termo e as duas formas são de uso frequente. O *hi'u* é uma figura masculina, mas Pereira aponta que o papel de articulador da parentela pode ser exercido por mulheres também, geralmente parteiras ou xamãs, denominadas de *ha'i*. *Hi'u* e *ha'i* geralmente formam um casal e, segundo o autor, é praticamente impossível alguém se tornar *hi'u* sem estar casado com uma mulher capaz de se tornar uma *ha'i*.

e Grunberg (2008). Dessa forma, Mura propõe uma outra definição para *tekoha*, afirmando que:

Indo em direção contrária às formulações deste autor [Pereira], parece-me fundamental considerar o *tekoha* como uma unidade política, religiosa e territorial, onde este último aspecto deve ser visto em virtude das características efetivas - materiais e imateriais - de acessibilidade ao espaço geográfico, e não de mera projeção de concepções filosóficas pré-constituídas. Sob este aspecto, a relação entre os Kaiowa e a terra ganha outro significado. Enfatizando-se a noção de *tekoha* enquanto espaço que garantiria as condições ideais para efetuar essa relação, os índios procuram reconquistar e reconstruir espaços territoriais étnica e religiosamente exclusivos, a partir dessa relação umbilical que entretêm com a terra (elemento que se sobressai das demandas fundiárias dos Kaiowa do Mato Grosso do Sul), ao passo que flexibilizam e diversificam a organização das famílias extensas. Desta forma, lhes é possível manter uma relação articulada e dinâmica com o território mais ampliado, neste caso como espaço contínuo. Estes dois movimentos, o primeiro exclusivo e o outro inclusivo, embora sejam, sem dúvida, fruto das condições territoriais impostas pelo contato interétnico, articulam-se principalmente a partir dos elementos centrais da tradição religiosa e da organização social dos Kaiowa, encontrando ambos sua justificação nas exigências dos *te'yi*. Analisando minimamente os dois aspectos, pode-se, por um lado, salientar o fato de que o vínculo simbiótico entre os índios e a terra não é genérico, isto é, não existe uma relação abstrata entre Kaiowa indiferenciados e um local também indiferenciado. Muito pelo contrário, o que se estabelece é uma relação entre *te'yi*, que se vinculam com lugares bem precisos, cuja interrupção da continuidade ocupacional pode provocar a exaltação da noção de origem antiga (*ymaguare*), baseada no sentimento de autoctonia (Mura, 2006, p.121; negrito no original).

Dessa forma, Mura (2006) apresenta uma importante incorporação da relação com o ambiente na definição do *tekoha*, para além das relações sociais. No entanto, a abordagem de Mura parece se basear em uma sobredeterminação excessiva “externa”, exercida pelas frentes de colonização na reconfiguração da nova paisagem na região sul do MS, e ainda desconsidera as relações mantidas pelos próprios Kaiowa com o seu ambiente. Pimentel (2012), que se inspirou nas ideias de Ingold (2000a, 2007) de uma malha de relações ou meshwork, conformada por linhas traçadas ao longo do ambiente em um processo de vida, apresentou um ponto de vista que permite considerar as contribuições de Pereira e Mura sob uma outra ótica. Para ele, não se pode dizer que um esteja certo e o outro errado, já que o *tekoha* tem, certamente, relação com “esquemas mentais” que os Kaiowa cultivavam, mas, por outro lado, a sua conformação atual só pode se dar nas condições específicas em que ele floresce, quais sejam: “uma extrema escassez de terras disponíveis para abertura de novas aldeias, o que inviabiliza a dinâmica política de oscilação centrífuga/centrípetas que caracteriza esses grupos” (Pimentel, 2012, p. 95). No entanto, o autor ainda afirma que a territorialidade Kaiowa não foi apenas construída em diálogo com a Funai e os trabalhos para identificação de terras indígenas, mas também a partir do contato intenso com povos os mais diversos, cujas

trajetórias e caminhos cruzaram, de alguma forma, as áreas de MS habitadas pelos grupos de língua guarani – desde os impérios/estados andinos, até os fazendeiros atuais, passando pelos povos chaquenhos, bandeirantes, jesuítas, colonos espanhóis, portugueses, etc.

Já havia linhas antes de os fazendeiros chegarem, por isso alguns *Kaiowa* com quem convivi utilizam interessante imagem: os brancos chegaram “cortando tudo”. Cortando caminhos, trajetórias, histórias de vida, relações entre aldeias, entre povos. E construindo uma nova versão de que, outrora, não havia linhas, os colonos é que as traçaram. Uma versão que, desgraçadamente, boa parte dos antropólogos contribuímos para consolidar (Pimentel, 2012, p.95). [...] Resumindo a divergência: enquanto Mura dirá que a utilização dos dados coloniais leva a “essencializar e reificar os Guarani, no momento em que subtraem estes indígenas de seus contextos históricos onde eles produzem e reproduzem suas categorias sociais e culturais” (2006: 34), diríamos que, desse outro ponto de vista que apresentamos, o que “essencializa” os grupos Guarani, por exemplo, é considerar, por si só, significativo que elementos descritos pelos jesuítas ou outros cronistas indiquem uma permanência/persistência pura e simples de certas formas. A persistência está no movimento, não na forma. Cultura, como demonstram Sahlins (1999) e Carneiro da Cunha (2009), é, afinal, um modo de transformar-se (Pimentel, 2012, p. 98-99).

Pimentel afirma que, nas conversas com os indígenas mais velhos durante o seu trabalho de campo a respeito de antigos lugares que eram habitados pelo Guarani e Kaiowa, era comum as pessoas relacionarem os lugares a antigos moradores, sendo que as lembranças mais recorrentes eram sempre relativas aos anfitriões famosos por suas grandes festas, ou *guaxiré*. Os relatos giravam em torno de longas caminhadas que os grupos familiares faziam para festas, realizando caçadas no meio do caminho, e às vezes saindo de uma festa e indo direto para outra antes de voltarem para casa. O autor mostra como essas histórias apresentam um descompasso entre esse modo de vida e a imagem dos Kaiowa que emerge das etnografias mais conhecidas: “sempre preocupadas em enfatizar a relação de um grupo local com seu *tekoha*, esse ‘lugar onde se pode viver conforme os costumes’, como já citamos, onde há um *mburuvicha*, que governa a partir do consenso obtido nas assembleias, *aty guasu*, e convive com uma espécie de pároco, o *tekoharuvicha*” (Pimentel, 2012, p. 103-104).

O *tekoha*, da forma como discutido na literatura, é certamente a objetivação de uma relação com a terra, como já mostramos, ligada ao processo de territorialização promovido pelo Estado (sempre lembrando que, do nosso ponto de vista, não se pode pensar esse tipo de fenômeno simplesmente relacionando-o ao processo de contato com os não indígenas). Ao contrário do que se possa crer, porém, não se trata do único tipo de reflexão sobre o território que os *Kaiowa* realizam. Há elaborações bem mais livres do que se possa imaginar somente pela leitura da literatura etnológica sobre os *Kaiowa* e Guarani (...) (Pimentel, 2012, p. 104).

Para ajudar na reflexão sobre esse tema, Pimentel apresenta algumas reflexões do antropólogo Tim Ingold a respeito do ato de viajar, ou de caminhar, e relaciona essa discussão

com o modo como as etnografias têm tratado o *ogwata*, o caminhar Guarani, que é tido como algo central no *ethos* dos coletivos de língua guarani. Para Ingold (2000a e 2007), pensar o caminhar e o viajar como a conexão entre pontos numa linha, em vez de como traço, ou linha, é algo caracteristicamente moderno; e, ao contrário, o traço não moderno é o registro de um movimento, de um gesto. Dessa forma, pensando no registro não moderno de Ingold, um mapa Kaiowa é, na verdade, a memória de numerosos trajetos de pessoas que, quando crianças, tiveram a oportunidade de experimentar a liberdade de ir e vir, “antes de os fazendeiros cortarem tudo”.

A noção de *tekoha*, conforme é discutida na literatura, parece apontar ainda para uma dimensão que Soares-Pinto (2017) chamou de “uma certa integralidade de terreno entre parentesco, política (chefia) e território” (idem, p. 78), referindo-se à etnografia dos lugares *djeoromitxi*. Por meio da investigação da constituição de lugares, a antropóloga mobilizou a ideia de “coexistência”, que indica que uma aldeia *djeoromitxi* existe porque se diferencia dos lugares conformados por Outros, sejam outros humanos ou outros tipos de seres, relacionando-se com aqueles. Essa reflexão carrega junto a ideia da produção de uma vida conjunta entre Outros, que se contrapõe ao movimento de aniquilação da diferença via englobamento e ordenação, como parte de um movimento de sucessão identitária. Um chefe é por definição aquele cujo trabalho inicial permitiu o estabelecimento de lugares aptos à convivência, ou seja, possui o olhar e a decisão de abertura de lugares na mata para moradia, estabelecimento de roças, identificação dos locais para caça, pesca, coleta. Nesse sentido, “possuir” um certo local está relacionado com essa capacidade de “abri-lo”. Ser chefe está relacionado com uma habilidade de observação e uso do território de maneira mais apropriada, e é nesse sentido que “é bastante comum que todos os homens mais velhos em torno dos quais se reúnem outras famílias nucleares sejam eles mesmos pajés, bons caçadores e árduos trabalhadores em suas roças” (idem, p. 67). É também este tipo de reconhecimento que lhes confere prerrogativas na organização dos trabalhos de outros, mudança de local e condução de resguardos sobre os corpos de seus parentes descendentes.

A etnografia de Soares-Pinto (2017) chama atenção para a similaridade que se coloca, do ponto de vista de vários povos indígena sul americanos, entre os tipos de relação estabelecidos pelas figuras do chefe e dos donos/mestres (Fausto, 2008). Sobre este ponto, Kelly e Matos (2019) publicaram um recente artigo síntese, por meio do qual buscam associar a relação de domínio e maestria com uma forma mais geral de estruturação da ação baseada

nas ideias de “cuidado” e de “pensar no outro”. Esses argumentos serão melhor desenvolvidos no capítulo 5. No entanto, para o momento, cabe mencionar que essas reflexões recentes da etnologia indígena da região sul-americana podem ter implicações bastante produtivas para pensar a noção de *tekoha*, de modo a relacioná-la a outros aspectos da etnografia não ligados de forma direta a aspectos da organização social. No caso em questão, buscarei demonstrar ao longo da tese que a etnografia da relação com as plantas, em diálogo com a discussão sobre noção de pessoa e constituição dos corpos, pode também aportar elementos importantes para a noção de *tekoha*.

Cariaga (2019), em sua etnografia sobre os Kaiowa e Guarani da região do *ka'agwyrusu*⁴⁰, remete justamente à conotação de dono/mestre e de chefia/liderança no termo *tekojara*, comumente utilizado para falar sobre as diferenças no modo de ser. O termo pode ser acionado em um contexto em que se quer marcar uma diferença entre os modos de ser dos brancos e dos Kaiowa e Guarani, *ore reko*. Além disso, todos os seres têm um *teko* e, portanto, um *tekoha*. Por sua vez, Cariaga, com base nas descrições e discussões de Pereira (2004) e Pimentel (2012) sobre o *tendotá*, compara as características desses personagens com o *tekojara*. O *tendotá*, conforme discutido por Pimentel (2012), é aquele que inicia uma ação, que “puxa a turma” e que é capaz de produzir novos coletivos, como meio de magnificação política. Da mesma forma atua o “levantador de parentela”, nos termos de Pereira (2016), que o mesmo relaciona de forma mais direta aos avós, enquanto um casal em torno do qual se estrutura a parentela *-te'yi*. A situação do confinamento em reservas que os Kaiowa e Guarani vivem hoje em dia leva a uma proeminência do idioma da “mistura” – *jopara* – enquanto uma crítica da situação atual, na qual as famílias vivem ao lado de não parentes, grupos de origem diferentes casam entre si e as parentelas estão *fora do seu lugar*. Tomando como empréstimo o termo coexistência de Soares-Pinto (2017) para refletir sobre essa situação, podemos pensar que existir no meio de outros não é a mesma coisa que dissolver a diferença. Isso está muito presente na crítica do *jopara* e também no risco da adoção de um modo de vida do outro, acarretando em uma transformação corporal, como no caso do *-jepota*, que será discutido nos capítulos subsequentes.

As reflexões anteriores sobre o *tekoha* permitem reconsiderar alguns elementos do interessante modelo de manejo tradicional Guarani, proposto por Noelli et al. (2019), sem descartá-lo necessariamente. De acordo com este modelo, durante a expansão desses grupos

⁴⁰ A região do *ka'agwyrusu* se localiza entre os rios Dourados e Ivinheima, mais ao norte e mais afastada da fronteira com o Paraguai, em comparação com a bacia do Iguatemi, onde fiz o meu trabalho de campo.

Guarani, como forma de reproduzir um determinado modo de vida, o *ñande reko*, eles carregariam junto consigo determinadas plantas, além de procurarem novas espécies vegetais para substituírem aquelas que não podiam ser mais achadas nos novos ambientes. Sítios arqueológicos e as informações históricas sugerem que essa forma de manejo – baseado em cultivo agroflorestal – e os seus sistemas formadores das florestas antropogênicas teriam potencial para ampliar a biodiversidade dos *tekohás* com plantas consideradas úteis, contribuindo para criar zonas com espécies diversificadas e zonas com espécies hiperdominantes, a exemplo do que ocorre na Amazônia. De acordo também com os argumentos anteriormente descritos para o ambiente amazônico, como em Fausto e Neves (2018), aparentemente a agricultura não substituíria a exploração e coleta de plantas “não domesticadas”, mas era algo complementar. Além disso, a abundância de registros arqueológicos Guarani indicaria a permanência de grupos Guarani em um mesmo território por centenas de anos e, em alguns casos, mais de mil anos (Bonomo et al. 2015 APUD Noelli et al, 2019), sendo que essa longevidade cronológica deve ter influenciado na fitossociologia das zonas vegetais por eles ocupadas.

Neste ponto, cabe imaginar, em relação ao modelo de Noelli, uma diversidade de coletivos convivendo entre si, incluindo grupos Guarani e não Guarani; e mesmo entre os primeiros uma série de processos de diferenciação, implicando mais em um *ore reko* (*ore* = primeira pessoa do plural exclusiva + *reko* = modo de ser), do que em um *ñande reko* (*ñande* = primeira pessoa do plural inclusiva + *reko* = modo de ser). Não se trataria também de uma “reprodução de um modo de vida”, mas do estabelecimento de uma série de relações com plantas, animais, outros e seus donos/mestres, que ao serem performadas, configuram-se como modos de vida que diferenciam coletividades. Portanto, não caberia também falar apenas em “plantas úteis”, principalmente quando se desenvolve um argumento que busca explicar determinados tipos de ações, pois a questão não pode ser analisada do ponto de vista de uma utilidade que atribuímos externamente e à posteriori.

Noelli et al. (2019) descrevem um modelo geral de uso de área florestal pelos Guarani, iniciando com a implantação da roça nova em uma clareira aberta com derrubada e queima, onde se plantava um “pacote” de plantas alimentícias, medicinais e fontes de matéria-prima para confecção de objetos. Com o passar do tempo e a consequente diminuição da fertilidade daquele solo, a área era usada para introdução de espécies úteis, ficando em pousio para recuperação do solo. Nessas áreas, cultivavam-se tanto plantas de ciclo curto como de longo

tempo de maturação, como arbóreas, além de funcionar como áreas de atração de caça. Por fim, a área seria abandonada, com a composição transformada, causando a concentração de espécies hiperdominantes, tais como araucária, erva-mate, diversas arecáceas, taquaras, cedro, etc.

Segundo os autores, as plantas cultivadas se dividiriam em dois conjuntos principais: um de espécies mantidas e reproduzidas desde a Amazônia, tais como mandioca, milho, cará, feijões, amendoim, abacaxi, maracujá, jenipapo; e outro de espécies adquiridas e reproduzidas nas diversas áreas ocupadas sucessivamente à medida que se dirigiam ao sul, tais como a araucária, a erva mate, as palmeiras do gênero *Butia*, as algarobas, entre muitas outras (Pereira et al, 2016). Aparentemente, nesse caminho de descida, algumas espécies não conseguiram vir junto, provavelmente por causa de uma barreira fitogeográfica, tais como caju, cuieira, castanha-do-Pará, açaí. As áreas florestais seriam privilegiadas para a abertura de aldeias e roças. Como se trata de uma região com existência de mata atlântica entremeada por cerrado, os campos também seriam utilizados para atividades de caça, coleta e até cultivo, mas nunca para abertura de aldeias. As trilhas que ligavam uma aldeia a outra, ou usadas para caçadas, eram locais também aproveitados para receberem mudas de espécies “úteis” encontradas no interior das matas, para posterior transplante para as roças. Ao redor das casas, nas aldeias, cultivavam também frutíferas e medicinais.

Tendo em vista as etnografias e as discussões antropológicas que dialogaram com os achados arqueológicos recentes, discutidas anteriormente, podemos imaginar esses grupos Guarani cultivando em suas roças espécies domesticadas e não domesticadas, ao mesmo tempo que manejavam outras plantas não plantadas por eles, fora de suas roças. Dentre essas últimas, certamente haveria aquelas das quais retiravam-se mudas para plantar mais próximo às casas ou às roças, como nos pátios (*oka*, em guarani), assim como ainda é feito atualmente. Já outras plantas, deveriam ser manejadas apenas dentro da mata ou dos campos. Era dessa forma, utilizando-se de uma agricultura de corte e queimad, que a estrutura da vegetação deveria ir sendo alterada pela ação desses povos. A agricultura que era praticada por esses povos indígenas, baseada não apenas em espécies domesticadas, pode ter sido um processo importante nos neotrópicos, de forma que as florestas tropicais são manifestações materiais de repertórios sofisticados de conhecimento resultantes de antigas práticas de manejo (Neves, 2016). Mesmo no caso de grupos indígenas que não se utilizam da dinâmica agrícola, como no caso de povos em isolamento voluntário que procuram não deixar vestígios da sua

presença e ocupação em determinado local – portanto, não fazem roças e se deslocam com frequência –, a estrutura da vegetação é também ativamente transformada (Shiratori, 2018).

Dessa forma, é bem provável que as populações Guarani que se assentaram na região que é considerada como o “ambiente natural” da estévia tenham contribuído ativamente para a distribuição da espécie, e também no favorecimento do desenvolvimento de variedades de plantas com características mais desejáveis, como o gosto doce das suas folhas. O favorecimento do desenvolvimento de variedades com características desejáveis não depende exclusivamente de práticas agrícolas, ou até mesmo do cultivo. Existem outras formas de favorecer o crescimento e o desenvolvimento de espécies desejadas, por meio da proteção das plantas, e da adoção de práticas de manejo que favorecem o crescimento e a reprodução da planta sem necessariamente implicarem em plantio (Levis et al, 2018). A motivação para a adoção de formas de cuidado com essas plantas, como deve ter sido o caso com a estévia, passa por uma série de fatores que incluem não só aspectos “utilitários”, mas também cosmológicos, rituais, estéticos e da apreciação da diversidade. Nesse sentido, devemos ter o cuidado de não inserir os pressupostos de um tipo de racionalidade econômica da nossa sociedade nas especulações que fazemos sobre as práticas pré colombianas de manejo dos grupos Guarani. Afinal, como já disse há um tempo Lévi-Strauss (2010), as plantas são úteis porque são boas para pensar, ao invés de serem boas para pensar porque são úteis.

A espécie *Stevia rebaudiana*, assim como outras pertencentes ao mesmo gênero, são bastante sensíveis à alteração do seu habitat (Soejarto, 2002). Conforme já mencionado neste capítulo, Soejarto atribuiu à introdução das pastagens de gado e de lavouras e à remoção massiva de mudas para transplante nas fazendas, o desaparecimento da planta no seu ambiente natural. Essas mudanças na paisagem do departamento de Amambay ocorreram no Paraguai na transição da economia da extração da erva-mate para a expansão da propriedade privada e abertura de fazendas de gado, na primeira metade e meados do século XX, enquanto o transplante das mudas ocorreu na década de 1970. Soejarto (2002) afirmou que o boletim “El Agricultor”, publicado em Assunção, apresentou nos anos 1967 e 1969 artigos que traziam descrições detalhadas sobre a botânica, a química, as propriedades, o habitat e os métodos de propagação da cultura da estévia (Aranda 1967; 1969 *apud* Soejarto, 2002). Em 1970, o “Manual del Agricultor Paraguayo” fez também uma propaganda da comercialização da planta (Mengüal, 1970 *apud* Soejarto, 2002). Nesses manuais, a ênfase no manejo da estévia para a sua propagação, baseada na divisão da planta ao invés da germinação de sementes,

provocou um efeito negativo no bem estar da planta no seu ambiente de origem. Essas práticas usadas pelos primeiros produtores paraguaios da estévia contrastam com o tipo de manejo utilizado pelos povos indígenas, que possibilitam uma coexistência a longo prazo com plantas não domesticadas sem necessariamente envolver cultivo e buscar a maximização da sua reprodução a qualquer custo.

Sobre este último aspecto, é interessante mencionar o exemplo de plantas cultivadas pelos indígenas que têm uma reprodução por meio de clones e não de sementes, como a mandioca, que é plantada a partir das suas “ramas” ou “manivas”. O tipo de reprodução assexuada da mandioca contrasta com a grande variedade de mandiocas que existem nas roças dos povos indígenas e isso se explica pelo fato de que as mulheres (em muitos casos, trata-se mais de agricultoras) plantam ao redor de suas roças algumas ramas que serão deixadas crescerem, florescerem e se reproduzirem de forma sexuada. As novas variedades que aparecem a partir dessa prática são observadas, selecionadas e colecionadas. Ou seja, mesmo no caso em que a melhor estratégia reprodutiva é por meio da clonagem, ainda assim existe um cuidado com a continuidade da reprodução por sementes (Emperaire, 2005; Carneiro da Cunha, 2017, Fausto e Neves, 2019).

No seu sentido botânico e agrônômico, ao contrário da mandioca, que é uma planta domesticada, o *ka'a he'ẽ* não foi domesticado pelos indígenas. No entanto, durante meu trabalho de campo me deparei com depoimentos de indígenas Kaiowa e Paĩ Tavyterã de que era possível cultivá-la e de que alguns faziam isso, conforme veremos nos próximos capítulos. Entretanto, parecia ser também muito usual que se coletassem as folhas ou ramos para o consumo no seu ambiente de origem, assim como ainda é feito com outras plantas usadas como remédio – *pohã* – contemporaneamente pelos Kaiowa e Guarani. Algumas dessas plantas se localizam hoje em dia em locais que se transformaram em fazendas, nas quais os donos não deixam os indígenas entrarem. Para coletarem elas, eles precisam se aventurarem em excursões clandestinas e usarem de muita estratégia e astúcia. As plantas que não são removidas dos seus locais de origem ainda assim são cuidadas por aqueles que retiram algumas de suas partes para o seu consumo, seja por meio de práticas de manejo que possibilitem o crescimento daquela planta (como, por exemplo, a retirada de outras plantas que causam sombreamento, ou a otimização do crescimento pela retirada de ramos), seja por meio de “cantos/rezas”, chamadas em guarani de *ñembo'e*, que são direcionadas para o vegetal, ou o seu dono/mestre, *jara*.

Conforme discutido anteriormente, os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã compartilham de noções de maestria similares às aquelas discutidas por Fausto e Neves (2019) e Kelly e Matos (2019), sendo que o plantio pode ser compreendido como uma ação de incorporação de uma alteridade, que deve ser familiarizada por meio de atos de cuidado. Dessa forma, especulações sobre as motivações para as práticas pré colombianas de manejo dos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã dos seus ambientes florestal e campestre devem necessariamente levar esse modo de relação entre humanos e outros seres em consideração. Entretanto, do ponto de vista dos efeitos dessas práticas para o que os biólogos chamam de biodiversidade, é muito provável que as características doces das folhas da estévia, que chamaram a atenção de Bertoni, de agricultores paraguaios e dos japoneses, tenham sido potencializadas com a partir do manejo indígena. Um teste organoléptico com 110 espécies do gênero *Stevia* realizado com espécimes de herbário, seguido de trabalho de campo, e a realização de estudos fitoquímicos para identificação de glicosídeos que proporcionam a doçura às folhas, levou à descoberta de esteviosídeo em apenas outra espécie além de *S. rebaudiana*, no caso a *Stevia phlebophylla* (Soejarto, 2002). Essa planta, que também é considerada extinta no seu ambiente natural, foi coletada em 1899 no México, na região de Guadalajara, e é distanciada tanto taxonomicamente quanto geograficamente do *ka'a he'ẽ*, o que levou Soejarto a afirmar que o resultado do estudo foi inesperado. No entanto, conforme já mencionei, talvez a desconsideração dos efeitos das práticas indígenas sobre a constituição e a distribuição contemporâneas das plantas tenham atrapalhado o botânico no seu julgamento.

Ao mesmo tempo em que ocorria a passagem da economia baseada na extração de erva-mate para a abertura de fazendas de criação de gado no Paraguai, e a estévia foi se tornando cada vez mais rara no campo, um processo semelhante acontecia no lado brasileiro. O próximo capítulo será dedicado a descrever as transformações que ocorrem na paisagem do sul do Mato Grosso do Sul nesse período e também buscará contextualizar as relações que eram antigamente estabelecidas entre colonizadores e indígenas, e de ambos com o seus ambientes, durante os períodos de extração de erva-mate, e após este. Dessa forma, buscarei apresentar o processo de colonização interna da região, calcado na modificação da paisagem florestal e campestre do sul do MS por meio da adoção de novos sistemas técnicos produtivos e de políticas governamentais de imigração, que resultaram na hegemonia de tipos específicos de práticas de conhecimento – baseadas nos pressupostos do saber técnico/científico agrônomo, da moralidade cristã, da propriedade privada, da acumulação de capital – em

detrimento de outras possíveis, como aquelas performadas pelos indígenas. A descrição deste processo histórico visa contextualizar o desaparecimento da estévia da sua região de origem, ao menos no Brasil, e a invisibilização do conhecimento Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã sobre a planta.



Foto 09: Senhor Inocência Gonzales (falecido), durante entrevista realizada em sua casa, em Horqueta, Paraguai, no dia 01 de junho de 2019. Foto de autoria própria.



Foto 10: Venda de ervas medicinais, localizada no mercado municipal, na cidade de Pedro Juan Caballero, no Paraguai, onde eu comprei folhas secas de estévia, para o trabalho de campo. Ali são vendidas diversas ervas conhecidas pelos kaiowa, guarani e paĩ tavyterã como remédio. Foto de autoria própria, em julho de 2018.

CAPITULO 3 – PLANTAS, FLUXOS DE MATERIAIS E COLONIALIDADE

Neste capítulo, me dedicarei a um panorama histórico das transformações que ocorreram nas relações entre as pessoas e dessas com o seu ambiente no sul do MS e no Paraguai, no período que vai desde a descrição botânica da estévia por Bertoni, e sua divulgação científica, até os dias atuais. Como a história da constituição do conhecimento técnico e científico sobre a “estévia” no capítulo anterior centrou-se principalmente no Paraguai, este capítulo enfocará com mais ênfase as transformações ocorridas no lado brasileiro. Outra razão para isso é que o trabalho de campo se desenvolveu principalmente no Brasil, com os Kaiowa e Guarani do sul do MS.

A extração de erva-mate no sul do MS e leste paraguaio

Na época em que Moisés Bertoni chegava ao Paraguai, havia terminado há poucas décadas um importante conflito armado na região, que ficou conhecido como “A Guerra da Tríplice Aliança”, ou “Guerra do Paraguai”, na qual os exércitos de Brasil, Argentina e Uruguai derrotaram o paraguaio. De acordo com a versão hegemônica da historiografia do sul do MS, com a expulsão da Companhia de Jesus do Paraguai e do Brasil em meados do século XVIII, a população Guarani da região foi obrigada a se deslocar, dessa vez devido à mobilização de indígenas reduzidos, os quais estavam arregimentados nas Missões, que tiveram de encontrar novos locais de refúgio. Nessa versão, supõe-se que uma parte dessa população se incorporou à sociedade paraguaia, outra menor à brasileira e ainda outra a seus parentes não cristianizados, levando estes últimos, que não estiveram sob orientação dos jesuítas, a redimensionarem os seus territórios e assentamentos (Mura, 2006; Thomaz de Almeida e Mura, 2004). Dessa forma, essa região teria ficado “isolada” durante parte do século XVIII e XIX, sendo “redescoberta” pelos colonizadores após a Guerra do Paraguai, com a implantação do empreendimento ervateiro administrado pela empresa Matte Larangeira.

A história dos Paĩ Tavyterã, Guarani e Kaiowa com a erva-mate é, no entanto, muito mais antiga. Mesmo antes da expansão por meio das grandes navegações dos séculos XV e

XVII, os europeus já se encontravam em uma longa história de trocas comerciais com povos do Oriente Médio e Ásia, sendo os árabes os intermediários de muitos produtos vindos da Índia e China. O comércio de bens vindos do oriente tinha a característica de ser de especiarias e outros produtos de luxo, consumidos pelas elites dos países europeus. Essa foi a forma geral que tomou o comércio que se instalou nas colônias portuguesas e espanholas, baseado na extração vegetal/mineral e no cultivo de monoculturas para a exportação – visando atender também um mercado onde poucos se apropriariam do consumo desses bens e dos lucros derivados da sua venda (Crosby, 2011; Wolf, 2009).

No início da colonização, os portugueses e espanhóis acreditaram que seria possível encontrar produtos similares às especiarias asiáticas nas colônias americanas (Dean, 1991). Essa crença se mostrou equivocada com o tempo. No entanto, outras plantas com potencial de serem exploradas no comércio internacional foram sendo identificadas pelos colonizadores com base em práticas indígenas secularmente estabelecidas. Os espanhóis, por exemplo, exploraram o cacau e o chocolate com base nos saberes indígenas encontrados no México. Na região onde habitam os povos Kaiowa e Guarani, no hoje sul do estado do Mato Grosso do Sul, isso também ocorreu com a erva-mate (*Ilex paraguayensis*).

Por volta de 1570, os espanhóis, subindo pelo Rio da Prata em busca das famosas minas de Potosí, fundaram a Villa Rica del Spiritu Santu, situada na foz do Rio Corumbataí com o Ivaí, região que ficou posteriormente conhecida como Província del Guayrá, abrangendo também a porção meridional do atual estado brasileiro de Mato Grosso do Sul, na bacia platina. Essa região era habitada desde tempos pré-coloniais por indígenas denominados de “Guarani” e era também formada por densas florestas ricas em uma planta bastante conhecida e chamada em guarani de *ka’a*, a erva-mate (Oliveira e Esselin, 2015). Relatos históricos também dão conta de que a erva-mate era extraída no início do século XVII da “Serra de Mbaracayú”, localizada um pouco mais ao norte do “Porto de Mbaracayú”, próxima à nascente do rio Jejui-Guazú, depois do rio Paraná no sentido Assunção (a oeste). Pode-se perceber pela figura 01, logo abaixo, que Mbaracayú ficava localizada parcialmente no extremo sul do atual MS, além do Paraguai. Do porto, a erva-mate já torrada e moída, seguia, em sua maioria, rumo a Assunção para então ser distribuída pelas rotas platinas, tucumenas e alto-peruanas (Villardaga, 2017).

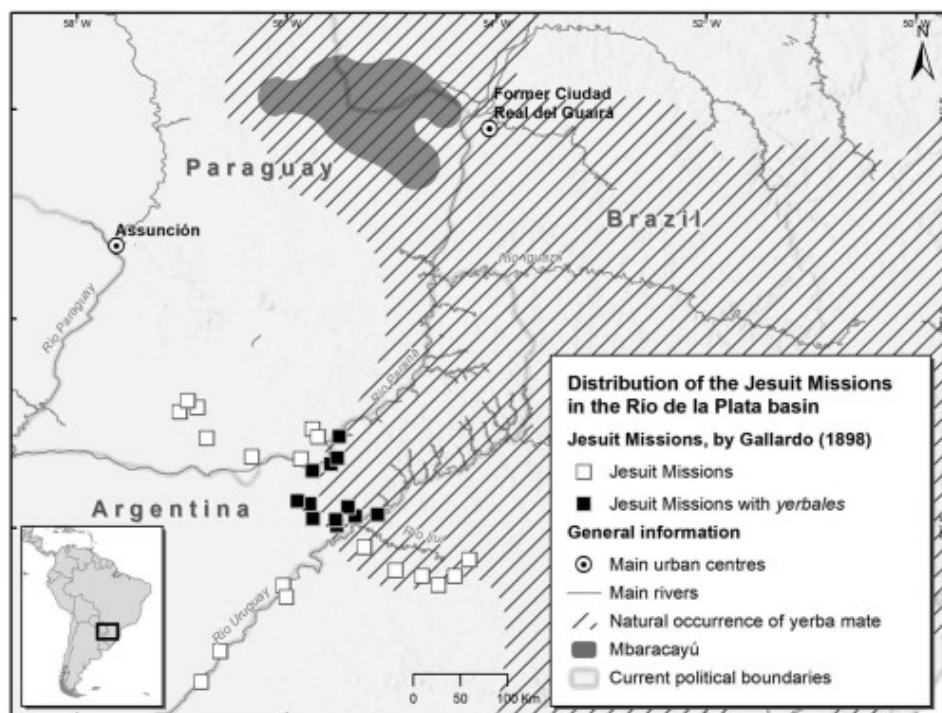


Figura 01 Mapa da distribuição de algumas missões jesuítas na bacia do Rio da Prata e a localização de ervais nativos. Destaca-se a localização de Mbaracayú ou Maracayú. Mapa produzido por Nimmo e Nogueira (2019, p. 355) com base em Galhardo (1898 APUD Nimmo e Nogueira, 2019).

À época da conquista europeia, a população dos grupos Guarani, que ocupavam um vasto território, é estimada em 2.000.000 de pessoas (Meliá, 1986; Noelli, 2004, 2006). A literatura histórica sobre os povos denominados de Kaiowa, no Brasil, e Pañ Tavyterã, no Paraguai, considera que eles são descendentes dos chamados Itatins, nome pelo qual foram denominados os indígenas que, no século XVI, habitavam uma região de um porto no Rio Paraguai, ao norte da confluência com o rio Apa, chamado de Itatim⁴¹; e onde posteriormente foi instituída, no século XVII, a província paraguaia do Itatim, na região atual de parte do Paraguai oriental e parte do sudoeste do Mato Grosso do Sul (veja a figura 02). Por sua vez, a origem dos povos chamados de “Guarani” ou Guarani ñandéva, que habitam também o sul do MS, é atribuída à região das antigas províncias do Paraná e do Guayrá, esta última região situada em parte dos atuais estados brasileiros do Paraná e São Paulo. Nessas regiões, assim como nas outras províncias, o processo de colonização teve como mola mestra o sistema das

⁴¹ Chamorro, Combès e Freitas (2015) afirmam, com base em fontes do início do período colonial espanhol, que os indígenas do Itatim não eram apenas grupos Guarani, e havia uma heterogeneidade de povos que ali habitavam, estabelecendo entre si relações de aliança e comércio.

encomiendas, no qual indígenas aldeados para fins de catequese e civilização eram utilizados como mão de obra pelos colonos de Assunção (Thomaz de Almeida e Mura, 2004).

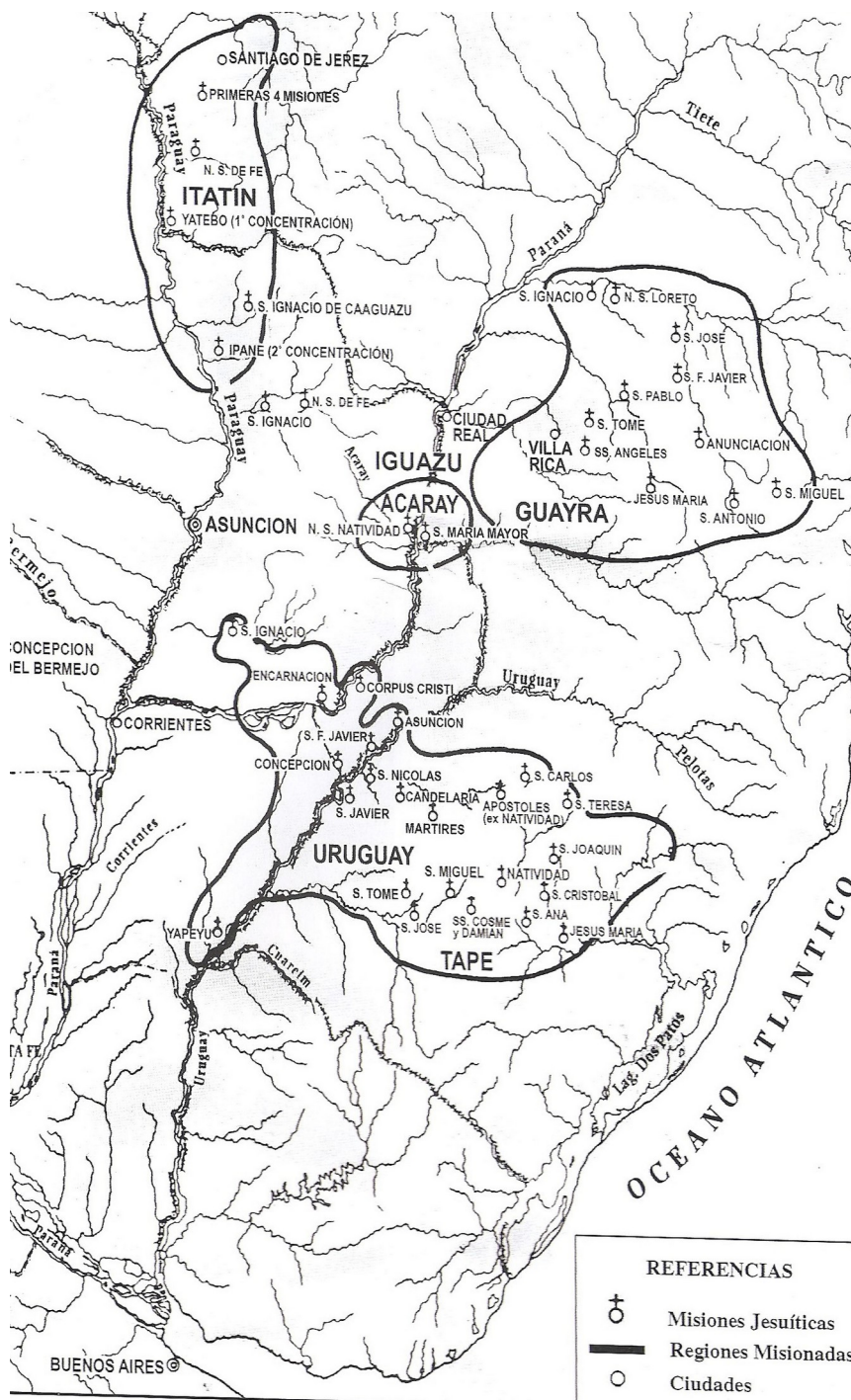


Figura 02: Províncias paraguayas de ação missionária jesuítica. Fonte: Gutierrez, Ramón; Maeder, Ernesto. Atlas Histórico y urbano del nordeste argentino. Pueblos de indios y misiones jesuíticas. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas – CONICET, 1994 APUD Chamorro, Cavalcante e Gonçalves, 2011.

As primeiras missões religiosas que se estabeleceram no Paraguai, ainda no século XVI, eram administradas por Franciscanos, os quais estavam em sintonia com o sistema das encomiendas (Chamorro e Combès, 2015). A situação se alterou um pouco após a chegada da Companhia de Jesus, em 1603, por solicitação do governador do Paraguai. Os jesuítas que chegaram no século XVII no Paraguai adotaram uma posição diferente dos religiosos anteriores, os franciscanos, sendo contrários à exploração violenta e abusiva de mão de obra indígena por meio das encomiendas, o que incluía também os serviços nos ervais. Com o tempo, os jesuítas passaram a se dedicar à organização da produção comercial ervateira nas reduções situadas próximas a Serra de Mbaracayu e no Guayrá. “Com toda a produção feita dentro e fora das reduções, o Paraguai tornou-se o principal fornecedor de erva-mate na bacia platina” (Oliveira e Esselin, 2018, p. 230). Rapidamente, também, os colonos e a nascente população das províncias espanholas foram tomando gosto pela erva, a qual se tornou um importante produto de comercialização interno às colônias espanholas.

No século XVII, depois de superar algumas resistências quanto à sua ampla comercialização, por religiosos e autoridades coloniais, a erva-mate tornou-se uma mercadoria de amplo alcance. A erva era largamente consumida no chamado espaço peruano, em outras províncias de colonização espanhola e inclusive na metrópole, em Madrid. Junto da folha de coca e diferentemente do tabaco e do chocolate mexicano, ela tornou-se um dos poucos produtos de exploração intensiva que não se voltava para o mercado externo, “mas era essencialmente dirigido à população indígena que a utilizava tanto para aliviar as agruras do trabalho compulsório a que era submetida, quanto para práticas de sociabilidade, ritualística e farmácia” (Vilaldarga, 2017, p. 140).

Pensar a erva-mate não apenas como algo “natural” - cuja existência e forma é preexistente à presença humana, mas sim levando em consideração um longo processo de interação e desenvolvimento dos organismos com o seu ambiente (incluindo aí os outros seres vivos presentes nele) - nos leva a refletir de forma diferente sobre essa planta. Por um lado, com base nos argumentos desenvolvidos no parágrafo anterior, a erva-mate é constituída enquanto uma espécie, com as características que possui, devido (entre outros fatores) à longa história de interação com as populações Guaraní. Isso nos leva a pensar como as populações Guaranis influenciaram a constituição da planta. Por outro lado, a presença da erva-mate na região habitada por esses grupos Guaranis e o interesse por ela, adquirido por meio da

interação entre colonizadores e indígenas, influenciaram também o destino dos Guaranis que habitavam essas mesmas regiões. Conforme enfatizaram Nimmo e Nogueira (2019), o ambiente florestal e o profundo conhecimento que os povos indígenas tinham dele tiveram um impacto significativo na maneira como a colonização se desenrolou em termos do movimento e exploração de objetos e pessoas, e a implementação de práticas e ideologias colonizadoras.

Nimmo e Nogueira (2019) ressaltam que pesquisas recentes sugerem que a migração de grupos Guarani para a região do vale do Paranapanema, localizado a leste de Mbaracayú, ocorreu a pelo menos 2.000 anos atrás (Bonomo et al. 2015 *apud* Nimmo e Nogueira, 2019), e que é provável que o sistema de colheita das folhas de erva-mate, a sua secagem na floresta sobre um grande fogo e a sua trituração para o consumo como um chá seja uma prática pré-colombiana. O conhecimento sobre o ciclo reprodutivo da planta e a necessidade de deixar cada árvore descansar por três anos após a extração de seus ramos e folhas foram informações repassadas pelos indígenas e registradas por Montoya em 1639. Esse tipo de manejo também demonstra que as plantas eram revisitadas periodicamente e detinha-se um conhecimento detalhado sobre a localização e as intervenções em cada árvore, da mesma forma que no caso do manejo das florestas secundárias que sucedem antigos roçados, conforme já discutido anteriormente. Tsing (2015) denominou este movimento de visitação frequente de um mesmo ponto, permitindo conhecer as árvores não pela sua espécie genérica, mas como “aquela que vive com determinado tipo de fungo”, os tipos flores que surgem em cada esta o e a sazonalidade da atividade dos animais, como a produ o de um “lugar familiar”.   precisamente a produ o desse tipo de lugar familiar, necessário para a aprecia o das intera oes multiespécie, que permitia a atividade de manejo da erva-mate pelos grupos Guarani naquela época.

As fontes coloniais dessa época são escassas em detalhes sobre como distribuíam-se os ervais manejados para cada coletividade indígena. Esse tipo de informa o poderia ser particularmente revelador, pois existem importantes men oes   heterogeneidade dos grupos indígenas que viviam dentro das redu oes jesuíticas, e também fora delas, organizando-se por meio de “cacicados” e outras formas organizativas, além da existência de grupos Guarani e outros não-Guarani. Inclusive, a existência dos cacicados   citado como algo essencial para o sucesso das redu oes jesuíticas, já que os religiosos jamais conseguiriam convencer uma grande quantidade indígenas a se juntarem a eles sem o papel essencial dos líderes. Quanto ao funcionamento das redu oes, a permissão de que os diferentes grupos continuassem mantendo

a sua forma de organização própria foi citada como um trunfo dos jesuítas para o sucesso do início desses empreendimentos (Wilde, 2011; Chamorro, Combés e Freitas, 2015). Sem dúvida, os Guarani e demais indígenas que lidavam com a erva-mate no início do período colonial já detinham um conhecimento acumulado sobre o manejo da erva-mate e isso foi o que permitiu que ela fosse explorada na forma de mercadoria ainda no século XVI.

Nimmo e Nogueira (2019) chamaram atenção também para o fato de que os jesuítas eram proibidos de consumirem a erva-mate e o tabaco (ao contrário do café, chá e chocolate, que foram adotados pelos europeus), e que o contato dos religiosos com a planta era mínimo. Dessa forma, o processamento das folhas no produto consumível era uma tecnologia que dependia largamente do conhecimento, prática e dos gostos dos indígenas. Além disso, Dobrizhoffer (1822 *apud* Nimmo e Nogueira, 2019) registrou que a falta da disponibilidade do produto da erva-mate relatada para ele pelos paraguaios era, na realidade, uma consequência do manejo equivocado da planta por estes últimos. Na ânsia de um lucro rápido, as árvores eram derrubadas pelos paraguaios, em contraste com a prática dos indígenas de cortarem apenas os ramos com folhas maduras, e preservando a árvore do corte por um período de pelo menos três anos. Dessa forma, pode-se ver como a prática e o conhecimento indígena do manejo da erva-mate eram cruciais, e como esses elementos foram apagados ou minimizados dos discursos sobre os ervais da época colonial inicial, centrados muito mais no papel dos jesuítas na organização da produção. Em relação a este último aspecto, é notável que a erva chegou a ser conhecida como “chá dos jesuítas”.

Depois da destruição das missões do Guayrá, Paraná e Tapes, os jesuítas fundaram a missão do Itatim, entre 1628 e 1632, que teve vida efêmera. O ataque das bandeiras portuguesas obrigou os indígenas e religiosos a fugirem e se abrigarem, na segunda metade do século XVII, na região sul do rio Apa, no atual sul do Mato Grosso do Sul. Os ataques dos paulistas fizeram com que, em meados do século XVII, os moradores das reduções fossem transmigrados para outros locais, aumentando as distâncias dos povoados Guarani dos ervais de Mbaracayú. Isso teria contribuído para a viabilização de plantações de ervais pelos jesuítas, processo iniciado em 1660 nas novas missões recém constituídas (Freire, 2011).

Ao contrário do café e do cacau, a erva-mate até hoje não foi completamente domesticada – segundo o conceito hegemônico na biologia e agronomia, já discutidos –, e não se adapta bem fora da sua distribuição natural, tendo em vista suas exigências ambientais, o que também contribui para limitar a sua expansão como um cultivo comercial (Nimmo e

Nogueira, 2019). Argentina, Brasil e Paraguai até hoje são os únicos países produtores da erva-mate. A possibilidade de cultivo da erva-mate na época jesuítica não possibilitou que ela fosse largamente cultivada em outros países e continentes, mas foi um avanço tecnológico agrônomico e social (do ponto de vista dos jesuítas) considerável, que parece ter sido abandonado após a expulsão dos jesuítas no século XVIII, sendo que as tecnologias de plantio da erva-mate apareceram novamente apenas no século XX. Isso permitiu que as missões tivessem produções próprias da erva, sem a necessidade da realização de excursões aos ervais de Mbaracayú, deixando os indígenas das missões menos expostos a ataques de caçadores de índios cativos e, também, permitindo um maior controle dos jesuítas sobre a população indígena, o que era bem visto pelos religiosos na medida em que poderia potencializar a sua ação evangelizadora. As práticas e o conhecimento jesuíta foram fortemente influenciados pelas suas interações e co-habitação com os Guarani, o que proporcionou novas maneiras e ver, experimentar e compreender o mundo natural. A interação entre jesuítas e Guarani proporcionou a criação de novos conhecimentos, ciências e tecnologias, como exemplificado por meio das ciências naturais pioneiras dos jesuítas e das tecnologias produtivas de beneficiamento da erva-mate (Nimmo e Nogueira, 2019).

O desenvolvimento da tecnologia do cultivo da erva-mate foi um importante ponto de virada para os jesuítas, mas, para isso, eles dependeram largamente dos conhecimentos dos Guarani para coletarem sementes na mata e, (apesar de não registrado de forma explícita) muito provavelmente dos seus conhecimentos dos estágios iniciais de desenvolvimento da planta e de informações sobre a dispersão de sementes, tais como as aves que se alimentam dos seus frutos. Os experimentos de germinação de sementes e cultivo da erva-mate realizados sob a direção dos religiosos duraram cerca de cinquenta anos, e em 1704 o método para reprodução dos ervais dentro das missões estava desenvolvido. Em 1771, um jesuíta naturalista, José Cardiel, descreveu as dificuldades enfrentadas por eles no desenvolvimento dos plantios de erva-mate.

They attempted to make yerba stands [yerbales] in the village as gardens. It required a lot of work, because the seed that was brought did not catch. It is a seed the size of a peppercorn, with some granules inside surrounded by gum. Finally, after many tests it was found that those granules, when cleaned of that gum, were born: and transplanting the very tender plants from the well-spent seedbed to another place, and leaving them there to make them sturdy, later they were transplanted to the yerbal, and irrigating them for two or three years, they caught and grew well: and after eight or ten years, we could make yerba. It is very delicate plant: and with all this hard work, it is achieved: and they have made such great yerbales in almost all the towns, that it is not necessary that the poor Indians go with so

many worries to the mountains (Cardiel [1771] 1994, p. 147 *apud* Nimmo e Nogueira, 2019, p. 358)

Como já é largamente conhecido, os jesuítas, para além de religiosos foram também importantes naturalistas e precursores de algumas das modernas ciências. Os seus métodos de observação científica, registro minucioso e experimentação, aplicados ao cultivo da erva-mate são impressionantes para a época. No entanto, conforme já mencionado, a participação dos indígenas no processo, com o seu conhecimento e o seu trabalho, fica extremamente secundarizada ou ignorada, na medida em que são muitas vezes registrados como um tipo de mão de obra genérica. O argumento presente na historiografia de que o cultivo dos plantios de erva-mate possibilitava com que os indígenas ficassem mais protegidos, dentro das missões, dos ataques das bandeiras em busca de cativos, também me parece ser muito enviesado do ponto de vista dos interesses dos jesuítas. Apesar de ser bem provável que essa fosse uma consequência prática de uma maior sedentarização da população indígenas nas missões, não me parece que as incursões que os indígenas realizavam para Mbaracayú tivessem apenas como objetivo a extração de erva-mate. Lembrando-nos da importância do *oguata* (caminhar) Guarani, nessas incursões eles deviam estabelecer uma série de relações com parentes, com outros grupos aliados, com diversas plantas e animais, trilhando caminhos anteriormente percorridos que eram também processos de aprendizagem e educação da atenção.

Não existem dúvidas de que as reduções jesuíticas foram projetos violentos de colonização, cujo principal objetivo era a “conquista espiritual” dos indígenas. No entanto, a crítica desses religiosos ao sistema das encomiendas, aliada à sagacidade e à capacidade de observação dos mesmos, possibilitou que os grupos heterogêneos que compunham as reduções, ao menos em seu princípio, mantivessem aspectos importantes das suas relações de organização política. Certamente, isso permitiu a continuidade das suas formas de produção de alimentos, por meio da abertura de roças multidiversas pelo sistema de corte e queima em ambiente florestal. Como a embriaguez causada pela chicha é citada como um frequente problema nas reduções jesuíticas, contribuindo para a suposta “inconstância” dos indígenas, isso pode ser tomado como um indício de que as festas e celebrações coletivas deviam estar sendo realizadas, e, portanto, grandes plantações de milho, batata-doce e mandioca estariam sendo realizadas para estes fins. A influência dos xamãs, que eram mencionados pelos missionários como feiticeiros, e das supostas “superstições”, ou do caráter demoníaco atribuído a eles, apontados como um “problema” para as ações evangelizadoras (Wilde,

2011), são mais um indício de que os esforços dos jesuítas não eram tão efetivos no que diz respeito à conversão para uma ontologia propriamente cristã. A influência do xamanismo na vida desses indígenas certamente não se restringiu a episódios de “crise de fé”, a busca de curas ou profecias, mas também – e de forma muito importante – ao que Oliveira (2015) denominou de um “xamanismo rarefeito”, ou “xamanismo do mundo”, que envolve as relações cotidianas – como, por exemplo, o cuidado das roças, os cuidados com as crianças e com os seus corpos. Isso envolve uma série de plantas – cultivadas ou não –, animais, corpos d’água, dentre outros⁴². Dentro dessa mesma lógica, as excursões aos ervais de Mbaracayú, conforme já mencionei, também deviam ser oportunidades para a educação da atenção e a realização de uma série de práticas que teriam contribuído para a fabricação dos corpos dos indígenas.

A colonização, o sistema das encomiendas e as reduções e missões jesuíticas tiveram um grande impacto sobre as relações sociais dos povos indígenas que habitavam as regiões do atual MS e leste do Paraguai. As relações de guerra, aliança e de trabalhos compulsórios estabelecidas entre os colonizadores e os diversos grupos indígenas modificaram a forma destes últimos se relacionarem entre si e com o seu ambiente. No entanto, cabe aqui a reflexão sobre a qualidade dessa mudança e de que forma as novas práticas estabelecidas tiveram efeito também nas “socialidades mais que humanas” (Tsing, 2019), ao mesmo tempo que essas últimas possibilitaram a existência de determinados sistemas produtivos, tal como o extrativo da erva-mate. Conforme mencionei anteriormente, até onde existe registro escrito sobre isso, as atividades de manejo da erva-mate realizadas pelos indígenas antes das iniciativas de plantio coordenadas pelos jesuítas pareciam estar mais relacionadas com o favorecimento da manutenção da erva em determinados ambientes e do seu crescimento. Da mesma forma, o tipo de manejo que era realizado com seus ramos permitia que a árvore continuasse se renovando periodicamente. A princípio, a erva mate não era plantada pelos indígenas, e sim, pelas aves que se alimentavam de seus frutos e expeliam as sementes pelas suas fezes, o que provavelmente contribuía para a sua viabilidade de germinação no solo. Por sua vez, os ambientes perturbados na floresta, por meio da abertura de uma roça, por exemplo,

⁴² Os capítulos 5 e 6 apresentarão vários exemplos desse “xamanismo do mundo”, que não é necessariamente realizado por pessoas que são consideradas como “pajés” ou “xamãs”, mas que é articulado em torno de uma lógica xamânica, que atua por meio de características do sensível e do concreto – “sons, formas, gostos, texturas e cheiros vazam e criam uma outra rota de comunicação e de ação entre perspectivas, a qual pode ser independente da intenção de seus sujeitos” (Oliveira, 2015, p. 311).

contribuíam para o crescimento da erva-mate, desde que ela fosse preservada pelo agricultor e que fosse constantemente manejada conforme a floresta fosse se recuperando.

O sistema produtivo de extração da erva-mate, para ser possível, dependia de um tipo de design multiespécie (Tsing, 2019), ainda que em muitos pontos se trate de processos considerados, do ponto de vista da ecologia histórica, como “não intencionais”. Cabe ressaltar, neste momento, as relações dinâmicas entre as espécies que criam a teia de relações sociais da floresta, que são as que permitem tanto o sistema de roças à base de corte e queima, como também a extração “sustentável” da erva-mate. Inspirando-nos em Tsing (2019b), podemos pensar se seria mais preciso dizer que os indígenas produziam florestas sustentáveis, ou se as florestas produziam indígenas sustentáveis. Era por meio da regeneração das matas que os indígenas podiam cultivar, encontrar plantas medicinais, material para construção, caça, dentre várias outras dimensões essenciais para a sua vida. Oliveira (2012, 2018) chamou atenção para a importância contemporânea da relação mata/roça para os wajãpi e dos efeitos que a sedentarização provocada pela atração de estruturas do Estado têm causado para essa dinâmica e para estes indígenas.

Nos capítulos 4 e 5, veremos que do ponto de vista dos Kaiowa e Guarani, assim como de muitos indígenas das terras baixas da América do Sul, essa “não intencionalidade” na produção de florestas e de determinados padrões de organização de espécies no ambiente não existe. No entanto, para eles, essa intencionalidade não é humana, na medida em que cada ser – neste caso, as plantas – possui um dono/mestre celeste que o planta em determinado local e, também, tem a capacidade de retirá-los dali. O ponto em comum entre essas duas perspectivas muito diferentes – a etnografia multiespécie e as ontologias indígenas sul-americanas – é que nós, os humanos, somos seres inseridos dentro de teias de relações – não estamos fora delas –, e precisamos da existência e das inter-relações dos outros entes que compõe essa teia para sobrevivermos, para tornar este mundo habitável e para sermos quem somos.

Ingold (2002) e Tsing (2019b) demonstram como debates que emergiram a partir da biologia do desenvolvimento, nos séculos XX e XXI, têm servido para questionar alguns pressupostos do formalismo da biologia evolucionista neodarwiniana, tais como unidades de aplicação autônomas, a desconsideração do papel das relações que são estabelecidas entre seres e as considerações sobre os processos de desenvolvimento dos organismos. Ou seja, os humanos enquanto indivíduos autônomos, localizados fora da natureza – de acordo com essas abordagens – nunca existiu, na medida em que é a interação com outros seres que os tornam o

que são. Isso demonstra como é interessante também para os antropólogos entenderem mais da heterogeneidade de abordagens dentro das ciências naturais e buscarem aliados também nesses campos, ao invés de tratá-los apenas como um objeto de estudo ou como um tipo de “espantalho” do argumento.

As matas ou florestas são paisagens de habitabilidade multiespécie por excelência, nos termos de Tsing (2019b), nas quais os humanos são uma das partes das coordenações multiespécies, assim como de regimes de perturbações por meio dos quais as assembleias florestais criam habitabilidade continuamente. Pelo termo “coordenação”, Tsing remete a algo como uma “fuga”, no sentido musical, no qual várias melodias distintas são tocadas juntas, ao mesmo tempo, e que em determinados momentos criam efeitos entre si. No caso da erva-mate, o seu manejo por meio da extração de ramos de três em três anos permite a renovação da planta, ao mesmo tempo que cria espaços de luz na mata, propiciando nichos para o crescimento de outras plantas, e renovando a mata. Contemporaneamente, considera-se que as práticas tradicionais de produção de erva-mate têm papel indiscutível na restauração da diversidade de espécies e habitats, na medida em que diminuem o efeito dominante de terminadas espécies que afetam a regeneração e sucessão florestal, como taquarais por exemplo, e criam um ambiente propício para o desenvolvimento de outras espécies (Lacerda, 2019).

Com o fim das missões jesuítas, no século XVII, estabeleceu-se um grande silêncio na historiografia sobre a população Guarani do sul do MS e Paraguai oriental, sendo considerado que a região ficou isolada da presença de colonos até a grande guerra do século XIX. A “Guerra da Tríplice Aliança” causou uma reconfiguração das relações na região do sul do Mato Grosso do Sul, período no qual provavelmente houve uma interrupção e reconfiguração da rede de circulação de pessoas e mercadorias entre as várias aldeias Kaiowa e Guarani distribuídas ao longo dos rios. Ao fim do conflito, a Companhia Matte Larangeira arrendou e monopolizou a exploração da erva na região que se estendia do rio das Onças e incluía os rios Dourado, Brillhante, Ivinhema, Paraná e Iguatemi, sobrepondo-se ao território dos Kaiowa e Guarani. A versão mais famosa na historiografia afirma que a atitude de impedir a entrada e permanência de colonos ou competidores fez com que a Matte Larangeira, de forma não intencional, mantivesse a região livre da presença intensa de brancos até os anos 1920/30. No entanto, os indígenas eram contratados, junto de “paraguaios”⁴³, para a extração da erva e para

⁴³ Eremitas de Oliveira e Esselin (2018) chamam atenção para a historiografia tradicional tratar apenas da mão de obra paraguaia nos ervais, desconsiderando a participação indígena. No entanto, os autores apontam que a

o primeiro transporte a pé, funções levadas a cabo pelo “mineiro”, conforme era denominado esse tipo de trabalhador, em troca de bens manufaturados ofertados por seus patrões, mantendo uma relação não mais esporádica, mas contínua e capilar. Esses contratos assumiam a forma do esquema do “barracão”, por meio do qual eram adiantados dinheiro e mercadorias, a fim de gerar uma dívida, que dificilmente poderia ser quitada (Mura, 2006). No entanto, Mura adverte que a relação entre os indígenas e os ervateiros não chegou a alcançar o nível de perversidade do sistema de “escravidão” praticado por seringalistas com os Ticuna, no Alto Solimões, conforme descrito por Oliveira (1988).

A exploração da erva mate, portanto, estabeleceria de forma contínua e sistemática uma relação de venda do próprio trabalho, em troca de bens e “salário”, o que irá posteriormente, após a abertura de fazendas na região, continuar na forma de trabalhos temporários nesses estabelecimentos conhecidos como “changa”. Nesse sentido, pode-se especular uma relação de continuidade entre esses sistemas de trabalho e as encomiendas no início do período colonial, na medida em que os indígenas são vistos como uma mão de obra compulsória para o desenvolvimento da região. Neste último processo, os indígenas não são vistos como beneficiários, mas principalmente como mão de obra a ser explorada, caracterizando, portanto, formas de dispositivos neocoloniais. No entanto, a versão mais famosa da história dos Kaiowa e Guarani do sul do MS não explica como que indígenas que teriam ficado em isolamento durante parte dos séculos XVIII e XIX, sem interação com “os brancos”, teriam topado trabalhar nos ervais da Matte Larangeira. Essa narrativa faz mais sentido quando pensamos que as relações de trabalho nos ervais em troca de ferramentas e mercadorias tiveram uma continuidade nessa época, principalmente com os empreendedores paraguaios.

maior parte da mão de obra disponível deveria ser indígena, naquela época, tendo em vista, dentre outros fatores, a grande depopulação masculina após a Guerra do Paraguai. Soma-se a isso informações de pesquisas recentes, que incluem arquivos do SPI e história oral indígena. “Muitos historiadores entenderam que eles teriam vindo para o antigo Sul de Mato Grosso depois do fim da guerra, a partir das décadas de 1870 e 1880, como se na época a população masculina fosse muito expressiva naquele país. Na verdade, o fato é que a mão de obra indígena era a maior força de trabalho ali disponível no início da produção ervateira. Somou-se a ela a contribuição de trabalhadores não índios provenientes de outros lugares. Essa interpretação é corroborada por estudos mais recentes, os quais foram elaborados a partir da análise de documentos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (1910–1967), além do registro, por meio da história oral, da memória social dos Guarani e Kaiowa que labutaram em condições análoga à escravidão nos empreendimentos ervateiros. Os trabalhos de Brand (1993, 1997), Brand; Ferreira; Almeida (2005), Silva (2005) e Ferreira (2007), entre outros, são exemplos de uma produção intelectual mais recente, inserida dentro de uma pujante tendência historiográfica em Mato Grosso do Sul e em outros estados, a história indígena” (idem, p. 241).

Essa versão hegemônica a respeito da suposta tendência ao isolamento da região do sul do Mato Grosso do Sul foi questionada por uma série de autores contemporâneos (ver Antunha Barbosa, 2018; Crespe, 2015; Pimentel, 2012). Por um lado, no século XVI e provavelmente anteriormente a isso, essa região era atravessada por várias redes sociais, incluindo aí rotas e caminhos que levavam aos Andes, por onde transitavam grupos em busca de cativos e também, no sentido inverso, em busca por parentes capturados e por ouro e prata produzidos pelo império inca (Combès 2011a e 2011b *apud* Pimentel, 2012). Vilardaga (2017), ao abordar, na primeira metade do século XVII, a rota proibida que levava de São Paulo até o Peru, passando pelo Paraguai, afirma também que esses caminhos eram pré-hispânicos e secularmente percorridos por diversos povos e etnias. Ele também chama a atenção para a presença indígena constante durante o trajeto, mesmo que haja um silenciamento sobre isso na documentação. “Enxergá-los significa perceber, aqui e ali, referências a eles como guias, carregadores, remadores, fornecedores de abrigo, alimentos e auxílio, bem como partícipes do universo de trocas mercantis e relações estabelecido no caminho” (idem, p. 132).

Por outro lado, outros registros históricos não sustentam a versão clássica da historiografia sobre os povos Kaiowa e Guarani do Mato Grosso do Sul, de que com o fim das missões os indígenas aldeados teriam se juntado a grupos que viviam “no mato”, vivendo “sem contato” com os brancos até as iniciativas ervateiras coordenadas pela empresa Matte Larangeira no pós-guerra do Paraguai, na segunda metade do século XIX. Alguns dos documentos mais importantes, nesse sentido, são os relatos de Francisco Lopes (1850) e John Elliott (2007 [1857]), que revelam que no período anterior a guerra do Paraguai, em meados do século XIX, os grupos Guarani se envolveram com bastante empenho com outros atores e em outras atividades, como, por exemplo, no trabalho para particulares, na extração da erva-mate no oriente paraguaio. Além disso, trabalharam no auxílio como guias e remeiros em expedições enviadas ao distrito do Baixo-Paraguai com o objetivo de desenvolver o comércio e a política de aldeamento, catequese e civilização dos indígenas que, à época, era desenvolvida pela província do Paraná. Dessa forma, relações de trabalho remunerado para acesso a objetos manufaturados como panos, ferramentas, sal e miçangas, e a circulação destes entre aldeias localizadas em diferentes locais e rios do sul do Mato Grosso do Sul já estavam ocorrendo desde antes da Guerra da Tríplice Aliança e do estabelecimento dos grandes empreendimentos ervateiros no Brasil e Paraguai, no pós-guerra.

Segundo os índios encontrados no rio Iguatemi a “um dia de viagem adiante” havia “um erval chamado Inhandaroaí (ovo de avestruz queimado) e não muito longe” as povoações de “Terrequenheim e Curuguaty” (ELLIOTT, 2007 [1857]). De fato, ao perguntar ao capitão Urú, morador de uma aldeia do rio Dourados, “quem lhes dava alguma ferramenta, facas, anzóis, etc. ”, este respondeu que “levavam cera, redes de embira, palas, chiripás aos índios de Amambai-Guaçu e aos do Iguatemi e que com eles trocavam esses gêneros por algumas ferramentas que estes compravam aos paraguaios (Antunha Barbosa, 2018, p. 337).

Os relatos do sertanista Francisco Lopes e do mapista João Henrique Elliot, datados do período de 1844 a 1847, descrevem as expedições a que foram designados pelo governador do Mato Grosso com a missão de descobrir uma via de comunicação fluvial do rio Paraná ao Baixo Paraguai pelo “Barão de Antonina”. É importante mencionar que as expedições de Lopes e Elliott contaram com o suporte de fazendas de gado que tinham sido abertas na região chamada de “Campos de Vacaria”, na região do atual município de Rio Brillhante, MS. Lopes indica que o dono da fazenda morava na região desde 1840 e que as propriedades teriam sido formadas com o recrutamento de gado abandonado por espanhóis na região. A ocupação da região tinha uma importância também estratégica, pois no Tratado de Madrid de 1750 ficou convencionada a *uti possidetis*, que definiu que a terra pertencia a quem realmente a ocupasse (Crespe, 2015). Após a segunda expedição de Lopes e Elliott, surge o interesse em aldear os indígenas cauiás, que eram vistos como mansos e aptos a serem civilizados. Dessa forma, na terceira expedição, em 1848, Lopes encontra o grupo do “cacique” Libânio e convence-o a ir com seus parentes para a redução de Pedro Alcântara, no Paraná. Libânio torna-se o linguará (intérprete), guia e relações públicas de Francisco Lopes. O cacique tinha uma importância grande nos planos de aldeamento e civilização dos indígenas da região, já que, conforme descreve Lopes, por baixo de suas ordens havia mais sete caciques e sua gente era “tanta quanto a terra” (Crespe, 2015).

Crespe (2015) descreve como Elliott acessa os detalhados conhecimentos dos indígenas do sul do Mato Grosso do Sul, por meio da figura do linguará. Esses conhecimentos são essenciais na conformação de uma cartografia da região com fins de servir a futuros projetos colonizadores. Por meio da ajuda desses indígenas, eles percorreram o sul do estado, passando pelo rio Amambai, onde em uma expedição de 1847, Lopes descreve o encontro com um grupo Kaiowa que não se mostrou tão confiante com a chegada dos visitantes, escondendo-se no mato. Com eles encontraram milho, mandioca, galinhas, machados e chitas, “certamente obtidos com os Paraguaios” (Lopes 2007, p. 128 *apud* Crespe, 2015, p. 71). Em outro encontro com indígenas Kaiowa, em 1857, Elliott descreve:

4 de setembro de 57. Muito cedo apareceram os índios que devem servir de guias; depois de caminharmos cem braças pouco mais ou menos por belos matos saímos em uma roça de meio alqueire de planta de milho, e muito viçoso, tendo no meio um paiol cheio de milho da colheita passada; seguimos adiante e continuando o caminho, encontramos mais dois paióis de milho e duas roças plantadas; pouco adiante uma tiguera que estava roçando; daí em diante encontra-se mato bom, madeiras de construção, grande peroba, mais adiante encontra-se mato Catanduva e muitos trilhos por onde puxam madeira para seus toldos, saímos em um linda campina onde era a sua morada. Era um grande rancho que tinha duzentos e noventa e sete palmos de comprimento, setenta e dois de largura e trinta de alto; no interior duas carreiras de esteios e que distantes sustentavam as travessas onde se encontravam os caibros, os quais serviam para suspender as suas redes de dormir, de maneira que se pode saber o número das famílias contando estes esteios. O chefe e os homens somente ocupam as redes e as mulheres dormem no chão; este rancho tinha lugar para vinte e quatro famílias; achamos aí mais três mulheres; tinham panelas de ferro, machados ingleses, machetões, facas e facões ingleses obtidos dos paraguaios e teciam panos de algodão. Contaram-me estes índios que todo o terreno entre o Ivinhema e o Iguatemi, e mesmo além deste último, estava povoado de caiuás que comunicavam entre si por picadas, e que tinham trilho desde o Paraná até os Campos da Vacaria; disseram mais, que o Rio Amambai cessava de ser navegável logo adiante por causa do Itaguaçu (salto grande) que atravessa o rio. (ELLIOTT, apud LOPES, 2007: 130 *apud* Crespe, 2015, p. 72-73)

Crespe (2015) frisa que, com base nos relatos das viagens de Lopes e Elliott, é possível observar que “os Kaiowa estavam distribuídos por todo o sul da província: desde o Rio Apa, Rio Brilhante, Rio Vacaria, Rio Ivinhema, até os rios Amambai e Iguatemi, e eram muitos” (p. 75). Aparece, a contrapelo da descrição dos sertanistas, a descrição de uma paisagem multiespécie habitável, repleta de trilhas e caminhos que ligavam aldeias dispersas por uma larga região de matas e cerrado. Nas roças feitas por corte e queima abundavam vários tipos de alimentos, a caça devia ser abundante, madeiras e fibras para construção, assim como plantas medicinais abundavam. Os ervais estavam de pé, gerando oportunidade de realização de trocas por trabalho e da interação com os “paraguaios”, permitindo obter ferramentas e utensílios de grande valor.

Ocorre que na expedição de Lopes, o sertanista, além de mapear a região, procedia localizando terras boas e demarcando-as “a olho”, em seguida providenciando os títulos no único cartório disponível na região, em Nioaque. Isso resultou na titulação de uma grande dimensão de terras ocupadas pelos Kaiowa em nome do Barão de Antonina, o mandante da expedição. “Localizada nas principais bacias hidrográficas (e boas para navegação) as demarcações [das fazendas] foram feitas ao longo dos caminhos percorridos através dos rios Dourados, Amambai e Iguatemi, justamente nos locais onde foram encontrados os índios” (Crespe, 2015, p. 76). Antes de morrer, em 1875, o Barão de Antonina vendeu os títulos de propriedades que conseguiu fazer no sul do Mato Grosso. Isso gerou uma cobrança, por parte dos herdeiros do Barão, do pagamento das terras, o que provocou, por sua vez, uma

controvérsia judicial, na qual Astolpho Rezende, um advogado que publicou um livro intitulado “O Estado de Mato Grosso e as supostas terras do Barão de Antonina” (Rezende, 1924 *apud* Crespe, 2015) contestou a legitimidade dos títulos de propriedade, pois aquelas terras nunca teriam sido ocupadas pelo Barão.

Com base na cartografia realizada por Elliott, pôde ser realizado o projeto de construção de uma ferrovia que ligaria as províncias do Paraná e do Mato Grosso, empreendimento coordenado pelo Barão de Antonina. Antunha Barbosa (2018) também demonstrou como as expedições de 1847 e 1848 estavam relacionadas com o reconhecimento da presença paraguaia na região, que havia sido anteriormente reportada para o ministro de relações exteriores do Brasil, José Maria da Silva Paranhos, por meio da intermediação de Elliot e do Barão de Antonina. A fonte dessa informação, no entanto, foi omitida durante as comunicações entre Paranhos e o presidente da província de Mato Grosso, e essa era um indígena Kaiowa chamado Pedro Jeguacá, que morava no rio Iguatemi. Desde essa época, Elliott previu a possibilidade da emergência de uma guerra entre Brasil e Paraguai pela definição das fronteiras na região.

De acordo com a versão hegemônica e largamente reproduzida (veja por exemplo, Brand, 1997; Meliá et al 2008; Mura, 2006), apesar do processo de colonização do oeste brasileiro ter se iniciado no século XVII, a região do atual sul do Mato Grosso do Sul não abrigou “colonos brancos” até o primeiro quarto do século XX. No final do século XIX e início do XX, a região teria se convertido em objeto de excursões exploratórias de erva-mate, natural e abundante na região, mas essa atividade não previa fixação populacional. Podemos ver nos parágrafos anteriores como essa história “não foi bem assim” quando reconhecemos os relatos do século XIX, anteriores à guerra, que dão conta do estabelecimento de paraguaios ervateiros na região. Essa presença facilitava a circulação de mercadorias e ferramentas para os indígenas por meio do trabalho remunerado realizado para esses ervateiros paraguaios.

Após a guerra, uma boa parte da região ervateira ficou dentro de território brasileiro, enquanto os efeitos da guerra se fizeram sentir na produção paraguaia, causando um aumento dramático de preços no mercado argentino, cujo maior fornecedor era o país derrotado no embate. Tendo como foco principal o mercado argentino, a produção de erva-mate torna-se o negócio mais lucrativo no estado do Mato Grosso (Arruda, 1986 *apud* Vietta, 2007). A maior parte da mão de obra utilizada nos ervais, mais uma vez, foi a indígena, no caso os Kaiowa e Guarani que ali habitavam. Apesar de grande parte da historiografia apontar que trabalhadores

paraguaios foram recrutados para o trabalho nos ervais, Oliveira e Esselin (2018) desmontam essa versão, demonstrando que a população masculina no pós-guerra foi extremamente reduzida e que o governo paraguaio adotou medidas para evitar a migração dos poucos homens que restaram. De fato, o registro de migração à época de paraguaios para a região do sul Mato Grosso foi muito baixo. Os migrantes sulistas, apesar de terem sido numerosos, não vieram para aquelas terras em busca do trabalho de “mineiro”, mas sim tendo em vista adotarem empreendimentos próprios, o que conflitava com o monopólio da Matte Larangeira. Divergindo de Mura (2006), os autores advogam que as condições de trabalho nos ervais eram análogas à escravidão, tal como é compreendida atualmente. Vietta (2007) também corrobora a opinião de Oliveira e Esselin (2018), utilizando-se de historiadores para demonstrar as violências cometidas pela companhia como forma de manter seu monopólio na região e sua mão de obra sobre controle.

Dessa maneira, torna-se imperativo reconhecer que nas primeiras décadas da Companhia Matte Larangeira o trabalho braçal nos ervais foi realizado majoritariamente pelos Guarani e Kaiowa, embora nem todas as comunidades indígenas estiveram diretamente envolvidas na economia ervateira. Esses índios foram submetidos a uma situação análoga à escravidão, tal como é compreendida atualmente. Nessa condição eram obrigados a trabalhar em todo o processo produtivo e essa prática de exploração da mão de obra nativa perdurou por muito tempo. Mesmo na década de 1920, os índios ainda representavam o maior contingente de trabalhadores em muitos campos ervateiros aproveitados pela empresa e por produtores independentes. A situação é descrita em um relatório de 1927, elaborado por Genesio Pimentel Barboza, funcionário do SPI, que observou a realidade in loco e fez a devida denúncia à direção do órgão indigenista (...) (Oliveira e Esselin, 2018, p. 245)

Brand (1997) descreve também, por meio de relatos de seus interlocutores Kaiowa, que os paraguaios eram utilizados para convencerem os indígenas a deixarem explorar pacificamente as áreas onde habitavam, ricas em ervais. O trabalho deles era facilitado por serem falantes da língua guarani, assim como os indígenas. O método de convencimento incluía, já na primeira vista, a doação de peças de pano grosso como presente, o que era depois complementado por outras “doações” até alcançarem o convencimento final da liderança indígena, ou, no caso de fracasso, passarem a adotar outros métodos coercitivos. Brand (1997) também registra que em alguns casos também era mencionado o pagamento pelo trabalho nos ervais em dinheiro, mas o mais comum deveria ter sido o fornecimento de produtos.

João Aquino, também, acentua que na primeira visita não obtinha êxito, então outras eram feitas, levando mais roupas, machetes e machados até conseguir autorização para extrair a erva, e conclui ele, “sempre conseguia”. Mas, quando os métodos de convencimento através

de presentes não davam certo, outros recursos eram usados: “dava susto pro índio, mas não matava” (Brand, 1997, p. 66).

Mura (2006) afirma que, durante o seu engajamento nas atividades ervateiras organizadas pela Matte Larangeira, os Kaiowa e Guarani passaram a transformar a organização das suas unidades domésticas, tornando-as mais flexíveis e adaptadas às novas circunstâncias. Isso ocorria por meio da criação de residências temporárias nas proximidades dos locais onde prestavam serviço para os “brancos”, levando consigo cônjuges e filhos. Em alguns casos, chegavam-se a formar redes de habitações, que abrigavam parte substantiva das famílias extensas, e em casos excepcionais, como nas proximidades dos portos instituídos pela Cia., podia acontecer também que se chegasse à concentração de muitos grupos macro-familiares, todos distribuídos nesses tipos de abrigos “temporários”. No entanto, tendo em vista o sistema técnico de produção da erva-mate, descrita no capítulo 4, que demanda a permanência do mineiro na mata por longos períodos, na medida em que a erva precisa ser beneficiada imediatamente após sua colheita, esse tipo de residência temporária não devia se tratar de nenhuma novidade para os Kaiowa e Guarani. Inclusive, podemos imaginar este mesmo tipo de arranjo habitacional temporário sendo realizado quando os indígenas trabalhavam nos ervais para empreendedores “paraguaios”, na época em que Elliot e Lopes visitaram os Kaiowa e Guarani, na bacia do Rio Iguatemi, em meados do século XIX. Porém, a capacidade de controle sobre o território e a coerção realizada pela Cia. Matte Larangeira, além da característica de compulsoriedade do trabalho, conforme descrito anteriormente, certamente influenciaram no tempo de duração desses acampamentos, tendendo a torná-los menos temporários em alguns locais. Por sua vez, a realização de trabalho remunerado para não indígenas, apesar de não ser também novidade, deve ter se intensificado, aumentando assim o afluxo de bens, ferramentas e mercadorias para os indígenas.

Mura (2006) considera que as características da bagagem material adotada e o novo tipo de distribuição das atividades e das técnicas de aproveitamento dos recursos presentes no território (por meio da exploração dos ervais pela Cia. Matte Larangeira), contribuíram para a modificação das formas de habitar das famílias extensas. Dessa forma, houve a tendência da passagem do viverem todos em uma única casa (denominada *óga jekutu*, ou *oygusu*) à distribuição das famílias nucleares em construções menores (*óga*, ou *oy*), estabelecidas em torno da residência do *tamõi* e/ou *jari* (ou *tamõi guasu* e/ou *jari guasu*), líderes da família extensa. Como destaca Thomaz de Almeida (2001), essa nova forma de organização habitacional não implicou em uma forma de organização social nova, sendo a família extensa

ainda a referência do ponto de vista econômico e político. Porém, conforme destaca Mura (2006), essa transformação teria implicado em uma adaptação das novas formas habitacionais às condições do trabalho agrícola, da caça, da pesca e da coleta, reproduzindo no interior do espaço de domínio da família extensa as mesmas regras que eram adotadas para distanciá-la de outras. Isso teria permitido que cada família nuclear integrante dos grupos macrofamiliares pudesse também administrar as atividades desenvolvidas seguindo estratégias e temporalidades diferentes.

O empreendimento ervateiro da Matte Larangeira trouxe novas formas de relação entre os Kaiowa e Guarani e os “brancos”, com a adoção de formas de controle territorial e coerção estruturadas em torno de um único empreendimento. Por outro lado, o tipo de relação que foi estabelecido possuía várias continuidades com as encomiendas e os trabalhos nas reduções, sendo a principal diferença que, nessa época, os indígenas não podiam mais ser formalmente considerados cativos, ou obrigados a prestarem trabalhos forçados. No entanto, a prática se mostrou diferente, sendo os trabalhos praticamente compulsórios e similares ao que hoje em dia se considera como regime análogo ao trabalho escravo. Apesar disso, as famílias de Kaiowa e Guarani continuavam habitando em um ambiente com uma vasta cobertura florestal, intercalado por campos e cerrados, e entrecortado por rios de águas limpas, nos quais tinham a liberdade de realizarem os seus cultivo de roças, colocação de armadilhas, obtenção de madeira para lenha, confecção de instrumentos e construções, caça, pesca, coleta de plantas medicinais, frutos selvagens, mel, dentre outros. Por sua vez, o trabalho nos ervais, apesar de todas as características perversas do seu sistema de trabalho, que serão descritas no capítulo 4, proporcionava uma fonte de acesso a ferramentas e utensílios de grande valor para os Kaiowa.

A Guerra do Paraguai e o posterior estabelecimento de limites entre Brasil e Paraguai teve grandes repercussões para os Kaiowa, dividindo o seu território entre dois Estados Nações e submetendo-os a diferentes tipos de políticas destinadas aos povos indígenas. Do lado brasileiro, as políticas voltadas para o aldeamento dos indígenas foram muito mais eficientes, do ponto de vista da retirada dos indígenas dos seus territórios e do confinamento em reservas, que no Paraguai. Isso se deu de forma ainda mais intensiva com a atuação do Serviço de Proteção do Índio – SPI, no início do século XX, em uma época em que a abertura de fazendas na região começava a crescer em cima do território Kaiowa.

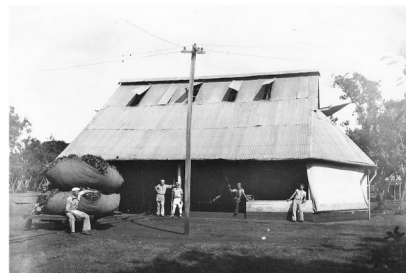
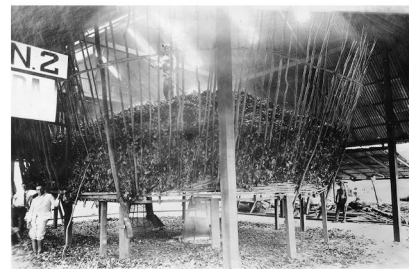
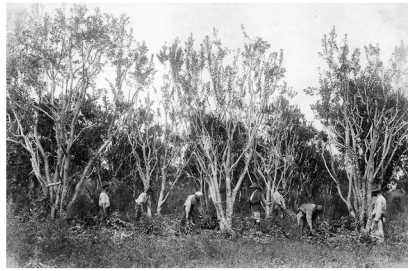


Foto 11: Processo produtivo da erva-mate na Fazenda Campanário, antiga sede da Companhia Matte Larangeira. Na sequência, de cima para baixo, ramos sendo coletados dos ervais, sendo sapecados ao fogo, armazenados e transportados por meio dos raídos, e pesados. O beneficiamento dessa erva ocorre em um grande barbaquá, estrutura mais complexa que o carijo. As fotos mais abaixo mostram um rancho, onde o raído é pesado, e o galpão onde está localizado o barbaquá. Fotos da década de 1930, tiradas por fotógrafo desconhecido, cedidas por Heverton Holsbach da Silva, proprietário do álbum, herdado do avô Dr. Camilo Hermelindo da Silva. Retirado de Amambai (2020).

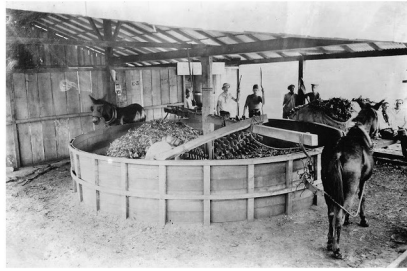


Foto 12: Nas fotos de cima, continuação do processo produtivo da erva-mate na fazenda Campanário, com a moagem da erva por meio de cancheador, e a sua trituração por meio de pilão (provavelmente para consumo na forma de chimarrão). Logo em seguida os sacos nos quais a erva era armazenada, e o seu transporte por meio do Porto Felicidade, por onde a mercadoria era escoada até o rio Paraná, por onde navegava até Guaira e Argentina. Fotos da década de 1930, tiradas por fotógrafo desconhecido, cedidas por Heverton Holsbach da Silva,

proprietário do album, herdado do avô Dr. Camilo Hermelindo da Silva. Retirado de Amambai (2020). Na foto colorida mais abaixo, monumento na praça da cidade de Tacuru, representando um mineiro levando o raído de erva-mate, retirada do acervo pessoal.

Os capins, a criação de gado e o SPI

O fim da relevância econômica da exploração de erva-mate trouxe consigo a devastação das matas conjuntamente com a abertura de fazendas, levando ao “esparramo” das famílias Kaiowa e Guarani, e à diminuição da sua importância enquanto mão de obra especializada a nível regional. O processo de colonização interna da região do sul do MS, realizado ao longo de todo o século XX, e em maior intensidade de sua metade em diante, utilizou-se, assim como nos períodos iniciais da colonização europeia, de tecnologias políticas de territorialização e dominação dos indígenas (por exemplo, as *encomiendas* e reduções jesuíticas), o que ocorreu na forma das reservas indígenas instituídas pelo Serviço de Proteção ao Índio – SPI. Entretanto, dessa vez os colonos recém chegados traziam junto com eles novos aliados, recrutados em vários locais do mundo – bois, capins, soja, cana-de-açúcar – em quantidade suficiente para provocar uma grande transformação na paisagem. Essas mudanças acarretaram na quase extinção da paisagem multiespécie florestal e campestre que cobria grande parte da região, afetando as condições de existência de várias plantas e animais que coexistiam com os Kaiowa e Guarani. Um desses seres é justamente a estévia, que, conforme será descrito nos próximos capítulos, habitava regiões de campo, próximas a brejos ou corpos d’água, que foram extremamente afetadas pela introdução de gado e abertura de lavouras de monoculturas. Coexistir com outros seres, como a estévia, não era algo importante para os Kaiowa e Guarani na mesma medida em que o é para um ambientalista ou biólogo, pois os dois partem de fundamentos muito diferentes no que diz respeito ao que chamamos de ambiente. No entanto, seria possível chegar a um “acordo pragmático” entre uma ideia de ecossistema e de uma coexistência, na medida em que plantas como a estévia, que participam em processos de fabricação do corpo, contribuem para a própria condição humana. Desenvolverei essas ideias nos capítulos subsequentes.

No início do século XX, o monopólio da extração de erva-mate pela empresa Matte Larangeira sofria pressões contrárias por partes dos colonos sulistas que haviam se instalado na região e queriam trabalhar com o seu empreendimento próprio. No entanto, a empresa,

com seu forte apoio político, manteve o seu domínio, o qual entrou em total decadência apenas em 1943, quando o governo de Getúlio Vargas criou o Território Federal de Ponta Porã e anulou os direitos da Companhia. O monopólio da empresa já havia sido quebrado em 1915, quando uma lei permitiu a venda de até dois lotes de 3.600 hectares, dentro da área de atuação da companhia, a terceiros. Em 1947, o contrato com a Matte Larangeira foi rompido pelo governo do estado do Mato Grosso, liberando as terras para a colonização (Brand, 1997).

A atividade pecuária já estava instalada na região sul do atual Mato Grosso do Sul desde a primeira metade do século XIX, conforme mencionado nos relatos de Lopes e Elliott a respeito dos Campos de Vacaria. A descoberta de ouro às margens do rio Coxipó, em 1719, próximo a Cuiabá, fomentou a primeira colonização permanente do estado do Mato Grosso e contribuiu para os fluxos migratórios que se seguiram ao longo do século XVIII e início do século XIX. Uma dos móveis da colonização do “interior” do Brasil era a busca de metais preciosos – principalmente ouro –, o que era feito de modo característico em conjunto com a atividade pecuária, abrindo rotas de ligação entre povoados e regiões. Em meados do século XIX, uma leva de migrantes, especialmente de Minas Gerais e São Paulo, foi atraída pela possibilidade de ocupação de terras devolutas no sul de Mato Grosso, encontrando-se com outros migrantes, matogrossenses procedentes do norte (cuiabanos), no vale do rio Miranda. De lá, teriam se espalhado até as margens dos rios Ivinhema, Iguatemi e Apa, atingindo o extremo Sul de Mato Grosso e a fronteira com o Paraguai. A região dos Campos de Vacaria (Ponta Porã, Bela Vista e Rio Brilhante), que já tinha sido ocupada nas primeiras décadas do século XIX, recebeu pecuaristas gaúchos vindos do sul após o fim da guerra do Paraguai (Trubiliano, 2014).

Com o advento da Guerra do Paraguai, a região dos Campos de Vacaria, assim como parte do sul do MS, foi invadida por tropas paraguaias, as quais teriam passado arrebanhando o gado existente (Barbosa, 2011:49 *apud* Crespe, 2015). Por conta do conflito e da invasão pelo exército inimigo, muitos “proprietários de terras” teriam deixado as suas posses, voltando apenas ao final do embate, encontrando as propriedades destruídas. Barbosa menciona inclusive que quando voltaram para seus lares, teriam encontrado estes “queimados, ocupados pelos Kaiowas ou invadidos pelas formigas e pelo mato” (Barbosa, 2011, p. 86 *apud* Crespe, 2015). O autor, que está retratando a história de sua família no Mato Grosso do Sul, deixa transparecer que a atitude da família era basicamente hostil com os indígenas, os quais certamente foram expulsos de maneira truculenta e violenta. Diante dos conflitos com

os indígenas após a guerra, os fazendeiros apelaram para o governador da província para promover a expulsão dos Kaiowa (Crespe, 2015).

Com o fim da guerra, Brasil e Paraguai seguiram suas políticas de colonização visando proteger suas fronteiras, adotando abordagens diferentes em relação à colonização indígena. As fronteiras nacionais, tornadas mais efetivas ao longo do século, serviram como uma espécie de “muro” que separou os Kaiowa e Paĩ Tavyterã, ainda que não totalmente (Crespe, 2015). No período pós-guerra também foi realizada a concessão das longas extensões de terras do extremo sul do MS à Companhia Matte Larangeira, como já abordado anteriormente, enquanto as terras dos Kaiowas eram paulatinamente tituladas porque consideradas devolutas.

Ainda no início da década de 1950, o extremo sul do Mato Grosso do Sul era coberto por florestas densas, entrecortadas por fitofisionomias de cerrado, como campos e cerrado stricto sensu. A descrição da área feita por Casemiro Brodziak Filho, membro da Comissão Interestadual da Bacia Paraná-Uruguaí (CIBPU), em um estudo de 1952, dá uma ideia da composição florestal da área, na época.

As matas majestosas, ostentando abundantemente as perobeiras, os angelins, os cedros, os vinháticos, os bálsamos, os ipês, as canafístulas e outras inúmeras variedades, tais como a figueira branca, são atestados veementes da exuberância dessas terras de eruptiva decomposta do mesmo “trapp” das do norte do Estado do Paraná (terras vermelhas ou roxas), compreendidas pelos mesmos paralelos geográficos, 22 e 24, com diferença apenas que estas se situam à margem esquerda do Rio Paraná e as do Planalto do Amambaí, à margem direita do mesmo rio. (Campos, 1969 p. 24 apud Albanez, 2013, p. 50-51).

O declínio do poder da Cia. Matte Larangeira, conforme já mencionado, ocorreu nas décadas de 1930 e 1940, causado em parte pelas novas políticas de colonização adotadas pelo governo Vargas, mas também pelo declínio das exportações do produto, cujo principal mercado consumidor era Buenos Aires, na Argentina. Nesse mesmo período, a Argentina aumenta grandemente sua produção da erva em Misiones. Consistindo, no entanto, em um “mate fraco”, o gosto dos argentinos por uma erva forte fez com que a sua exportação a partir do extremo sul do MS ainda tivesse uma sobrevida (Albanez, 2013). Em 1943, com a liberação das terras inicialmente arrendadas para a Matte Larangeira para colonização, foi criada a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (C.A.N.), dentro do programa oficial de colonização, que visava impulsionar a fronteira agrícola para o oeste do país. Outras iniciativas de projetos de colonização foram implementadas no estado, como em Naviraí e Iguatemi. Ao mesmo tempo, foi criado o Território Federal de Ponta Porã, buscando estimular a colonização e, também, o controle da fronteira com o Paraguai (Albanez, 2013).

Nesse período de meados do século XX, ocorre uma mudança de direção da política agrária na região, privilegiando-se a transação por “contrato de compra e venda de terras devolutas” em detrimento das concessões de exploração. Dessa forma, no final dos anos 1940 até a década de 1960, o estado passou a comercializar terras sem obedecer a nenhum critério fundiário, sendo que as regularizações fundiárias se restringiram mais à legitimação de posses e ao reconhecimento de domínios particulares, convalidando dessa forma situações de grilagem, esbulho e expropriação. Nesse período, os grupos políticos que se revezavam frente ao governo estadual facilitavam e fraudavam títulos de terras em favor de seus aliados. De 1951 a 1955 houve um total de 7.363 títulos provisórios em 21.949.568 hectares, e 3.170 títulos definitivos em uma área de 10.959.778 hectares, constituindo-se na principal fonte de arrecadação do estado de Mato Grosso na época. Entre 1956 e 1960, foram expedidos pelo Estado um total de 3.234 títulos provisórios com 12.049.698,38 ha., e 2.343 títulos definitivos, com 9.920.565,794 ha. E entre 1961 a 1964, 1.354 títulos provisórios, com 3.885.224 ha., e 2.398 títulos definitivos com 10.315.146 ha. (Albanez, 2013).

Brand (1997), com base no relato de seus interlocutores Kaiowa e Guarani, afirma que com o fim da exploração de erva-mate pela Matte Larangeira, em locais como Tacurú, Dourados, Amambai e Naviraí, alguns indígenas trabalharam com a extração de palmito⁴⁴. Albanez (2018), com base em informações obtidas de entrevistas com antigos moradores não indígenas da região do extremo sul do MS, registrou que, no avanço da formação das fazendas, das destocas e das derrubadas das matas para forragem das pastagens que iriam sedimentar a atividade pecuária, primeiramente houve o recurso à extração do palmito em terras da faixa de fronteira com a República do Paraguai, abarcando os municípios de Paranhos, Tacuru e Sete Quedas. Em Tacuru, após o auge da exploração ervateira, a principal fonte econômica que movimentou a economia local por alguns anos foi a indústria extrativa do palmito, dada a grande quantidade de palmeira nativa. É interessante notar que esses municípios se localizam dentro da região dos antigos ervais de Mbaracayú e que o palmito juçara (*Euterpe edulis*) é citado por Noelli (1994, 2019) como uma das plantas alimentícias de cujos frutos se alimentavam os Guarani. A grande ocorrência de palmeiras em regiões florestais, junto de outros aspectos relevantes, são alguns dos maiores indícios de paisagens culturais e do manejo indígena pretérito (Balée, 1992, 2013; Levis et al, 2018). Ainda segundo

⁴⁴ As espécies de palmeiras exploradas não foram mencionadas por Brand (1997). No entanto, é provável que se trate do palmito-juçara (*Euterpe edulis*), que era encontrado em grande número na mata atlântica, inclusive no estado do Mato Grosso do Sul (Lorenzi, 2002).

as informações presentes em Albanez (2018), o palmito tinha que ser retirado primeiro da mata, antes do desmatamento da mesma, pois se as árvores cortadas caíssem em cima das palmeiras, poderiam estragá-las. As indústrias de palmito que se instalaram na região, na época, permaneceram enquanto durou a extração da planta, retirando-se da região antes da exploração madeireira. Portanto, pode-se perceber que havia um planejamento da reconfiguração da paisagem em curso, na qual a indústria da extração palmiteira cumpria uma curta etapa, que culminaria na exploração madeireira e abertura de pastagens e áreas agricultáveis.

Quando a extração de palmito terminou, iniciou-se o período da derrubada da mata e da implantação das fazendas, que, de acordo com os entrevistados de Brand (1997), teria começado a partir de 1958. Essa época ficou marcada como a do “esparramo”, no qual houve a dispersão de aldeias e desmantelamento de famílias extensas. O autor também menciona que, em alguns casos, os próprios indígenas ajudaram os fazendeiros a abrirem picadas e fazerem medições sem saber que o que ocorreria no futuro seria a sua própria expulsão dali.

Quando eram expulsos de uma aldeia, os Kaiowa e Guarani procuravam as aldeias mais próximas para se alojarem, mas quando isso não era possível, buscavam refúgio e trabalho em outras fazendas da região, trabalhando na derrubada da mata. Parte dos indígenas buscava também refúgio em aldeias no Paraguai, onde tinham parentes. Além dos indígenas, a mão de obra de paraguaios e migrantes nordestinos também era utilizada para a derrubada da mata e abertura de pastos. A grande disponibilidade de madeira na região suscitou o funcionamento de grande número de serrarias na época, as quais foram declinando de acordo com a diminuição da cobertura florestal. A pecuária, vinda da abertura das fazendas, aproveitou parte dessa mão de obra, mas a maior parte dos antigos trabalhadores dos ervais, formada em grande parte por indígenas Kaiowa e Guarani e paraguaios, ocuparam-se mais no trabalho na derrubada e roçado da mata. Albanez (2018) registra de seus interlocutores não indígenas do sul do Mato Grosso do Sul a expressão de que o trabalhador do erval ‘não era feito’ para o trabalho na pecuária, querendo indicar que a atividade técnica que estes dominavam estava mais relacionada ao extrativismo vegetal do que com a lida com animais de criação.

Passado o auge das atividades de derrubada das matas, entre os anos 1960 e 1970, a mão-de-obra indígena passou a ser empregada na roçada de pastos e plantio de pastagens exóticas. A plantação de pastos com gramíneas exóticas, como o colômbio e, posteriormente, a

braquiária, permitiu o enraizamento do rebanho no lugar desde a cria até a engorda, potencializando a produção bovina regional. Dessa maneira, mudou-se o papel da pecuária do sul do MS de apenas fornecedor de gado magro para engorda em São Paulo (Dos Santos, 2009). A *Brachiaria decumbens* foi introduzida na região Centro-Oeste para uso na pecuária a partir da década de 1960. Depois disso, foram introduzidas outras espécies de braquiária, tais como a *B. humidicola* e a *B. Brizantha*. Esse capim é considerado como um ator de sucesso da pecuária brasileira, contribuindo para a sua intensificação e evolução, tendo profissionalizado o setor e a produção de proteína animal do maior rebanho comercial a pasto do mundo. A braquiária chegou a ocupar 80% das pastagens cultivadas. O grande diferencial dessa forrageira é sua capacidade de persistir em condições de solos ácidos e de baixa fertilidade, ou seja, ideais para os solos do cerrado. Além disso, ela tem uma boa resistência a pragas e doenças (Kluthcouski et al, 2013). A larga disseminação de pastagens exóticas, como braquiária, resultou numa redução generalizada dos pastos naturais (Ausdal e Wilcox, 2013).

A *Brachiaria decumbens* é originária da Região dos Grandes Lagos, em Uganda, na África, e foi introduzida no Brasil na década de 1960 para uso como forração em sistemas pastoris. As espécies gênero *Brachiaria* constituem vegetação clímax de pradarias africanas e apresentam atributos para sobrepujar a pressão competitiva de outras plantas, especialmente as de porte arbóreo. Além do rápido crescimento, que pode acarretar o sombreamento de plântulas em crescimento, muitas espécies do gênero *Brachiaria* apresentam efeitos alelopáticos sobre outras plantas, podendo impedir a germinação do banco de sementes na área e afetar os mecanismos de regeneração natural destas, ou mesmo competindo por recursos do meio que são essenciais ao crescimento das árvores. Por conta dessas características, a braquiária é uma planta ainda mais agressiva na colonização de espaços florestais que sofreram distúrbios, contribuindo para a não recuperação ambiental de uma área (Rodrigues, 2010).

Albanez (2018), em seu estudo sobre a ação dos madeireiros na região do cone sul do MS, na época da modernização conservadora, entre as décadas de 1970 e 1990, registra alguns depoimentos de seus interlocutores, que tinham empreendimentos madeireiros, ou trabalharam neles. Contra a acusação de que teriam sido os madeireiros os responsáveis pelo rápido desmatamento da região, essas pessoas argumentavam que o principal agente culpado por este efeito eram os latifundiários da região, principalmente pecuaristas, que preferiam queimar as matas presentes em suas terras, para abertura de novos pastos, do que vender as

madeiras que ali estavam. Essas novas áreas abertas recebiam o plantio do capim colômbio, que era plantado na fértil terra de mata.

Ah, se não tivesse serraria ia queimar, ia secar, ia queimar com fogo! Isso porque a formação do pasto de colômbio é em terra nobre, por causa da matéria orgânica. Planta, sementeira, põe o gado e queima o resto de madeira com um ou dois fogos. E daí a cinza, o potássio, fertiliza também o solo. Assim deixa o capim formar, mas queima muita madeira (ENTREVISTA: G. Boschilia, abr - 2016, p. 7-8 *apud* Albanez, 2018, p. 123).

Por sua vez, à indústria madeireira não interessava queimar as árvores e sim cortar algumas espécies selecionadas, no melhor estado possível e com diâmetros de ao menos 40 centímetros. Dessa forma, eles apontam que foi a atividade pecuária que iniciou a derrubada de árvores, com as serrarias, principalmente as de maior porte, vindo em seu encalço. As serrarias que se instalavam na região vinham de outras regiões, como o Paraná, e contaram com avanços tecnológicos, como a “serra-fita”, que permitiu um maior ritmo de produção no MS, quando comparado com os locais de origem das empresas. Essas serrarias produziam pranchas de madeira que eram enviadas para outros estados por meio de empreendedores independentes, tais como caminhoneiros, ou empresas do ramo, principalmente para o sudeste (estados de Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro), sendo utilizadas na construção civil, móveis, tacos, dentre outros. As árvores foram aos poucos sendo queimadas, ou serradas e transformadas em peças de madeira, e, sem elas, a fertilidade das terras de mata ia sendo sugada, sem retorno. As frondosas matas iam dando lugar de vez a uma paisagem onde apenas a sobrevivência de algumas poucas espécies seria favorecida.

Com a derrubada das matas, para aumento de pastagens e a introdução de forrageiras exóticas, a criação de gado tornou-se uma atividade ainda mais atraente e produtiva. O crescimento dos rebanhos bovinos, por si só, certamente teve seus efeitos nas paisagens nativas que restavam, como é o caso dos campos. Conforme já mencionado, a estêvia era uma planta que ocorria de forma nativa em regiões de campo, próximas a cursos d’água e brejos, e o avanço da pecuária teve um impacto na sua ocorrência. O processo de intensificação do agronegócio, a partir da década de 1970, que será descrito ainda neste capítulo, certamente contribuiu também para a raridade e posterior extinção da espécie em sua existência silvestre.

O início do século XX assistiu à criação do já referido SPI, primeiro órgão indigenista oficial laico republicano do Estado brasileiro, que tinha como missão autoproclamada a proteção dos indígenas e a garantia de sua sobrevivência, buscando sua gradual incorporação

a sociedade nacional. No entanto, o SPI cumpria uma outra importante missão no que diz respeito à colonização do “interior” do Brasil, que era a de liberar terras para a apropriação privada por meio da criação de reservas onde os indígenas eram confinados. Como foi apontado por meio de pesquisas históricas e em depoimentos à Comissão Nacional da Verdade, o método de expulsão dos indígenas de suas terras, em que o SPI atuava em conjunto com (ou com a cumplicidade de) fazendeiros, consistia em fazer advertências, seguidas de ameaças e seguinte expulsão. Os indígenas eram deixados na beira das rodovias próximos às reservas, enquanto suas habitações antigas eram queimadas e passavam arado na terra para eliminar os vestígios de ocupação (Pacheco, 2005 *apud* Crespe, 2015).

O SPI trabalhou na remoção forçada de muitas famílias indígenas e os Kaiowa e Guaraní foram um dos primeiros grupos a sofrer a ação sistemática de aldeamento promovido pelo órgão. As ações do SPI objetivavam integrá-los às frentes colonizadoras como trabalhadores braçais e, com isso, ir formando “povoações indígenas” nas áreas consideradas desocupadas pelo estado brasileiro (Crespe, 2015). Conforme Souza Lima (1992), referindo-se ao SPI como um todo, ainda que este tenha perdido em 1918 as verbas e a responsabilidade pelas tarefas de localização de trabalhadores nacionais, a proteção oficial supostamente exercida pelo órgão manteria ao longo de toda a sua existência a intenção de transformar os indígenas em pequenos produtores rurais capazes de se auto sustentarem. No entanto, conforme ressalta referido autor, o indigenismo oficial da época era composto por um grupo heterogêneo de pessoas, ideias e visões sobre os indígenas. A ideia da transitoriedade dos indígenas teve o peso de um esquema mental profundamente imbricado na prática do SPI, mesmo quando supostamente já tivesse sido abandonada enquanto suporte do exercício do poder de Estado sobre os primeiros. O estabelecimento de um regime jurídico especial aos indígenas, no qual se estabeleceu a noção de capacidade civil relativa, condicionado a um suposto grau de civilização dos índios, resultando na tutela do Estado sobre o status de índio, materializado no Código Civil e na Lei 5.484, de 27/6/1928, foi redigido no formato de texto de lei por dois dos mais próximos colaboradores do Marechal Cândido Rondon, o 1º tenente Alípio Bandeira e o sr. Manuel Taxares da Costa Miranda. A estratégia da pacificação e da atração, supostamente desenvolvida pelo Marechal Cândido Rondon, possibilitava conquistar terras sem destruir os ocupantes indígenas, obtendo assim, a mão-de-obra necessária à execução do desbravamento e preparação de terras não colonizadas (para uma posterior ocupação definitiva por brancos) por meio de populações “aclimatadas” aos trópicos.

Entre 1915 e 1928, o SPI instituiu oito reservas indígenas no sul do MS, com superfície máxima de 3.600 hectares. A primeira reserva criada foi a de Amambai, em 1915, seguida de Dourados (1917) e Caarapó (1924). Esta última, assim como algumas outras reservas criadas posteriormente, tais como Limão Verde e Ramada, não correspondiam a locais de ocupação tradicional indígena, mas sim coincidiam com regiões onde havia maior concentração de ervais explorados com mão-de-obra indígena pela Cia. Matte Larangeira. As reservas eram administradas pelos Postos Indígenas, cujos encarregados eram não indígenas incumbidos de tarefas gerenciais para controle dos indígenas e sua submissão à lógica de desenvolvimento hegemônica, baseada no trabalho agrícola e criação de animais, além do trabalho nos ervais. De acordo com Ferreira (2007), a Companhia Matte Larangeira e fazendeiros locais atraíam os chefes de posto do SPI, pagando-os em dinheiro, e estes passavam a negociar o trabalho indígena para os ervais, por meio de agenciamento dos indígenas. A partir de 1928 também passam a atuar algumas missões religiosas, como a famosa “Missão Evangélica Caiuá”, com o mandato de evangelizar os indígenas (Brand, 1997; Crespe, 2015; Mura, 2006). Morais (2017) coloca em dúvida os interesses do SPI de transformar os Kaiowa e Guarani em agricultores, tendo em vista a demarcação de área diminutas, e afirma, tendo como base a pesquisa de Brand (1997), que a intenção real era fazer dos indígenas um exército de trabalhadores para o empreendimento de colonização da região, baseado em fazendas voltadas para agricultura, pecuária e extração de erva-mate, dentre outros.

Até a década de 1950, a região do sul do MS ainda era dominada por extensas florestas, com a pecuária ocupando ainda espaços modestos. Muitos indígenas não se submeteram ao aldeamento, continuando sua vida nas matas, localizadas “nos fundos das fazendas”. Em 1948, o funcionário do SPI Joaquim Fausto Prado fez a estimativa de que no distrito de Iguatemi encontrar-se-iam 250 índios aldeados nas reservas de Porto Lindo e Sassoró, enquanto 1.500 deveriam residir em Vila Iguatemi, em terras tidas como devolutas, em reservas sem instalações do SPI e em fazendas particulares. Da década de 1950 em diante, com a intensificação da pecuária na região, ocorreram conflitos entre fazendeiros e indígenas que os encontravam “nos fundos das fazendas”, acarretando na expulsão dos mesmos e no aumento de indígenas “aldeados” na reservas do SPI (Mura, 2006).

A partir dos anos 1960 e 1970, o processo de ocupação da região do cone sul do MS se dinamiza, levando a uma elevação do desmatamento e a intensificação do processo de

aldeamento. Durante a década de 1970, a Funai registrou um aumento populacional nas reservas que em alguns casos dobrou em apenas um ano e triplicou em dez anos. As décadas de 1970 e 1980, que assistiram o desenvolvimento das culturas da soja e da cana-de-açúcar, apresentaram um grande e rápido crescimento da população das reservas. O assentamento nas reservas não levava em conta as dinâmicas sociais e políticas entre famílias, levando a colocarem-se grupos rivais próximos uns aos outros. Nas reservas, o controle político era conduzido pelo “capitão”, uma figura indígena instituída pelo poder colonial, o qual não correspondia ao modo de organização por chefes de famílias extensas, geralmente o avô (*tamõi*) (Brand, 1997; Crespe, 2015; Mura, 2006).

Na reservas, o SPI e, posteriormente, a partir de 1967, a Funai, também adotavam o modelo de desenvolvimento agropecuário hegemônico na região, estimulando atividades de extração de madeira e desmatamento, introduzindo a agricultura mecanizada com a intenção de levar as reservas a uma autossuficiência econômica que desagravasse o Estado da incumbência de assisti-los. A assistência do órgão indigenista abrangia apenas os índios considerados “aldeados”, ou seja, moradores das reservas, enquanto aqueles que resistiam à ida para esses locais eram considerados “desaldeados” e não recebiam nenhum acesso aos recursos oferecidos pelo Estado. Crespe (2015) chama atenção para o efeito que essa forma de política pública tinha de estimular a ida para a reserva e o aldeamento, já que nesses locais, em teoria, os indígenas teriam a proteção do órgão indigenista, a qual lhe era negada fora desses estabelecimentos. Ironicamente, o “índio aldeado”, em grande parte, era aquele que se via obrigado a se submeter a um padrão de ocupação diferente daquele que hoje em dia entende-se por “terra tradicionalmente ocupada”, conceito adotado após a Constituição brasileira de 1988. Esse contexto é essencial para se compreender os processos de retomadas de terras Kaiowa e Guarani que se seguiram desde a década de 1980 e se intensificaram após a promulgação da Constituição. Alguns indígenas conseguiram se manter nos seus territórios tradicionalmente ocupados trabalhando como “peões” em fazendas da região, auxiliando na derrubada da mata e plantio de pastos. Isso aconteceu, na maioria dos casos, até meados dos anos 1980, quando muitos desses foram expulsos dessas áreas (Crespe, 2015; Mura, 2006).

A fase da “modernização agrícola”: as monoculturas de soja e a cana-de-açúcar

Nas décadas de 1950 e 1960, a região do extremo sul do MS recebeu novos fluxos migratórios. Mineiros vindos da região do triângulo mineiro adquiriram áreas de mata para instalarem empreendimentos de criatório bovino. Paulistas e paranaenses que tinham adquirido outras áreas de mata para plantio de café, com o malogro da iniciativa passam a transformar seus estabelecimentos em fazendas de gado. Como na época a terra era barata, os fazendeiros adquiriam grandes extensões de áreas. Observa-se, então, um padrão de concentração fundiária, com um pequeno número de grandes proprietários ocupando a maior parte das terras disponíveis. No final da década de 1960 e início de 1970, ocorre uma nova leva de migração de gaúchos para o extremo sul do MS. Atraídos pelas terras baratas e fartas, esses migrantes do sul trouxeram com eles processos de correção do solo, mecanização e o cultivo de trigo e soja. Estes agricultores sulistas passaram a fazer cultivos nas áreas de campo e de cerrado, até então ocupadas pela pecuária. A partir de meados dos anos 1970, a área de soja começou a crescer rapidamente, em grande parte devido aos investimentos feitos na agricultura sul-matogrossense por grandes grupos empresariais (Bonato e Bonato, 1987).

A soja é um cereal de origem chinesa e de uso amplamente espalhado do sudeste asiático, sendo que até as três primeiras décadas do século XX, os países do oriente, como China, Indonésia, Japão e Coréia eram os principais produtores de soja do mundo. Entre o final do século XIX e início do XX, pesquisadores norte-americanos coletaram germoplasma da soja para realização de pesquisas voltadas à produção em larga escala daquele cereal nos Estados Unidos. No final da década de 1940 e início da de 1950, os Estados Unidos da ultrapassaram a China e os outros países orientais na produção total do cereal. A produção de soja aumentou muito durante a Segunda Guerra Mundial e as duas décadas imediatamente após a guerra. Durante a Segunda Guerra Mundial, o óleo de soja produzido internamente substituiu as gorduras e os óleos importados, e foi usado para fabricar glicerina. A carne de soja foi usada para aumentar a produção animal nos EUA e usada como extensor de carne de proteínas vegetais na Europa. Após a guerra, a soja teve um papel vital no Plano Marshall, sendo usada como alimento em países do terceiro mundo. Atualmente, o farelo de soja é usado como alimento rico em proteínas na produção de ovos, aves, porco, cordeiro, carne bovina e peixe. O óleo de soja é convertido em margarina, gordura, maionese, óleos de salada e molhos (Hymowitz, 1990).

A soja chegou ao Brasil por várias vias, desde o final do século XIX, no entanto, um dos caminhos de maior sucesso foi por meio dos germoplasmas oriundos dos Estados Unidos

cultivados no sul do país⁴⁵. A produção da soja brasileira, em escala comercial, iniciou no Rio Grande do Sul. As estatísticas oficiais mostram os primeiros dados a partir de 1941. A produção comercial da soja começou na região das Missões, tendo como centro o município de Santa Rosa, considerando o berço nacional da soja. No início, o cultivo objetivava a produção de forragem e de grãos para o arraçamento de suínos. Dada a estrutura existente para o cultivo do trigo, principalmente nas regiões de Missões, Planalto Médio e Alto Uruguai, a soja foi se desenvolvendo rapidamente, especialmente a partir dos anos 1960. Até o início da década de 1970, caracterizava-se como uma cultura secundária, em relação ao trigo. A partir dos anos 1970, face ao alto retorno que passou a proporcionar e aos problemas de produção com a cultura do trigo, a soja começou a merecer maior atenção dos agricultores. O crescente interesse dos produtores forçou a pesquisa de soja no sentido de gerar tecnologias e cultivares mais adequadas ao sistema trigo-soja, bem como a de trigo a desenvolver cultivares mais precoces, visando a melhor adequação das duas culturas. Motivou também a indústria no sentido de que fossem melhoradas as máquinas agrícolas, especialmente as semeadeiras-adubadeiras e colheitadeiras. Em pouco tempo, a soja se tornou o principal produto explorado pela agricultura gaúcha (Bonato e Bonato, 1987), posteriormente se alastrando também para outros estados, como o Mato Grosso do Sul.

A tecnologia dos processos de correção do solo permitiu algo até então impensado, que era a utilização das terras de cerrado para cultivos. Anteriormente a isso, apenas as áreas de mata derrubada possuíam a fertilidade no solo que permitia o crescimento dos cultivos e, também, dos capins forrageadores de pastagens mais exigentes, como o capim colômbio. A mecanização permitiu a homogeneização das topografias dos terrenos a serem plantados e a utilização de técnicas de abertura de áreas de lavoura, plantio e colheita em larga escala, possibilitando a conversão de largas extensões de terras de cerrado em lavouras de soja. Essas transformações ocorreram a partir dos interesses dos capitais industriais agroalimentares surgidos no sul do Brasil, no bojo do processo de “modernização” da agricultura brasileira.

Nesse processo, cuja tendência homogeneizadora ficou conhecida mundialmente como a “revolução verde”, os ciclos biológicos do processo de produção agrícola tornaram-se o objeto de apropriações parciais discretas por meio da produção industrial de fertilizantes, sementes híbridas aperfeiçoadas e agroquímicos finos, os quais são incorporados na forma de

⁴⁵ Segundo Dall’agnol et al (2007), apesar da soja ter sido introduzido primeiramente na Bahia e em São Paulo, esses germoplasmas, trazidos dos EUA, não eram adaptados para as condições climáticas dessas regiões. O que explicaria o sucesso do cultivo no Rio Grande do sul seriam as condições climáticas semelhantes àquelas prevalentes na região de origem (sul dos EUA) das variedades que aqui chegaram.

meios de produção⁴⁶. As duas tendências básicas da apropriação industrial refletiram as condições agrárias contrastantes encontradas na Europa e nos Estados Unidos, tendo sido definidas pelos níveis de conhecimento científico e tecnológico. Nos Estados Unidos, com abundância de terra e escassez de mão de obra, a energia animal e humana utilizadas como base do processo de trabalho foram o ponto focal de uma série de rápidos e cada vez mais convergentes padrões de apropriação, caracterizando-se pelo desenvolvimento da mecanização. Por sua vez, a situação na Europa era inversa: solos exauridos, cultivados há muito tempo, uma estrutura agrária mais rígida e até fins do século XIX uma oferta mais abundante de mão de obra, situação que contribuiu para os rumos dos avanços por meio da apropriação industrial do sistema natural de restauração dos nutrientes do solo. Dessa forma, surgiram duas estruturas agroindustriais diferentes, ligadas, respectivamente, às dinâmicas da engenharia mecânica e automotora, e da indústria química (Goodman, Sorj e Wilkinson, 1990).

Essas duas estruturas agroalimentares tiveram, em seu início, trajetórias independentes. No entanto, o avanço científico em relação à genética de plantas possibilitou o desenvolvimento de técnicas de hibridização de safras, que se tornaram o pivô do desenvolvimento agroindustrial subsequente. Isso permitiu que os setores químicos e de implementos agrícolas abandonassem suas estratégias relativamente independentes e convergissem na direção da criação de variedades melhoradas de plantas (*breeding*, um inglês), criando dessa forma padrões de apropriação novos e mais interdependentes, que tinham como objetivo maximizar as estratégias de acumulação e crescimento desses capitais industriais. Essa aliança, aliada às políticas públicas de “modernização agrícola”, baseada em pacotes tecnológicos de inovações genéticas, químicas e mecânicas, que constituem a chamada “Revolução Verde”, proporcionaram ganhos espetaculares no crescimento da produtividade total. Era possível aumentar dramaticamente a produção de safras com um pequeno aumento de área cultivada, ao mesmo tempo em que ocorre um acentuado declínio da mão de obra empregada. Esses efeitos propiciaram uma transformação na economia política da agricultura e do sistema agroalimentício, mudando o foco dos países

⁴⁶ Goodman, Sorj e Wilkinson (1990) chamam de apropriação este processo para contrastá-lo com outro, que eles denominam de substitucionismo, no qual ocorre a tendência de substituição do produto rural pela indústria, eliminando ou reduzindo drasticamente a utilização de certo produto agrícola no sistema agroalimentício. Exemplos deste tipo de processo podem ser vistos na indústria química e na produção de fibras sintéticas e de substitutos alimentares derivados de hidrocarbonetos, nos quais as limitações relacionadas a terra, espaço de produção ou reprodução biológica não representam mais uma limitação definitiva à transformação capitalista do processo de produção e da divisão social do trabalho.

modernizadores do “problema agrário” do excesso de mão-de-obra e baixas rendas para o gerenciamento dos excedentes de produção gerados pelas inovações mecânicas e químico-genéticas (Goodman, Sorj e Wilkinson, 1990).

Moro (2014) descreve como rapidamente os sojicultores, que contaram com uma série de estímulos governamentais – tais como empréstimos do Banco do Brasil, assistência técnica pública e direcionamento de currículos universitários de cursos de agronomia em universidades federais – passaram a formar uma elite regional, ocupando cada vez mais espaços nas principais cidades do estado e com crescente participação na política partidária. Nesse período, a política de crédito rural disponibilizou montantes cada vez maiores, principalmente para as culturas do trigo e da soja (Dos Santos, 2009). O Estado brasileiro financiou máquinas, equipamentos e insumos, além de estabelecer convênios de cooperação técnico-científica, especialmente com os EUA (Klanovicz, 2014).

A transformação da região da Grande Dourados e, especificamente, da microrregião do Guaíba se completou na década de 1980: a lavoura de grãos motomecanizada e a pecuária de corte à base de pastagens plantadas, realizadas predominantemente em grandes propriedades, dominaram o cenário agrícola. Os agricultores seguiram trajetórias de especialização, em que uns cultivavam grãos (trigo/soja) em sistema motomecanizado (alguns, inclusive com irrigação) e outros praticavam a pecuária de corte criando a raça nelore sobre pastagens de braquiária (principalmente *Brachiaria decumbens*) (SHIKI, 1999; REZENDE, 2002; BERTHOLI, 2006) (Dos Santos, 2009, p. 95).

O setor agrícola continuou crescendo na região, com a ampliação da área plantada de soja e trigo em Ponta Porã e Dourados, mesmo com a crise econômica vivenciada pelo país na década de 1980 e o consequente enxugamento do crédito rural subsidiado. Isso ocorreu muito em função da política de garantia de preços mínimos do Governo Federal (Dos Santos, 2009). Klanovics (2014) chama atenção para a importância da autarquização e institucionalização de saberes técnicos direcionados ao mundo rural, que se iniciou em meados de 1950, para explicar o fenômeno da “modernização” da agricultura brasileira e a hegemonia das monoculturas produtoras de commodities, como a soja. Por meio desse processo teriam sido construídas as condições de oferecimento de tecnologia, de insumos e de equipamentos – para quem pudesse pagar por eles, ou pudesse aceder aos créditos fornecidos para tal – que transbordaram da esfera propriamente técnico-política para o mundo cotidiano dos agricultores. De 1964 até o final da década de 1970, na ditadura militar, foram intensificados os esforços e o discurso da ascensão de uma agricultura “modernizante”, caracterizado pelo produtor moderno, rico e empreendedor em oposição ao agricultor tradicional e pobre.

Privilegiava-se uma agricultura orientada para a produção de excedentes para o mercado a partir do uso de insumos, máquinas e equipamentos modernos, financiados pelo Estado e dependentes do conhecimento técnico. Essa imagem, para além do discurso oficial do Estado, era também divulgada pela mídia da época como um ideal a ser alcançado, como um futuro da nação, orientada para o “progresso”. Nesse contexto, nas regiões onde dominam a soja e outras monoculturas, ganham prestígio cada vez maior o saber agrônomo e as máquinas agrícolas – tratores, colheitadeiras, etc.

A introdução da soja e dos processos de mecanização da atividade agrícola no sul do MS, a partir da década de 1970, contribuíram para dispensar grande parte da mão-de-obra indígena e provocaram o fim dos refúgios nos fundos das fazendas, onde algumas famílias Kaiowa e Guarani ainda habitavam. Além disso, foi uma espécie de golpe final na depredação dos restos de matas, capoeiras, campos e demais vegetações do cerrado, os quais foram substituídos pela monocultura da soja (Brand, 2014).

A cultura da soja no sul do MS não pode ser compreendida sem a migração expressiva de pessoas e de capital da região sul do Brasil (estados do Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul) para o atual sul do Mato Grosso do Sul, principalmente a partir da década de 1970. Com base em dados do IBGE, Montardo (2009) demonstrou que no ano de 1970 migraram para o estado 44.213 sulistas, destacando-se o fluxo de origem paranaense com 38.111 migrantes; em 1980 migraram 116.365 sulistas, sendo 98.571 de origem paranaense; em 1991 deslocaram-se 67.664 para o estado, sendo 51.363 oriundos do estado do Paraná; e em 2000 o fluxo migratório aumenta consideravelmente deslocando-se 164.012 sulistas para o território sul mato-grossense, sendo destes 114.641 do Paraná. Esses dados demonstram, de modo geral, a relevância da migração sulista para o território sul mato-grossense, tendo destaque para a mobilidade paranaense, que, durante o período de 1970 a 2000, sempre concentrou o maior contingente de migrantes.

Grande parte das análises sobre o processo de “modernização” da agricultura se centra nas políticas públicas de estímulo à colonização das regiões centro-oeste e norte, adotadas pelo Estado brasileiro nos períodos autoritários do Estado Novo (final da década de 1930 e início de 1940) e da Ditadura militar (final da década de 1960 e início da de 1970). Sem dúvida, é muito importante compreender esses momentos das políticas públicas brasileiras e, também, as suas relações com as transformações políticas e econômicas que aconteciam no nível global nesses períodos. No entanto, parece que menor atenção tem se dado para as

pessoas e as plantas que migraram junto com elas, e os modos de relações – entre as pessoas, plantas e dessas com o ambiente – que elas trouxeram junto consigo. Ou seja, parte do projeto de colonização incluiu o deslocamento de pessoas que já vêm com determinadas plantas (e/ou animais) e práticas de “conhecimento”.

Tsing (2015) chamou atenção para a simbiose entre os cereais e as formações estatais humanas, chegando a afirmar que “os cereais domesticaram os humanos”. Na gênese do processo de domesticação de cultivares como o trigo e cevada, por exemplo, que ocorreu há mais ou menos dez mil anos no Oriente Próximo, as pessoas trocaram o afeto às paisagens multiespécies pela intimidade com apenas um ou dois cultivares. Ao contrário da narrativa hegemônica da “conveniência” e “eficiência” dos cultivos, Tsing argumenta que, naquela época, na maior extensão da paisagem do Oriente Próximo era muito fácil coletar grandes quantidades de trigo e cevada selvagens sem o duro trabalho do plantio. Dentre as várias razões que podem ser apontadas para o sucesso dos cultivos dos cereais, passando pela religião e escassez local, o que manteve e estendeu o cultivo de grãos foi a emergência das hierarquias sociais e a ascensão do Estado.

A agricultura intensiva de cereais é bem-sucedida em um aspecto, em relação a outras formas de subsistência: o de apoiar as elites. Os Estados institucionalizam o confisco de uma porcentagem da colheita. Por toda a Eurásia, a ascensão dos Estados, e suas civilizações especializadas, foi associada à disseminação da agricultura intensiva de cereais. Em alguns lugares o Estado sucedeu a agricultura; em outros, a agricultura sucedeu os Estados. Em ambos os casos, os Estados promoveram a agricultura em suas insígnias e exércitos. Algumas vezes outras formas de subsistência foram criminalizadas: apenas os foras da lei recusariam a dádiva da fertilidade estatal (Tsing, 2015, p. 186).

A história do cultivo intensivo dos cereais é entrelaçada com o advento dos arranjos sociais hierárquicos e pela constituição do Estado. Por sua vez, os Estados estimularam o estabelecimento de unidades produtivas, como fazendas sedentárias, previsíveis e delimitadas; incentivaram unidades domésticas de base familiar e garantiram as formas de propriedade privada e herança que traçaram linhas dentro e entre famílias (Tsing, 2015). Quando olhamos a partir dessa mirada histórica para as políticas públicas de colonização do sul do MS, em meados do século XX, fica evidente que elas pretendem reproduzir, em um espaço de tempo muito mais reduzido, um processo – que se compreende como uma evolução única e necessária da humanidade, e portanto de progresso – de criação do Estado pela via estratégica do cultivo de cereais, entrelaçando propriedade privada, elites, formas de violência

institucionalizadas e meios de arrecadação estatal. O processo que se quer “evolutivo” e “natural” pelo qual os estados-nações sul-americanos recém saídos do colonialismo europeu deveriam passar, se dá por meio da imitação de formas de relação com plantas que são constitutivas da grande narrativa sobre a formação dos Estados. Essa narrativa é extremamente poderosa e, assim como os mitos, é constantemente atualizada nas formas de relação e na materialidade destas, que envolvem humanos, plantas, animais e outros entes. O discurso contemporâneo da importância das monoculturas do agronegócio brasileiro para o saldo positivo da balança comercial brasileira e, portanto, para a sustentação do Estado, deixa evidente a atualidade desse pensamento, que se reveste em práticas de conhecimento efetivas.

A narrativa do papel estratégico dos agricultores na criação do Estado esteve presente nas políticas de imigração idealizadas no final do século XIX e início do século XX. Os migrantes gaúchos dos projetos de colonização estimulados pelo governo são diferentes daqueles que chegaram à região do sul do Mato Grosso do Sul no século XIX, ou bem no começo do século XX. As iniciativas de colonização, apesar de serem estimuladas pelo Estado, eram em muitos casos conduzidas por empresas colonizadoras da iniciativa privada e grande parte do público dessas empreitadas eram imigrantes, ou descendentes de imigrantes, de origem europeia que tinham se estabelecido nos estados do sul do Brasil. Estes imigrantes, de origem alemã, italiana, polonesa, dentre outras, chegaram aos atuais estados do sul do Brasil no século XX, inicialmente praticando agricultura nas regiões de floresta.

A motivação para a chegada desses imigrantes europeus ao Brasil, no sul, inicialmente partiu de uma preocupação mais geopolítica, buscando a ocupação de áreas consideradas “vazias”, como a fronteira com a Argentina. Dessa forma, logo após a independência do Brasil, o governo imperial recrutou em vários estados germânicos, simultaneamente, colonos e soldados para formar, em 1824, a colônia de São Leopoldo, no Rio Grande do Sul. A escolha do fenótipo do “colono ideal” tinha seus determinantes sociais articulados à pressuposição da superioridade europeia, de uma raça branca civilizadora, e essa lógica perdurou nas colonizações dirigidas até meados do século XX, com participação extremamente limitada da “população nacional”. O alemão era visto como um agricultor eficiente e, segundo as regras de imigração da época, o imigrante ideal era o agricultor branco que emigrava com a família. Os africanos, ao contrário dos europeus, não eram considerados potenciais imigrantes livres, pois predominava a visão de sua inferioridade (Seyferth, 2002).

Os princípios da colonização foram estabelecidos na legislação imigratória, tendo a modernidade como parâmetro, e nela não cabe a escravidão. Para muitos imigrantistas, o tráfico era incompatível com a imigração, mas não a escravidão, fadada, necessariamente, ao desaparecimento na configuração do país moderno e capitalista. Por outro lado, nem o mais radical dos abolicionistas brancos – caso de Joaquim Nabuco – duvidava da inferioridade de negros e mestiços, sob influência do determinismo racial então vigente nos meios acadêmicos europeus (Seyferth, 2002).

Na migração dos anos 1970, os gaúchos, muitos deles descendentes de imigrantes europeus, são os novos “migrantes ideais” da vez e se deslocam em maior intensidade a monocultura do trigo e da soja, e os pacotes tecnológicos que a acompanham. Esses novos “proprietários” passam a fazer parte de uma nova elite econômica e política regional. Com o passar das décadas, a paisagem do sul do MS vai se convertendo cada vez mais em grandes tapetes verdes de monocultura de soja, milho e cana-de-açúcar.

Na década de 1980, grande parte da paisagem do extremo sul do MS já estava bastante transformada e veio a se juntar a este movimento a monocultura da cana-de-açúcar. Com a implantação das usinas de álcool na região, na década de 1980, grande parte da mão-de-obra indígena foi atraída para o trabalho nos canaviais (Brand, 1997). A quantidade de absorção da mão de obra indígena para esta atividade depende da localização das aldeias em relação às usinas, as quais se localizam entre Dourados e Campo Grande. Dessa forma, essa atividade atinge com maior intensidade os kaiowá e Guarani de Caarapó, Dourados, Panambi e Panambzinho (Thomaz de Almeida, 2001). Dos anos 2000 em diante, a indústria da produção de álcool como biocombustível ganhou maior impulso, apoiada nos incentivos à produção de combustíveis renováveis, devido às preocupações com a emissão de gases causadores do efeito estufa. Em 2007, o Brasil firmou um acordo internacional com os Estados Unidos para a produção de biocombustíveis, contribuindo para a expansão da produção de cana-de-açúcar e do álcool etanol no país. Uma das áreas onde houve uma grande expansão dessa produção e da área plantada, foi no sul do Mato Grosso do Sul, aumentando a demanda pelo trabalho indígena. O trabalho na cana de açúcar é extremamente desgastante e muitas vezes o trabalhador é exposto a condições de insalubridade e insegurança, aliado ao esforço desmedido que pode ser feito para obter maiores ganhos, devido ao pagamento ser realizado pelo peso do produto colhido. Jovens e adolescentes eram alguns dos mais recrutados para este tipo de trabalho, e em alguns casos utilizavam-se de documentos falsos para permitir o trabalho dos menores de idade. As reservas indígenas, mais uma vez, se tornavam local concentração e suprimento de mão-de-obra barata para os empreendimentos

desenvolvimentistas da região. Além disso, a usina da cana-de-açúcar tem um grande impacto na poluição dos recursos hídricos da região e na disponibilidade de terras para a produção de alimentos (Baccaert, Muñoz e Navarro, 2011).

Reivindicações de demarcação de terras Kaiowa e Guarani e as “retomadas”

A constituição brasileira de 1988 estabeleceu um marco na política indigenista do Estado. Nesse documento estabeleceu-se explicitamente que o Estado reconhece aos indígenas a “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (Brasil, 1988). As características de uma parte do território passível de ser demarcado como terra indígena estão expressas na Constituição de 1988, indicando-as como “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural segundo seus costumes e tradições” (idem). O Decreto nº 1775, de 08 de janeiro de 1996 consolidou a necessidade de um estudo técnico especializado para a identificação e a delimitação de uma terra indígena, o qual deveria ser feito sob a coordenação de um antropólogo.

As legislações da política indigenista pós-constituição de 1988 possibilitaram com que diversos grupos indígenas que reivindicavam o seu direito às suas terras tradicionais no Brasil vislumbrassem um caminho para efetivá-lo. No caso dos Kaiowa e Guarani do sul do MS, desde a década de 1980 já haviam mobilizações indígenas que reivindicavam a demarcação de terras indígenas tradicionalmente ocupadas, resultando na realização de estudos antropológicos pela Funai e na demarcação de algumas áreas, tais como as Terras Indígenas Jaguapiré, Pirakuá, Rancho Jacaré, Guaimbé, dentre outras. Essas primeiras mobilizações indígenas, iniciadas em época pré-constituição de 1988, foram motivadas pela expulsão de famílias de seus territórios, ainda na década de 1970. Este é o caso das comunidades de Guaimbé e Rancho Jacaré, localizadas no atual município de Laguna Carapã, que foram violentamente removidas em 1978, sendo retiradas à força e levadas em um caminhão de boi para a serra da Bodoquena, cerca de 800 quilômetros de suas terras. No entanto, depois de dez meses, os indígenas iniciaram uma caminhada de retorno para suas terras tradicionais. A Funai

tentou realocá-los na Reserva de Dourados, o que não foi aceito pelo grupo, que começou a pressionar pela demarcação de suas terras. As Terras Indígenas Guaimbé e Rancho Jacaré foram demarcadas em 1983 e homologadas em 1984, tornando-se as duas primeiras áreas a serem demarcadas para os Kaiowa e Guarani desde 1928. “De 1928 a 1984 foram cinquenta e seis anos sem a demarcação de nenhuma terra indígena no sul do MS e durante este período os impactos das ondas de colonização foi [sic] o recolhimento dos índios Guarani e Kaiowa para as reservas indígenas” (Crespe, 2015, p. 134).

O movimento de luta dos Kaiowa e Guarani pela demarcação de suas terras da década de 1980 ficou conhecido quando, em 25 de novembro de 1983, uma das principais lideranças indígenas à frente desse processo, Marçal de Souza Tupã-Y, foi assassinado. A partir do sucesso no reconhecimento das primeiras áreas que passam a ser reivindicadas no início da década de 1980, e com o avanço da legislação indigenista e dos procedimentos para identificação de terras indígenas, outras famílias que haviam sido expulsas de seus territórios tradicionais começaram a se organizar para retornar a esses locais. Na década de 1980 também começaram a surgir os primeiros acampamentos em beira de estrada, resultado das expulsões das fazendas e da recusa à vida na reserva. Com o fortalecimento do movimento indígena em níveis nacional e internacional no período, ganham corpo as primeiras Assembleias da Aty Guasu – fórum por meio do qual se estrutura o movimento indígena Kaiowa e Guarani até a atualidade (Crespe, 2015).

De acordo com Thomaz de Almeida (2001), as *Aty Guasu* teriam se iniciado com base em reuniões organizadas pelo Projeto Kaiowa Nãndeva - PKN, nas décadas de 1970 e 1980, o qual propunha o cultivo de roças comunitárias e era organizado em reuniões com a participação de “cabeçantes”, que quando não se tratava do próprio *tamõi* (ou *hi’u*) – o chefe da família extensa – era algum parente próximo. As discussões sobre as roças levaram à conclusão inevitável de que nas reservas demarcadas pelo SPI não havia espaço para plantio suficiente para a sustentação dos indígenas e muito menos para geração de renda. Essas reuniões de “cabeçantes” dos projetos do PKN teriam sido as precursoras das assembleias regionais do movimento indígena da *Aty Guasu*. Segundo o autor, antes do PKN, as *Aty Guasu* eram realizadas em cada *tekoha*, sem adquirir a amplitude regional das assembleias atuais do movimento indígena Guarani e Kaiowa.

Nos anos 2.000, uma série de áreas que eram objeto de reivindicação para demarcação como terra tradicional Kaiowa e Guarani foi ocupada pelos indígenas, em um processo

chamado por eles de “retomada”. Ou seja, trata-se de um processo diferente das “ocupações” que os movimentos de luta pela terra não indígena realizam no Brasil, já que, no caso dos indígenas, eles consideram que estão retomando seus territórios tradicionais que foram historicamente esbulhados. Grande parte dessas áreas foram convertidas em pastagens ou lavouras de milho e soja, cujos “proprietários” são fazendeiros de expressivo poder econômico e político na região e no país. Dessa forma, houve muitos conflitos entre indígenas e produtores rurais, os quais se utilizam de seguranças particulares armados, resultando em ferimentos e mortes, principalmente entre os últimos. Em 2007, a Funai e o Ministério Público Federal (MPF) assinaram um Compromisso de Ajustamento de Conduta (CAC) prevendo a demarcação das terras indígenas do sul do MS até o final ano de 2010. Enquanto isso, os grandes produtores rurais do sul do estado organizaram-se em um movimento de resistência e tentaram parar as ações referentes à demarcação das terras indígenas (Crespe, 2015).

O CAC deu origem à instalação de Grupos Técnicos – GTs – de identificação e delimitação de terras indígenas Kaiowa e Guarani no sul do MS, levando em consideração vários assentamentos que no passado formavam um *tekoha guasu*, visando áreas maiores e que no passado assentavam vários grupos macro-familiares, e não mais as pequenas porções de terra que vinham sendo demarcadas até então. Dessa forma, os GTs tiveram como base orientadora as bacias hidrográficas dos rios Apa, Brilhante, Dourados, Amambai e Iguatemi, tidas como unidades territoriais por meio das quais os indígenas estavam organizados. Foram constituídos seis GTs: Amambaiegua, Apapegua, Brilhantepegua, Dourados-Amambaiegua, Iguatemiegua e Nhadevapegua⁴⁷. A atuação dos GTs, no entanto, foi extremamente prejudicada pela mobilização política dos proprietários de terras, articulados em torno da Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul – Famasul e de políticos, como deputados estaduais e federais do MS, os quais em grande maioria têm vínculos com o agronegócio (Crespe, 2015). Dessa forma, tendo em vista esta e outras dificuldades enfrentadas pela Funai e membros dos GTs, poucos estudos de identificação e delimitação de terras indígenas chegaram a ser publicados até meados do ano de 2020. Moraes (2017) apresentou uma lista com 88 reclames de terra que ainda estariam pendentes de demarcação com base no levantamento realizado em Cimi et al (2001). Como o autor chama atenção, muitas vezes as reivindicações de terra se articulam entre si em torno de uma única, conforme

⁴⁷ *Pegua* é uma terminação em guarani indicador de localidade de origem ou procedência.

exemplificado pelo caso das reivindicações de Alpere ou Laranjaty, Potrerito e Arroyo'i, que desde 2013 estão articuladas entre si e com outras em uma frente de ocupação denominada de Yvy katu, que retomou treze fazendas incidentes sobre uma terra já declarada pelo Ministério da Justiça.

Em retomadas como a do *Kurusu ambá* – no município de Coronel Sapucaia, na região do Iguatemipegua –, onde realizei uma parte do meu campo de pesquisa, o estudo da Funai ainda não foi publicado, gerando uma situação de extrema fragilidade para as famílias que ali se encontram. Isso é particularmente preocupante em um estado onde os números da violência contra os indígenas também chamam atenção a nível nacional, sendo que, com base em dados do relatório de violências contra os povos indígenas no Brasil de 2013 (Cimi, 2014 *apud* Moraes, 2017), a média anual de assassinatos de indígenas no Mato Grosso do Sul no período entre 2003 e 2013 foi de 31 pessoas, correspondente a 55% dos casos em todo o Brasil. Além disso, no mesmo estado, no mesmo período, 506 indígenas tiraram a sua própria vida, correspondendo a uma taxa de suicídio treze vezes maior do que a população em geral (Moraes, 2017).

O cenário de violências, aumento dos movimentos de retomadas de terras e suicídios estão relacionados de forma direta com a falta de disponibilidade de terras. Dados sobre o crescimento demográfico nas reservas indígenas apontam um aceleração muito rápido de 1991 até 2011 em quase todas elas, destacando o salto de 2.415 para 11.880 pessoas em Amambai, de 1.800 para 5.200 pessoas em Caarapó, 1.237 para 4.517 pessoas em Porto Lindo (Moraes, 2017). Para uma comparação que evidencie ainda mais o confinamento territorial, vejamos o caso da reserva de Amambai, que tem uma área de 2.429 hectares, o que daria uma média aproximada de 0,2 hectares/pessoa, ou 1 hectare para uma família de cinco pessoas. Em contraste, o módulo fiscal do município de Amambai para uma “propriedade familiar” é de 45 hectares, sendo que é considerada uma “pequena propriedade familiar” uma área de até 4 módulos fiscais, ou seja, de até 180 hectares (Incra, 2020).

O poder para além da “política” humana no processo de colonização das terras Kaiowa e Guarani

Este capítulo se dedicou a narrar o processo de colonização das terras Kaiowa e Guarani, o qual envolveu desde formas de estruturação de relações sociais assimétricas entre colonos e indígenas por meio de tecnologias políticas de territorialização e dominação – como

as *encomiendas*, as reduções jesuíticas e as reservas indígenas do SPI –, quanto a intensa mobilização de “aliados” plantas e animais nesse processo – ilustrados nas figuras da erva-mate, capins, bois, soja e cana-de-açúcar – na transformação da paisagem. A mobilização desses seres ocorreu com o seu deslocamento em uma escala global: a erva-mate produzida na região do sul do MS e Paraguai era exportada para outros lugares da bacia platina e da América do Sul; capins africanos foram introduzidos em áreas de campos e florestas degradadas para aumentar a produtividade das pastagens; os bois europeus e, posteriormente indianos, se adaptaram muito bem aos campos naturais e pastagens plantadas; a soja percorreu um circuito que saiu da China e Japão, passando pelos Estados Unidos, antes de chegar ao Brasil; e a cana-de-açúcar já tinha há muito tempo saído do sul e sudeste asiático e se instalado no litoral brasileiro. No entanto, a erva-mate - tal como a estévia -, em contraste com as outras plantas, era uma espécie companheira dos Kaiowa e Guarani, e o seu declínio ocorre conjuntamente com a derrubada das matas, com a abertura de fazendas e com a expulsão dos Kaiowa e Guarani de suas terras. A atuação conjunta de determinados tipos de humanos coligados com essas plantas e animais, transformando a paisagem, foi elemento central no sucesso dessas tecnologias políticas de territorialização e dominação, e a colonização dos territórios indígenas. Portanto, não devemos subestimá-los ao apostarmos apenas em explicações sociológicas e econômicas para esses fenômenos.

Por outro lado, não se trata apenas da “mobilização” desses seres, mas de tipos de relações que se estabeleceram historicamente com plantas, animais e entre as pessoas – e que, em certos aspectos, apresentam alguns padrões de continuidades históricas com a atualidade. Nos capítulos 4, 5 e 6 desta tese aprofundarei mais e melhor o modo Kaiowa e Guarani de relacionamento, particularmente com as plantas. No entanto, as discussões já mencionadas sobre o processo de domesticação permitem explorarmos já alguns aspectos dessa diferença. A narrativa da “revolução neolítica”, antes que uma história evolutiva da “humanidade”, é uma alegoria do modo de relação humanos-outros entes do/no “velho mundo” – baseado no controle reprodutivo e na padronização de variedades homogêneas com caracteres desejáveis. Além disso, uma característica de um tipo de modo de produção hegemônico europeu, exportado para outros continentes durante o processo de colonização, é a dependência da agricultura e pecuária como fonte de alimentos, junto da incapacidade da convivência dessas atividades, em um mesmo ambiente, com as florestas. Enquanto isso, os modos de relação dos indígenas das terras baixas da América do Sul com plantas, animais e outros seres, na medida

em que são relações “sociais” – como no caso da “familiarização” anteriormente referida –, não estão baseados no controle reprodutivo; pelo contrário, tendem para a diversidade e para uma não dependência exclusiva da “agricultura”. É importante frisar que, ao contrário disso espelhar uma forma de “atraso”, trata-se de um sistema complexo muito mais eficiente em sua capacidade de produzir alimentos e de conviver com e produzir formações florestais.

A história narrada neste capítulo também é uma forma de falar sobre a materialidade da gestação de formas de “conhecimento”. Os pressupostos de um tipo de relação específica embutidos na ideia de conhecimento – na sua acepção hegemônica – são formados e performados em processos que ocorrem por meio de fluxos globais de pessoas, plantas, animais, etc. A colonização europeia e a posterior “globalização” são processos nos quais determinados tipos de relações e formas de vida vão se estabelecendo como mais legítimos e desejáveis do que outros (Haraway, 1997). Isso, é claro, só pode ser alcançado com violência, tortura, etnocídio. Os processos de colonização do “interior” do Brasil, por meio da imigração de europeus “agricultores”, demonstram bem como determinados “conhecimentos” caminham junto com certos tipos de corpos e pessoas. O racismo intrínseco às escolhas de determinados migrantes como “ideais” – brancos, agricultores, de preferência arianos – é a expressão mais escancarada desse processo. Indígenas e negros são simplesmente desconsiderados como objeto das políticas públicas de colonização, sendo os primeiros considerados como inevitavelmente extintos e os segundos como inaptos para tal tarefa. Mesmo com a mudança valorativa da mestiçagem como algo desejável e não como um problema intrínseco à constituição do “povo brasileiro”, ainda assim a perspectiva racista prevalece na medida em que o que se busca é uma política de branqueamento da sociedade.

O imigrantes que chegam no sul do MS nas décadas de 1960 e 1970, compram as terras “baratas” nas quais havia vários *tekoha* e chegam cortando linhas de caminhadas, de parentesco, de trocas, com a ajuda dos seus aliados – capim braquiária, gado, soja, cerca, incentivos governamentais para ocupação, conivência do órgão indigenista e, posteriormente, seguranças privados. O processo de colonização dos territórios dos Kaiowa e Guarani do sul do MS, culminando com o estabelecimento das propriedades privadas (fazendas), também é uma forma de criar barreiras que impedem relações entre pessoas e dessas com o ambiente, o que milita contra a ontogênese dos chamados “conhecimentos tradicionais”.

O “conhecimento” que vai se estabelecendo como legítimo começa com os ensinamentos religiosos da Bíblia cristã – enfocados no comportamento, na moral e nos

costumes – e chega aos conhecimentos técnico-científicos da “agricultura moderna”. Arrastados pelos colonizadores para as encomiendas, depois para as reduções jesuíticas e ainda mais adiante para as reservas do SPI, os indígenas Kaiowa e Guarani são sistematicamente expostos à expropriação territorial e a esforços de desqualificação dos seus saberes e dos tipos de relações que eles estabelecem entre si e com os outros seres. O tipo “ideal” que eles devem perseguir é o mesmo que era buscado para os projetos de colonização do “interior” do Brasil – ou seja, um tipo branco, agricultor, religioso e “respeitador da propriedade”.

No entanto, ao mesmo tempo em que isso ocorre, inicia-se um processo de divisão do trabalho na “produção de conhecimento” que perdura até os dias atuais. Os indígenas apontam para os colonizadores plantas, como a erva-mate, que lhes são importantes e úteis, e os segundos transformam isso em “conhecimento” – botânico, agrônômico, econômico, etc – e também em mercadoria – conducente à exploração desses mesmos indígenas como mão-de-obra escrava ou barata. E assim, caminham juntas dois dos dispositivos mais potentes: o conhecimento e a propriedade.

É por meio de movimentos aparentemente contraditórios, onde a colaboração ocorre em meio à diferença e aos acontecimentos que se desenrolam nessa “fricção”, que os universais são forjados (Tsing, 2015). Por meio de suas relações com os europeus, os grupos indígenas Guarani que os recebiam bem, muito provavelmente procuravam aliados para se protegerem de grupos indígenas inimigos, ou parceiros de trocas para adquirirem bens, ferramentas e armas. As narrativas a respeito da história da exploração da erva-mate, assim como os relatos de Lopes e Elliott na primeira metade do século XIX no sul do MS, mostram como o projeto colonizador dependeu fundamentalmente dos conhecimentos indígenas Kaiowa e Guarani para se efetivar. Se, por um lado, os indígenas não são vistos como público-alvo de incentivos públicos do Estado para a “ocupação” do oeste nos séculos XIX e XX – por serem considerados como “não-agricultores”, “não civilizados”, “não religiosos” –; por outro lado, os seus conhecimentos sobre a vegetação e a navegação de rios são essenciais para a criação de uma cartografia que permitirá o “desbravamento” das matas e cerrados da região. Portanto, o projeto colonizador trabalha em duas frentes no que diz respeito às formas de conhecimento indígenas: tratando-o como uma “coisa”, incorpora os aspectos que consideram úteis – sendo que a utilidade está relacionada, principalmente, com a capacidade de sobrevivência do colonizador (com a alimentação por espécies agrícolas, por exemplo), de se

tornar mercadoria, ou em função de importância geopolítica (criação de “mapas”) –; ao mesmo tempo em que esforça-se para dilapidar as condições que tornaram esse saber-fazer possível enquanto um processo e uma forma de relação – por meio do confinamento territorial, da separação de famílias extensas, do desmatamento, do apontamento da “agricultura moderna” como único horizonte possível.

A própria noção de propriedade privada e de quem poderia ser seu “dono” no contexto colonial e da “colonização por migrações internas” exclui a possibilidade de manutenção das relações pelas quais os Kaiowa e Guarani performavam os seus conhecimentos. Isso pode ser visto na demarcação de fazendas “a olho” por Francisco Lopes, de terras onde o mesmo e Elliott registraram haver grande presença Kaiowa e que viriam posteriormente a ser registradas em cartório e pertencer ao Barão de Antonina. Apesar do fato das terras não terem sido realmente ocupadas ter gerado uma contestação por partes de alguns, em nenhum momento foi cogitado o direito dos indígenas àquelas áreas. Após esse período, quando os territórios Kaiowa e Guarani ficaram sob o domínio da Matte Larangeira, aquelas terras eram consideradas devolutas e pertencentes ao Estado, o qual pôde gerar títulos de propriedades de fazendas de particulares visando concessões de uso. A maior parte dos próprios funcionários do SPI compartilhavam o entendimento de que a sua tarefa era confinar os indígenas em reservas para liberar os seus territórios tradicionais para a colonização e transformar os Kaiowa e Guarani em mão-de-obra para os trabalhos agrícolas.

Este terceiro capítulo da tese foi necessário para apresentar um panorama histórico das variadas relações entre humanos e outros entes que constituíram a paisagem do atual sul do Mato Grosso do Sul e o confinamento dos Kaiowa e Guarani. Nos próximos capítulos (especialmente o 5 e 6), abordarei especificamente as relações dos Kaiowa e Guarani com a estévia. De um panorama histórico mais amplo a respeito da mobilização de humanos e não humanos na constituição de formas de conhecimento, passaremos para uma descrição mais minuciosa, focada nas relações entre a estévia e os Kaiowa e Guarani do MS, e Paĩ Tavyterã do Paraguai. Como poderá ser visto nos próximos capítulos, a estévia crescia naturalmente em áreas de campos, onde predominavam plantas herbáceas, próximas a regiões alagadas de “brejo”. Esse é o tipo de fisionomia que os Kaiowa e Guarani com quem conversei apontaram para mim como local onde coletavam a planta. Muitos desses locais ficaram fora da demarcação das reservas indígenas e foram transformados em pastagens para gado ou lavouras, o que dificultou ainda mais encontrar a planta. Em outras situações, a

superpopulação das reservas e o modelo de “modernização agrícola” adotado pelo SPI e Funai contribuíram também para a transformação da paisagem, tornando difícil achar a estévia.

O conhecimento técnico-científico no qual se embasa o agronegócio brasileiro escolhe quais formas de vida devem viver e quais não devem, em uma paisagem constituída a partir de um sistema produtivo focado na geração de mercadorias e de lucros para um proprietário (de uma fazenda). Plantas herbáceas, espalhadas no campo, como a estévia, são fortes candidatas a serem eliminadas. No capítulo 2, descrevi como a estévia “sobreviveu” se transformando em uma migrante, passando de uma planta coletada por indígenas e usada pela população rural paraguaia de uma região localizada para um “cultivo” e uma mercadoria que atravessou países e continentes.



Foto 13: Espigas de milho de variedades diferentes: *avati pytãhum* (vermelho escuro), *avati moroti pytã* (rajado – mistura dos dois outros) e *avati morotĩ* (milho saboró, mais claro, à direita). Essas espigas foram colhidas em guyra kambi'y, em fevereiro de 2019.

CAPÍTULO 4 – ALGUNS ELEMENTOS DE ONTOLOGIA E DE UMA POSSÍVEL TEORIA DA RELAÇÃO KAIOWA, GUARANI E PAÏ TAVYTERÃ

A plantas que são *pohã* e alguns elementos da noção de pessoa e da teoria da relação entre os Kaiowa e Guarani

Todos os conhecedores com quem eu conversei mencionaram que o *ka'a he'ẽ* era usado como um remédio – *pohã* –, sendo bom para vários tipos de doenças. Muitas vezes era mencionado como um *pohã guasu*, ou seja, ele é um tipo de remédio que pode ser usado para combater vários tipos de doenças ao mesmo tempo. Algumas das enfermidades combatidas citadas foram: tuberculose, sarampo, dor no corpo, dor de coração, dor de estômago, para a mulher se recuperar no pós parto, para abrir o apetite, para combater o sangue fraco, para crescer bem, para combater a desnutrição infantil, para espantar pensamentos e sensações ruins (causada por *mba'etirõ*⁴⁸), dentre outras.

Leonel e Júlio, com os quais eu conversei em *kurusu ambá*, me contaram que podia-se tomar o *ka'a he'ẽ* como *pohã* sem ter doença, como uma espécie de “vacina”, ou tendo doença, como dor de coração, dor de estômago. Leonel também disse que serve para abrir o apetite quando a pessoa não quer comer. Julio mencionou que as mulheres usavam o *ka'a he'ẽ* após o parto, quando consumiam como se fosse um chá ou mastigado. O seu uso foi comparado com uma “vitamina”, no sentido de ajudar a revigorar a pessoa.

O termo *pohã* é muitas vezes traduzido pelos próprios Kaiowa e Guarani com quem eu conversei como “remédio”, utilizando também *ka'aguy pohã* ou *pohã ñana* para se referirem a “plantas medicinais”, ou “remédios do mato”, usadas por eles, para diferenciarem do *karai pohã*, que são os medicamentos comprados nas farmácias e receitados pelos médicos não indígenas da Sesai, ou do hospital. No entanto, o termo *pohã* pode ser compreendido apenas parcialmente pelo que denominamos de “remédio”, pois inclui também plantas usadas para atacar um adversário, causando doença e morte, e, também, plantas usadas para “encantar” e “atrair” uma pessoa desejada, ou para trazer “sorte”.

⁴⁸ Os *mba'etirõ* recebem interpretações variadas, mas de modo geral são considerados seres espirituais perigosos, pela sua capacidade de causar doenças e “dar susto”. Esses seres são capazes de controlar o comportamento de uma pessoa – seja por meio de uma encarnação no seu corpo, ou por meio da sua aparição enquanto seres sedutores. Irei discutir um pouco mais esses seres no próximo capítulo.

A grande similaridade do conhecimento sobre as nomenclaturas de plantas e animais entre os povos Tupi-Guarani, que acompanha também aproximações em aspectos sociológicos, cosmológicos e mitológicos, tem sido apontada por pesquisadores como Balée (1992, 2013). Este listou uma série de cognatos em outras línguas tupi-guarani para o termo *puhan*, dos Urubu-Kaapor do Maranhão, que ele traduz como *medicine*, em inglês – que tem o sentido de medicina, medicamento e remédio quando traduzido ao português – face aos quais ele aponta não haver evidências de serem frutos de empréstimos entre as línguas. Balée aponta que a palavra para “medicine” teria sido herdada de uma língua Proto-Tupi-Guarani falada há cerca de 1.800 a 2.000 anos atrás. Reproduzo a seguir a tabela presente em Balée (1992, p. 90) traduzida por mim para o português.

Palavras para “medicine” (medicina, medicamento e remédio) em diversas línguas Tupi-Guarani		
Língua	Palavra para “medicina”	Fonte
Araweté	Tóhã	Balée, notas de campo
Asurini	Puhã	"
Guajá	pohã	"
Tembé	puhã	"
Ka’apor	puhan	"
Língua geral	posaña	Platzman 1896:145; Ruiz de Montoya 1976: 312; Barbosa Rodrigues, 1894:77; Barbosa 1951:129
Guarani moderno	poã	Dooley 1982: 149

Balée aponta que a tradução para o português “remédio”, que é comumente adjudicada a *puhan* e seus outros cognatos nas línguas Tupi-Guarani citadas acima, é muito mais restrita do que o sentido atribuído pelos indígenas. Como exemplo de uma boa apreensão do sentido do termo, o autor cita a descrição de Barbosa (1951 *apud* Balée, 1994) do termo *posaña* na língua geral, sendo os seus referentes: remédio, mágica, feitiço e veneno. O termo *puhan* segue a mesma lógica, que ele divide analiticamente em duas categorias, de “medicine” e “mágica”.

As descrições que me foram apresentadas em campo sobre os *pohã* e aquelas presentes nas etnografias sobre os Kaiowa e Guarani do Mato Grosso do Sul e Paĩ Tavyterã do Paraguai (Meliá, Grunberg e Grunberg, 2008; Mura, 2006; Noelli, 1998a), permitem que coloquemos o

termo no mesmo quadro comparativo que as outras línguas Tupi-Guarani. Sempre que conversávamos sobre *pohã ka'aguy* ou *pohã ñana*, eram citadas plantas com propriedades curativas, venenosas e mágicas. Essas últimas podiam ser usadas para feitiços e tentativas de homicídios, ou também para encantar a pessoa amada, sendo capaz de alterar os sentimentos e o comportamento desta, causando atração, saudade, ou sendo capaz de manter a união do casal. Durante as minhas conversas, em campo, ouvi com frequência histórias sobre as plantas que eram capazes de encantar a pessoa amada enquanto falávamos sobre o *ka'a he'ẽ*.

Os *pohã*, além de plantas, podem ser também tipos de gordura de animais de caça. Mura (2006) utiliza o termo “farmacopéia” para se referir ao extenso e variado acervo de plantas e animais utilizados como *pohã* entre os Kaiowa e Guarani, assim como Noelli (1998a), que já havia utilizado o termo em um artigo no qual faz um levantamento, com base em fontes secundárias, dos remédios de origem vegetal de todos os grupos Guarani. Este autor cita que, considerando a antiguidade da ocupação Guarani no sul do Brasil, somada ao período de expansão territorial desde sua região de origem no sudoeste da Amazônia meridional, é provável que os Guarani dominem parte considerável da sua “etnofarmacologia” há mais de 3.000 anos. No entanto, ao mesmo tempo, o próprio Noelli (1998a) afirma que algumas plantas introduzidas pelos colonizadores europeus também entram na categoria *pohã*, demonstrando, portanto, que a relação dos grupos Guarani com as plantas não é apenas fruto de interações pré-colombianas. Meliá, Grunberg e Grunberg (2008), por exemplo, descrevem que os Paĩ Tavyterã do Paraguai consideram que a cana-de-açúcar e a laranja são cultivos de origem dos seus ancestrais e não dos “brancos”.

Quando se trata de doenças leves e passageiras, tais como as que têm como sintomas dor de barriga, diarreia, dores musculares e das articulações, dor de cabeça, dor de dente, etc, os Kaiowa podem utilizar para a cura apenas os *pohã*. “Neste caso, o uso dos remédios (*pohã*) pode ser prescrito no âmbito familiar por qualquer pessoa (mas geralmente com certa idade) que possua conhecimentos officinais” (Mura, 2006, p. 265- 266). Eles podem ser aplicados na forma de banhos, como no caso de dor de cabeça, na qual banha-se essa parte do corpo com água derivada da infusão de cortiça de cedro. A madeira do *chiru* (*Myroxylon peruiferum*) também pode ser usada durante a confecção de remédios, tal como Mura (2006) registrou, colocando o objeto ou resíduos seus na água, para o doente posteriormente banhar-se, ou receber uma salpicada do líquido na região da cabeça.

No entanto, no caso de doenças mais graves, principalmente aquelas em que não é constatada uma melhora da pessoa, é necessário também a prática da cura espiritual, realizada com o auxílio de um *ñanderu*. O *pohã* e a cura espiritual podem ser realizadas em conjunto. Leonel, *ñanderu* do *kurusu ambá*, me disse que a reza ajudava o remédio a “fazer mais força”. Mura (2006) registrou que para doenças da região da cabeça, onde considera-se que se manifesta o *ayvu* (palavra-alma)⁴⁹, reconhece-se a cura espiritual como mais eficaz. Mudanças bruscas de comportamento e agressividade exacerbada podem ser indícios da necessidade de uma cura espiritual.

As ideias de cura entre os Kaiowa e Guarani, assim como entre todos os outros grupos humanos, estão relacionadas a práticas de conhecimento sobre a pessoa e sobre os corpos. Por conta disso, termos como “farmacopéia” e “cura espiritual” podem muitas vezes confundir o leitor, levando-o apressadamente a admitir que para aqueles indígenas existe uma separação entre processos fisiológicos do corpo – que podem ser afetados por substâncias na forma de remédios – e os processos “da alma” – ligados a uma dimensão espiritual e não material. Apesar do termo “fármaco” ter origem no grego *phármakon*, que compartilha com *pohã* a ideia de substâncias que podem curar, envenenar ou encantar (magicamente), este sentido mais amplo se perdeu no senso comum das sociedades ocidentais modernas, ressaltando apenas a cura.

Silveira (2012) descreve que a farmacognosia, que se ocupa do estudo das plantas medicinais e suas propriedades curativas a partir de uma perspectiva científica, possui a sua própria ontologia da planta e do fitoterápico, conformada a partir de alguns pressupostos. As plantas seriam um objeto composto por substâncias químicas, sendo que algumas delas, os metabólitos secundários, têm um potencial de ação terapêutico e podem ser usadas na fabricação de novos medicamentos. O fitoterápico é considerado um produto tecnológico, fruto de processos de seleção e domesticação de espécies tidas antes como “selvagens”, de forma a haver uma padronização na produção dos metabólitos secundários, permitindo a realização de testes de laboratório que possam avaliar a sua “efetividade” e “segurança”. A composição bioquímica e as qualidades terapêuticas do fitoterápico têm que ser determinadas com base na ciência farmacológica, tendo em vista a necessidade de uma previsibilidade da ação de determinadas substâncias químicas pré-selecionadas no organismo humano. Um dos

⁴⁹ Alguns outros interlocutores Kaiowa consideram que a localização da *ayvu* ou *ñe’ẽ* fica na região da garganta, conforme registrado por Chamorro (1995). Schaden (1974) registrou também algumas falas de guaranis a respeito da localização de pelo menos um dos *ayvu* no coração.

pressupostos dessa ciência é sobre a fisiologia do corpo humano e do seu funcionamento por meio de interações bioquímicas e processos celulares.

As plantas que são *pohã* para os Kaiowa e Guarani não precisam passar por um processo de “seleção”, “padronização” e testes laboratoriais para serem consideradas efetivas ou seguras. Muitas dessas plantas podem simplesmente ser coletadas no mato, ou seja, no ambiente onde são encontradas (seja no campo, brejo, mata, etc) ou também serem cultivadas próximas a residência. Além disso, ao menos na perspectiva de quem segue o *teko porã*, o “modo de vida tradicional”, a preocupação passa muito mais pelo cuidado que se deve ter com aquela planta, utilizando-se de cantos/rezas (*ñembo’e*) para tal, tendo em vista que as plantas possuem também um *jara* (dono-mestre). Além disso, os *pohã* dos Kaiowa e Guarani “procuram” ativamente a doença quando entram no corpo da pessoa. Ao ingeri-lo, não está sendo consumido apenas um organismo formado por células e substâncias químicas fruto do seu metabolismo, mas também se incorpora algo daquele ser no próprio corpo. Esse processo é similar ao risco de *-jepotá* ao ingerir-se carne de caça durante os períodos de *-jekoaku* (períodos que exigem um comportamento de resguardo), ou seja, a ação de encarnar do animal que ocorre ao mesmo tempo que a ingestão da carne, que discutirei mais detalhadamente no capítulo 6. A separação entre material/espiritual é bem menos marcada, ou até mesmo inexistente, nas ontologias indígenas e isso ajuda a explicar porque alguns remédios atuam melhor em conjunto com as “rezas” (*ñembo’e*).

A noção de pessoa Guarani já foi abordada por muitos autores (ver Schaden, 1974; Nimuendaju, 1987), em especial a dos Kaiowa e Guarani do sul do MS e Paĩ Tavyterã do Paraguai (Chamorro, 1995; Pereira, 2004; Meliá et al, 2008; Mura, 2006; Seraguza, 2013). Essa noção, que se atualiza em práticas de conhecimento específicas, está relacionada com a dualidade da alma, sendo uma “telúrica”, associada ao corpo – o *anguê* –, que após a morte da pessoa, dependendo da versão, permanece na Terra ou vai para o oeste; e a outra a “palavra-alma”, o *ayvu* ou *ñe’e*, que após o falecimento da pessoa “retorna” para sua morada celeste, em um dos *yvaga* (patamares). Existe uma grande variação na descrição e número dos *ayvu* ou *ñe’e* que habitam um corpo, e, também, do que acontece com estes após a morte. No entanto, essas versões diferentes compartilham uma estrutura similar, que tem como base a ideia da associação da alma com a palavra, fala ou nome, que tem uma origem e destino (após a morte) celestes.

Fausto (2001, p. 337) chamou atenção para o fato de que em quase todos os grupos amazônicos são encontradas duas grandes categorias básicas de doença, fundadas em uma concepção dual dos constituintes da pessoa. De um lado, há enfermidades causadas pela introdução de um objeto patogênico no corpo, e de outro doenças que resultam da exteriorização, perda, raptos de um “componente imaterial, normalmente concebido como um princípio vital e/ou de singularização da pessoa”, classicamente abordado na literatura etnológica como “perda da alma”. No primeiro caso, a terapia consistiria em retirar o objeto estranho do corpo do paciente, enquanto no segundo, em recuperar a alma e fixá-la novamente em seu substrato material – o corpo.

Segundo Mura (2006), alguns xamãs atribuem ao ato de concepção a chegada da alma espiritual no corpo do futuro nascituro, enquanto outros consideram que o corpo nasce possuindo uma alma provisória (*ohero*) e o *ayvu* se incorpora num segundo momento. No entanto, o momento mais importante é a cerimônia do *mitã mongarai* ou *ñemongarai*, traduzidos como “batismo”, na qual, na primeira versão, o xamã procede a descobrir o nome da criança (entendido como sendo a própria *ayvu*); enquanto na segunda versão o *ñanderu* estaria favorecendo a própria incorporação da *ayvu*.

No primeiro desses casos, a postura dos parentes é a de cuidar para que a alma espiritual em questão permaneça no corpo onde se encontra, aceitando, ou melhor, reconhecendo os parentes que a estão acolhendo na Terra; no outro caso, temos um comportamento similar, a família reunida durante o ritual aguardando que o espírito decida se encarnar, manifestando assim que aceita seu novo lar. Pode-se notar que nas duas versões o princípio organizador mais importante é o mesmo, associando-se a estabilidade corporal da *ayvu* aos níveis de cuidados e manifestações afetivas de seus familiares presentes na Terra (Mura, 2006, p. 256-257).

A saúde de uma pessoa para os Kaiowa depende da estabilidade da *ayvu* no seu suporte corporal, a primeira mantendo o controle sobre o segundo, impedindo dessa forma que outros espíritos produzam nele indesejadas afecções. Isso não é algo fácil de se conseguir, de modo que comportamentos moralmente não adequados e o desrespeito a restrições alimentares durante os momentos críticos de *teko aku* ou *-jekoaku*⁵⁰, característico de fases de transição na vida de uma pessoa – tal como a puberdade, a gravidez, o pós-parto - podem quebrar esse equilíbrio. A transgressão de comportamentos desejáveis por parte de pessoas íntimas – como parentes – também pode afetar o equilíbrio *ayvu*/corpo de uma pessoa, como, por exemplo, quando o não obediência de um resguardo por parte dos pais afeta os filhos.

⁵⁰ Abordarei os momentos de *teko aku* ou *-jekoaku* e as restrições alimentares e comportamentais relacionadas a esse período no capítulo 6.

A situação de isolamento de uma pessoa, geralmente envolvendo uma briga, provocando um afastamento de sua família – seja por iniciativa da própria, ou por um comportamento de isolamento dos próprios familiares –, gera um estado de tristeza (*ndovy'ai*) e, mais gravemente, de ressentimento/aborrecimento (*ñemyrõ*)⁵¹, que são associados a uma instabilidade corpo/alma. A ingestão excessiva de bebidas alcoólicas, como a “cachaça”, também afeta esse equilíbrio, sendo que o comportamento agressivo do bêbado pode ser atribuído ao *caña jara*. A lógica da estabilidade/instabilidade da alma seria vinculada ao binômio *ro'y/aku* (frio/quente), onde a prática de cura seria interpretada como processo de esfriamento – *omboro'y* (Mura, 2006).

As duas formas básicas de causação de doenças expostas anteriormente por Fausto (2001) encontram-se entre os Kaiowa na forma do susto (*ñemondýi*) e da introdução de objetos e/ou de espíritos nefastos no corpo da pessoa (Mura, 2006). A *ayvu* é comumente entendida como um (ou mais) pássaros e pode voar quando assustada. No caso de não retorno da mesma, ocorre a morte do corpo onde estava assentada, ou pode este último permanecer com vida, mas controlado por outro espírito. Em algumas situações, como no caso em que o comportamento manifestado pelo corpo é considerado como uma afecção produzida por um espírito indesejado, o *ñanderu*, por meio do ritual do *mongarai*, pode favorecer a incorporação de outra alma espiritual, o que levaria o sujeito a adquirir uma nova personalidade. O “susto” que afasta o *ayvu* da pessoa pode ser provocado por comportamentos agressivos de parentes e estranhos, mas geralmente seria atribuído à presença da *anguê* de algum parente, que estaria procurando voltar ao lugar de sua antiga residência, assim como a ataques de *Aña* (demônios), ou pela manifestação de diversos *jara* presentes ou circulantes nas redondezas das residências, assumindo o aspecto corporal de animais perigosos, tais como onças, lobos guará, tamanduás, etc.

A incorporação de objetos e/ou espíritos pode ser consequência de um susto, mas não necessariamente, podendo ser causada pela ação de feiticeiros. Nestes casos, a *ayvu* passa a conviver com impurezas, que lhe produzem mal-estar, transtorno e, em muitos casos, dependência com relação aos espíritos invasores. Em decorrência da persistência destes males, a alma espiritual poderia chegar a se desprender temporária ou definitivamente do corpo, com consequências idênticas às anteriormente descritas para o caso do susto. Quando a incorporação de objetos malignos – *mba'e vai* – ocorre por obra de feiticeiros, ou a pressão

⁵¹ Esse estado de *ñemyro* é associado a iniciativa dos suicídios.

dos espíritos malignos torna-se insuportável, a pessoa pode chegar à morte, podendo adotar atitudes de enforcamento ou envenenamento. Em todos esses casos, a família privilegia a “cura espiritual”, procurando um *ñanderu* ou dirigentes pentecostais indígenas.

A origem das árvores e do *ka’a he’ẽ*

Luís Velário foi um dos melhores interlocutores para compreender a relação com as plantas, pois além de ter grande conhecimento, gostava de conversar, contar casos e de tirar as minhas dúvidas. Luís é neto de um grande rezador, o “Josezinho”, que alcançou grande fama na região da bacia do rio Iguatemi na primeira metade do século XX. Com certeza, contribuiu muito para essa boa interação com Luís a presença dos interlocutores indígenas que me acompanhavam nas conversas com ele: primeiro Odair Benites e depois Elizeu Lopes. Quando contava sobre esses assuntos, Luís contava não somente para mim, mas também para eles as histórias, cantos e explicações sobre esses. Além disso, esse *ñanderu* já tinha uma experiência de trabalho com antropólogos, como Fábio Mura, por exemplo.

Em uma dessas conversas que tivemos, no dia 21 de fevereiro de 2019, perguntei para Luís Velário se, no tempo das origens, as plantas que não eram *temityĩ*, “tipo o cedro, planta que tá no *ka’aguy* [mata] ou no *ñu* [campo]” eram gente, se eram pessoas. Como Luís tinha me contado anteriormente que as plantas cultivadas eram pessoas no tempo mítico quando os *ñandejara* habitavam a Terra, queria entender se as “não cultivadas” também eram. Ele me respondeu negativamente: “madeira, da árvore, não”; e disse em seguida que foi *Pay Tani* quem as fez. *Pay Tani* teria pegado a folha do *ka’a verá*, “porque *ka’a verá* tá sempre na beirada do rio”, e a repartido em pedaços bem pequenos. Para cada pedaço desse ele deu um nome: “vamos supor, o cedro, então ele pegou, ‘aqui o cedro’. Pegou o outro, ‘aqui o ipê’...não é ipê, é *tadjy*. E ‘aqui *yvyraro*’, e ‘aqui *unde’y*’”.

Oliveira (2018) chamou atenção para o potencial de agência da palavra que vem desde o início dos tempos, entre os *wajapĩ*, onde e quando *Janejarã* (“nosso dono”, o criador dos seres que habitam o mundo) “faz falando”, pelo caminho da boca - *ayvu rupi* (Gallois, 1988, citada por Oliveira, 2018). Interessante que Oliveira (2018), ainda baseada na etnografia de Gallois (1988), traduz *ayvu* como “palavra” e “-e” como fala. A palavra pode ser meramente comunicativa, transmitindo uma mensagem, ou pode ser um processo de intervenção sobre a posição dos seres o universo. Certas modalidades de enunciação agem sobre o mundo, como

cantos xamânicos e encantações, que, ao serem proferidos, produzem transformação nos corpos de parentes – para cura ou agressão. Em uma das versões que Oliveira registrou sobre o surgimento da floresta (*ka'a*), *Janejarã* fazia brotar as árvores ao enunciar os seus nomes. “Dessa forma, a existência das grandes árvores se deu concomitantemente ao conhecimento de seus nomes. Fazer existir e nomear são faces de um mesmo processo. O nome tem potência criadora” (Oliveira, 2018, p. 146).

Dessa forma, o processo de criação das árvores, na narrativa de Luís, está embebido em uma potência criadora similar, na medida em que *Pay Tani* cria as árvores a partir de fragmentos de folhas de *ka'a verá* que são nomeados. O mesmo processo se deu com a criação dos primeiros elementos do mundo, no qual *Pay Tani* teria nomeado primeiro a água – *y*, criando-a primeiro, e em seguida fazendo surgir os outros elementos a partir do nome da água, ou seja, de “*y*” ele criou *y-vyra* (árvore), *y-vy jara* (dono da terra), dentre outros. O que é mais interessante nessas narrativas é justamente a ideia da relação de criação e transformação por meio da palavra e da nomeação, e da água como a origem a partir de onde os seres são criados, o que poderia ser entendido como uma forma de princípio vital.

Centurión e Rodríguez (2000) apresentam também uma interessante descrição sobre o começo do mundo, feita por seus interlocutores Paĩ Tavyterã, na qual, depois de criado *yvypyte* (o centro da criação do mundo, local de origem dos Paĩ Tavyterã) e *yvypopy* (destinado a ser habitado por outros seres e outras formas de humanidade), a terra estava quase com o seu tamanho atual. No entanto, a terra cresceu um pouco mais, no decorrer do tempo, com base na decomposição dos vegetais. Estes estiveram sempre destinados a aumentar o tamanho da terra e, por conta dessa razão, foram denominados *yvyrã*, sendo *yvy* – terra e *rã* – partícula que pode indicar similaridade ou conversão futura. Segundo os autores, com o decorrer do tempo a palavra *yvyrã* teria perdido a nasalidade na sua pronúncia, se convertendo em *yvyra*, nomeação atual dada às árvores, perdendo o seu sentido original.

Continuando a conversa com Luís, perguntei para ele se antes, no começo do mundo, só existia o *ka'a verá* e ele me disse que sim: “*ka'a verá*, ele que é princípio que ele fez”; foi criado pelo *Ñanderu Pay Tani*⁵². Esse *ñandejara* fez o *ka'aguy* (mata), “mas plantou,

⁵² Cadogan (1962) decreve: “Pa'í Taní: los versos trascriptos (III) forman parte de un canto larguísimo que titulan Mba'é aguyjé guasú herosypy: canto acerca de la cosa divina (perfecta, madura) grande, en el que invocan también a Sarumá jaré guasú: el gran dueño (que fué) de Sarumá, país mítico regido, según algunos, por Yvangujú, el menor de los gemelos. La similitud entre Sarumá y Tarumá (la mutación s: h: t: eh, es frecuente), nombre éste de las misiones de San Joaquín y San Estanislao, y el hecho de invocarse al sacerdote o shaman Taní, versión guaranizada de Estanislao, San Estanislao es, generalmente, llamado Santaní induce a creer que este mborctihéi o canto sea un documento histórico sui generis acerca de estas misiones que, como es sabido, fueron fundadas por los Jesuítas pocas décadas antes de su expulsión.

mburuvicha [chefe] dele é *tadjy*, é cedro, peroba, *yvyraro*". Eu fiquei curioso com essa fala sobre *mburuvicha*, que é um termo geralmente traduzido como "chefe", utilizado para nomear líderes, pessoas importantes, geralmente com algum tipo de poder ou papel de representação de uma coletividade. Perguntei, então, se essas plantas eram *mburuvicha* do *ka'aguy* e se isso queria dizer que elas eram "chefes do mato". Luís me disse que "*mburuvicha* do *ka'aguy*, *mburuvicha* do *ka'aguy* é maior parte, ele é mais grande, *Tadjy*, esse aqui é *mburuvicha* maior. Chefe do mato, e *Tadjy*, o vice dele é *Yvyraro*. E conselho, o cedro, conselheiro, resolve tudo. O vice dele agora fica pra remédio". O primeiro a ser feito teria sido o *Tadjy*, que é chefe do mato, tendo *Yvyraro* como vice. O *Tadjy* serve para conhecer a época do ano⁵³, sendo que os intervalos entre as épocas da floração do ipê marcariam aproximadamente um ano. Ele disse: "antigamente não perguntava quantos anos a pessoa tinha, perguntava *mbovy tadju poty nde rehasa?* [quantas florações de ipê você passou?]. A resposta era *mokõi* (dois) ou *mbohapy* (três), ou cinco, cinco *tadju poty*, cinco anos". A peroba teria sido feita para "criar fruta, para passarinho". Quando ela tem frutas, ela manda as outras árvores madeireiras terem frutas. Apesar de eu não ter confirmado este entendimento, compreendi que seu Luís queria dizer que a época da frutificação da peroba seria um indicador de que as outras árvores frutíferas iriam também dar frutos, marcando uma época de amadurecimento dos frutos na mata⁵⁴. Luís disse que esse é um conhecimento muito antigo e que sabe dessas coisas, "mais ou menos", porque seu avô lhe contou. A pessoa que o avô não contou essas histórias, não sabe.

Mais uma vez, a fala de Luís Velário apresentou ideias muito interessantes, como a da origem das plantas não cultivadas. Ele estava falando particularmente das árvores por meio de uma árvore primordial, o *ka'a verá*⁵⁵, que fica na beira do rio. *Pay Tany* ou *Ñanderu* – essas figuras se confundem na narrativa de Luís – teria pegado uma folha dessa árvore e cortado em vários pedaços, nomeando cada um deles. Como resultado, de cada pedaço nomeado surge

Refuerza la hipótesis el empleo de las palabras *amba'ú* y *amangá* en el mismo canto. V. estas palabras" (Cadogan, 1962, p. 77).

⁵³ Ouvi também no kurusu *ambá*, de Julio Lopez e Leonel Lopes, que antigamente referia-se a quantidades de *jasyjerepe* (volta da lua, um ciclo lunar) e *taquara poty* (flor da taquara) como marcadores temporais, indicando mais ou menos mês e ano, respectivamente. João (2011, p. 26) citou que "Leon Cadogan (1997), na obra *Ayvu Rapyta*, descreve, etnograficamente, o sistema *mbyá* guarani em relação à época de plantio. Este se baseava no tempo de floração do *tajy* ou ipê, que servia como instrumento de alerta para iniciar o plantio do milho *saboró*, no mês de agosto".

⁵⁴ Este entendimento não exclui a possibilidade de Luís estar argumentando que a peroba, agindo como uma pessoa, se comunicaria com as outras plantas ordenando-as a florescerem.

⁵⁵ Segundo Gatti (1985), na região nordeste do Paraguai designa-se de "ca'á-verá" a árvore *Symplocos celastrica* (o nome correto da espécie é *Symplocos celastrinea*). Na região de Assunção e no Chaco, designariam assim a *Linociera hassleriana* (Chod.) Hassl., uma árvore do campo; *Croton urucurana* e *Cordia longipeda* (sinonímia de *Cordia glabrata*). No entanto, não confirmei com Luís Velário de qual planta ele estava falando ao referir-se a *ka'a verá*.

uma árvore. Para algumas, ele atribuiu algumas funções, tais como o ipê ser o “chefe” do mato e o marcador da passagem do tempo, o cedro ser o conselheiro e a peroba ser quem controlaria a época de frutificação das outras árvores ao dar frutas. Apesar da função de “*mburuvicha*” ser atribuída de forma mais direta ao ipê, eu compreendo que todas essas são plantas “chefes”, na medida em que controlam algo ou tem uma importância maior que as outras.

No caso das plantas cultivadas, o milho *avati morotĩ* é considerado como um *mburuvicha*, sendo que as demais espécies agrícolas necessitariam dele para se desenvolverem, inclusive outras variedades de milho. João (2011) descreveu muito bem este processo em sua etnografia sobre o *jerosy puku*, realizado em Panambi, Panambizinho e Sucuri’y. Assim ele descreve a importância do milho frente às outras plantas cultivadas:

Na concepção Kaiowa, todos os produtos agrícolas possuem um princípio de hierarquia, segundo a qual o principal é o milho saboró, considerado um dos produtos agrícolas que necessita do processo de *jehovasa* para desenvolver-se de maneira desejada. A seguir vêm as outras espécies de milho, denominadas pelos Kaiowa como *avati tupi*, *avati tupitĩ* e *avati pytã*. Todas as espécies de grãos tradicionais, como os feijões, são dependentes do desenvolvimento do milho saboró e do seu espírito *jakaira*. Outras espécies fibrosas (que têm um “fio” ou bagaço central – *haviju* – como a mandioca, moranga, abóbora, batata-doce e cana-de-açúcar) são dependentes da banana, que é considerada uma planta que representa *itymbyry ruvixa* (João, 2011, p. 29).

Centurión e Rodriguez (2000), que fizeram uma etnografia com os Paĩ Tavyterã da região de *Amambay* e *Canindeyú*, no Paraguai, nas décadas de 1980 e 1990, descrevem uma narrativa mítica na qual a origem dos vegetais seria, se não anterior, pelo menos simultânea a da terra, porque *Ñane Ramói Jusu papa* apareceu (*ojehu*) com uma arvorezinha na mão (*kurusu ipópe*). Segundo os autores, essa planta do *kurusu* poderia ser considerada como “gérmen de todos os vegetais”, na medida em que a árvore ia crescendo, seus galhos iam se diferenciando e deste modo formando novas espécies. Neste momento de diferenciação, a árvore já crescida seria chamada de “*para ýry*”. Na primeira acepção de “arvorezinha”, seriam sinônimos: “*yvyvra ypyrũ*”, por ser o começo do vegetal; “*yvyra gua’a*”, que significa árvore tenra; “*yvyra reakuã*”, madeira cheirosa, que seria a mesma planta do “incenso”, que por essa mesma razão seria considerada planta não derrubável e excluída de negócio; “*Ñande Ru popygua*”, que é como o bastão ou a vara de *Ñane Ramói Jusu Pa Pa*; “*yvy pokoka*”, que significa o suporte da terra.

Com o crescimento dessa árvore e a diferenciação de seus galhos, teriam aparecido as variedades distintas de vegetais que povoaram o mundo antigo e atual: árvores, plantas, ervas (“yuyos”) e gramíneas para todos os serviços e para todos os fins. Essa primeira árvore a aparecer, o “yvyra reakuã” foi identificada pelos autores como *Mycrocarpus frondosus*⁵⁶ e não pode ser derrubada: deve se secar de forma natural e, depois que isso acontecer, podem-se romper os galhos com as mãos, sem uso de ferramentas, para perfumar o ambiente nos grandes acontecimentos com a sua queima. Essa planta também seria chamada de “chirũ”, “piráry (incienso morotĩ [incenso branco])”, e é utilizada na confecção do *Mba’e Marangatu*, devendo-se conversar com ela para evitar que ocorram doenças, pois ela possui o poder de produzi-las.

Todas las plantas, inclusive las mitológicas, tienen su “teko katu”, que es como una especie de espíritu de las mismas, es decir, la vida. El “teko katu” es sinónimo de “gua’a” (tierno), com significado de principio vital, que permanece después de su desaparición corporal y se mantiene en su “Amba”. Es por eso que se debe conversar con el *Mba’e Marangatu*, para que su espíritu no haga llegar cosas malas sobre nosotros. En este culto, los árboles son humanizados y tienen alma: *Arary vusu* (*Calophyllum brasiliensis*), es protector de todos los árboles, y tiene como ayudante a *Tanimbu guasu* (*Terminalia sp.*) (Centurión e Rodriguez, 2000 , p. 39).

Por sua vez, Cadogan (1962) descreve que quando *Nane Ramõi Jusú Papa* (que ele traduz como grande avô primogênio) ampliou a Terra, recém criada, para seus futuros filhos, surgiu uma árvore, o *Para’yry*, que o autor traduz como “árvore do mar”. Nessa árvore, cada um de seus inumeráveis ramos são uma classe distinta de árvore ou planta, sendo o “*Para’y*” uma árvore universal. A única árvore que não nasceu do *Para’y*, tendo nascido espontaneamente, teria sido a “*Yvyrá reakuã*”, uma árvore cheirosa chamada de *yvra pajé* em guarani clássico (traduzido pelo autor de “árbol embrujo”) e também de *incienso*.

Oliveira (2012) registrou entre os wajapí uma narrativa da origem das plantas na qual, no início, quando havia apenas a terra e mais nada, irrompeu uma sumaúma, brotando depois o fícus, longe dessa primeira planta. Os dois cresceram e ficaram enormes, e o fícus se aproximou da sumaúma e pegou-a pelo tronco com sua raiz estrangulante. Assim, enquanto a sumaúma crescia, o fícus a apertava e ela acabou morrendo. As folhas da sumaúma secaram por conta do sol quente, caíram no chão e foram espalhadas pelo vento. Onde as folhas da sumaúma caíram, brotaram a mata, todas as folhas se transformaram e irromperam como

⁵⁶ Mura (2006) identificou *Mycrocarpus frondosus* como “*yvra padjé*”, utilizada na confecção da cruz de madeira – o *kurusu*; e a árvore utilizada para a confecção da “vara insígnia” como *Myroxylon peruiferum*.

floresta. Dessa forma, está também presente nessa narrativa *wajapĩ* a ideia de que as árvores da floresta surgiram das folhas de uma primeira árvore, a primeira a brotar na Terra.

Cadogan (1971) compilou uma série de informações sobre as árvores e os Guaraní no livro “*Ywyrá ñe’ery: fluye del árbol la palabra*”. Nesse volume, ele informa que, entre os Chiripá – que ele considera como estreitamente aparentados com os Apapokuva, estudados por Nimuendaju –, haveria um mito de destruição da Terra pelo fogo, no qual o Sol mandaria o pássaro Piritáu averiguar se haveria sobrado algo após o incêndio. O pássaro encontra um fragmento de terra onde cresceria uma plantinha de *Ka’a ete’i* (que Cadogan identifica sem certeza como *Solanum nigrum*) e consome os seus frutos. Das sementes presentes em seus excrementos germina o *Kurundi’y* (identificado pelo autor como *Trema micrantha*). As sementes desta planta se espalham e surge uma árvore milagrosa, o *Ygary* (cedro), de cujas sementes nascem todas as plantas do mundo, e a Terra volta a ser habitada. Seragusa (2013), em sua etnografia realizada com Kaiowa e Guaraní da T.I. Yvykuarusu/Takuaraty (Paraguasu), registra que, de acordo com a ñandesy Celeste, na primeira Terra, os homens foram criados de madeira de cedro.

Enquanto eu estava em Ita Guasu, no Paraguai, em julho de 2018, participando de uma oficina promovida pelo Grupo SUNU sobre Protocolos Bioculturais, tive a oportunidade de fazer uma rápida entrevista com Porfíria Valiente, uma senhora de cerca de 76 anos, naquela época, que mora ali naquela comunidade. Durante a oficina, em determinado momento, Porfíria se levantou da plateia e fez uma fala em guaraní a respeito do *ka’a he’ẽ*, o que despertou a minha curiosidade, já que, devido ao meu pouco conhecimento da língua, não pude compreender o que ela havia dito. Dessa forma, procurei-a em outro momento para perguntar se poderia registrar o que ela havia dito. Pedi para Elizeu, que também estava no evento, me ajudar na conversa com ela. Em sua fala, Porfíria falou sobre a criação do *ka’a he’ẽ* no momento em que foi criado o mundo por Ñande Ramoi Papa. Por conta disso, ela diz que essa planta “sempre foi nossa” [*ore ningo, ore mba’e voínte pe*]⁵⁷.

Porfíria contou que seu pai e seu avô diziam para ela que Ñande Ramoi Papa criou o *ka’a he’ẽ* em Jasuka Venda, enquanto criava os seres e elementos que iriam povoar o mundo. Ele criou o *ka’a he’ẽ* para ser utilizado durante o estado de *-jekoaku* (estado “quente”, de vulnerabilidade) dos meninos, para eles poderem aproveitar [*ha’e oguerokokuaa, ombojehu raka’e ojepe, jekoaku, kunumi jekoaku, oipuru haguã, ideprovecho haguã chupe kuéra voi*], e

⁵⁷ A fala de Porfíria foi transcrita ao guaraní e traduzida ao português por Anai Graciela Vera Britos.

também para que as mulheres (*jeguaka*⁵⁸) possam utilizar, no momento de *-jekoaku*. *Ñande Ramoi Papa* criou/fez surgir [*ombojehu*] o *ka'a he'ẽ* por meio do seu pensamento, assim como fez surgir a água, para que os seus netos possam o utilizar durante a fase de *-jekoaku*; e por isso até hoje é usado para este fim. Em lugares com água tem muito *ka'a he'ẽ* ou *ka'avo he'ẽ*⁵⁹. Para poder utilizar o *ka'a he'ẽ* durante o *-jekoaku* tem uma reza antiga que deve ser recitada. Essa planta podia ser colocada na boca e ser esfregada no corpo para que o *kaguĩ* fosse doce, e para que a garapa de cana espremida pelos jovens saísse doce. Porfíria recitou o *ñembo'e*:

Che Jari Jusu araka'e

Che Jari Jusu araka'e

Hendy ambopaje vy araka'e

Hendy ambopajengypy vy araka'e

Hendy he'ẽ ambopaje vy araka'e

Hendy he'ẽ ambopajengypy vy araka'e

Hendy rasy pyhy vy araka'e

Hendy rasy pyhyngypy vy araka'e

Hendy hêe asy pyhy vy araka'e

Hendy rêe asy pyhyngypy vy araka'e

Kaguĩ rasy pyhy vy araka'e

Kaguĩ rasy pyhyngypy vy araka'e

Mbo'y Rendiju araka'e

Mbo'y Rendiju araka'e

Hendy ambopaje vy araka'e

Vy'a ambopajengypy vy araka'e

(...)

Mbo'y Rendiju araka'e

⁵⁸ *Jeguaka* na linguagem comum designa o diadema de penas, ou cocar, utilizado ao redor da cabeça. No entanto, na linguagem utilizada nos cantos e recitações que fazem referência ao tempo dos ancestrais míticos, o uso do termo pode ter o sentido de “mulher” ou “esposa”.

⁵⁹ *Ka'avo he'ẽ* é outra forma de nomeação dada ao *ka'a he'ẽ* pelos Paĩ Tavyterã. O termo *ka'avo* em guarani do Paraguai pode ser compreendido como “verdura” ou “hortaliça” (Guasch, 2019). Especulo que essa última compreensão pode remeter a uma planta que tem maior dependência de água, assim como no caso do *ka'avo he'ẽ*. Durante a sua fala, Porfíria utilizou o termo “*bigua*”, que foi traduzido por Elizeu e Tônico como uma fonte ou mina de água, ou seja, o *ka'a he'ẽ* surgiu concomitantemente ou logo após a criação de nascentes e cursos d'água, pois é nas proximidades deles que ele se encontra.

Hendy ambopaje vy araka'e
Hendy hêe ambopajengypy vy araka'e
Hendy rahypyhy vy araka'e
Hendy rahypyhyngypy vy araka'e
Hendy he'ê rahypyhy vy araka'e
Hendy he'ê rahypyhyngypy vy araka'e
Takua Rendiju araka'e
Takua Rendiju ambopaje vy araka'e
Takua Rendiju ambopajengypy vy araka'e
Che Jari Jusu araka'e
Che Jari Jusu araka'e
Hendy ambopaje vy araka'e
Che Jari Jusu araka'e

Da fala de Porfíria se destaca a criação do *ka'a he'ê* no momento da criação do mundo, em *Jasuka Venda*, o local onde o mundo foi originado. *Ñane Ramoi Papa* cria o *ka'a he'ê* após a criação da terra e da água, para que ele fosse utilizado no momento de *jekoaku* das pessoas, ou seja, durante o estado quente, característico de etapas transicionais. Após recitar o *ñembo'e*, Porfíria explicou que *Mbo'y Rendyju* é invocada e que esta personagem seria a nora da esposa de *Ñane Ramoi Papa*. Os tradutores⁶⁰ que me auxiliaram a traduzir o áudio da entrevista de Porfíria me explicaram que, no contexto da frase “*hendy he'ê ambopaje vy araka'e*”, o termo *hendy* pode ser traduzido por saliva, podendo a sentença significar “pede para adoçar a sua saliva”. Na segunda parte, há menção a *Takua Rendiju*, que é também uma divindade feminina, assim como “*Che Jari Jusu*”, traduzida de forma literal como “nossa avó verdadeira”, esposa de *Ñane Ramoi Papa*. O *ka'a he'ê* foi criado próximo à água, devendo ser utilizado na boca, ou esfregando no corpo, junto ao *ñembo'e* recitado por Porfíria, para que ele fizesse efeito, ou seja, para que o *kaguĩ* ficasse doce. Pelo que eu pude compreender, pela tradução realizada por Anai Vera Britos e com a ajuda das explicações fornecidas por Tonico Benites e Elizeu Lopes, esse *ñembo'e* é algo que foi entoado no tempo das origens pela

⁶⁰ Além de Anai Graciela Vera Britos, Elizeu Lopes e Tonico Benites me auxiliaram na tradução da conversa e do canto. No entanto, é muito difícil traduzir o *ñembo'e* pelo tipo de linguagem utilizada e algumas dúvidas e incertezas surgiram entre os tradutores. Como não tive a oportunidade voltar a conversar com Porfíria e pedir para que ela me ajudasse na tradução de cada frase do canto, prefiro deixar claro para o leitor as dúvidas quanto a tradução do *ñembo'e* e, também, os momentos no texto em que eu ou meus tradutores estamos fazendo interpretações especulativas sobre o significado do canto.

primeira avó (*Che Jari Jusu*) para que os alimentos preparados pela sua nora ficassem doce. Isso tem um sentido especial quando relacionado à preparação do *kaguĩ*, na medida em que o milho, após ser socado e cozinhado, é mastigado pelas mulheres jovens, *kuñatai*. Tratarei deste assunto em maior profundidade no próximo capítulo.

Ao ouvir o áudio da entrevista de Porfíria junto de Tónico Benites e Elizeu Lopes, conversamos sobre as possíveis traduções para a fala de Porfíria. Eles chamaram atenção para as relações de parentesco entre a Jari (avó) e a nora (que seria *Mbo'y Rendyju*), e argumentaram que o uso do termo *ambopaje*, derivado de *paje*, indicaria um poder de transformação de comportamentos e de capacidades das pessoas, como no caso em questão, de fazer com que a saliva da nora ficasse doce. A partir desse entendimento, eles deduziram que a nora não produzia alimentos que fossem doces e que, portanto, essa reza serviria para dotá-la de uma capacidade de adoçar o *kaguĩ* e outros alimentos. Durante a nossa conversa, Elizeu lembrou que Peíto havia dito para ele que esfregavam o *ka'a he'ẽ* na mão para tirar mel, para que o mel dali retirado fosse bem doce, algo similar ao efeito esperado em relação à garapa da cana-de-açúcar a ser extraída.

A partir das reflexões de Tónico e Elizeu sobre a fala de Porfíria, penso que tanto o *ka'a he'ẽ* quanto o *ñembo'e*, ao utilizar-se da palavra/efeito *paje*, teriam o poder de confirmação de que algo que já se espera de antemão que seja doce, assim o seja – como o *kaguĩ*, o mel, a guarapa de cana de açúcar. O que garante a efetividade dessa prática é o fato dela ter sido criada e feita na origem do mundo pelos ancestrais míticos dos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, da mesma forma que a existência dos diferentes tipos de plantas hoje em dia é explicada por ações intencionais praticadas pelos antigos habitantes do primeiro mundo no tempo das origens. A ideia de deixar a saliva da nora doce parece fazer menção à etapa de mastigação do milho cozido, presente no preparo do *kaguĩ*. Conforme discutirei com mais profundidade no capítulo 6, considera-se que o *kaguĩ* feito na boca é sempre mais doce. O preparo do *kaguĩ* geralmente é coordenado por uma avó, já experiente, que é auxiliada por mulheres mais jovens, as quais são monitoradas pela primeira. No caso do *kaguĩ* produzido para o ritual do *kunumi pepy*, no qual os jovens terão os seus lábios perfurados, existem relatos que indicam que são as mulheres jovens (*kuñatái*) quem devem mastigar o milho. Dessa forma, conforme discutirei no capítulo 6, é possível que essa relação entre sogra e nora do tempo mítico seja atualizada na relação entre a avó que coordena os trabalhos de produção de *kaguĩ* e as jovens *kuñatái*, que poderiam ser consideradas noras potenciais.

O que me interessa neste momento é marcar a importância dos acontecimentos do começo do mundo, no *ymaguare*, para explicar a realidade de hoje, ou como ela deveria ser, o que inclui a ocorrência e distribuição das plantas e os seus usos. Para tornar eficaz os usos de algumas plantas, como é o caso do *ka'a he'ẽ*, deve-se entoar um *ñembo'e*, que se refere aos acontecimentos ocorridos no tempo das origens e que se utiliza da palavra/efeito “*ombopaje*”, ou seja, “fazer/tornar-se *paje*”. Centurión e Rodriguez (2000, p. 66), ao explicarem o termo “*paje*”, afirmam que se trata de manifestações de ações extraordinárias humanas, cujos “métodos, formas, símbolos e orações (palavras ou frases usadas pelas divindades)” foram recebidos de algum antepassado e que o executam para um determinado fim. Ainda segundo esses autores, seria essa “força impessoal ou poder oculto” o que conferiria a sacralidade dos objetos em que se encontra, como no caso das ervas. O *paje* que se realizaria para “o bem”, denominados de “*ka'avo*”, seriam aqueles que trazem o encanto, os bons apreços, a boa sorte, as admirações.

Así, para conquistar a una mujer, hay que hacer lo siguiente: hay que juntar “*ka'avo jahe'o*, se estruja en la mano y se pone en agua para que la persona deseada tome (*ñana jajohayhu* hagua). Para que se alegren contigo (*ne gente vy'a hagua*), hay que hacer tomar *ka'avo tory* con *yruku mirĩ*; *la ka'avo jahe'o* es para que se recuerde de ti alguna persona, cuando no te ve esa persona llora (*ohechaga'u*) (idem, p. 66).

Centurión e Rodriguez (2000), assim como uma boa parte da literatura etnológica sobre os Paĩ Tavyterã, e Kaiowa e Guarani, deixam bastante evidente as metáforas de base cristã que orientam a descrição deles sobre as práticas e o comportamento dos indígenas, o que inclui uma dimensão maniqueísta de “bem” e “mal”, assim como a existência de uma dimensão autônoma do “sagrado”. No entanto, é muito interessante a descrição que os autores trazem sobre o *paje* enquanto uma prática que tem como consequência tornar as ervas capazes de provocar um determinado efeito sobre as pessoas. Nos exemplos dados pelos autores, mostra-se a capacidade de modificar os sentimentos e comportamentos de alguém. Durante o meu trabalho de campo, em vários momentos das entrevistas realizadas, ou em conversas informais com meus interlocutores, eram citadas essas plantas capazes de produzir efeito sobre as outras pessoas, tais como aquelas denominadas por eles de *ka'avo tory*, com o poder de seduzir. Me contaram sobre o uso dessas plantas no tereré, por exemplo, em um contexto no qual se quer seduzir uma outra pessoa, oferecendo para ela a bebida. No entanto, nesse caso, para que tenha efeito, a pessoa que se quer seduzir deve colocar um pouco da sua

própria saliva no recipiente, misturado a água e erva. Me falaram também da possibilidade de provocar a sedução da pessoa amada passando o *ka'avo tory* no suor do próprio corpo e encostando na pele da pessoa desejada. Outra possibilidade de provocar efeito é por meio do olfato, na medida em que as plantas denominadas de *ka'avo tory* geralmente são bem cheirosas e podem ser usadas no corpo como uma espécie de “perfume”, que atrai a pessoa desejada.

Ao falarem sobre essas plantas, meus interlocutores se lembravam também da história de como no início dos tempos Pay Tambeju, que era um personagem muito feio e rejeitado pelas mulheres, conseguiu, por meio do seu poder e de uma “reza” específica, aparecer como uma pessoa muito bonita para a filha de Ñanderu, seduzi-la e casar com ela. A reza de Pay Tambeju serve para sedução da pessoa desejada, principalmente em uma situação de rejeição ou indiferença, e alguns dos meus interlocutores atribuíram a ele o cuidado das ervas que também atuam junto com as palavras recitadas na transformação dos comportamentos e sentimentos das outras pessoas. Durante as conversas com meus interlocutores, as plantas eram nomeadas e apontadas para mim de forma livre, no entanto, as rezas nem sempre eram recitadas. Em uma das ocasiões de conversa com Peíto, ele falou, em tom de brincadeira, que não recitaria a reza de Pay Tambeju para mim, porque queria “guardar para ele”.

Os *jara* - donos e mestres – e as divindades celestes

O tema da maestria, ou dos “donos”, é largamente difundido nas etnografias sobre os povos indígenas que habitam as terras baixas da América do Sul (ver Fausto, 2008 e Kelly e Matos, 2019 para sínteses sobre o tema). Os Guarani e Kaiowa não são exceção e a literatura etnográfica cita a menção a “donos” ou *jara* que vivem em diferentes tipos de lugares, que correspondem aos seus domínios de ação e influência.

Assim, temos os *jara* para: morros de pedra, pântanos, florestas, plantas agrícolas e os diversos tipos de animais silvestres (*mymbá*) e domésticos (*rymbá*). Os Kaiowa conseguem se comunicar com os *jara* por meio da capacidade xamânica, e a reprodução e o estado geral de saúde e ânimo dos indivíduos de plantas e animais dependem diretamente da relação que estabelecem com o seu *jara* (Pereira, 2004).

O termo pelo qual expressa-se a categoria de dono/mestre, no caso Kaiowa e Guarani – *jara* –, referir-se-ia, segundo Fausto (2008) a uma posição que envolve controle e/ou

proteção, engendramento e/ou posse, e que se aplica a relações entre pessoas (humanas ou outros seres) e entre pessoas e coisas (tangíveis ou intangíveis). Entre os Tupi-Guarani os termos utilizados para a categoria de “dono” são cognatos de **jar*, tais como o já referido -*jarã* wajãpi, o *ñã* araweté, e o -*jara* parakanã. O termo *ñã* conota, entre os Araweté, segundo Viveiros de Castro (1992 *apud* Fausto, 2008, p. 331), “liderança, controle, representação e propriedade de certo recurso ou domínio”; e entre os Parakanã, o recíproco mais comum de -*jara* é “animal de estimação”. No caso dos Wajãpi, também “todos os -*jar* têm a ‘sua criação’ que tratam como *eima*, seus xerimbabos” (Gallois, 1988, p. 98 *apud* Fausto, 2008, p. 331). Em outros casos, como no Alto Xingu, o termo recíproco mais comum de dono/mestre é o de filho. “No caso yawalapiti, *wököti* designa o patrono ritual, o mestre especialista de cantos, o senhor de espécies animais ou vegetais, o chefe representante, ou o proprietário em sentido ordinário” (Fausto, 2008, p. 330). Entre os Kuikuro, os pais seriam “nossos donos” (*kukoto*), pelo seu cuidado e alimentação, denotando uma relação de controle e proteção. Além disso, existem donos de estruturas coletivas, tais como de caminhos, casa dos homens, da praça central, da aldeia, sendo que essa relação implica o cuidado, pois caberia ao dono manter essas estruturas e alimentar as pessoas que trabalham para esse fim. Ainda existem os donos de coisas “intangíveis”, tais como os “mestres do canto”, “mestres de reza”, “mestres do feitiço” e assim por diante. Outros sentidos do termo são “estar na origem de” e “ser a base de”, “patrão”, o genitor em relação a seus filhos, o chefe em relação ao seu pessoal.

Fausto (2008) sugere deslocar a ênfase da categoria ontológica de mestre/dono para a relação que ela implica, buscando explorar o conceito de dono-mestre por meio de uma análise de esquema relacional que se aplica a inúmeros contextos. Para este autor, a relação modelar de maestria-domínio seria a da filiação adotiva, relação que seria constituída frequentemente pela dinâmica que ele denominou de predação familiarizante – “esquema pelo qual relações predatórias convertem-se em relações assimétricas de controle e proteção” (Fausto 1997 *apud* Fausto, 2008, p. 330). A relação subjacente ao conceito de dono/mestre daria conta de um mesmo esquema de relações “tão distintas quanto aquelas entre o xamã e os espíritos auxiliares, o guerreiro e a criança cativa, o matador e o espírito da vítima, o oficiante ritual e os objetos cerimoniais” (Fausto, 2008, p. 333). Um dos traços importantes da relação seria a sua assimetria, na medida em que os donos controlam e protegem as suas criaturas, sendo responsáveis pelo seu bem-estar, reprodução e mobilidade, implicando ao mesmo tempo controle e cuidado. Além disso, a relação de dono/mestre e seu recíproco envolveria

um jogo entre singularidade e pluralidade, na medida em que o dono seria uma singularidade plural, contendo em si, como um corpo ou maloca, outras singularidades. O chefe é um dono, no sentido de que ele aparece como uma singularidade inclusiva, uma pessoa magnificada (Heckenberger 2005 *apud* Fausto, 2008), surgindo aos olhos dos outros como uma coletividade. “O chefe-mestre é a forma pela qual um coletivo se constitui enquanto imagem; é a forma de apresentação de uma singularidade para outros” (Fausto, 2008, p. 334). A linguagem da maestria seria também uma forma de se falar sobre o poder, enquanto mecanismo de produção de pessoas magnificadas, que conteria tanto os dispositivos de produção da potência, como os de solapamento do poder.

Fausto (2008) considera ainda que a relação de maestria serviu à conceitualização das assimetrias que marcaram a história colonial e pós-colonial, ou seja, na interação com missionários, com as tropas de resgate, com os patrões da borracha, com os funcionários leigos dos estados nacionais, na articulação do sistema de cativos provenientes da guerra indígena e o sistema escravista colonial. Teria funcionado ainda como articulador de um sistema voltado para a extração de capacidades regenerativas de pessoas para outro de extração de sobretrabalho e produção de bens. Como exemplo dessa argumentação haveria várias situações etnográficas que equiparariam os brancos a donos-mestres (Fausto 2001a:469-531, 2002b, 2002c; Bonilla, 2005, 2007; Kohn, 2002, 2007 *apud* Fausto, 2008).

Kelly e Matos (2019) propuseram situar a análise da relação de dono-maestria realizada por Fausto (2008) dentro de reflexões mais amplas acerca das relações entre as pessoas e das formas de agir socialmente significativas, levando o foco para a estruturação geral da ação, que tem como base a separação entre uma pessoa que age e uma outra pessoa tomada como a causa da ação; e que ser reconhecido como pessoa, ou ocupar o lugar de um agente moral, implica estar sob a consideração de uma outra pessoa. Dessa forma, os autores possibilitam a discussão a respeito de relações assimétricas, como a abordagem dos donos-maestria de Fausto, junto das reflexões sobre as relações simétricas, tais como cônjuges e “parentes reais”, em uma mesma base, reconhecendo uma continuidade entre esses tipos de relações – “uma vez que todas elas podem ser tematizadas enquanto composição das relações, de sua emergência como performance, ou como decorrentes de dois momentos de singularização cuja articulação é sempre um evento” (Kelly e Matos, 2019, p. 410). As ideias nas quais os autores baseiam suas reflexões são retiradas em grande parte da “teoria da ação

melanésia” elaborada por Strathern (1988), com suas devidas adaptações ao contexto amazônico.

Um dos importantes pontos destacados por Kelly e Matos (2019) diz respeito à motivação para uma ação e à dualidade coerção/não coerção clastriana. Fausto (2008), ao procurar colocar a questão ampla de como as pessoas têm efeitos umas sobre as outras, em seguida colocando a pergunta de “qual é, afinal, o impacto dos mestres?”, chega a resposta de que “a potência do mestre é a capacidade de extrair uma ação do xerimbabo” (Fausto, 2008, p. 244). Por sua vez, Kelly e Matos (2019) respondem a essa mesma questão colocada por Fausto afirmando que a relação mestre-xerimbabo seria uma modulação particular de uma estruturação geral da ação e não uma precondição para a agência de forma geral. Os autores também chamam atenção para uma ambivalência ou instabilidade na relação mestre-xerimbabo, já apontada por Fausto (2008), ressaltando que ela “talvez seja baseada em uma codependência, uma mutualidade e uma alternância entre ser a causa da ação e ser um agente, um diante do outro” (idem, p. 410).

As reflexões de Kelly e Matos (2019) quanto ao estatuto dos mestres-donos devem muito aos trabalhos de Lima (2005) e Vanzolini (2011), dos quais os autores extraem a ideia do agente como um pivô entre duas partes, ou como imerso simultaneamente em dois tipos de relações.

Se considerarmos o xamanismo, é o xamã que pivoteia entre duas causas – seus espíritos auxiliares e os seus parentes ou conterrâneos de aldeia; o sonhador parakanã e o matador araweté estão em posição similar; o homem piro pivoteia entre sua esposa e o seu patrão; o espírito-mestre de uma espécie animal entre os xerimbabos que ele mantém e os humanos que os caçam. Isto também ajuda a explicar a já referida ambiguidade das figuras dos mestres-donos: não se pode saber de antemão qual a causa que exercerá maior gravidade sobre aquela pessoa (Kelly e Matos, 2019, p. 412).

Kelly e Matos (2019) também discutem essa ambivalência na figura dos chefes e donos como “figuras magnificadas”, na medida em que o “tempo e o contexto das relações intra ou intercomunitárias parecem colocar ora o grupo local como causa-figura e um outro chefe análogo como causa-fundo (na esfera intracomunitária), ora inversamente, um outro chefe como causa-figura e o grupo local como causa-fundo (na esfera intercomunitária)” (idem, p. 413-414). Isso ressalta um tipo de estrutura actancial recursiva mais geral, na qual o que importa é causar no outro disposições que o farão reiterar a capacidade de agir daquele que assume a posição de domínio. Um dos resultados dessas reflexões é a desestabilização da

imagem de continente-conteúdo na relação de maestria/dono, na medida em que “o que contém é também contido pela necessidade daquele que ele alimenta ou nutre” (idem, p. 415).

Vanzolini (2011, 2018) chama atenção para os efeitos que a ideia de bens coletivos ou comunitários (oriundos de projetos, por exemplo) e de bens particulares (como as transferências individuais advindas de programas sociais como o Bolsa Família) causam nas relações entre os Aweti e Kalapalo, no Alto Xingu. A própria ideia da existência de bens coletivos e privados, advindas dos modos de relação imbuídos nas políticas públicas e nos projetos do terceiro setor, é uma novidade, gerando às vezes conflitos entre as expectativas que as pessoas têm em relação às outras. A ideia de “dono” neste ponto é central, na medida em que, no caso dos projetos coletivos ou comunitários, pode gerar entendimentos diferentes, por exemplo, entre um chefe que fica responsável por cuidar de uma caminhonete, adquirida por meio de um projeto, e os outros habitantes da aldeia, que se ressentem pelo fato do veículo ser utilizado para fins exclusivos de sua família. Nesse conflito de entendimentos, revela-se uma separação, não existente na ideia aweti de *Itat* (traduzida correntemente para o português como dono), entre o cuidado que se têm por algo (o chefe se ressentido dos outros habitantes da aldeia por ser ele o único a manter a caminhonete, com seus recursos) e a da sua distribuição em redes de trocas e prestação mútua (os moradores da aldeia acusam o chefe de usurpação de algo que deveria ser de todos, e de ser mesquinho). Por sua vez, entre os Kalapalo (Novo, 2017 *apud* Vanzolini, 2018) a ideia de um bem *patikulá* (particular) associada às aquisições realizadas a partir das transferências de dinheiro pelo programa do Bolsa Família, como coisas que não estão disponíveis para a troca ou compartilhamento, causam efeitos novos, criando novas tensões nas relações entre as pessoas. Bens que não podem ser trocados ou cedidos quando solicitados devem ser colocados fora da vista das pessoas, pois podem provocar “ciúme-inveja”, associados a atos de feitiçaria⁶¹.

Ser “dono” de algo para os povos indígenas sul-americanos (e vários outros povos no mundo) está bem longe dos limites imaginativos e materiais da propriedade privada e do coletivo. Por conta disso também a discussão sobre os chamados conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade e os seus detentores – no sentido de terem a posse de determinado conhecimento e a partir disso possuírem o direito derivado de conceder ou não o acesso a este – fica muito mais complexa quando se presta atenção nos tipos de relações que estão

61

É importante mencionar que Vanzolini (2018) não aborda o tema da feitiçaria no seu aspecto negativo, ou como uma consequência de um desequilíbrio da sociedade, mas sim na sua positividade, ou seja, como uma reação ativa aos tipos de relações entre pessoas e coisas que são características do capitalismo.

envolvidas com a figura do “dono”, na tradução para o português. Dessa forma, no intuito de me aprofundar neste tipo de relação entre os Kaiowa e Guarani, nos parágrafos que seguem discutirei os donos/mestres Kaiowa e Guarani da forma como foram majoritariamente abordados, ou seja, como uma categoria ontológica, para depois chegar às discussões sobre os tipos de relação que estão implicadas na atuação desses donos e sobre a estruturação da ação.

A descrição de Mura (2006) sobre os *jara* se dá mais em relação aos donos/mestres de espécies animais, vegetais, lugares, etc. Ele afirma que ao realizarem suas atividades tecno-econômicas, os Kaiowa e Guarani necessariamente subtraem elementos necessários de outros domínios, controlados por algum *jara*, sejam tais elementos procedentes de outras humanidades, do mato, dos rios ou dos campos. Dessa forma, uma derrubada de uma árvore ou de uma área de mata, por exemplo, seria a passagem de domínio desses seres – dos seus *jara* naquele momento – para outros – as pessoas que estão derrubando. Como se trata de uma ação que invade o domínio do *jara*, retirando seres sob seu domínio (relação geralmente descrita como “predação”), é necessário se comunicar previamente com esse dono/mestre para acalmá-lo e solicitar “autorização” para realizar a ação. Do contrário, o *jara* pode atacar a pessoa, ou a sua família, com animais peçonhentos, doenças ou outros tipos de malefícios.

Essa comunicação com o *jara* se dá por meio do *ñembo’e*, termo que é comumente traduzido em português pelos próprios Kaiowa e Guarani na atualidade como “reza”. Chamorro (1995, p. 79) descreve que *ñembo’e*⁶² é “pronunciar las palabras sagradas, es dejarse instruir por ellas, es ser parecido a ellas y querer ser como ellas”. O *ñembo’e* está sempre presente nas celebrações de canto e dança – *jeroky* – como no caso do *Avatikyry* (batismo do milho), mas nem sempre envolve a dança. Meliá, Grunberg e Grunberg (2008) classificam, de acordo com seu conteúdo, os *ñembo’e* entre “hinos” e “invocações”⁶³. No primeiro tipo se expressaria o que são os deuses e o que fazem, reproduzindo na terra as palavras divinas daqueles de cima. A forma clássica desse tipo de *ñembo’e* seria o *ñengarete*, que seria uma espécie de “mitologia condensada” em forma de hino.

⁶² Mantive propositalmente a grafia original utilizada por Chamorro (1995).

⁶³ Tanto Meliá et al (2008) e Chamorro (1995) possuem preocupações teológicas mais ou menos implícitas, e outras explícitas, na sua antropologia. Por conta disso, a tradução de muitos termos – principalmente relacionados ao ritual – encontra correspondência na religião católica/cristã. No entanto, esses autores, assim como Schaden (1974), buscam explicar os aspectos da “religião” guarani similares ao cristianismo a partir da experiência das reduções jesuíticas, processo por meio do qual haveria sido criado um conhecimento “sincrético”. Apesar disso, muitos aspectos da “religiosidade” Kaiowa e Guarani são encontrados em outros povos indígenas sul-americanos, não tendo sido necessariamente adotados do cristianismo na época das missões. Contemporaneamente, a influência do cristianismo se vê de forma mais clara e evidente, principalmente após a instalação de missões evangélicas e, posteriormente, igrejas pentecostais.

Al decirse en el *ñengarete*, el Paĩ participa más de cerca en el modo de ser divino. Temas ordinarios del *ñengarete* son la vida y accionar de Ñane Ramõi, de Ñande Ru, de Pa'i Kuara. Incluimos dentro del *ñembo'e* el relato mítico; primero porque la palabra referente a los dioses en su intención comunicativa nunca es “profana”; en segundo lugar, porque por su lenguaje y sus formas estilísticas, se presenta como tradición “sagrada”; en tercer lugar, porque en el relato mismo, se incluyen himnos cantados, especialmente cuando el dios mismo habla en la persona que reproduce sus palabras. La comunicación mitológica constituye un medio de educación; no sólo religiosa, sino socio política y se hace en un ambiente religioso — lo cual no quiere decir de seriedad impuesta ni de sermón (Meliá, Grunberg e Grunberg, 2008, p. 162-163).

Por sua vez, as invocações seriam uma categoria de “rezas” também cantadas, mais individuais ou acompanhadas pela família, por meio de que um *Pay* (*ñanderu*, xamã) pede proteção a um espírito específico, que é considerado dono de uma atividade, ou pede auxílio contra um perigo, prevenindo a ação maléfica de algum desses seres (Meliá, Grunber e Grunberg, 2008). Dentro dessa categoria encontram-se os *ñembo'e* destinados às atividades rotineiras de abertura de roça, cultivo, caça, pesca, dentre outras, que podem ser recitados por qualquer pessoa adulta. Segundo Mura (2006), esses são os cantos/rezas destinados aos seguintes *jara*: *So'o jara* (o dono dos animais de caça) para obter a carne necessária para a sobrevivência; *Kaja'a* (a dona das águas) para realizar uma boa pescaria; *Ka'aguy Ava Ete* (o dono do mato) para não ser importunado quando se coleta frutos, ervas medicinais e materiais necessários para a construção de residências e utensílios; *Jakaira* (o dono da agricultura) para ter uma boa colheita. É interessante notar como o *ñembo'e* é uma forma bastante generalizada de metalinguagem, pela qual os *jara* compreendem a mensagem do emissor, sendo muito atualizada pelos xamãs ameríndios (Viveiros de Castro, 2002).

As plantas cultivadas nas roças – *kokue* – recebem a denominação de *temity*, *itymby* ou *itymbyry* pelos Kaiowa e Guarani, tal como é o caso da mandioca, milho, batata-doce, abóbora, cana-de-açúcar, dentre outros (Cadogan, 1962; Garcia, 1979, 1985; Centurión e Rodriguez, 2000; Mura, 2006; João, 2011). É importante destacar que os Kaiowa e Guarani não possuem um termo em sua língua para a designação genérica que fazemos em português com o termo “planta”, referindo-se às espécies do reino vegetal. Tónico Benites, liderança Kaiowa e antropólogo, me afirmou, durante uma conversa sobre essas terminologias, que o uso do termo “planta” em perguntas feitas pelo pesquisador poderia remeter aos indígenas a algo que é “plantado”. Chamorro (1995) afirma que os Kaiowa de Panambizinho chamavam de *Itymby* a semente logo após a germinação e pode ser que este sentido tenha sido preservado na tradução do termo para “plantas”. Abordarei esse aspecto novamente no próximo capítulo.

Mura (2006) utiliza o termo *mymba*, que se refere a um animal “de alguém”, como o termo recíproco na relação de *jara*. No caso das plantas, não encontrei na literatura a menção a um termo recíproco à relação de *-jara* entre os Kaiowa e Guarani. Porém, entre os *Wajãpi* do Amapá, que apesar da grande distância do Mato Grosso do Sul apresentam muitas similaridades linguísticas e culturais com os Kaiowa e Guarani (como é relativamente comum dentro da família linguística Tupi-Guarani), Oliveira (2012) registrou que, no caso das plantas cultivadas, os dois pares de termos presentes na relação de maestria são – *jarã* e *remitã*. Esse par se refere a um dono e seus cultivos, “o que se aplica tanto a uma mulher (que ocupa a posição de *-jarã*) em relação aos seus cultivares (*-remitã*), como às plantações dos demais seres que habitam o cosmos” (idem, p. 73). Apesar de não ter ouvido isso de nenhum Kaiowa e Guarani, ou encontrado algo sobre isso na literatura, é muito interessante a proximidade linguística entre *-remitã* e *temity*, e a relação de domínio implicada no uso desses termos.

Noelli (1994), com base em um levantamento bibliográfico cuja maior fonte foi o *Tesoro* de Montoya, listou 24 variedades de *mandi’o* (mandioca), 21 variedades de *jety* (batata-doce), 13 variedades de *avati* (milho), 16 variedades de *kumanda* (feijão), dentre várias outras espécies cultivadas por grupos Guarani historicamente. O *jara* dessas plantas, considerado como o seu dono/mestre, seria *Jakaira*. Os *ñembo’e* direcionados para *Jakaira* são entoados em cerimônias coletivas denominadas de *Jerosy Puku* ou *Atavikyry*, que foram traduzidas como “o batismo do milho”. Nessa cerimônia, além do milho, todas as espécies agrícolas são agraciadas com o poder de *Jakaira* de fazê-las germinar, crescer e frutificar (Chamorro, 1995; Mura, 2006; João, 2011).

Além dos *ñembo’e*, as plantas agrícolas também passam, em outro momento, pelo *jehovasa*, traduzido como uma “benção”, realizado pelo *ñanderu*. O “xamã” Kaiowa e Guarani é designado como *ñanderu*, a mesma nomenclatura da divindade mais poderosa, localizada no ponto mais alto e longínquo dos patamares celestes. No entanto, não se deve confundi-los e o *ñanderu* humano será sempre grafado com letras minúsculas, enquanto o *Ñanderu*, divindade, será referido com a primeira letra em maiúscula. O *jehovasa* pode envolver a emissão de palavras, mas é mais caracterizado pela realização de gestos com o corpo, principalmente as mãos. Para que as plantas cresçam saudáveis e se tornem um bom alimento, é preciso que o plantador e sua família sigam alguns comportamentos, tais como não deixar pessoas que não sejam da família andarem nas áreas de roça, cantar *ñembo’e* em épocas específicas do crescimento da planta, dentre outras. No caso do *avati morotĩ* – milho

saboró ou milho branco, que é o cultivo mais importante do xamanismo Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã e usado na fabricação da bebida fermentada *kaguĩ* – deve-se cantar para plantar, para ser protegido das pragas e, por último, na colheita, quando ainda está verde (*avati kyry*), para que possa ser consumido sem riscos para a saúde. O *kaguĩ* é largamente consumido nas cerimônias e reuniões coletivas (João, 2011).

Jakaira e outros *jara* são em geral traduzidos como divindades ou espíritos, que habitam os patamares celestes – *yvanga* – dos cosmos Kaiowa e Guarani. Esses patamares se distribuem de forma heterogênea, horizontalmente e verticalmente, de forma que as entidades mais poderosas ocupam os locais mais longínquos e superiores. Nesses patamares também habitam as entidades chamadas de *Ñande Rykey*⁶⁴, “nosso irmão mais velho”, ou *Ñandejara*⁶⁵, de uma forma genérica, que são responsáveis pelos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, enviando para a terra o *ayvu* (palavra-alma) de cada pessoa. O local de origem de cada *ayvu* é governado por um *Ñande Rykey* específico e os humanos Kaiowa e Guarani possuem diferentes tipos de origens de suas almas. Considera-se geralmente que o *ayvu* dos “brancos” provém de outros lugares, localizados mais abaixo na estrutura vertical dos patamares celestes, que em algumas versões são comandados por Jesus Cristo.

Durante as cerimônias coletivas de canto e dança, como o *jerosy puku*, as entidades descem de suas moradas celestes até o local onde está sendo realizado o ritual. Elas também podem descer até o plano terreno sem serem chamadas pelos humanos, para realizarem “diligências” por meio da observação do comportamento das pessoas, e isso pode ser percebido durante as chuvas, nas quais esses seres descem na forma de relâmpagos. O xamã consegue saber qual é a entidade que desceu para a Terra de acordo com o tipo de chuva, de trovão e relâmpago. Essas divindades possuem poderes extra-humanos e habitaram a primeira Terra, que foi destruída. Devido aos eventos míticos que resultaram no fim e destruição dessa

⁶⁴ Em alguns trabalhos “clássicos”, tais como Meliá, Grunberg e Gruberg (2008), ou Schaden (1974), e até mesmo em trabalhos mais recentes, como em Mura (2006), os *Ñanderykey* são tratados como deuses ou divindades, e os próprios indígenas também se utilizam deste termo para traduzirem para nós o que são esses seres. Apesar de entender que o esforço de chamar esses seres de deuses tem um efeito de simetriação do pensamento indígena com as religiões cristãs hegemônicas (o que pode ter como objetivo prático a necessidade de respeito e de salvaguarda das práticas rituais nativas, que são constantemente ameaçadas pela ofensiva das igrejas cristãs, principalmente evangélicas pentecostais), na medida do possível tentarei evitar este tipo de tradução porque a ideia de divindade ou deus carrega uma série de pressupostos da nossa cosmologia cristã que não se adequam à natureza dessas entidades. A ideia de que os Kaiowa, guarani e Paĩ Tavyterã praticam uma “religião” também carrega uma série de pressupostos ocidentais, calcadas numa separação entre sociedade e natureza.

⁶⁵ *Ñandejara* é um termo que pode ser usado também para se referir a Jesus Cristo, em uma tradução quase literal de “nosso senhor” das religiões cristãs. Portanto, este termo, assim como vários outros, devem ser analisados dentro do seu contexto de fala para uma melhor compreensão a que ele se refere.

primeira Terra, eles ascenderam até os patamares celestes, que são o destino dos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã após a sua morte (uma volta ao seu lugar de origem), enquanto os seres não humanos que habitam a Terra estariam bem adaptados a ela, sendo o seu destino permanecer na dimensão terrestre. No entanto, tanto humanos quanto outros seres têm algum *jara* (dono), estabelecendo algum tipo de relação com ele, sendo isso uma pré-condição para sua reprodução, seu estado de saúde e ânimo (Meliá, Grunberg e Grunberg, 2008; Pereira, 2004; Mura, 2006).

Os *Ñanderyke'y* são relacionados entre si por meio de relações de parentesco, sendo que as nomações podem variar de acordo com os xamãs, ou com uma determinada escola de pensamento exercida por meio da influência de um *ñanderu* de grande prestígio. No entanto, comum a todas as narrativas é a estrutura da gênese de todos os seres por meio de um casal, um homem – *Ñanderu*, *Ñande Ramoi Papa*, *Ñanderuvusu*, dentre outros nomes similares –, que teria surgido “por si próprio”⁶⁶, e a sua mulher – *Nãnde jari vusu*, *Ñandesy*, *Ñandesyvete*. Centurión e Rodriguez (2000) registram uma versão na qual primeiro teriam surgido, no espaço ou ambiente chamado *Jasuka*, os *Tupã Rúvy* – aqueles que nasceram sem pai nem mãe –, que seriam *Ñane Ramói Jusu Papa*, *Papa Réi*, *Pa’i Réi*⁶⁷. *Ñane Ramoi papa* teria ficado na região do *yvytyte*⁶⁸, cercado por 11 “cerros”, enquanto *Pa’i Réi* se dirigiu para baixo, e *Papa Réi* para cima. *Ñane Ramoi papa* passa a criar a terra, a água e faz crescer todos os vegetais. *Ñane Ramoi papa* teria criado sua esposa, *Ñane Jari* ou *Takua Rendyju Guasu*, do seu *jeguaka* (diadema de penas, cocar). Este casal teria tido como filho *Ñande Ru*, o qual junto de *Ñandesy*, sua esposa, teriam tido filhos homens e mulheres, sendo os mais nomeados *Ke’y Usu*, *Ke’y Mirĩ*, *Pa’i kuará* e *Yvangusu*⁶⁹. As filhas são nomeadas genericamente apenas como *Ñande reindy*, sem nomes próprios. Outras entidades tais como *Araxa*, *Anámy*, *Ava ete*, *Mburuvixa*, *Jakaira*, *Ñumbaire* são nomeadas sem a indicação de quem seriam os pais.

⁶⁶ Algumas versões indicam que *Ñande ramoi papa* teria surgido de *jasuka*, uma espécie de princípio vital, que deu origem a todos os seres do universo, enquanto outras mencionam que esse personagem teria se “amamentado” nas flores/seios de *jasuka*, o que daria um caráter feminino a essa substância primordial (Grunberg, 2012).

⁶⁷ Observe que nessa versão, coletada pelos autores entre os Pay Tavyterã nas aldeias das regiões de Amambay e Canindeyu, no Paraguai, nas décadas de 1980 e 1990, *jasuka* aparece menos como uma substância original e mais como um lugar primevo.

⁶⁸ Essa região fica localizada no Paraguai, localizada na confluência dos rios *Ypané* e *Ypanemí*, no distrito de Pedro Juan Caballero, o qual faz divisa com a cidade brasileira de Ponta Porã, MS. Na região de *yvy tyte* foi criada uma reserva por iniciativa do General Samaniego, que foi administrada por missionários da *The New Tribes Mission*. Sob os auspícios da Lei 904 de 1981, a reserva foi convertida em uma “comunidade”, o que não levou em conta que ali dentro havia vários *tekoha* (Meliá et al, 2008).

⁶⁹ *Pa’i kuará* e *Yvangusu* estão associados aos famosos gêmeos da mitologia guarani, conexos ao sol e a lua, respectivamente. Em algumas versões, eles não são gêmeos, sendo o primeiro o filho mais velho, ou o único filho, e o segundo o mais novo, ou “feito” por *Pa’i kuará* (Meliá, Grunberg e Grunberg, 2008).

Dessa forma, haveria três gerações dessa família celeste, da qual *Ñande Ramoi Papa* ocuparia a posição de *tamõi*, ou avô, que, segundo a organização social Kaiowa/Paĩ Tavyterã, seria o líder do grupo familiar extenso – *te’yi* (Pereira, 2004; Grünberg, 2012). A esta família relacionam-se outros personagens, geralmente de origem não identificada, por meio de relações de aliança (casamento) ou antagonismo. Esses seres habitam os diversos *yvaga*, traduzidos comumente por “patamares celestes”. Quanto mais longe a morada, mais para cima, maior o poder da divindade que ali habita. Por meio desse caminho é que as divindades saem dos seus lugares e passeiam pela Terra, podendo interferir no mundo e retornando posteriormente. A forma por meio da qual essas divindades chegam na terra, pelo menos as dos Kaiowas, é a da chuva e dos raios, vindo resolver problemas no meio dos parentes da Terra.

O tipo de relação implicada na posição de *-jara* (dono)

Em um contexto no qual Luís Velário⁷⁰ (falecido), *ñanderu* que habitava a TI Jaguapiré na época da minha pesquisa, me explicava à respeito do “batismo”, ou *ñemongarai*, pelo qual as crianças pequenas passam, e também as plantas cultivadas, ele se utilizou de analogias da relação entre um dono e seu animal de estimação, e de um fazendeiro e seus animais de criação. Na ocasião, eu perguntei por que tinha que fazer o *ñemongarai* – termo usado para designar o “batismo” – no *temity*. Luís me explicou dando o exemplo do milho, indicando que servia para a planta nascer, crescer bem, não secar e dar espigas. O *ñemongarai* também era necessário para que o alimento não fizesse mal para as pessoas, quando ingerido. Então, eu o questionei sobre o fato de utilizarem o mesmo nome para essa espécie de “batismo” ou “reza” dos alimentos e para o “batismo” das crianças recém nascidas. Primeiramente ele disse, “esse aí é para trazer o nome”; e em seguida eu perguntei se no caso do *temity* seria a mesma coisa que estava sendo feita. Luís indicou que sim, tanto no *ñemongarai* de *temity*, quanto no *ñemongarai mitã* (das crianças) “tem que trazer, trazer de cima”, o primeiro “pra gente para usar” e o segundo “para trazer nome, para não ter doença”.

Para explicar a necessidade de trazer o nome para a criança, Luís disse “porque quando ele criança, se não tem *ñemongarai*, ninguém... seu caminho tá limpo, ninguém não sabe quem, quem que é dono dele”. Exemplificou isso com a imagem de um cachorro, que

⁷⁰ Luís Velário Borvão faleceu em setembro de 2020.

Durante o batismo do milho, mencionado anteriormente, os xamãs realizam rezas e bençãos que têm poder fertilizante e profilático sobre as plantas cultivadas, garantindo o seu crescimento rápido e livre do ataque de pragas e doenças. Por conta disso, alguns xamãs Kaiowa consideram que os venenos pesticidas e os adubos químicos utilizados nas lavouras compõem segredos religiosos dos brancos, e agem como uma espécie de feitiço que afasta os *jara*, que não suportam o seu cheiro forte (Pereira, 2004). O *ñemongarai* tanto de plantas cultivadas e crianças, para Luís, parece estar relacionado com um bom crescimento, com um corpo sadio livre de doenças.

A fala de Luís remete à relação entre o cuidado, proteção, nutrição de um dono e sua “criação”, tanto no que diz respeito às crianças como às plantas cultivadas. No entanto, essa relação não se estende apenas ao *ñandejara* de origem da *ayvu* e esta, mediada pela ação dos cantos/rezas *ñembo’e* em momentos específicos. Como afirmado anteriormente, os pais e mães, e os cultivadores, também precisam exercer cuidado, proteção e alimentação dos seus filhos ou cultivos, para que tenham um crescimento saudável, e nesse sentido também podem ser pensados como “donos”. Essa conexão ficou mais clara para mim a partir da reflexão sobre a entrevista com Inocência, que mora também na Terra Indígena Jaguapiré.

Inocência havia sido indicada para mim como uma potencial entrevistada sobre o tema da relação com as plantas por Rubem Thomaz de Almeida. Ela, já uma senhora de mais de sessenta anos, se auto reconhece como Guarani, o que corresponde à parcialidade *ñandéva* descrita pelos etnólogos. No entanto, ela foi casada com um Kaiowa, com quem morou na reserva de Sassoró e Jaguapiré, e teve vários filhos, um deles o antropólogo Kaiowa e Guarani Tônico Benites. Nossa conversa foi em parte em português e outra parte em guarani, momento no qual contei com a ajuda de Elizeu Lopes para a tradução. Enquanto conversávamos a respeito da coleta de plantas que são *pohã*, no mato ou no campo, para trazer para plantar próximo à residência da pessoa, Inocência disse:

Tem uma coisa, antigamente tem uma coisa, se o remédio tem lugar, se você acha lá plantado, o dono do remédio tem que ter bom coração, tem que ter muita fé no remédio para plantar, nascer. Igual criança, porque criança nasce e você não sabe se ele vai crescer ou não. E o remédio também, tem que ter fé, muita fé, bom de coração. Fala para plantar, e planta, claro que ele vai ficar ali. Tem alguém que catou o remédio de lá, veio pegar a enxada, aí vai plantar. Se no caso não é o dono, aí cresce esse muito, vai parar ali porque ele vai perder. [...] A gente trazia muito remédio do mato... Eu sempre falava pro João: “você planta, vamos ver se vai ficar ou não”. Se ele planta, ele pegou a enxada, carpindo, gradeando, não adiantou nada. Aí eu consegui, plantei, qualquer lugarzinho que eu plantar, ficava, porque eu tenho fé do remédio. [...] O remédio a gente pensa, vai ser pra

todo mundo, é remédio pra todo mundo, mas se não é dono que planta, não adianta nada, vai acabando, aí morre (Inocência, entrevista do dia 22 de fevereiro de 2019, na TI Jaguapiré. Os destaques sublinhados foram feitos por mim).

No relato de Inocência, aparece um outro elemento – os remédios, ou *pohã*, em guarani. Estávamos conversando a respeito do transplante de mudas encontradas “no mato” para os quintais das pessoas. Conforme já havia sido dito para mim por ela e outras pessoas, algumas plantas “têm lugar”, ou seja, só são achadas em determinados locais e isso parece ser um indício de que alguém as plantou ali. No entanto, nesse tipo de situação, quem plantou, o dono, não é um ser humano. Tirar um remédio do mato e levar para o quintal remete a uma troca de “domínio”, que envolve a necessidade de cuidado, proteção e nutrição. Nesse tipo de situação, fica ainda mais evidente a importância do cuidado do que no exemplo mais clássico da “troca de domínio” exemplificado na situação de abertura de roças por meio da derrubada de clareiras para este fim. Este último exemplo, assim como as relações de guerra, caça e captura de xerimbabos são associados de forma mais clássica a uma relação de “predação”, ou “predação familiarizante”, nos termos de Fausto (2008). Porém, conforme já foi enfatizado anteriormente (veja Kelly e Matos, 2019), as relações de maestria/domínio poderiam ser compreendidas dentro de relações mais gerais que envolvem o cuidado. Voltando para a conversa com Inocência, em determinado momento eu demonstrei curiosidade para saber a respeito dos remédios que ficam no brejo. Perguntei como ela fazia para cuidar das plantas que ela retirou da beirada do brejo para replantar posteriormente. Assim, ela me disse:

Aí, você pega, aonde que você vai plantando, e a gente fala, tem que chamar pra ficar ali. Aí é gente sabido, tem que saber. [Eu perguntei o que ela chamava para ficar ali]. Tem uma palavra que a gente chama. [Eu perguntei se era um *ñembo’e* e ela confirmou que sim]. Aí, você chama o pé e a coisa que tá, vai ficar ali, tem que chamar ele, aí fica lá. O remédio a gente pensa que tem à toa ali. [Então, eu perguntei se o *ñembo’e* chamava para descer]. É, para descer, para ficar ali, do céu. [Eu perguntei o que descia]. Tem que chamar a alma dele para ficar ali. [Eu disse, que era igual milho, por exemplo] Igual milho, mandioca, igual a criança. Porque eu tenho muito filho, filha, duas filhas. Mas graças a deus até hoje nenhuma perdeu filho nem filha. [Eu perguntei se era porque fez *ñemongarai*]. Tem que ser e se você não fala aquele *ñemongarai*, também acabou, porque a gente tem que ter o cacique rezando, aí você vai batizando, se você não batiza, tem que chamar, pra ficar ali, para ter saúde, isso é outra coisa. [Eu falei: “ah tá, entendi, são duas coisas diferentes”]. Isso é outra coisa, outro diferente. *Ñemongarai* é juntando e rezando. Mas esse agora que eu tô falando, então você tem que saber... [Eu disse: “faz o *ñembo’e* e chama...”] Faz *ñembo’e*, chama, para ficar onde que é o lugar com a mãe e o pai, aí segurou[...] Igual também o *pohã*, tem dono porque ele é remédio. [Eu perguntei se ele era como se fosse uma pessoa] Então!... ele serve pra pessoa, por isso que ele tem também, pra ficar ali, tem que se chamar. Isso que a gente fala que a gente sabe a coisa, mas é difícil pra contar, é difícil pra gente rezar. [Eu disse: “porque hoje em dia não

acredita mais”]. Não acredita mais nada, pode ser um professor, pode ser um doutor, pode ser um... Várias gente sabida, mas isso ninguém sabe. Tem bastante coisa que você vai sabendo, não é fácil pra saber também (Inocência, entrevista do dia 22 de fevereiro de 2019, na TI Jaguapiré. Os destaques sublinhados foram feitos por mim).

Na sua fala, Inocência diferencia o *ñembo’e* que é feito para a planta recém transplantada, ou para a criança “descer” e crescer com saúde, da cerimônia de caráter mais coletiva do *ñemongarai*, que é realizada pelo *ñanderu*. Ela também reforça o aspecto de que o remédio não está em um lugar “à toa”, o que remete a uma intencionalidade e a um tipo de relação que deve ser estabelecida para que aquela planta queira ficar em outro lugar, que ela goste dali, que ela cresça com saúde. Perguntando mais para ela a respeito de como ela fazia para transplantar uma planta da região do brejo para ser plantada próxima à sua residência, utilizando o *ñembo’e*, Inocência continuou respondendo:

Aí no caso, você planta lá, passou uma vez ou duas vezes água, ai já ficou. Só a gente plantando, você podia passar água todo dia, mas água mata ele, é assim. [Eu perguntei se tinha que regar, “pegar água e jogar”]. Aí nós planta, passando água uma vez ou duas vez, já fica lá, já tá pronto. Igual também alma, a gente chama ele, ele fica ali. Mas nessa época é difícil, ninguém sabe, antigamente todo mundo sabia. Se aconteceu de uma criança pequena saber é porque avô e tataravô ensinou ele, desde pequeno (Inocência, entrevista do dia 22 de fevereiro de 2019, na TI Jaguapiré).

Morais (2017) chama atenção para a centralidade da ideia de “erguer” (*-pu’a*) na etnologia Guarani, denotando a importância do “preenchimento” no campo da formação e constituição da pessoa, e, também, dos cultivos, dos coletivos e do território. “Erguem-se as plantas, as crianças, os corpos, as parentelas, as aldeias, os *tekoha*” (idem, p. 104). Nesse sentido, erguer é algo que demanda esforço, trabalho, cuidado, “pensar no outro”. Os filhos, parentes, aliados e cultivos da roça não são algo dado à priori e estáveis; é preciso um esforço consciente e muitas vezes antecipatório para criar no outro um sentimento e uma vontade de querer estar ali naquele lugar e junto de outras pessoas. A *ayvu* (alma), quando descuidada ou não agradada, volta para o seu *yvaga* de origem, e por isso é necessário uma série de cuidados com a criança ainda nova, mas também com adultos. Da mesma forma, um “levantador de parentela” que não saiba cuidar ou “olhar” para o seu grupo, acabará assistindo a dissolução do mesmo. Nesse sentido, ficam mais evidentes as reclamações de algumas famílias estarem “abandonadas”, seja esse discurso dirigido a um capitão ou liderança que se critica, ou a representantes de instituições públicas, como a Funai, Sesai, dentre outros.

A categoria ontológica de *jara* havia chamado a minha atenção, mesmo antes do trabalho de campo, devido a sua tradução como “dono” e a remissão que isso faz ao tema da propriedade e da “propriedade intelectual”. Dessa forma, durante às entrevistas, muitas vezes eu fazia perguntas diretas sobre a existência e a identidade de um *jara* para uma determinada planta, principalmente para a estévia. Quando questionei o *ñanderu* Leonel Lopes, habitante da retomada do *kurusu amba*, sobre isso, tive como resposta que o *jara* do *ka’a he’ẽ* seria *Árajasukave*, o qual seria também uma pessoa. Perguntando mais sobre esse personagem, Leonel me disse que *Árajasukave* havia esticado a Terra, levantando o seu *chirú kurusu* após a sua criação inicial por *Ñanderu Paĩ kuará*, que a teria feito pequena. Por meio dessa ação de esticar a Terra, sua dimensão foi aumentada e foram criadas as florestas e a água.

A versão de Leonel sobre a criação do mundo é estruturalmente semelhante às narrativas registradas na literatura. No entanto, apresenta algumas diferenças em relação ao nome dos personagens e às relações de parentesco entre eles, o que também é comum. Na sua narrativa, o criador da Terra seria *Ñanderu Paĩ kuará*, nome geralmente associado a um dos filhos gêmeos de *Ñanderu*, que depois de uma saga em busca do seu pai, vai habitar o céu na forma do sol. Geralmente ele é citado nos relatos míticos como tendo nascido quando o mundo já existia e o que ele e seu irmão gêmeo lunar fazem é transformar o que já existe. *Árajasukave* é um nome que não encontrei na literatura, mas parece fazer referência a *jasuka*, que é mencionada como um princípio vital ou substância primordial de onde todos os seres foram gerados, e, também, como o lugar onde isso aconteceu, o “centro do mundo”. Na sua narrativa, esse personagem teria esticado a Terra, criado a água e as matas, e, também, o *ka’a he’ẽ*. Portanto, sua relação de *jara*, dono, teria a ver com ele ter criado ou originado essa planta.

Em outra oportunidade que conversamos, perguntei novamente a Leonel sobre *Árajasukave* e ele me disse que ele era o lugar, que fica no Paraguai, que fica no *Cerro Guasu*. Este local geralmente é considerado como o “centro do mundo” pelos Paĩ Tavyterã e Kaiowa, onde iniciou-se a criação da terra. No entanto, quando perguntei novamente se ele era uma pessoa, Leonel confirmou novamente que sim. Achei que *Árajasukave* poderia ser outro nome para o primeiro ser que surgiu, chamado frequentemente de *Ñane Ramoi papa*, e perguntei se aquele personagem tinha filhos, irmão, e Leonel disse que não. Portanto, creio que não se trata do *tamoĩ* (avô) dos *ñandajara*. Infelizmente não consegui avançar muito no entendimento

sobre *Árajasukave*, apenas consegui compreender que Leonel associava o fato de ter muito *ka'a he'ẽ* no Paraguai com esse dono/local de origem.

Os riscos do uso das plantas e o cuidado que se deve ter com elas, de modo geral, aparecem geralmente relacionados ao seu “dono” e isso emergiu de forma frequente durante o meu trabalho de campo. Por exemplo, esse tema surgiu em um dia em que eu fazia uma caminhada com Odair Benites, em um fragmento de mata na T.I. Jaguapiré, de onde ele retirava madeira para o fogão à lenha de sua família. Jaguapiré, assim como a T.I. *Pirakuá*, ambas terras indígenas identificadas pela Funai nas décadas de 1980 e 1990, possuem uma cobertura vegetal bem maior do que a média das reservas demarcadas pelo SPI no início do século XX. No caminho, Odair foi me mostrando vários tipos de plantas que são remédio (*pohã ka'aguy*). Perguntei para ele se as árvores daquela mata tinham dono e ele respondeu que:

tem, principalmente aqui, onde estamos, é uma planta dessa casa aqui. Cada lugar tem uma casa no mato, querendo mostrar onde é o terreiro, existe. Meu vô falava, eu não acreditava, mas finalmente existe sim. Esse aqui estava no terreirinho dessa casona aqui (Odair, maio de 2018, na T.I. Jaguapiré).

Andando mais, depois de mais um tempo de caminhada na mata e de mais conversa, voltei ao assunto do “terreiro grande” e perguntei novamente, em outro local, “quando você fala que aqui era um terreiro grande, você quer dizer o que”? E ele respondeu que “aqui antigamente o dono do mato tem o seu terreiro, aqui é o pátio dele, vamos falar, cada lugar tem o seu patiozinho”. “É tipo a roça dele?”, questionei de novo. E Odair disse que não, era o pátio.

Se a pessoa não respeitar eles, pode também levar à morte, como eu falei do relâmpago lá para você. Porque não vai querer ser mais do que ele ninguém. Se eu cortar essa aqui por nada, sem pedir para qualquer coisa, ele pode fazer eu andar uns 10 metros e cair morto. Só o rezador pode falar. *Ka'aguy jara rembiapo* [ação feita pelo dono da mata]. Ele cortou o que ele gostava sem pedir, tanto pé de árvore e por isso... ele não vai falar mentira não (Odair Benites, maio de 2018, na T.I. Jaguapiré).

O *ñembo'e* (reza) é direcionada para o *jara*, que cuida daquela planta. Quando conversei com o renomado *ñanderu* Atanás Teixeira, em dezembro de 2018, na reserva de Limão Verde, contando com a tradução de Delfino Borvão, eles explicaram que até para conseguir encontrar uma determinada planta é necessário fazer uma reza para o *jara* (dono) dela. O *jara* tem que permitir. Se isso não ocorre, ele esconde a planta fazendo com que a pessoa não consiga vê-la: “ela tá ali, só que ninguém vê, está além dos nossos olhos”, disse Delfino enquanto me

ajudava na tradução da conversa com Atanás. Em determinado momento, Delfino explicou, traduzindo e adicionando informações a uma fala de Atanás, que “todas as plantas têm o seu guardião que cuida deles, então se você vai subir numa árvore e cortar, você tem que falar com ele que vai cortar, senão ele mesmo solta tipo lagarta, e ela te ferra, porque não gostou. Você não pediu autorização. Então, cada planta tem a sua organização, tem o seu universo, tem o seu jeito”. Ilma, que é uma rezadora, sobre a qual falarei mais nos capítulos subsequentes, em uma conversa que tivemos na reserva de Amambai em fevereiro de 2019, disse que todas as plantas tinham “um bicho que cuida das plantas”, que chama *yvyra raso* ou *yvyra kuéra raso*, que, segundo a tradução de Elizeu, quer dizer um bicho que cuida ou protege a árvore.

Pode ser cobra, coró, marimbondo, qualquer coisa, qualquer bicho... e *yvyra* [árvore] pode ser também que ele é bravo, pode ser *yvyra pochy* também... Por isso que tem que respeitar e rezar antes de cortar qualquer tipo de madeira... Por exemplo, ela contou a questão de bambu (...) bambu, ela botou fogo para queimar, ao redor do bambu, só que de repente acharam cobra lá que quase mordeu a neta dela... Então, toda árvore tem esses bicho, né... ou *haso* que eles fala né (Elizeu traduzindo a fala de Ilma, na reserva de Amambai em fevereiro de 2019).

Entre os Jamamadi, Shiratori (2018) registrou que os duplos das plantas cultivadas podem passar da benevolência à vingança dependendo da atenção aos cuidados necessários daquele que a plantou, o qual é chamado de abi, "pai". Se a planta é bem cuidada, as almas das plantas retribuem mandando sua forma vegetal visível produzir frutos em abundância, além de proteger o seu “pai” e sua “mãe” (os seus cultivadores e cuidadores) de outras almas perigosas aos humanos. Os duplos das plantas cultivadas bem cuidadas dizem para as outras almas que querem assediar os humanos que elas não podem “mexer com o papai dela” (idem, p. 150).

Além da relação de filiação entre o dono e aquele de quem ele cuida, Fausto (2008) chamou atenção para as similaridades entre as relações de “chefe” e “dono” entre os povos indígenas da América do Sul, ressaltando que ambas são formas pelas quais uma pluralidade aparece como singularidade para outros. No caso dos *wajãpi*, etnografados por Oliveira (2012), a relação de *-jarã* que os donos das árvores têm com esses vegetais possui o termo recíproco *-retã*. O dono (*jarã*) tem como suporte uma determinada espécie de planta e congrega, ao seu redor, uma série de outros seres, abarcando plantas epífitas, determinadas aves e animais.

O dono do angelim (*peyryryjarã*), juntamente com o povo-angelim, tem como morada a árvore, as araras que nela habitam são seus xerimbabos, assim como as bromélias que vivem sobre seus galhos são seus cultivares. Assim, a vida dos donos das árvores se agrega em torno de seu suporte, compondo uma intrincada rede de sociabilidade (Oliveira, 2012, p. 73).

Dessa forma, assim como os exemplos citados entre os Jamamadi e os Wajãpi, as falas de Odair, Anatás e Ilma remetem aos cuidados, ao comportamento e à comunicação adequados que deve se manter com o dono e/ou com a própria planta para que ela possa ser manejada e também para que cresça e dê bons frutos, revertidos em alimentação. Do contrário, a ação da planta e/ou do seu dono será agressiva, atacando a pessoa que não adota a etiqueta e os cuidados necessários. Isso pode ocorrer por meio de animais, tais como o exemplo das cobras, marimbondos, lagartas, que agem como se fossem xerimbabos. Alternativamente, o dono também pode simplesmente invisibilizar uma planta que é procurada no campo ou no mato.

A erva-mate e a estévia enquanto irmão mais velho e mais novo

Durante a nossa conversa, quando perguntei na primeira vez para Atanás sobre o *jara* do *ka'a he'ẽ*, ele mencionou o *kaja'a*, entidade que habita os lagos e regiões alagadas como brejos. No entanto, quando conversamos sobre isso em uma segunda oportunidade, ele me disse que o *jara* seria o *kuatiára*, que seria o irmão mais velho do *ka'a he'ẽ*⁷¹. O *ka'a* – erva-mate – também seria irmão mais velho do *ka'a he'ẽ*. Fiquei curioso com essa informação e perguntei para ele se tudo o que levava o nome de “*ka'a*” era “parente” e dei o exemplo do *yryvy ka'a* (erva do urubú), *ka'arẽ* (erva fedida, erva santa maria) e *jateí ka'a* (erva da jataí). Atanás respondeu que não, “só o *ka'a he'ẽ* e erva”. Questionei se o *ka'a he'ẽ* seria uma

⁷¹ A indicação dos dois *jaras*, ao meu ver, teve a ver com o contexto e a formulação das minhas perguntas, o que me leva a pensar no *jara* menos enquanto uma entidade estável, mas como um tipo de relação que pode ser exercida por mais de um ser dependendo do contexto. O *kaja'a* me pareceu ter sido citado devido ao local onde o *ka'a he'ẽ* é achado, “o seu lugar”, que é próximo ao brejo, ou riacho, que seria uma região tipicamente controlada por esse *jara*. Já a menção ao *kuatiára* me pareceu ter surgido em um contexto mais comparativo, em relação às outras plantas, e por isso a relação acionada foi a de “irmão mais velho”, assim como os Kaiowa consideram que alguns *ñandejara* são seus irmãos mais velhos. No entanto, segundo Fausto (2008), a relação de dono/mestre estaria mais relacionada à filiação adotiva e cunhado/genro, em oposição à relação de germanidade (irmãos). Acredito ser necessária uma investigação mais profunda para compreender se para Atanás, no caso de *jara*/correspondente e *Rykey/Tyvyry*, tratar-se-ia do mesmo tipo de relação. Se levarmos em conta a descrição de Mura (2006), ao menos no que diz respeito à dimensão celeste, essas seriam relações diferentes, na medida em que o nosso grande avô (*ñande ramoi*) e o nosso pai (*ñanderu*) seriam considerados aqueles *ñandejara* de quem os Kaiowa descenderiam diretamente, enquanto os *ñanderykey* seriam os outros. Portanto, a relação de *jara*, no caso em questão, está representada por uma verticalidade ancestral de descendência entre gerações, e os *rykey* por relações mais horizontais, dentro de uma mesma geração, ou até mesmo, no caso de seres que não têm a sua origem identificada, de uma maior alteridade.

pessoa e Delfino traduziu a pergunta assim: “*Ha’e ko peteĩ gente la planta ha’e?*”; e Atanás, na tradução de Delfino, respondeu que se tratava de uma planta e deu o exemplo do abacaxi, que seria uma planta, mas também cantavam, rezavam e também tinham uma divindade que cuidava somente deles. As plantas, assim como os seres humanos, teriam uma forma de organização, parentes, etc. Atanás explicou novamente que o *ka’a* (erva-mate) é o irmão maior e o *he’ẽ* é o menor.

Visando explicar melhor, Atanás deu o exemplo da guavira, que eu pude compreender com a ajuda da tradução de Delfino e, posteriormente, Tónico, que ouviu a gravação do áudio. A guavira, que é uma planta de porte arbustivo, coletada no cerrado, cujo fruto é muito apreciado pelos Kaiowas, é encontrada em determinados lugares onde foram colocadas por seu *jara*, e ela só nasce ali se este dono permite que isso aconteça. Mesmo que se plante, com as suas sementes, ela não nascerá se não for permitido pelo *jara*. O *ñanderu* citou também a manga como exemplo de que, apesar de ser plantada pelos humanos, ela só crescerá e frutificará se houver um “respeito” com o *jara* dela, por meio de cuidados especiais e do uso de *ñembo’e*. A mesma coisa aconteceria com o *ka’a he’ẽ*.

Conforme já falado anteriormente, *Jakaira* é o *jara* das plantas cultivadas e o canto/reza destinado a ele, em especial na época do “batismo do milho”, tem como objetivo chamá-lo para fazer descer junto com ele a alma do milho e das outras plantas, para que cresçam e se desenvolvam. O mesmo tipo de preocupação é relevante no que diz respeito às outras plantas não necessariamente cultivadas, que estão no mato, como foi dado o exemplo da guavira, na medida em que é importante fazer uma reza para o seu *jara* para que ele permita o crescimento e a reprodução daquela planta. Dessa forma, observa-se que não importa tanto se uma planta é ou não cultivada, e sim o fato dela ser consumida pelos Kaiowa e Guarani, mostrando, dessa forma, que a fronteira entre o não cultivado e o cultivado pode ser algo não tão nítido em alguns casos.

Atanás afirmou que todas as plantas teriam o seu dono. Delfino, que ajudou na tradução da conversa comparou: “que nem nós, nós nos reunimos, nossos parentes e nós cantamos, tipo assim, as plantas também têm o seu guardião, a sua família, a sua parentela semelhante àquela planta”. Atanás, para explicar a necessidade de se cantar para as plantas, deu o exemplo da taquara, a qual estaria o tempo todo cantando: “esse tititititi [barulho da taquara quando bate o vento], ela está cantando”. Por causa disso, não se poderia cortar ela sem haver um diálogo, sem uma conversa com ela. Delfino mais uma vez complementou a fala de Atanás, dizendo

que: “se você vai cortar, você tem que pedir autorização, tem que falar para ele que você vai cortar, vai usar para determinado fim. Senão você leva algum furo, algum corte dela”. Além disso, algumas plantas também podem curar quando as pessoas permanecem embaixo dela recebendo o “frio” ou “gotas de orvalho”, além da possibilidade de cortar e fazer um remédio com ela⁷².

Atanás explicou que o *ka'a kuatiára* era *ka'a jara*, que Tónico traduziu como “guardião da erva”. Por conta disso essa erva seria maior, uma árvore alta no mato. “Ele [Atanás] falou que é o irmão maior, superior, o *ka'a*, aquele que é alto mesmo, que é superior, por causa do mato, fica alta, né?” Somente depois de outras conversas com Atanás e da ajuda de Tónico na tradução das entrevistas gravadas, e depois pessoalmente em junho de 2019, eu pude compreender que *ka'a kuatiára* é a espécie que conhecemos como “erva-mate”, *Ilex paraguariensis*, a mesma usada no tereré ou chimarrão. Antes de compreender que o *kuatiára* mencionado por Atanás se tratava da erva-mate, eu havia ficado muito intrigado com esse nome, pois *kuatia* é comumente traduzido na linguagem corrente como “papel” ou “escrita”, além de ter achado a referência em Cadogan (1962, p.72) de que *kuatia* “es también nombre ‘secreto’ de la yerbamate”. Essa planta geralmente é referida apenas pelo nome de *ka'a*, ou “erva”. No entanto, como bem demonstrou Contini (2006), existiam outros tipos de “ervas” usadas pelos Kaiowas, provavelmente se referindo a outras espécies do gênero *Ilex*.

Perguntei para Atanás se o *ka'a* seria um *mburuvixa*, um chefe, e ele me respondeu, traduzido por Delfino, que isso estaria certo. Por se tratar de uma planta poderosa, ela não pode ser dada para criança menor, que mama, senão quando a criança dorme tem pesadelos, chora dormindo e fica sonâmbula. Para o jovem poder tomar dessa erva tem que primeiro passar por um canto ritual para não acontecer isso. Depois de se tomar o *ka'a*, tem que levar o resto dele e largar em direção ao pôr do sol. Se não fizer isso, pode aparecer saterê, um ser que pode assustar. O *ka'a kuatiára* seria superior ao *ka'a he'ẽ*, por isso a designação de “irmão mais velho”, e isso também seria caracterizado pelo seu gosto amargo. Sua superioridade também estaria na capacidade de “afetar a psicologia da criança” (na tradução de Tónico), algo que o *ka'a he'ẽ* não seria capaz. Dessa forma, haveria uma senioridade do *ka'a kuatiára* em relação ao *ka'a he'ẽ* devido ao seu porte (é uma árvore mais alta), por ser

⁷² Cadogan (1971) chamou atenção para a ocorrência dessas plantas que gotejam um líquido, como se fosse um orvalho, entre os grupos guarani, para as quais ele encontrou a denominação de *Ywyrã ñe'ery*, traduzido pelo autor como “árvore palavra-alma fluir ou fluido” ou “planta que é a árvore da palavra-alma”.

mais amargo – em oposição ao doce – e ser capaz de afetar o comportamento da pessoa quando ingerida.

Atanás ainda explicou que quando você toma a erva-mate, não pode parar, tem que tomar com frequência, senão ela faz mal, dá dor de cabeça, mau humor. Isso acontece porque ela está já no corpo da pessoa, ela age no corpo causando o mal-estar e por isso é necessário manter contato com a erva, ingerindo-a constantemente. Isso, me parece, dá até a ideia de que a erva estaria controlando a pessoa a se abastecer constantemente dela própria, reforçando a sua presença naquele corpo. Quando eu perguntei se o *ka'a kuatiára* era o *jara* de todos os *ka'a*, Atanás me respondeu (em guarani, traduzido posteriormente por Tónico) assim:

Tem erva *ju*, *ka'aju*, *ka'aju* é erva amarela, folha amarela... Esse *ka'aju* usa para mascar, ela é outro tipo de erva. Ela já é parente da erva, mas ela tem folha amarela. Você masca, o rezador masca e fica cuspidando no pé do *chiru*. Não é essa erva *kuatiára*, é outra erva, ela tem que passar por ritual *jehovasa*.

No final da nossa conversa, em fevereiro de 2019, eu perguntei se o nome *kuatiára* ou *ára kuatiá* tinha a ver com *kuatiá* de escrita ou se queria dizer outra coisa. Tónico traduziu a resposta de Atanás, dizendo que *kuatiá* seria um raio: “*kuatiá varetê* é um tipo raio, o brilho, tipo um poder, aquele que manda, né? Isso que também chama *kuatia*, esse poder dele, sabedoria também”. Tónico associou *kuatia* com sabedoria, poder e autoridade. Quando estive na última vez em campo, em junho de 2019, enquanto conversávamos sobre o fato de *ka'a kuatiára* ser irmão mais velho do *ka'a he'ê*, eu disse para Tónico, que me ajudava na tradução da conversa, que queria entender mais sobre esse jeito de classificar as plantas, mas eu não sabia como perguntar isso. Tónico fez uma outra pergunta em guarani e Atanás respondeu. Depois Tónico traduziu assim:

Desde o começo mesmo que surgiu isso, lá no começo, essa erva no começo era mais forte. Porque esse *ka'a* mais amargo, mais forte, no começo usava ele na boca⁷³. Lá no

⁷³ Este parece ser um uso similar ao da folha verde de fumo – *petyngwi* – registrado por Galvão (1996, p. 216) na reserva de Taquaperi, em 1943. “*Petyngwí* – folha de fumo verde, secada na fumaça e socada com cinza; esta mistura é colocada na boca, entre o lábio inferior e os dentes, para que se possa curar e sonhar (provavelmente de uso do *pay* e aprendizes); Caiuá e Guarani usam *petyngwí*” (idem). Schaden (1974, p.44) fez a seguinte descrição desse costume: ““Petiguara” (“mascadores de fumo”) era designativo ou apelido de, ao que parece, mais de uma tribo Tupi do Brasil antigo; “comedores de fumo” poderiam ser chamados também os Kayová de Mato Grosso. Não só nas cerimônias religiosas, mas a qualquer hora do dia ou da noite o Kayová menos aculturado faz uso do *pêty gúí* (pó de fumo) ou “*pêty namõi*” (fumo dos antepassados). É um pó de tabaco, espécie de rape, que, em vez de se aspirar, se põe entre o lábio inferior e a gengiva, onde fica sob a ação da saliva. Preparação: folha de fumo verde, sapecada sobre uma grelha e triturada entre as mãos; junta-se: cinza de *guadjáyví*, *guajuvira*, mas só a cinza branca, externa, chamada

começo, os nossos avós, no princípio, eles botavam na boca, só que não engolia, lançava pra fora de novo, porque era muito forte. E por isso já ali começou ela a ser muito forte. Essa não é pra todo mundo tomar não. E ficou mais forte, sempre é forte, mais amarga é mais forte. Mas *ka'a he'ẽ* podia beber e engolir porque era doce, né. [...] *Ka'aju* e *ka'a kuatia* é meio junto [...] porque a erva fica incorporada em você, ela tá em você. [...] Ele diz que todo dia você rega ele, a erva tá em você. [Eu pergunto, “ela tá sentada aqui?”, indicando os ombros⁷⁴]. Ele fica nessa parte [nos ombros], ele está ali, crescendo, ele está ali em você, esse *ka'a*. [...] Aí se um dia você não regar tomando ele te pressiona e você fica com dor de cabeça. Se você não tomar um dia, dois dias fica com dor de cabeça”. [...] Aí ele se movimenta e te atinge. [Eu falo: “e o *ka'a he'ẽ* não”? E Atanás diz, “não! *ka'a he'ẽ ndaipori* (o *ka'a he'ẽ* não tem)] [...] Ele não fica no corpo, mas essa erva mais forte sim. [Eu falo, “e aí fala que é o irmão mais velho porque ela é a mais forte, é isso?”]. É, isso, como ele é mais forte ele fica no corpo, ele exige, ele tipo dá ordem pra você, tipo você tem que tomar, regar ele, tomando. Então, assim ele está bem e você também. [Eu perguntei se ela é *mburuvicha* por causa disso]. [...] É, por muito respeito, [...] *kuatiára* você tem que depois de usar, só colocar em determinado lugar específico, só juntar ali, não pode jogar de qualquer jeito. Tem que ter mais respeito, né. Depois você junta e coloca em outro lugar. [Perguntei a razão de ter que fazer isso]. Porque ele é superior. [Eu perguntei: “o que pode acontecer se não fizer?”]. [...] Ele pode se transformar em outros seres meio perigosos [...] Ele pode se transformar em [...] uns seres perigosos, porque você não respeitou né, você usou de qualquer jeito e jogou [...], porque ele é superior tem que respeitar mais. [Eu disse: “o *ka'a he'ẽ* não” e Atanás disse “não”] [...] É, porque ele é socado antes de consumir, ele não sobra nada, você toma tudo. [E eu disse “ah tá, é o que sobra então que tem que ter esse cuidado”]. É porque erva de chimarrão e tereré sobra aquela parte que você usou que [...] é a guardiã.

O *ka'a he'ẽ* é “irmão mais novo” da erva-mate, *ka'a kuatiára*. Segundo Atanás, o *ka'a* é o irmão mais velho por ser mais poderoso – é amargo, “fica” na pessoa que a toma e tem a capacidade de controlá-la para que sempre seja “regada” novamente por meio da contínua ingestão da erva, sendo que, do contrário, castiga a pessoa com dores de cabeça e indisposição. Por isso, crianças não podem tomá-la, senão choram à noite e podem se levantar sonâmbulas em direção ao mato. O *ka'a he'ẽ*, ao contrário, pode ser tomado pelas crianças – inclusive, é recomendado para o caso de crianças desnutridas – por ser doce e ter o poder rejuvenescedor.

A diferenciação entre uma planta forte e outra fraca pode remeter a modos nativos de agrupamento das plantas, que não perpassam por um sistema único de classificação, tal como o sistema baseado nos aspectos morfológicos, ou *life forms* (sobre este aspecto da existência

huguê; além disso: *ky yi* ou *kumbarí*, “pimenta malagueta”, nativa na região, segundo informação dos próprios índios”. Meliá et al (2008, p. 160) citam que durante a noite do *mborahéi puku* – “canto largo” – que compõe o *Avatikyry* – batismo do milho – “se masca petyngu'i – polvo de tabaco – y se toma kagu'i”.

⁷⁴ Eu fiz essa pergunta porque tinha visto Atanás fazer o gesto de apontar os ombros durante a sua fala, compreendendo que ele teria falado isso e queria confirmar o meu entendimento. Montardo (2002, p. 224) afirma que “No caso dos Guarani uma situação corporal oposta ao estar erguido seria o estar murcho. A parte do corpo que fica visivelmente murcha é o ombro. Odúlia explicou-me que, quando a pessoa está com o ombro caído, é porque um animal está pesando sobre ele”.

de múltiplos modos de classificação indígenas das plantas, concorrentes entre si, ver Oliveira, 2012). Por exemplo, entre os Jarawara, as plantas cultivadas e as árvores podem ser classificadas de acordo com a sua força, ordenando-as da mais forte à mais fraca, tendo em vista o seu aspecto físico – como o seu porte, tamanho dos troncos, presença e espinhos – e também as suas propriedades medicinais e terapêuticas. A força de cada espécie influencia no seu modo de consumo, se crua ou cozida (Maizza, 2009). No caso dos Jamamadi, as formas classificatórias utilizadas por eles valem-se de dados como dureza, velocidade de crescimento (lento/rápido), a produção de frutos comestíveis, dentre outros (Shiratori, 2018). O tipo de comparação que Atanás faz entre a erva-mate e o *ka'a he'ẽ* parece acionar um modo de classificação baseado no seu porte, no seu gosto e na sua capacidade de controlar corpos, o que parece também fazer sentido na oposição irmão mais velho/irmão mais novo.

O Grupo de Acción Intercultural SUNU, do Paraguai, realizou em conjunto com algumas associações indígenas Paĩ Tavyterã a filmagem de alguns relatos de anciãos falando sobre o uso do *ka'a he'ẽ* antigamente⁷⁵. A transcrição dessas falas, com algumas traduções dos relatos em espanhol realizadas por José Elizeche, me foram gentilmente cedidas por Marcos Glauser, antropólogo paraguaio e integrante do SUNU. Uma das falas presentes nesse material é a de *Chamiri Poty* – Nora Rosati Fernandez –, anciã de Yvypyte. A seguir, irei reproduzir a transcrição de sua fala em guarani, realizada por José Elizeche, do grupo SUNU, seguida de uma tradução realizada por Tónico Benites⁷⁶:

“Ka'a e'ẽ ningo ha'e ñane mba'e. Ka'a e'ẽ ha'e ñande Paĩ, Paĩ ahũive ñande mba'e ka'a e'ẽ, porque ka'a ñande jaguereko voi ha'e ka'agua, ka'a ñeypyrũ ha'e ma'e marangatu, comunidad ma'e marangatupe oĩ ka'agua ñeypyrũ. Ma'ẽ marangatũre voi oĩ ka'agua ñeypyrũ, ityvũra ha'e ka'a jaiporuva, pe ka'a ja'uva ka'ay ha terere miãe ngo, oñemomba'e hese Brasil, pea ha'e Paĩ mba'e, pea nda ha'ei brasilero mba'e. Oreko ha'e iñembo'e ka'a, ha tyvũra ningo ha'e ka'a e'ẽ. Ka'a e'ẽ ndaha'ei mba'e rei. Ka'a e'ẽ ha'e Ñande Ramoi Paapa ombojehu va'ekue ñande Paĩ ahũive jaiporu haguã ka'a e'ẽ, upéa ngo ore ko'ánga roipota peẽ jyekohára ore ayuda mbarete oñemoañete oréve ore mba'eha ka'a e'ẽ, porque ka'a e'ẽ roiporu kunumi kuéra jekoakuhápe, iguarapo e'ẽ hagua, kuña oñemongy'ahápe oiporu ikãgui e'ẽ haguã, ore mba'e péa, ore Jari rembiporukue oréve jey opyta va'erã, upéa

⁷⁵ Esses ricos relatos estão disponibilizados na plataforma virtual “Youtube”, no endereço eletrônico: <https://www.youtube.com/channel/UCW9KUMCBhh9z_nImHDfPlnw>.

⁷⁶ A transcrição dessa fala de *Chamiri Poty* estava acompanhada de uma tradução não literal realizada por José Elizeche, que reproduzirei aqui: “Con la creación de los elementos sagrados nació la vegetación y la yerba mate, que tiene una hermana menor, la misma que usamos para tomar el mate o el tereré. Esa misma. La yerba mate tiene su propio canto devocional. El Ka'ae'ẽ, la stevia es su hermana menor. La stevia no es poca cosa. Ñane Ramói, nuestro ancestro autocreado hizo nacer la stevia para que todos los paĩ la utilicemos. El ka'ae'ẽ, la stevia, usamos durante la ceremonia de iniciación. La mujer debe usar la stevia en el momento de su periodo menstrual, para que la chicha que prepara sea sabrosa. La stevia es nuestra. En líneas generales les estoy informando que verdaderamente nos pertenece”.

la ore rojeruréa, ore como Paĩ Tavyterã roiméva, ha la Paĩ ahõive rembiporurã ka'a e'ẽ rehegua. Roipota oñemo'añete oréve. Roipota Estado orreconoce oréve pe ka'a e'ẽ ha'e ore mba'eha. Orrecupera oréve pe ka'a e'ẽ ojeguardahapáva akue ore hegui. Pea pe ka'a e'ẽ rehegua che ha'e peẽme, upepeve ha'e peẽme ka'a e'ẽ rehegua, tuicha háicha porã ha'e peẽme es que ore Paĩ mba'eha."

Tradução:

Esse *ka'a he'ẽ* é nossa planta, pertence a nós. Essa erva doce *ka'a he'ẽ* é do indígena *Paĩ*. O *ka'a he'ẽ* é parte de nossa vida, surgiu junto. *Ka'a he'ẽ* é do mato, planta do mato é nossa. O *ka'a he'ẽ* tem origem com nossa vida, na nossa origem surgiu junto, o *ka'a he'ẽ* é sagrado. Desde a nossa origem e da floresta temos todas as nossas plantas sagradas, todas as plantas sagradas do mato surgiram na origem de tudo. Essa outra erva doce é irmão menor da erva, essa erva comum de chimarrão e de tererê, ela é nossa erva também, mas as pessoas do Brasil se apropriam da nossa erva, falaram que erva é deles, não é não, essa erva é do povo indígena *Paĩ*. Essa erva não é do brasileiro. A erva tem sua reza própria, o irmão mais novo dessa erva é o *ka'a he'ẽ*. A erva doce *ka'a he'ẽ* é sagrada, não é qualquer planta comum. A erva doce *ka'a he'ẽ*, na origem, foi criação do nosso avô principal [*Ñane Ramoi Papa*], fez erva doce *ka'a he'ẽ* para nós todos *paĩ* utilizarmos ela. Por isso pedimos a todos apoiadores para nos ajudar, para ter reconhecimento público de que a erva doce *ka'a he'ẽ* é nossa desde a origem. Utilizamos o *ka'a he'ẽ* no tratamento de vida de crianças e jovens, no rito de passagem [*kunumi kuéra jekoakuhápe*]. As meninas utilizam o *ka'a he'ẽ* durante a sua primeira menstruação para preparar kaguĩ doce [*kuña oñemongy'ahápe ikãgui e'ẽ haguã*]. Essa erva é nossa, desde origem, nossa avó [*ore jari*] fez/utilizou, repassou para nós continuar utilizando nossa erva doce *ka'a he'ẽ*, que pertence a nós. Demandamos o reconhecimento de nossa erva doce *ka'a he'ẽ*, todos nós demandamos o reconhecimento de erva doce *ka'a he'ẽ*, que é para todos *paĩ* ter direito ao seu uso. Reivindicamos o reconhecimento de nossa erva doce, que é nossa. Reivindicamos o reconhecimento do Estado de que a erva doce é nossa, do nosso povo. É para recuperar a nossa erva doce, que foi levada de nós. Essa é nossa, estou falando do conhecimento nosso sobre a erva doce *ka'a he'ẽ*. Até aqui quero falar sobre a erva doce *ka'a he'ẽ*, de forma a honrar o nosso povo *Paĩ* reivindicamos isso, pois a erva doce *ka'a he'ẽ* é nossa sim.

A semelhança do que *Chamiri Poty* relata com as descrições anteriores, principalmente as falas de Atanás, é muito grande. Isso não é uma surpresa. Afinal de contas, o fluxo dos Kaiowas pela aldeias *Paĩ Tavyterã* no Paraguai era muito mais intenso no passado. A divisão imposta pela fronteira dos dois Estados Nações separa um território que era compartilhado por famílias durante séculos. Chama atenção a ideia de que o *ka'a he'ẽ* é o irmão menor do *ka'a*, a erva-mate, e o uso do *ka'a he'ẽ* pelas mulheres, durante a fase menstrual, para fazer um kaguĩ doce. Este último aspecto será abordado no capítulo 6 desta tese. A apropriação do *ka'a he'ẽ* pelos brasileiros, mencionada por *Chamiri Poty*, pode estar relacionada com o transplante de mudas de estévia para fazendas no Paraguai e o início da produção comercial da planta, com sua posterior comercialização para empresas brasileiras e imigrantes japoneses que habitaram o lado brasileiro da fronteira com o Paraguai e tiveram um papel no transplante da estévia para o Japão, conforme descrito no capítulo 2.

Kuatia, sabedoria e poder

O termo *kuatia* é contemporaneamente utilizado em guarani para se referir à escrita. Cadogan (1962, p. 72) citou que *kuatia* seria, segundo seus informantes Paĩ Tavyterã, a alma ou destino do animal, sendo o *kuatia* dos animais o de produzir “epilepsia”, ou *te’ õ’ ã’*, em quem consome sua carne em forma vedada ou ilícita. Por conta disso, seria necessário apagar ou destruir o *kuatia* invocando *Ñanderu* antes do consumo da mesma. Cadogan ainda menciona que *kuatia* significaria também “*diseñar*” (engendrar, projetar): “*Jasuká verá pype ára akuatiávy = por intermedio de Jasuká reluciente (o los rayos de Jasuká) diseñé el firmamento, dice Nane Ramõi en su canto*” (idem). Benites (2009) demonstra de modo muito claro o interesse dos indígenas pela palavra escrita e pelo seu poder. Mesmo antes das iniciativas de educação formal, alguns Kaiowa e Guarani já procuravam dominar a palavra escrita, como alfabeto e o sistema de numeração, e medidas (*kúvika*), por meio de suas relações de trabalho com patrões “paraguaios”. Foi isso o que teria atraído as pessoas para o ensino formal introduzido pelas missões evangélicas nas reservas demarcadas pelo SPI. No entanto, os objetivos de evangelização e a rigorosa disciplina comportamental dos educadores e pastores afastaram alguns indígenas desse intuito. Transcrevo abaixo um trecho um pouco mais extenso da obra de Benites (2009), na qual ele explica as razões do interesse inicial Kaiowa e Guarani pela escrita.

Na reserva delimitada ou “Posto Indígena” em que a educação escolar formal foi introduzida pelos missionários, no entendimento dos Kaiowa, as práticas de educação escolar eram uma das formas de transmitir conhecimento entre não indígenas (*karai arandu*), através da palavra escrita (*kuatia ñe’ê*), envolvendo o papel (*kuatia*), o que era entendido pelos Kaiowa literalmente como “a palavra do papel” (*kuatia ñe’ê*). Nesse contexto de contato frequente com os saberes escritos (*kuatia arandu*), algumas famílias entenderam que aprender a ler e escrever seria importante porque viam a relevância do papel. Durante a relação de trabalho (*changa*) nos ervais e na derrubada de mato, era comum ver os patrões ervateiros utilizando sempre papel e caneta para anotar as mercadorias e o dinheiro dados aos trabalhadores Kaiowa e paraguaios. Ao entrar em contato com outros não-índios (*karai*), como missionários, pastores e agentes do SPI/FUNAI (entre outros), observavam também todos usando papel. A utilização do papel era frequente em frente ao Kaiowa. Essas pessoas *karai* faziam o papel falar (*moñe’ê kuatia*) e ao mesmo tempo registravam qualquer acontecimento e fala no papel (*japo kuatia ñe’ê*), por isso, algumas famílias Kaiowa ficavam admiradas e curiosas. Diante dos fatos misteriosos, procuraram entender o poder de conhecimento escrito do não-índio (*karai kuatia ñe’ê*). Eles perceberam que para compreender o modo de ser e pensar escrito dos *karai* teriam que aprender a dominar os mistérios dos saberes do papel (Benites, 2009, p. 75- 76).

Benites (2009) também descreve que nas reservas, os “capitães” e pessoas de outras famílias passaram a receber dos não indígenas vários materiais escritos como livros, revistas, a Bíblia e documentos, despertando a curiosidade dos mesmos, pois eles não sabiam “fazer falar o papel”. Por meio do manuseio desses materiais e da interpretação de figuras e fotos ali presentes, as lideranças familiares começaram a discutirem entre si e chegaram à conclusão que os mais jovens deveriam aprender a ler e escrever para desvendar a fala, os significados e saberes dos não indígenas que se encontravam impregnadas no papel. Nesse contexto, a capacidade de leitura e escrita foi considerada um poder sagrado dos “brancos” (*karai vera arandu*), além de uma ferramenta valiosa no contato com esses *karai* nas relações de trabalho e transações comerciais, para não serem mais enganados. No entanto, o uso, o ensino e a aprendizagem da sabedoria da palavra escrita do *karai* eram um desafio para as famílias Kaiowa, e isso foi um tema de discussão generalizada promovida pelos *ñanderu*, durante encontros rituais. Alguns argumentaram que os saberes escritos pertencem exclusivamente ao Deus do não-indígena (*karai jará arandu*), fazendo parte do modo de ser e poder do *karai jára arandu*.

Nessa época, durante a discussão interna entre os Kaiowa e Guaraní sobre este tema, alguns *ñanderu* teriam explicitado que haveria desvantagens e perversidades, que poderiam ocorrer com o uso inadequado de saberes escritos. Por conta disso, deveriam ser respeitadas uma série de restrições quanto ao contexto de uso e aprendizado da escrita e leitura. A sabedoria da leitura e escrita e o seu poder são perigosos, e não seriam para qualquer um, na medida em que a habilidade de aprender esse conhecimento dependia não só do esforço individual, mas do *yvaga* de origem da criança.

Assim, o *ñanderu* (xãma) orientava (e orienta) que qualquer papel não devia ser manuseado no momento em que estivesse chovendo, pelo fato de que *Ñandery ke’y* (Nossos Irmãos Protetores), que nos visitam através da chuva, não gostam do brilho negativo do poder das palavras escritas (*kuatia vera*). Na falta de tal respeito, estes seres são capazes de atirar (*otiri japi*) seus raios diretamente no brilho do papel, sendo possível atingir os indivíduos e famílias Kaiowa inteiras. O alerta é que a lida com papel escrito deve ocorrer somente durante o dia de tempo bom, em que há brilho do sol (*paikuara rendy*), não podendo ser ensinada a escrita a ninguém exatamente ao entardecer e no pôr do sol. Nesses momentos, conforme a lógica educativa dos Kaiowa, nenhum ensinamento fica na cabeça, pois o sol, ao partir, chega a escuridão e dificulta a fixação da aprendizagem, seja oral ou por escrito. Além disso, o xamã recomenda que para aprender bem a escrita, o papel no qual foi escrita e copiada a letra pela criança não deve ser queimado, pois isto dificultará o aprendizado das crianças interessadas. Esses líderes religiosos evidenciam que existem almas (*ayvu*) que, dependendo de seu patamar de origem do Cosmo, não aceitariam o brilho do papel escrito, o

que é explicitado no momento em que as crianças não aprendem. Existem também as almas que são capazes de captar rapidamente o brilho da escrita (*kuatia vera*) e outros saberes, devendo por isso se preparar bem essas almas, batizando-as, para não serem comprometidas ao manterem relação com os saberes escritos e confrontarem com diversos saberes: do Kaiowa e o conhecimento escrito do não-índio (*karai*) (Benites, 2009, p. 77).

Apesar de todos os perigos apresentados pelos *ñanderu*, ainda assim algumas famílias consideraram que seria possível se apropriar desses saberes a fim de buscar soluções aos seus interesses e problemas novos. O perigo da palavra escrita e o seu poder parecem ser algo tão perigoso quanto o poder de outros seres de, por meio de sua “sabedoria”, causarem a transformação corporal de pessoas – como no caso dos seres que causam *-jepota*, ou afecções não desejadas aos corpos. No entanto, com a descrição do poder da erva-mate, *ka’a kuatiára*, vimos que as afecções do Outro podem ter um caráter ambíguo, com elementos desejados e outros não desejados, e, nesses casos, o que importa é o seu controle. Esse tipo de poder/sabedoria – *kuatia* – não é algo exclusivo dos brancos, mas é compartilhado por *ñandejaras* e *mba’etirõ*.

Mburuvicha – o líder/chefe

Outra categoria de personagem que me chamou atenção, durante as leituras das etnografias sobre os Kaiowa e Guarani, foi a do *mburuvicha*, geralmente traduzido como líder ou chefe. Conforme mencionado anteriormente, os meus interlocutores mencionaram plantas “chefes” e isso despertou a minha curiosidade sobre o tema. Tendo essa ideia em mente, tentei tirar algumas dúvidas sobre o tema com Leonel, no que dizia respeito à erva-mate, mas tive uma resposta não esperada. Isso aconteceu em um momento no qual Leonel mencionava que na região de *Samakuã*, *Cantagalo*⁷⁷ e *Ka’a jari*, todas próximas ao *kurusu ambá*, entre os rios *Ijogui* e *Iguatemi*, tinha bastante *ka’a he’ẽ*. Além desses locais, teria bastante também em *Laguna Piru*⁷⁸, que ficaria no sentido da estrada para Tacuru. Ele disse que conhecia aquele local, mas o fazendeiro não deixava mais entrar lá. Em certo momento de nossa conversa,

⁷⁷ Brand (1997) registrou a região do Cantagalo como sinônimo de Karaja Yvy e a mesma informação me foi dita por Antônio Rodrigues, em Taquaperi, em agosto de 2018. Antônio é avô de Oswaldo, “capitão” de Taquaperi na época. Essa aldeia ficaria localizada nos dois lados do córrego Cantagalo, entre este córrego e Iripeju, dentro da área das fazendas Angelita e Canta Galo, Fuzil e Amarília. O “capitão” seria Ramão Xatucu. “Teriam saído porque ‘o patrão não deu mais serviço’” (idem, p. 327). A maior parte da aldeia teria se dispersado aproximadamente a partir de 1975, por pressão dos fazendeiros, indo para as reservas de Pirajuy, Amambai e para a atual TI Paraguassu. Até 1994 havia moradores indígenas na área.

⁷⁸ Brand (1997) menciona uma “Laguna Vera” próxima à aldeia de Samakuã, na cabeceira do rio Launa Verá, próxima à rodovia Tacuru-Amambai. Pode ser que se trate do mesmo local, mas eu não tive a oportunidade de conferir esse entendimento com Leonel.

perguntei para Leonel se o *ka'a* (a erva-mate) era um *mburuvicha* (líder, chefe) e depois se as plantas teriam um *mburuvicha* delas, no intuito de entender como ele concebia a organização e relação das plantas entre si⁷⁹. No entanto, ele claramente compreendeu a pergunta de uma forma diferente, fazendo menção a João da Silva, que seria o “capitão” da região de *Samakuã* (ou *Kamakuã*). Ele disse:

aquele tempo, *mburuvicha* daqui era João da Silva, o capitão [...] naquele tempo deixou para plantar, o capitão de campanha [...] o João da Silva, ele morava lá no *Samakuã*. *Samakuã*, uma vez tá fazendo *guaxiré* lá e foi, avisou em *Taquaperi*, e veio em *Samakuã*. Quando chegemos lá, de dia foi lá... foi um pouco *ka'a he'ẽ* [foi coletar *ka'a he'ẽ*], aí fui junto com ele. [...] Aí ele falou assim, “esse aqui que é *ka'a he'ẽ*”. [Perguntei se Leonel chamava de *ka'a he'ẽ* ou *xirica he'ẽ*, e ele disse que chamava de *xiricá he'ẽ*]. “Esse aqui é *xirica'i he'ẽ*”, falou assim. Eu vi bem o pé dele, “esse aí que é o *xirica'i he'ẽ*”, ele falou assim mesmo. Aí o meu avô [Xiriaco] falou assim pra mim, “não, eu plantei lá”, falou assim, tem bastante lá [no *kurusu ambá*]. O meu pai também. Aquele tempo está trabalhando, eu fui lá morar no Paraguai, chegando aqui meu pai falou assim, “eu plantei também *xirica'i he'ẽ*”. Aí, eu fui junto, ele estava fazendo igual essa aqui a roça dele, plantou assim, igual plantando rama, plantemos, aí saiu bem mesmo, nasceu bem mesmo. Alguma pessoa ela sabe para *jehovasa*, *ka'a he'ẽ*.

Essa fala de Leonel tem vários elementos interessantes. Um é a associação do termo *mburuvicha* – líder, chefe – com o “capitão” de *Samakuã*, João da Silva. Este termo é utilizado mais comumente para designar uma liderança política. Galvão (1996) cita “João Silva”, vindo de “*Camacuan*”⁸⁰, que esteve em um *guaxiré* em *Taquaperi* em 1943, sendo que é muito provável que se trate da mesma pessoa. Brand (1997), que fez um extenso levantamento dos antigos aldeamentos Kaiowa e Guarani com base em história oral, menciona a aldeia de *Samakuã*, que ficaria entre os córregos *Yyravevui* e *Ipytã* (Puitã), na região que abrange a altura das cabeceiras deles até o ponto em que o primeiro deságua no segundo, na fazenda Cachoeira, estrada de Amambai para Tacuru. Segundo o relato dos interlocutores de Brand (1997), haveria ali duas casas grandes e aproximadamente 20 casas pequenas. Nessa região haveria grandes cemitérios, por conta de uma grande mortandade causada por doenças (malária, catapora, sarampo, tuberculose) e da “falta de recursos”. Esse foi apontado como um dos motivos da saída dos moradores de lá. No entanto, como em toda a região, as famílias que ali ficaram foram “tocadas” para fora de *Samakuã* pelo fazendeiro

⁷⁹ Essa pergunta foi motivada pelas conversas que eu estava mantendo com Luís Velário e Atanás sobre as plantas. Voltarei a este tema mais adiante neste capítulo.

⁸⁰ Interessante, a região de *Samakuã* ou *Kamakuã*, que foi apontada como um local onde “tinha bastante *ka'a he'ẽ*”, une as famílias de vários dos meus interlocutores de pesquisa. Segundo Brand (1997), José Benites, avô paterno de Tônico Benites, nasceu em *Samakuã*; Luís Velário Borvão morou aproximadamente dos 5 aos 15 anos em *Samakuã*. Leonel Lopes e Julio Lopez também mantiveram relações de visitas a *Samakuã*.

quando demarcaram a Reserva de Limão Verde, no município de Amambai. A aldeia teria terminado em fins da década de 1960 e início de 1970, e os seus moradores teriam ido morar nas Reservas de Limão Verde, Ramada (Sassoró) e na TI Jaguapiré. João da Silva foi apontado como o “último capitão” de *Samakuã*.

Minha pergunta era sobre a erva-mate, a planta, mas Leonel me respondeu sobre o “capitão de campanha”, o que pode remeter à extração da erva-mate. Segundo Barbosa da Silva (2007), o “capitão de campanha” era uma figura inspirada no cargo de “capitão” dentro das reservas, sendo o primeiro responsável pelo exercício do controle nas áreas localizadas fora destas. O termo “campanha” seria referente a “campo”, o tipo de vegetação, ou “campo aberto”. Os “capitães de campanha” teriam uma relação com pelo menos um funcionário do SPI, referido como “Diapino”, que, segundo a autora, ao que tudo indica, seria Francisco Ibiapina Fonseca, chefe de posto de Dourados, que sofrera remoção dali para o de Amambai. Essa “função” teria durado de 1930 a 1960, sendo encerrada na administração do chefe de posto Vitorino. Os capitães de campanha, geralmente um homem de uma determinada família extensa de prestígio que contava com um grupo de aliados, tinha um grupo de “auxiliares” (*yvyrai’ja*) que, ao seu lado, formavam a chamada “comisión”, que passava a andar armada. Essa “comisión” teria sido responsável pela retirada de famílias indígenas inteiras de seus lugares de ocupação original para colocar-lhes nas reservas. A “comisión”, que atuava como uma “polícia”, também era muitas vezes acionada para a perseguição de pessoas acusadas de feitiçaria.

A “comisión” é claramente inspirada nos “comitaveiros” instituídos pela Companhia Matte Larangeira, os quais tinham como missão ir atrás daqueles que mantinham dívidas para com a empresa e, também, impedir que pessoas por ela não autorizadas entrassem nos extensos ervais para explorá-los. Devido ao contexto da minha pergunta, que era se o *ka’a* (erva-mate) seria um *mburuvicha*, a resposta de Leonel sugeriu que João da Silva seria “capitão de campanha” na coordenação dos trabalhos de extração da erva-mate e na intermediação com os empreendedores não indígenas. No entanto, por falta de informações nesse sentido, não é possível afirmar que ele teria qualquer tipo de relação com Diapino, ou qualquer outro funcionário do SPI. Para aprofundar essa história seria necessário entrevistar as pessoas que o conheceram em maior profundidade naquele tempo, algo que eu não fiz devido a este não ser o meu foco principal.

Outro aspecto interessante da fala de Leonel é a descrição de como o *ka'a he'ê* foi mostrado para ele, aparentemente por João da Silva, durante uma ida para *Samakuã* para participar de um *guaxiré*. A partir disso, seu avô teria contado para ele que estava plantando também aquela planta. Com isso, volto ao ponto sobre o qual discorri no capítulo 2, a partir das observações de Pimentel (2012) da importância do caminhar – *oguata* – para compreender a relação dos Kaiowa e Guarani com o seu ambiente. É visitando parentes ou aliados, participando de festas e cerimônias, em movimento, que as plantas que crescem no campo podem ser vistas, apontadas, criando oportunidade para a recitação e o aprendizado de *ñembo'e*, de técnicas de cultivo, dentre outros. Algo como uma “educação da percepção” nos termos de Ingold (2000a), onde o território vai se constituindo ao longo de linhas de vidas vividas, que se entrelaçam.

O *mburuvicha*, no sentido dado ao termo no contexto da fala de Leonel, coincide com o capitão de campanha, cuja atuação parecia ser similar ao capitão da reserva, no que diz respeito a arregimentação de mão de obra indígena para trabalhos em empreendimentos, como o trabalho nos ervais, e no controle da população, de acordo com os interesses regionais não indígenas. Ele exercia um papel de intermediação entre o patrão não indígena e o grupo, assim como o “gato” paraguaio. No entanto, a diferença do último, o *mburuvicha* é um membro de uma família extensa com influência suficiente para obter um grande número de “ajudantes” (*yvrai'ja*). O papel exercido pelo “capitão da reserva” e pelo “capitão de campanha” na intermediação da relação entre os brancos regionais e os indígenas, atendendo aos interesses dos primeiros, foi objeto de análises críticas por diversos autores (por exemplo, Brand, 1997; Barbosa da Silva, 2007). No entanto, chamam atenção as explicações sobre as razões para os indígenas terem abandonado alguns antigos *tekoha*: além das intimidações sofridas por fazendeiros e das doenças, a “falta de recursos”. Esse elemento nos permite refletir sobre a chefia, ainda que atrelada a um mecanismo colonial, e sobre o tipo mais amplo de estrutura da ação sintetizada por Kelly e Matos (2019), onde, assim como no caso dos “donos”, ao mesmo tempo que espera-se cuidado, proteção, alimentação, corre-se o risco também de não ter as expectativas de re[dis]tribuição supridas. No nosso caso específico, o “capitão” pivota entre algumas famílias indígenas que ele arregimenta para o trabalho e o seu patrão branco, cujo interesse em determinados momentos pode ser justamente a remoção daqueles indígenas da sua recém aberta fazenda. Fica claro que em vários contextos que o patrão teve uma maior influência das ações dos capitães, em detrimento das famílias que ele arregimentava. Isso

provavelmente deve ter ocorrido de uma forma mais intensa na medida em que o capitão, enquanto *mburuvixa*, passou a ser cada vez mais uma figura institucionalizada enquanto um “chefe de reserva” e definida muito mais pelas suas relações com os brancos e suas instituições (incluindo aqui, de modo emblemático, o SPI e, posteriormente, a Funai), de modo que ele já não dependia tanto do reconhecimento enquanto tal das famílias extensas. No entanto, é claro que isso gerava e até hoje gera inúmeros conflitos.

O aspecto da existência de uma “estrutura de poder irrevogável” e inquestionável do papel do capitão da reserva foi bem descrito por Cariaga (2019) como uma construção dos agentes externos, sejam eles políticos e gestores locais, ou também pesquisadores e críticos ao sistema. A força política dos capitães indígenas sempre foi e continua sendo bastante dependente da extensão das relações de parentesco e dos casamentos interétnicos (por exemplo, no caso da reserva de Dourados, onde já houve um capitão emblemático que era Terena). Dessa forma, como toda boa liderança indígena, os membros da capitania dependem da capacidade de produzir coletivos entre familiares e aliados. Cariaga (2019) descreveu, no contexto da Reserva de Dourados, como os capitães atuais procuram se distanciarem da figura dos “capitães antigos”, os quais gozavam de uma posição inquestionável sustentada pela presença da Funai militarizada, onde o capitão procurava impor e manter a ordem, por meio da polícia indígena. Algumas de suas práticas eram determinar através de ordens abusivas a realização de expulsões, a cobrança de taxas contra desafetos políticos por meio da polícia do capitão e do seu grupo, ficando impune porque ele era o chefe. Contemporaneamente, os novos capitães procuram ocupar a posição política de lideranças que se adequam ao contexto atual, marcada pelo ingresso de novas formas de gestão da vida comunitária, em que não há mais condições da existência da chefia e do mando, derivados do indigenismo assimilacionista e tutelar. Dessa forma, o capitão ideal dos dias atuais é aquele que consegue cumprir um papel mediador de conflitos e de respeito às diferenças entre as famílias, entre as práticas religiosas (evangélicas, pentecostais e católicas) e xamânicas. Em várias reservas, os capitães são eleitos e têm um mandato de alguns anos, da mesma forma que gestores da administração pública. Obviamente nada disso torna o capitão imune da crítica de privilegiar o atendimento do seu grupo familiar com bens e serviços em detrimento dos seus contrários.

Como já foi descrito no capítulo 3, os Kaiowa e Guarani eram arregimentados para trabalhos não só de extração de erva-mate, mas também para derrubada da mata e plantio de pastagens. A ideia de que lugares que são reivindicados como terra tradicional Kaiowa e

Guarani, contemporaneamente, em vez de apresentarem uma visão de independência e autonomia dos *tekohas* em relação aos brancos, pelo contrário, dependiam de relações de trabalho que eram estabelecidas com estes (e também que, em alguns casos, este trabalho contribuiu com a abertura das fazendas) pode levar a conclusões rápidas e equivocadas. Portanto, neste ponto, o argumento apresentado aqui deve ficar bem claro. Uma provável reflexão intuitiva direta levaria o leitor a questionar a legitimidade de uma reivindicação desse tipo, na medida em que a relação dos indígenas com aquelas terras estaria resumida a um trabalho pago, que inclusive descaracterizaria o ambiente tido como tradicional. Associo também essa possível reflexão intuitiva com outra, bem diferente, que ouvi, durante o trabalho de campo, proferida da parte de alguns Kaiowa e Guarani mais novos (em uma faixa etária de cerca de cinquenta anos para baixo), que não vivenciaram o período da abertura das fazendas na região, de que os seus velhos teriam sido “burros”. Segundo eu a compreendo, essa afirmação é colocada para dizer que os mais velhos foram enganados pelos brancos, ao tomarem suas terras.

Acredito que os Kaiowa e Guarani mais velhos foram sim enganados, mas não porque eram burros, mas sim justamente por conta de um tipo de relação com a terra e entre as pessoas que até então era nova para eles, a da propriedade privada. A descrição de Vanzolini (2007, 2011) já mencionada anteriormente demonstra como a ideia de que determinados bens não estão disponíveis para serem cedidos ou trocados, e uma falta de conexão entre algo e quem o criou (cuidou, nutriu, trabalhou nele) – ou seu contrário, com a ideia de que determinados bens são coletivos, separando os aspectos do cuidado e da distribuição de um dono – causam conflitos de expectativa entre as pessoas, resultando em acusações de sovinice, ou ciúme-inveja. O que dizer, então, da ideia de que um pedaço de terra e todos os seres que ali habitam pode ser de alguém, sem que aquela pessoa mantenha relações de cuidado, proteção, alimentação com aqueles seres? E no que diz respeito à ideia de que um pedaço de terra pode ter um dono exclusivo, que evita a entrada de outros permanentemente, inclusive daqueles que contribuíram para criar ou constituir aquele ambiente? E também, seria tão óbvio, dentro da perspectiva desses Kaiowa e Guarani que vivenciaram o avanço das fazendas, que ao serem forçados ou optarem a se deslocarem para as reservas do SPI, que os objetivos do órgão indigenista eram sedentarizá-los e torná-los trabalhadores nacionais enquanto liberavam terras para o avanço da colonização interna?

Esses argumentos, esboçados no último parágrafo, não são contrários ao argumento de que os Kaiowa e Guarani foram forçados a deixarem suas aldeias, e um bom exemplo de relatos de como isso ocorreu está descrito no próximo capítulo, a respeito do Kurusu ambá. Também não contradiz o discurso de que o processo de colonização do sul do MS confinou os indígenas em reservas diminutas, contribuindo para inviabilizar em grande medida o seu modo de vida tido como tradicional. O capítulo anterior foi dedicado em larga medida a demonstrar como formas específicas de relação de determinadas pessoas com determinadas plantas e animais durante o processo do avanço da colonização interna e da fronteira agrícola na região do sul do MS produziram efeitos materiais extremamente impactantes às práticas de conhecimento Kaiowa e Guarani. O esbulho territorial Kaiowa e Guarani é largamente documentado em várias fontes, que não apenas esta tese, e é um dos critérios a serem analisados no procedimento administrativo de identificação e delimitação de terras indígenas. No entanto, tanto do ponto de vista administrativo quanto judicial, compreende-se majoritariamente o esbulho como uma ação externa, com o uso de força e violência, da remoção dos indígenas de suas aldeias. Uma limitação evidente da possibilidade de demonstração da ocorrência de uma ação violenta é o seu registro escrito, uma vez que os agentes regionais que podiam tê-lo feito faziam parte muitas vezes dos interessados na expulsão dos indígenas. O outro obstáculo dessa definição está justamente presente nas situações em que o esbulho envolveu menos força e violência explícitas, e sim o que os Kaiowa e Guarani mais novos chamam de “enganação”. O que eu quero afirmar é que, para além dos “brancos” utilizarem-se de mentiras para expulsarem os indígenas, o que está presente em vários relatos e certamente ocorreu, é que o engano também esteve presente na forma de “equivocação” (Viveiros de Castro, 2004) no que diz respeito às relações entre humanos e outros seres, e que envolvem as ideias de donos/mestres.

Os seres que povoam o universo, os tipos de relações que são estabelecidas entre si, e suas implicações para diferentes tipos de práticas de conhecimento

Neste capítulo, descrevi uma diversidade de seres que povoam o cosmos de muitos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã – *jaras* (donos), divindades, espíritos indesejados (*mba’etirõ*), dentre outros. Além da existência desses seres, que de um ponto de vista de uma ontologia naturalista seriam apenas fruto da imaginação humana, aqueles outros que

consideramos como organismos biológicos vivos, tais como plantas e animais, teriam a capacidade de comunicação, sentimentos, intencionalidade que atribuímos apenas aos humanos. Para que uma planta cresça, dê flores e frutos, e sirva de alimentos ou como um remédio para os humanos, é preciso que ela goste de quem a planta, e isso acontece por meio dos atos de cuidado. Conforme foi descrito, para se estabelecer uma ação de manejo e consumo de uma planta, como a erva-mate, deve-se primeiramente realizar um ato de comunicação, por meio de uma reza (*ñembo'e*), como um ato de diplomacia visando evitar que aquele ser cause males à pessoa. A reza também é acionada para a cura, seja para fazer um remédio (*pohã*) ser mais eficaz na sua ação no corpo do doente, ou para auxiliar na comunicação com *jaras* e divindades para resgatar uma alma (*ayvu*) roubada.

Portanto, não é só a natureza, na sua acepção oposta ao social/cultural, que é constituída de forma diversa da ontologia naturalista. O próprio corpo humano é animado por diferentes tipos de almas, sendo uma a palavra-alma (*ayvu*), cuja origem e destino final é o seu patamar celeste (*yvaga*) correspondente, e outra a dimensão telúrica da pessoa, o *anguê*, que permanece na terra. O corpo pode passar por transformações durante as suas interações com outros seres, e deve-se tomar um maior cuidado comportamental particularmente nos momentos de maior vulnerabilidade, *-jekoaku*. Nesses períodos, principalmente, o corpo pode sofrer transformações não desejadas, o que pode ocorrer pela via da sedução provocada por um ser não humano ou da “encarnação” da alma desses seres (*-ojepota*).

Portanto, quando falamos em conhecimento, tal como o conhecimento tradicional Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, temos que considerar esse universo de seres, suas capacidades e potencialidades, além da noção de pessoa e da constituição dos corpos humanos. Isso é necessário para compreender as ações das pessoas e as relações que se estabelecem com as plantas, enquanto práticas de conhecimento. Por outro lado, para além da existência dos seres em si, em um determinado universo, está em jogo também uma teoria sobre a relação, que se estabelecem entre eles. A relação do dono (*jara*) com aqueles que ele cuida, sejam esses plantas, animais humanos, lugares, etc, é muito diferente da ideia de posse e propriedade que associamos de forma naturalizada a este termo, e não corresponde ao mesmo tipo de relação estabelecida pela narrativa de uma história universal da humanidade, que teria evoluído para um maior controle da natureza, resultando em domesticação de espécies e posterior desenvolvimento da propriedade privada. De fato, as relações que se estabelecem entre os diversos seres e entes, e com a própria terra, são bem diferentes daquela

representada pela ideia de “propriedade privada”. Pereira (2004) descreve de forma sucinta essa diferença entre esses tipos de relações:

A terra “nasce, vive e morre”, e as transformações pelas quais passa podem derivar de uma ordem de causalidade interna, dependendo do estágio de seu desenvolvimento ou das relações entre a diversidade de seus habitantes: humanos, espíritos, seres míticos e espécies de *jara*. Os homens não possuem e dominam a terra, ela não está inteiramente sujeita aos seus desígnios, eles simplesmente a habitam juntamente com outros seres, com os quais negociam o tempo todo as condições para o desenvolvimento de sua formação social. Ainda assim, a deteriorização [sic] das relações entre os homens, quando a ordem social é esfacelada, pode ser uma das causas de destruição da terra, e, nesse caso, os homens teriam uma participação determinante na sua destruição (Pereira, 2004, p.251).

Importante nesse tipo de relação de dono parece ser o cuidado, a atenção, a nutrição. No entanto a relação entre um dono e aqueles de quem cuida é sempre ambivalente e instável, na medida em que os mestres/donos se colocam usualmente imersos simultaneamente em dois tipos de relações. A noção de chefe – *mburuvicha* – apesar de ter características próprias, possui similaridades também no que diz respeito a esse tipo de relação que demanda cuidado, atenção, e uma espécie de codependência com aqueles de quem ele cuida, ao mesmo tempo de ser uma situação instável.

As histórias contadas pelos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã sobre o começo do mundo e a criação dos seres que neles habitam, como as árvores e a estévia, não são apenas contos passados entre gerações. Os acontecimentos do início do mundo, no tempo das origens, não só explica como a realidade é do jeito que é, hoje em dia, como também são continuamente atualizados por meio de acontecimentos cotidianos, ou rituais como o caso do batismo do milho (*avatikyry*) e o *kunumi pepy*. O que explica a efeito adoçante do *ka'a he'ẽ* nos corpos das jovens mulheres é o acontecimento, no tempo das origens, da primeira avó ter dado folhas da planta para a sua nora, e ter entoado a reza (*ñembo'e*) para encantar a sua saliva e torná-la doce. É por isso que a estévia era mastigada pelas mulheres jovens, para que tivessem a capacidade de fazer um *kaguĩ* doce.



Foto 14: Luís Velário Borvão (falecido), em sua casa na TI Jaguapiré, em agosto de 2018, mostrando o movimento que se faz ao usar o *kuakuaha* (que ele usa na cintura) para cura. Foto de autoria própria.

CAPITULO 5 – HISTÓRIAS SOBRE PLANTAS E A ONTOGÊNESE DO MUNDO

As histórias sobre o *ka'a he'ẽ*

Exponho a seguir algumas histórias que me contaram os indígenas com quem eu conversei sobre o *ka'a he'ẽ*. Para além dos aspectos da teoria da relação e da ontologia das plantas, que já foram aprofundadas no capítulo 4, busco mostrar por meio dessas histórias o processo de ontogênese no qual se entrelaçam pessoas e plantas, focando no *ka'a he'ẽ*. Conforme já mencionado, as pessoas com quem eu conversei sobre esse tema eram todas idosas e a lembrança delas sobre o *ka'a he'ẽ* remetia também a um tempo mais antigo, voltando 30 a 50 anos atrás. Praticamente todas as pessoas com quem eu conversei que disseram conhecer o *ka'a he'ẽ* se identificavam como sendo Kaiowa. Isso com certeza está relacionado com o meu modo de inserção no campo, que se deu por meio de lideranças indígenas majoritariamente Kaiowa, tendo eu frequentado aldeias onde as pessoas que se identificavam dessa forma eram maioria. Conforme igualmente já mencionei, por esse motivo e devido ao fato dos Kaiowa e Paĩ Tavyterã serem considerados como o mesmo grupo pelos etnólogos e pelos próprios indígenas⁸¹, optei por privilegiar o diálogo com as etnografias sobre tais grupos, mais do que com aquelas sobre os grupos denominados de “Guarani” no sul do MS, chamados pelos etnólogos pelo nome da parcialidade Ñandéva.

Catalina Lopes

A primeira conversa que eu tive sobre o *ka'a he'ẽ* foi na Terra Indígena Jaguapiré, em maio de 2018. Eu estava acompanhado de Tônico Benites, que na época era o chefe da Coordenação Técnica Local – CTL da Funai de Tacuru e estava me ajudando com a minha pesquisa. Ele havia me informado que tinha conversado com uma senhora que conhecia o *ka'a he'ẽ*, Catalina Lopes, Kaiowa, de cerca de 80 anos de idade⁸², que estava residindo em

⁸¹ Luís Velário Borvão fazia uma separação ainda entre os Kaiowa e os tavyterã. Ele próprio se considerava tavyterã, assim como o considerava a família de Elizeu Lopes, em contraste com os Kaiowa e Guarani. No entanto, o mais comum é escutar, no lado brasileiro, uma separação apenas entre Kaiowa e Guarani, sendo que os Kaiowa seriam o mesmo grupo dos Paĩ Tavyterã do Paraguai.

⁸² Apesar de parecer óbvio, é importante enfatizar que a preocupação em contabilizar a duração da vida por meio de quantificação de anos compostos de 365 dias não era uma preocupação dos Kaiowa e Guarani até a

Jaguapiré, próxima à casa da mãe dele. Tônico ajudou a traduzir a conversa, pois Catalina se comunicava apenas em guarani. Ela viveu durante a maior parte de sua vida na região da bacia do rio Iguatemi, próxima ao local conhecido como *kurusu amba*, região esta que foi contemplada com um Grupo Técnico de estudo de identificação e delimitação denominado Iguatemipegua⁸³, próxima à fronteira entre Brasil e Paraguai. Ela disse que conhecia o *ka'a he'ẽ* desde muito nova e que lembrava do seu tio indo coletar a planta. O seu tio Inácio explicou para ela o que era o *ka'a he'ẽ* só depois que ela era uma mulher adulta, já com filhos. Segundo Catalina, não é qualquer um que sabe dessa planta, quem sabe não conta para qualquer pessoa, porque corre-se o risco desta não saber usa-la bem. Naquela época, todo mundo sabia que o *ka'a he'ẽ* só era encontrado em lugares específicos e as pessoas iam lá para buscar. O seu pai e o seu tio que usavam já morreram.

Catalina contou que, naquele tempo, eles usavam o *ka'a he'ẽ* como um remédio – *pohã* – para combater a tuberculose, quando tossia muito, sarampo, dor no corpo. Era tomado junto com o tereré ou chimarrão, como um remédio. Segundo ela, haveria dois tipos de *ka'a he'ẽ*: um tipo árvore ficaria no meio da floresta, onde se encontra peroba; o outro tipo seria pequeno, bem baixinho, encontrado no campo, na beira do rio. A identificação desse último tipo bate com a descrição da estévia, na medida em que esta tem um porte herbáceo/arbustivo e é encontrada no campo, onde são encontrados poucos arbustos e próximo a cursos d'água, conforme a descrição do capítulo 2. Em *Camacuã*⁸⁴, também referido como *Samakuã*, perto de *kurusu amba*, tinha bastante deste último tipo. Ela morou também em um local conhecido como *ka'aguy piru*⁸⁵, que fica localizado em uma área próxima a *kurusu amba*, onde também

necessidade de retirarem documentos para fins de registro administrativo ou civil, necessários para o funcionamento das políticas públicas estatais. Como esses documentos foram feitos quando elas já eram pessoas adultas, a idade dos Kaiowa e Guarani idosos indicada nos seus documentos de identidade não necessariamente corresponde aos seus anos de vida. Catalina, por exemplo, aparenta ter mais de oitenta anos.

⁸³ O GT do Iguatemipegua dividiu o estudo das terras indígenas pesquisadas em três: Iguatemipegua I, Iguatemipegua II e Iguatemipegua III. Dos três, apenas o estudo de Iguatemipegua I foi publicado pela Funai. A área em questão, onde está localizada a região do *kurusu ambá* e demais citadas por Catalina, está dentro de Iguatemipegua II.

⁸⁴ Essa área também é um aldeamento antigo, compondo o mesmo estudo de identificação e delimitação de terras que o *kurusu ambá*, que fica bem ao lado dela. Galvão (1996) também faz menção a essa região quando cita que “João Silva e um outro, moradores de Camacuan, que estavam de visita na aldeia [Taquaperi], também estavam presentes à chicha (idem, p. 231)”. João da Silva foi apontado como o “capitão” de Kamakuã por Antônio Rodrigues, um senhor já bem idoso, quem eu entrevistei na reserva de Taquaperi em agosto de 2018. Conforme já citado anteriormente, Leonel Lopes também mencionou João da Silva como *mburuvicha* (chefe, líder) da região do kamakuã. Brand (1997) cita, dentre os antigos moradores de Samakuã, Lucio da Silva e Catalina, com 7 filhos. No entanto, não sei se esta é a mesma pessoa que eu entrevistei.

⁸⁵ *Ka'aguy piru* pode ser traduzido de forma literal como “mata magra”, ou “mata fina”. Em uma entrevista realizada em agosto de 2018 com Antônio Rodrigues, avô do atual capitão da reserva de Taquaperi, Osvaldo,

tinha muito dessa planta no campo, na beira do rio. O *ka'a he'ẽ* podia ser tomado também por uma pessoa sem uma doença, como se fosse uma “vacina”, na tradução de Tônico, para prevenir a ocorrência de doenças.

Segundo Catalina, antigamente as pessoas contavam para as outras as plantas que eram remédio para serem usadas, o que era muito importante para se curar, ou seja, era uma história que vinha passando de geração para geração. A última vez que Catalina viu o *ka'a he'ẽ* foi num lugar chamado Tarumã, no Paraguai ou fronteira, há quarenta anos, onde usava-se muito, pois lá as pessoas pegavam muitas doenças, tais como sarampo. As folhas secas do *ka'a he'ẽ* podiam ser carregadas na sacola para serem usadas posteriormente, na hora de tomar o tereré. Catalina disse que não se plantava, só se procurava a planta no local onde ela ocorria naturalmente.

Catalina disse que sabe que tem muito *ka'a he'ẽ* no Paraguai. No lado brasileiro, em um lugar chamado Lucero⁸⁶, perto também de *kurusu amba*, tinha muito também na época, mas hoje não deve ter mais, porque essa região foi transformada em fazendas com lavoura de soja e milho. Observamos aqui na fala dessa senhora os efeitos que a fase da abertura de fazendas e de “modernização agrícola” na região, descrita no capítulo 3, provocou nas condições de existência da estévia nos seus lugares. Esse tipo de fala foi repetido por vários outros interlocutores, que além do *ka'a he'ẽ* em específico, citavam também outras plantas importantes, que não são mais encontradas devido à transformação radical da paisagem e de lugares em monocultivos e pastagens, que se encontram dentro de fazendas. Voltarei a este ponto em outras partes deste capítulo e, em especial, no relato de Ilma.

Catalina ainda mencionou que o *ka'a he'ẽ* é algo bom, usado como remédio, mas que tem que ser usado de uma maneira adequada, sob o risco da planta “ficar irritada” e se transformar em seres perigosos. É uma planta útil, mas não pode se usar de qualquer jeito. O resíduo da planta, após o uso, tem que ser levado para um lugar bem distante, onde derrama-

ele disse que o *ka'aguy piru* era um antigo *tekoha*, onde moravam muitos indígenas. O fazendeiro que abriu fazenda ali mudou o nome dessa região. No *ka'aguy piru* também tem outro lugar que chama *yvra vevui*, onde Antônio morou, e de lá ele foi para a reserva de Taquaperi. Antônio nasceu na região chamada de *karaguata'y*. Seus pais teriam se conhecido em Taquaperi, indo morar posteriormente em *ka'aguy piru* e *karaguata'y*. *Karaguata'y* ficaria depois de *kamakuã*. Segundo Antonio Rodrigues, “ali no *karaguata'y*, no *ka'aguy piru*, no outro lugar ao redor, só tinha indígena, não tinha os brancos, somente indígena que morava por lá antigamente” (informação pessoal).

⁸⁶ Brand (1997, p. 328) menciona Lucero como uma aldeia antiga que se localizava no local da fazenda Sossego, perto do Pakupey, município de Coronel Sapucaia, ao lado de Santa Galo, separado apenas pelo rio. Teriam ali três casas grandes e algumas casas pequenas. “Tinha muita erva, mata, caça, pesca e roça”. A dispersão dos indígenas que ali moravam teria ocorrido devido às pressões do “Delegado de Campanha”, Athaide dos Santos, dono da fazenda Santa Clara. Isso teria ocorrido aproximadamente em 1940.

se tudo ali. Tem que deixar nesse local, senão a planta pode se transformar em animais perigosos, por exemplo, cobra, pernilongo, marimbondo. Na hora de ir buscar a folha para o consumo, não pode ir qualquer pessoa pegar, tem que ir uma pessoa experiente que tenha o conhecimento, geralmente idosa, criança não pode. A pessoa que vai usar o *ka'a he'ẽ* tem que ir no seu pé e arrancar só um pedaço, e o restante que não for consumido (o que restou após o consumo) tem que devolver ali de novo, de onde tirou, senão ele se transforma em animal. Quando Catalina ia no Paraguai para trabalhar, se ela achasse um pé de *ka'a he'ẽ* ela arrancava para tomar com tereré, chimarrão. Perguntei para Catalina qual era o efeito de não se achar mais o *ka'a he'ẽ* no campo e ela me disse que, por causa disso, hoje em dia ocorrem mais doenças e que também “ficou distante”, não se usa mais.

A circulação dos Kaiowa e Guarani em aldeias no Paraguai é notável. É muito comum as pessoas se referirem a parentes que moram em aldeias do Paraguai e buscarem trabalhos temporários nesse país também. Como vimos no capítulo 3, com a intensificação da abertura de fazendas na região do extremo sul do MS, no período entre as décadas de 1950 e 1970, e consequente expulsão dos indígenas de seus *tekoha*, muitos foram morar em aldeias no Paraguai. Com essa circulação de pessoas, que se deu também anteriormente e após esse período, também circulavam sementes e mudas, como exemplificado no registro de Galvão (1996, p. 205), de que, em 1943, o Kaiowa Castillo, morador da reserva de Taquaperi, teria ido buscar sementes de algodão no Paraguai, em *Cerrogwe*, porque estava com essas em falta. Esse movimento provavelmente deveria ser mais intenso nas aldeias mais próximas à fronteira com os dois países, como é o caso daquelas localizadas na margem esquerda do rio Iguatemi.

No kurusu amba – expulsão e retomada

Tive a oportunidade de ir rapidamente à aldeia de kurusu amba em maio de 2018, e em agosto do mesmo ano eu retornei para lá permanecendo por doze dias. Voltei nessa retomada novamente em novembro de 2018 e em fevereiro de 2019. Nessas ocasiões fiquei hospedado na casa do casal Alzira e Nilo. O kurusu amba é uma área de retomada, ou seja, não está dentro das reservas ou terras indígenas criadas ou demarcadas pelo SPI ou FUNAI. As famílias indígenas que reivindicam a demarcação desse lugar como terra tradicional foram expulsas dali por fazendeiros recém chegados à região em um período entre a década de 1950

e o início da década de 1970, espalhando-se pelas reservas indígenas criadas pelo SPI, principalmente em Taquaperi, no município de Coronel Sapucaia, MS. Na década de 2000, pressionados pelo confinamento territorial nas reservas superpopulosas e dada a intensificação do movimento de luta dos Guarani e Kaiowa por seus território tradicionais, algumas famílias se uniram em uma aliança para a retomada do kurusu amba no ano de 2007. Segundo os indígenas, na época em que “entraram” na área havia ainda bastante mata, tinha erva-mate, guavira, bastante remédio, mas depois isso teria sido “derrubado pelo fazendeiro”. Segundo me contaram, “colocaram veneno na plantação de soja e milho e acabou o remédio”. Após muitos conflitos com os fazendeiros que se consideravam os donos daquelas terras, que resultou em ferimentos e mortes de indígenas, conseguiu-se estabelecer a presença das aldeias nos locais retomados desde 2009. Isso não acabou com os conflitos, mas permitiu a presença dos indígenas naquelas terras sem que fossem expulsos (Benites, 2014).

Após alguns conflitos internos devido a um desentendimento entre famílias extensas, relacionado a um acordo feito com os fazendeiros por um dos grupos, em oposição aos outros, foram realizadas duas novas retomadas, conformando as áreas conhecidas hoje em dia como “acampamento 2” e “acampamento 3”. A área onde se manteve o grupo que realizou o acordo, onde foi realizada a primeira retomada, ficou conhecida como “acampamento 1”. A família junto a qual eu fiquei hospedado mantinha suas residências no “acampamento 2” e as minhas conversas se limitaram às pessoas que lá viviam. Cheguei a ir ao acampamento 3 para uma conversa com as pessoas de lá, mas não havia conhecedores do *ka'a he'ẽ* ali, ao contrário do acampamento 2. Não fui ao acampamento 1 porque as famílias que lá residem ainda mantinham, na época, uma relação conflitiva com as famílias dos outros dois acampamentos, tornando muito delicada a realização da pesquisa em todas as áreas. As famílias residentes nos três acampamentos ainda aguardam a publicação do estudo de identificação e delimitação da terra indígena pela Funai, o qual não foi publicado até a conclusão desta tese.

A região denominada de kurusu amba – “lugar da cruz”, ou “região da cruz” – fica localizada na porção mais superior entre os rios Iguatemi e Ijovy, sendo que o segundo acaba desaguando no primeiro mais para abaixo. É uma região que originalmente compreendia uma fisionomia de cerrado predominante, com a presença de manchas de mata atlântica semi-decidual submontana. De acordo com o mapa de cobertura vegetal apresentado por Bahri (2011), cuja fonte de dados é o IBGE, a região do kurusu amba estaria quase inteiramente coberta, originalmente, por fitofisionomias de cerrado, contando apenas com um fragmento de

mata atlântica mais ao norte, próximo às cabeceiras dos rios Iguatemi e Ijovy. Nas margens do Ijovy ainda existe um fragmento de mata ciliar e há outros fragmentos de cerradão, principalmente em locais de relevos mais acidentados. No entanto, a maior parte da paisagem foi transformada com o desmatamento efetuado pelos fazendeiros que ali ocupavam anteriormente às retomadas. Há alguns campos com capim nativo, no entanto, grande parte está coberta pelo capim colômbio. Apesar da paisagem estar bem transformada, ainda assim, a região do kurusu amba apresenta condições ambientais muito melhores para as famílias que estão no acampamento 2 viverem de acordo com o seu modo de vida “tradicional”.

Ainda que não em condições ideais, as pessoas têm acesso à água⁸⁷ do rio Ijovy, podem coletar lenha para seus fogões e para a construção de casas, encontram alguns animais de caça, encontram plantas medicinais e, principalmente, têm muito mais espaço para a localização das residências e a abertura de roças⁸⁸. As casas ali se localizam muito mais distantes umas das outras do que aquelas na reserva de Amambai ou Taquaperi, por exemplo. Igualmente, há extensão disponível para que uma mesma família extensa se organize espacialmente mais próxima e que, no caso de falta de afinidade entre famílias “vizinhas”, o modo de resolução de um eventual conflito seja simplesmente o afastamento de uma delas para outro local, mais longe. Essa possibilidade já não existe nas reservas, que estão superpopulosas e já não há mais espaço “livre” para deslocamento. Isso faz com que, no caso de conflitos entre famílias, seja muitas vezes utilizado o recurso da violência, especialmente quando há uma aglomeração de pessoas bebendo cachaça, na qual aparentes pequenos desentendimentos resultam em mortes. Não é possível pensar as reservas de modo isolado das propriedades privadas circundantes, que impedem muitas vezes as caminhadas – *oguata* – e o processo de “educação da atenção” que ocorre durante essas trilhas, que se dão com a participação de parentes e aliados.

Quando estive em kurusu amba, em agosto de 2018, também estava ali, “passando um tempo”, um jovem sobrinho de Nilo, que morava na Reserva de Dourados. Ele me disse que

⁸⁷ No entanto, devido às atividades agropecuárias desenvolvidas na região, nem sempre as águas dos rios e córregos possuem boa qualidade, excetuando-se regiões próximas às nascentes.

⁸⁸ Um desafio das novas condições ambientais é a abertura de roças no capim colômbio ou na braquiária. Como praticamente já não existem matas para se fazer “roça de toco” e, também, devido à criminalização dessa prática por órgãos ambientais, as roças precisam ser abertas em áreas de capim. Já há algumas décadas, a Funai apoia as famílias indígenas com a abertura de roças por meio de trator. No entanto, essa ação causa dependência do órgão indigenista, ou da Prefeitura, para abertura de roças. As áreas de retomadas muitas vezes sofrem com dificuldades para conseguirem esse tipo de apoio, haja vista que os fazendeiros e políticos locais não têm interesse que Funai ou Prefeitura apoiem essas aldeias, pois eles as consideram como “invasão de propriedade”.

era a primeira vez que ia ali e tinha gostado bastante porque “dava para ver longe” e “dava para sentir o ar”. Segundo ele, na reserva onde ele mora não é assim, as casas são muito espremidas e não se pode andar com segurança à noite. Ele trabalha atualmente de servente de obras na cidade de Dourados.

Um dos problemas que me relataram quando estive na retomada é a grande vulnerabilidade em que as famílias se encontram, a sofrerem atos de violência por parte de fazendeiros contrários à presença deles nas retomadas. Alzira contou que depois de se instalarem na casa onde se encontram (até a escrita desta tese), sua filha foi sair um dia de moto e o capataz do fazendeiro a seguiu e derrubou-a, causando sequelas que ela sente até hoje. Depois dessa ação, os indígenas retomaram a casa onde esse capataz morava, que ficava relativamente próxima, para acabar com esse tipo de violência. Os indígenas estão sujeitos à violência constantemente, pois, se estão vindo de Taquaperi ou Amambai para chegarem até o local da retomada, precisam passar pela mesma estrada que corta as fazendas da região, passando ao lado das casas dos capatazes das propriedades, que às vezes tentam intimidá-los soltando cachorros ou dando tiros. Esse trajeto é feito com frequência pelos estudantes indígenas que estudam na escola de Taquaperi.

Em 2007, dois indígenas foram mortos durante a primeira iniciativa de retomada no *kurusu ambá*, no local atualmente conhecido como “acampamento 1”. Entre 2009 e 2015, mais outros dois indígenas foram mortos em conflitos com fazendeiros. Durante uma tentativa malsucedida de retomada da fazenda Madama, em 2015, duas crianças ficaram desaparecidas, casas dos indígenas foram incendiadas e dezenas ficaram feridos. Em janeiro de 2016, houve um ataque a tiros efetuado pelos fazendeiros e um acampamento foi incendiado. Em março do mesmo ano, horas depois da Relatora Especial da Organização das Nações Unidas (ONU) para os Direitos e as Liberdades Fundamentais dos Povos Indígenas, Victoria Tauli-Corpuz, ter visitado o acampamento, pistoleiros armados a cavalo e em caminhonetes atacaram os indígenas a tiro, com o ataque se repetindo dois dias depois. Em julho do mesmo ano, novo ataque a tiro foi registrado, dessa vez sem deixar feridos (Cimi, 2016). No dia 31 de janeiro de 2018, após nova tentativa malsucedida de retomada da fazenda Madama, os indígenas foram atacados por pistoleiros. Um grupo de homens armados em ao menos três caminhonetes atacaram a tiros a nova área retomada pelos indígenas, na fazenda Madama, expulsando os Kaiowa do local. Após isso, esse grupo de pistoleiros incendiou as casas dos acampamentos 2 e 3 do *kurusu ambá* (Dourados Agora, 2018 *apud* ISA, 2018). Segundo informações passadas

por um servidor da Funai da CTL de Amambai, até a data da escrita desta tese, nenhuma pessoa foi penalizada pelas mortes e ferimentos que os indígenas sofreram. Além disso, no kurusu amba me falaram que alguns indígenas que foram baleados até hoje carregam no seu corpo as balas que os alvejaram.

Segundo me contaram os Kaiowa, após esses conflitos, os indígenas teriam feito um acordo com alguns fazendeiros das áreas onde incide a retomada do kurusu amba para evitar novo conflitos. No entanto, me relataram que mesmo assim eles ainda têm a mobilidade muito limitada e que é difícil coletarem alguns remédios que se encontram em regiões para as quais os fazendeiros não deixam os indígenas passarem, como no caso das plantas localizadas próximas aos brejos. Dessa forma, para a realização de atividades de caça e coleta em determinados lugares, os indígenas precisam de estratégias para não serem vistos pelos seguranças dos fazendeiros, dos quais eles temem muito sofrer violências.

Benites (2014) descreve que o movimento de saída das famílias que ocupavam o kurusu amba iniciou-se com a chegada dos “brancos procedentes de lugar distante” (*karai mombrygua*), os quais expulsaram os indígenas em um período localizado entre as décadas de 1950 e 1970⁸⁹. Esses *karai* foram identificados com os nomes de Arturio Vargas, Dorival Vargas, Pedro Alves, Wilson Alves, fazendeiros que eram conhecidos de todos os indígenas da região do *tekoha guasu iguatemipegua*, ou seja, da bacia do rio Iguatemi. Esses fazendeiros inicialmente começaram a avisar aos indígenas que a terra havia sido vendida para eles e que, por esse motivo, as famílias indígenas deveriam sair do lugar rapidamente e se transferir para a aldeia oficial do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Depois dos atos de intimidação e coação aos quais os indígenas foram submetidos para se retirarem do seus *tekoha*, as famílias extensas que ali residiam se espalharam por outras terras e postos indígenas, como nas Reservas de Takuaperi, município de Coronel Sapucaia; Amambai e Limão Verde, no município de Amambai; e Reserva de Sassoró e TI Jaguapiré, no município de Tacuru. Além desses locais, foram também para algumas comunidades indígenas⁹⁰ localizadas no Paraguai.

⁸⁹ Na obra de Benites (2014) existem menções a pelo menos três décadas nas quais teria ocorrido a expulsão das famílias do *kurusu ambá* e a ida para Taquaperi – 1950, 1960 e 1970. Me parece que, em alguns casos, isso pode ser devido a diferentes épocas em que as famílias foram expulsas, no entanto, em outros momentos me parece que isso está relacionado com a dificuldade de alguns indígenas mais velhos precisarem os anos em que determinados acontecimentos ocorreram. Me parece que o mais provável é que esses eventos tenham ocorrido entre o final da década de 1960 e início da década de 1970, tendo em vista que essa foi a época da chegada em maior número dos imigrantes gaúchos, do aumento do desmatamento e da abertura das fazendas.

⁹⁰ No Paraguai, as terras ou colônias indígenas, como eram chamadas, criadas na primeira metade do século XX, eram administradas por instituições religiosas, entidades privadas ou pessoas. No entanto, a partir de 1981, com a promulgação da lei 904, conhecida como o “Estatuto de las Comunidades Indígenas”, as terras

Também registrei informações de indígenas que se destinaram à reserva de Dourados, como alguns parentes de Leonel Lopes.

Benites (2014) entrevistou o *ñanderu* Leonel Lopes, que foi um dos meus interlocutores na pesquisa também, visando reconstruir a história de espoliação do território do kurusu amba. Leonel saiu de modo forçado com a sua família do kurusu amba, já casado com sua esposa Margarida e com filhos, o que aconteceu, segundo ele, em meados da década de 1950⁹¹ e passou a residir na reserva de Taquaperi. Enquanto ainda morava em kurusu amba, antes da expulsão, ele foi auxiliar e aprendiz (*yvyra'ija*) do famoso *ñanderu* Josezinho⁹², começando a realizar os rituais de canto/dança coletivos denominados *jeroky* naquele local, parando de desenvolvê-los em Taquaperi e tornando a realizá-los novamente com frequência depois de retornar ao kurusu amba. Assim Leonel contou para Benites o modo como foram intimidados a saírem daquele local:

Quando karai Arturio chegou aqui, ele falou para nós que este lugar ou terra já é fazenda dele. Aqui não era aldeia indígena. “Vocês índios têm que sair daqui rapidamente, nenhum índio vai ficar morando nesse lugar”, assim, karai Arturio nos avisou. “Se não sair rápido, vai vir polícia para tirar vocês daqui à força e pode até matar vocês todos”. Assim mesmo falou pra nós. Repetia para nós que aqui não é aldeia indígena. ‘Tem que ir pra a aldeia do SPI, aqui não é aldeia de vocês’. Falou: ‘Eu comprei do governo, agora é minha terra, é minha fazenda’. “Essa mensagem dos karai dava muito medo, pois tínhamos muitas crianças, por isso conversamos entre nós e decidimos a sair para não morrer a nossas crianças e nós também”. [...] “O fazendeiro andava de cavalo e portava os dois revólveres (38 e 44) na cintura e suas guardas costa ou capatazes carregavam nas mãos duas espingardas (12 e 28). O fazendeiro era sério,

indígenas paraguaias foram consideradas como propriedade comunitária (e não da união, com usufruto exclusivo dos indígenas, como no Brasil). A partir de então, passou-se a referir às antigas colônias como “comunidades indígenas”.

⁹¹ Conforme já indicado anteriormente, é possível que a década em que esse evento ocorreu remonte aos anos 1960 ou início de 1970. A dificuldade em precisar a época se dá muito em função de que a passagem do tempo não era assim marcada para esses indígenas mais idosos. Muitos têm dificuldade em informar a sua idade, o que é feito geralmente a partir da leitura dessa informação no “documento de identidade”. Portanto, a localização da data em que os eventos ocorreram, em casos como esse, poderia ser melhor precisada pelo pesquisador, com base na elaboração de perguntas não quantificadas em números que permitam essa situar os acontecimentos em uma lógica cronológica. Isso é especialmente importante em contextos como o das reivindicações de demarcação de terras indígenas pelos Kaiowa e Guarani no MS, pois esses processos são comumente judicializados e casos como esses podem ser apontados como contradições que exporiam uma suposta fragilidade da argumentação do relatório de identificação e delimitação.

⁹² Galvão (1996, p. 224) menciona Josezinho quando fala de Isaac, seu sobrinho. Segundo este último, Josezinho seria um bom *pay* que teria uma fotografia de *ñandejara*, que teria sido lhe dada pelo próprio *Ñandejara*. “O *pay*, seu tio, sonha e conversa com *Ñandejara*, podendo, desta forma, inteirar-se de acontecimentos futuros. Durante algum tempo, trabalhou com Belmonte, quando este comandava um grupo revolucionário. As vitórias de Belmonte são explicadas por Isaac como resultado da ação de seu tio. Este sonhava e mandava um *Ñandejara* como “próprio” em Patrimônio, e sem que ninguém o visse, o *Ñandejara* vinha informar a Zezinho dos acontecimentos. Josezinho pode saber se uma roça vai dar, para plantar ou não. Quando não chove, a terra fica muito seca e Josezinho sabe que a planta vai morrer. Chama então um *Ñandejara* e manda chover muito, o *pay* chama um *Ñandejara* e manda-o parar a chuva. Isaac pretende ir até a casa deste *pay*, morador das terras de Boaventura, para saber que tal sairá sua roça” (idem).

fechado, ele não ria não. Ele demonstrava que não gostava mesmo de nós índios, apresentava os olhares nervosos e bravos! Não conversava muito não e falava pouca coisa que era para nós sair do lugar, só isso repetia. Os capatazes e empreiteiro-gato dos fazendeiros eram diferentes, se comportavam de outra forma. Eles nos visitavam com frequência e, às vezes, traziam mensagens do fazendeiro para nós. “Na última semana, o karai fazendeiro furioso, retornou avisar nós que no dia seguinte já estaria vindo um caminhão grande e polícia para levar nossa mudança para lugar distante, tudo vai ser à força, para levar-nos para outra aldeia longe dali. Diante disso, nós ficamos preocupados, resolvemos a sair do lugar e saímos escondidos, durante a noite, fomos meio correndo. A nossa preocupação era com as crianças, por isso saímos, retiramos e levamos as crianças dali. Assim, abandonamos tudo, as nossas casas, roças e animais. Deixamos tudo. “Fomos direto para aldeia Takuapiry que ficava mais perto de Kurusu Amba”. “Ao amanhecer em aldeia Takuapiry fomos pedir um canto de terra/área ao capitão indígena da aldeia Takuapiry para nós morarmos. Diante disso, o capitão e chefe de posto nos receberam e nos ofereceram um cantinho para nós morar. O capitão juntamente com os seus auxiliares nos apresentou um regimento e lei da aldeia que ele quem manda e executa o regimento no interior da aldeia Takuapiry. Além disso, indicou para nós que ali na aldeia há escola e a igreja da missão que deveríamos frequentá-las. Assim, nesse canto doado pelo capitão, começamos a construir as nossas casas e roças no pequeno espaço de terra cedido para nós pelo capitão indígena e chefe de posto da aldeia Takuapiry”. “Todos os nossos parentes que saímos de tekoha Kurusu Amba ficamos juntos nessa esquina da aldeia Takuapiry. (Benites, 2014, p. 76-77).

Depois de dois anos em Taquaperi, alguns indígenas que haviam sido retirados de kurusu amba conseguiram retornar para o local, no entanto, sob a condição de mão de obra em trabalhos temporários chamados de changa, como a derrubada do mato da região. O termo changa tem origem no espanhol da América, de cunho depreciativo, referindo-se a atividades ou trabalhos não assalariados sistemáticos ou descontínuos, aos quais corresponde uma remuneração (Thomaz de Almeida, 2001). Dessa forma, alguns indígenas passaram a trabalhar por mais de dez anos no serviço de derrubada de mata para aquele “patrão” Dorival Vargas, que os havia expulsado anteriormente. Leonel afirmou: “derrubamos todos os matos e plantamos o capim/colonião para o fazendeiro Dorival” (Benites, 2014, p. 78). Quando eu entrevistei Leonel Lopes em fevereiro de 2019, ele me disse que quem voltou à região do kurusu amba foram os seus irmãos Tamaro, Silvano, Zito e Atanásio. Eles voltaram para trabalhar para o fazendeiro e ficaram morando ali na região. Leonel disse: “morava aqui [onde está o acampamento 2], no *Ñu po’i*, pra lá também”.

O relato de Leonel remete ao momento, descrito no capítulo 3, no qual os trabalhos nos ervais haviam entrado em decadência e os indígenas foram incorporados de modo subordinado na economia regional enquanto mão de obra barata na derrubada das matas e abertura de fazendas. Algo que é menos enfatizado neste momento de transição é que sem a mata e a erva-mate, o saber-fazer indígena associado ao manejo da floresta perde também o seu valor enquanto uma mão de obra permanentemente empregada na região do sul do MS.

Com a derrubada da mata e a implantação das fazendas de pecuária, e, posteriormente, também, de monoculturas de soja milho, e cana-de-açúcar, a mão de obra indígena fica restrita aos trabalhos temporários e tidos como mais desqualificados e pior remunerados, em comparação com os trabalhadores “brancos”. A pecuária e as lavouras mecanizadas de soja e milho incorporam até os dias de hoje uma quantidade muito pequena de mão de obra indígena, sendo os principais trabalhos na região realizados nas usinas de cana-de-açúcar. Mais recente, principalmente nas reservas mais próximas às cidades de maior porte, como Dourados, tem havido emprego em frigoríficos e na construção civil. Além disso, os indígenas também são arregimentados para trabalhos temporários em outras regiões do país, como a colheita de maçã em estados do sul e a derrubada de mata em estados do norte.

De acordo com a narração de Leonel, registrada por Benites (2014), a derrubada do mato era dividida em lotes, dos quais tomavam conta um “empreiteiro-gato” paraguaio, que coordenava uma turma de 20 a 30 indígenas. Antes do início da derrubada, o “empreiteiro-gato” adiantava o pagamento em dinheiro – procedimento denominado de *prata‘i changarã* –, oferecendo ainda as mercadorias e ferramentas como parte desse pagamento. Os indígenas trabalhavam do nascer até o pôr do sol, no duro trabalho da derrubada da mata. Durante essa época, em que os indígenas trabalhavam na abertura da fazenda, o fazendeiro permitiu que eles construíssem novamente residências e roças ali na região. No entanto, como conta Leonel, já “não era mais como antes”, porque o patrão “limitava” onde poderiam ser feitas as plantações.

Nessa época, nos finais de semana, eles realizavam festas *guaxiré* e cerimônias de *jeroky*, regadas a *kaquĩ* (bebida fermentada de milho, chicha), o que era tolerado pelo patrão. Durante o meu trabalho de campo, Leonel mencionou também a realização dessas festas na região do kurusu amba, no local de onde foram expulsos. Ele disse assim: “quando meu irmão voltou aqui, ele sempre estava fazendo *guaxiré*, *jeroky* também. Ele foi avisar alguém em Taquaperi, Cerro Perón também, quando está fazendo *guaxiré*. Aí veio gente, bastante pessoa mesmo, de a pé. Quando acabou o *guaxiré*, voltou de novo [para a casa]”. Ou seja, mesmo com a expulsão do seu território, os indígenas conseguiram manter uma relação com aquela terra, em visitas para a realização de *guaxiré*.

Assim como os irmãos de Leonel, nem todos se mudaram para Taquaperi, tal como narra Benites (2014) para a história do senhor Pereira, que conseguiu continuar na região do kurusu amba trabalhando para Dorival Vargas, da década de 1970 até 1990. No entanto, em

1993 o patrão vendeu a fazenda para Doraci, que expulsou essas poucas famílias indígenas restantes. É importante ressaltar que a presença de algumas famílias indígenas que conseguiram ficar na região, ainda que poucas, permitia que aquele local fosse visitado de vez em quando por parentes residente nas reservas, mantendo assim uma relação com aquele lugar. Benites (2014) ainda narra que os mais velhos se lembram que na região do *kurusu ambá*, Ñu Po'i, Cerro Perõ, todas dentro da área do Iguatemipeguá, moravam diversos *ñanderu* (xamãs) importantes e reconhecidos pelas famílias, sendo que alguns deles eram responsáveis pela realização do ritual da “furação de lábio”, o *kunumi pepy*.

Entre eles Honório Veradão, cujo auxiliar (o *yvyra'ija*) era Chiquinho. As pessoas contam que o Chiquinho (que morava na microrregião Cerro Perõ) e o Honório realizavam um ritual muito importante para os Kaiowa: o de furação do lábio (*kunumi pepy*), de iniciação masculina. O senhor Pereira conta que seu irmão mais velho, Alfredo (já falecido), furou o lábio com o Honório, e pôs o botoque labial (denominado *tembetá*). Já o próprio Pereira foi auxiliar (*yvyra'ija*) desses dois rezadores, tornando-se xamã (Benites, 2014, p. 81-82).

Benites (2014) também registra, por meio dos relatos dos idosos que ele entrevistou, como os funcionários do Posto Indígena do SPI eram coniventes com o processo de expulsão das famílias e contribuíam para o aldeamento destas. O funcionário do posto anunciara que “no P.I. teriam toda a assistência e os recursos necessários para viverem” (idem, p. 82), e que não precisariam mais terem patrão. Além disso, incitavam as crianças a estudarem na escola do Posto Indígena e frequentarem as atividades ligadas à Missão Evangélica, onde também poderiam ter acesso à assistência à saúde. No entanto, a vida dos indígenas na reserva não foi considerada por eles como boa, pois não conseguiam mais fazer roças e participar de rituais de *jeroky*. Além disso, as lideranças das famílias extensas foram ignoradas pelo sistema político dos capitães e dos chefes de postos instituído pelo SPI e FUNAI. Precisaram “viver quietos” por muitos anos, indo buscar trabalho na derrubada de mato no Paraguai, e a partir do final da década de 1980 nas plantações de cana de açúcar das usinas de álcool que se instalaram no Mato Grosso do Sul (Benites, 2014).

Durante o período que fiquei em *kurusu ambá* em agosto de 2018, me hospedei na casa de Nilo e Alzira, filha de Leonel e irmã de Elizeu Lopes. Nilo foi meu intérprete durante as minhas conversas sobre o *ka'a he'ẽ* com os mais velhos, que tinham dificuldade de entender as minhas perguntas e se expressarem em português. Por sua vez, Nilo, que tem cerca de 50 anos de idade, também tinha dificuldade de entender o que os mais velhos diziam, pois eles falavam um guarani mais antigo e usavam termos que não são mais utilizados

atualmente. Além disso, a família de Nilo é da reserva de Dourados e é possível que haja algumas diferenças linguísticas entre o guarani falado naquela região e o falado por famílias que habitaram os *tekoha* da região da bacia do Iguatemi, próxima à divisa com o Paraguai.

Tive a oportunidade de conversar inicialmente, em maio de 2018, com o senhor Leonel e Getúlio (chamado de Júlio pelas pessoas), que moraram na região na época da sua juventude. Ambos disseram que é difícil encontrar hoje em dia o *ka'a he'ẽ*, por causa do gado e das lavouras de milho e soja que os fazendeiros estão fazendo, mas é possível achá-lo ainda. Segundo eles, a menina, quando nova, mascava o *ka'a he'ẽ* para se preparar para a chicha ficar doce, que era servida durante as festas. Servia para ir se incorporando no corpo da menina para quando ela fosse fazer o *kaguĩ*. Podia-se plantar no pátio, na beira da casa. Podia tomar sem ter doença, ou tendo doença, como dor de coração, dor de estômago, e também é bom para abrir o apetite. O *ka'a he'ẽ* era encontrado mais na margem do rio ou brejo.

Se por um lado, conforme argumentado no capítulo anterior, a ideia da propriedade privada da terra era uma novidade para os indígenas na época em que foram expulsos de suas aldeias, também o era a ideia de uma terra coletiva. Apesar das reservas indígenas criadas pelo SPI não se caracterizarem como propriedade coletiva, como no caso das atuais comunidades indígenas no Paraguai e das terras quilombolas no Brasil, e sim como uma terra pertencente ao Estado e inalienável, a concepção e o funcionamento da reserva em si própria remete a uma ideia de propriedade coletiva da terra, assim como de uma representação política comunitária. Autores como Brand (1997), Thomaz de Almeida (2001), Pereira (2004) e Mura (2006) têm colocado muito bem os problemas e conflitos que advêm da administração das reservas por meio dos capitães indígenas, que atuavam em articulação com os chefes de posto do SPI e, posteriormente, da Funai⁹³. Ao ignorarem-se as formas de organização social baseadas nas famílias extensas enquanto “unidades políticas e econômicas” de ação e produção, o reduzido espaço da reserva permitia não só formas desiguais de apropriação da terra, como uma insuficiência de terras cultiváveis, incapazes de gerar um autossustentabilidade alimentar⁹⁴. Com o crescimento demográfico e a pobre qualidade dos solos das reservas, este

⁹³ Os capitães continuam existindo em várias reservas Kaiowa e Guarani e atuam como intermediários entre poderes públicos e interesses privados e as famílias indígenas. No entanto, em alguns lugares, como na reserva de Amambai, o capitão é eleito pelos indígenas e tem um mandato temporal, similar portanto aos cargos de administração do poder público.

⁹⁴ Cabe lembrar que as reservas Kaiowa e Guarani foram criadas pelo SPI nas três primeiras décadas do século XX. Dessa forma, quando ocorre o esbulho de suas terras, entre as décadas de 1950 e 1970, as famílias indígenas que se dirigem para a reserva a encontram já habitadas por outras famílias, que possuem relações mais consolidadas de aliança com os órgãos de assistência do Estado e religiosos, além de possuírem uma ampla parentela habitando as áreas consideradas como melhores para ocupação. Pereira (2018) apresenta

último aspecto se tornou ainda mais crítico e afetou também a fartura na produção agrícola, principalmente do milho saboró, que era essencial para a realização de guaxirés e, principalmente, cerimônias de jeroky. Isso também afetou a capacidade de influência dos chefes de família extensas, a realização de trabalhos em “mutirão” e a realização de rituais tais como o *jerosy puku* (batismo do milho) e o *kunumi pepy* (iniciação masculina com inserção do adorno labial, o *tembetá*).

No entanto, conforme argumentei anteriormente e inspirando-me na reflexão de Pimentel (2012) sobre a chefia Kaiowa e Guarani, não me parece que é possível atrelar a figura e atuação do capitão apenas à imposição do SPI. A figura do intermediário entre os interesses dos “brancos” e dos Kaiowa e Guarani existe pelo menos desde o início da colonização europeia, conforme descrito no capítulo 3, na figura dos “caciques”, aqueles que possibilitaram o emprego de mão de obra indígena na extração de erva-mate e os deslocamentos para as reduções jesuíticas. Isso remete à discussão sobre a chefia e os donos/mestres, do capítulo anterior, na medida em que a forma chefe permite uma pluralidade aparecer como singularidade aos olhos de outros. Essa figura do chefe, do cacique, ou do capitão não parece ter sido inventada a partir da interação com os “brancos”, mas seria uma espécie de forma de lidar com outras alteridades indígenas pré e pós-colombianas, como bem argumentou Pimentel (2012). No entanto, o chefe ou o capitão sempre se localiza em uma relação de ambivalência entre o seu patrão branco e aquelas famílias que ele pretensamente representa aos olhos de outros. Conforme argumentei anteriormente, a novidade trazida pelo SPI não parece ter sido a criação da figura do capitão, mas sim a estabilização dessa posição, na medida em que o patrão branco ou chefe de posto seria sempre uma causa mais eficiente para a ação deste primeiro. Isso também foi possível na medida em que a capacidade de distribuição de bens do capitão foi magnificada por meio da assistência prestada pelo chefe do posto do SPI às reservas, e, também, pela criação de mecanismos de coerção, com a utilização das “polícias indígenas”, com aparentes similaridades com as comissões de comitaveiros dos ervais da Matte Larangeira. Além disso tudo, nunca é demais enfatizar o efeito ainda mais potente da expansão das propriedades privadas ao redor das reservas de reduzir bastante a possibilidade de deslocamentos e do estabelecimento de novas moradias como uma solução para conflitos entre famílias ou em busca de locais ecologicamente mais adequados ao seu

relatos de famílias que ao chegarem nas reservas passaram por situações que consideraram de violência e humilhação, optando por ir morar em vilas ou periferias urbanas próximas.

modo de vida, tornando quase obrigatória a submissão de uma família a algum “capitão” de reserva⁹⁵.

Tendo em vista os argumentos já expostos, a novidade para os Kaiowa e Guarani, e muito provavelmente para outros povos indígenas no Brasil, não foi a instituição de uma função de chefia para além da família extensa. A novidade foi a propriedade (privada ou coletiva) enquanto uma forma de relação, nos seus aspectos simultâneos e inseparáveis de ideia/lógica e práticas concretas – sistemas, técnicas e tecnologias “produtivas”, e políticas de gestão/administração do território. Dentro da lógica da propriedade privada, ou o seu avesso - a coletividade -, a forma da chefia adquire uma pretensa estabilidade, até então inimaginável. Porém, como pode ser visto na vasta literatura sobre os problemas da atuação dos capitães nas reservas indígenas Kaiowa e Guarani, isso não quer dizer que não haja um esforço constante de contestação e de tentativa de solapamento da autoridade dessas figuras pelas famílias indígenas insatisfeitas, o que demonstra que apesar do capitão pender mais para os patrões e administradores públicos, aqueles que ele pretensamente representa não se tornam uma causa eficiente nula⁹⁶.

Para além disso, o capitão passa a atuar de modo complementar ao lado de uma série de estruturas do Estado que produzem um efeito de atração, pela sua capacidade de distribuição de bens, fornecimento de serviços e estabelecimento de relações de aliança, tais como os postos indígenas, as missões religiosas e, posteriormente, as escolas indígenas, postos de saúde, dentre outros. Essas instituições religiosas e do Estado são responsáveis também pela introdução de novas práticas de conhecimento, que se ancoram no pressuposto da desconexão entre o conhecimento, enquanto uma informação que se transmite, e as relações que se estabelecem entre o conhecedor e o conhecido (o que engloba a relação entre as pessoas e destas com os outros seres que configuram o seu ambiente). Este ponto já foi largamente desenvolvido no capítulo 1, não sendo necessário voltar a ele. Basta lembrar que a ideia de um conhecimento enquanto informação que pode ser descontextualizada das relações que a criaram, tornando-a transacionável, é muito importante para a concepção de propriedade privada e da mercadoria.

⁹⁵ Algumas famílias Kaiowa e Guarani não foram para as reservas, mantendo-se ainda em fazendas até meados dos anos 1990, sendo posteriormente expulsas. Outras se mantêm até a atualidade em “vilas” ou em periferias de cidades, no entanto, sem terem nenhum tipo de garantia em relação à posse e propriedade das terras que habitam. Algumas dessas famílias passaram por uma experiência traumática nas reservas e não consideraram a possibilidade de irem lá morar. Por outro lado, caso fossem demarcadas as terras que seus parentes reivindicam como território tradicional, afirmam que poderiam se deslocarem para esses lugares (Pereira, 2018).

⁹⁶ Para uma discussão sobre este assunto, ver Cariaga (2019).

Leonel Lopes

Quando voltei em kurusu amba com mais tempo, em agosto de 2018, consegui conversar mais detidamente com Leonel sobre o *ka'a he'ẽ*. Quem mostrou o *ka'a he'ẽ* para ele e o ensinou sobre o seu uso foi seu avô Xiriaco, que também era um *ñanderu* (rezador) e morava na região do kurusu amba, mais especificamente no local que dá nome à região, onde haveria uma cruz que teria surgido por si própria da terra⁹⁷. Além do seu avô, o pai, a mãe e os seus irmãos Silvano e Tamaro conheciam a planta também. Nessa época, segundo Leonel, viviam cerca de 2.000 pessoas na região mais ampla do *kurusu ambá*. Ele lembra que seu avô coletou cerca de vinte (20) mudas de *ka'a he'ẽ* próximo ao rio *Iguasú puku* e levou para plantar mais próximo à sua casa, na beira do rio Tyñoty. Segundo Leonel, o Iguasú Puku deságua no rio Guaraitá, que por sua vez termina no rio Iguatemi. O Tyñoty fica para o lado do kurusu ambá propriamente dito (o monte onde tinha a cruz). Era necessário levar água do rio para regar o *ka'a he'ẽ*. Depois de consumir as folhas dessas plantas, seu avô ia de novo no local onde achava a planta crescendo para buscar mais.

Durante outras conversas com Leonel, em dezembro de 2018 e fevereiro de 2019, tentei compreender melhor as técnicas de cultivo e manejo do *ka'a he'ẽ* antigamente. Quando perguntei como o avô dele fez para levar as mudas de *ka'a he'ẽ*, Leonel me disse que ele levou só sementes, “coloca um pouquinho, em guarani é *tanimbu katu*⁹⁸ [cinzas], para colocar [n]o buraco e aí planta”. Após um breve diálogo, eu entendi que quando Leonel falava “semente”, ele também queria referir-se a mudinhas ainda jovens que aparecem após a semente brotar e não à “semente” no sentido botânico do termo. Utilizei o exemplo da braquiária, que tem uma semente bem pequena, comparando com o *ka'a he'ẽ*, pois me

⁹⁷ No relato de Delfino Borvão, registrado por Crespe (2015), a cruz teria sido colocada ali por seu bisavô José Borvão, que seria o famoso *ñanderu* Josezinho. “No Kurusu Amba ele colocou uma cruz. Lá no Kurusu Amba também tem o lugar onde foi queimado, ele mostrou isso, pois quando ele chegou aqui ele queimou uma parte da terra para lembrar do acordo. Lá no lugar do Kurusu Amba tem uma cratera, que ele queimou de novo. Lá perto assim, tinha uma cruz, uma cruz grande que ele fez. E a plataforma da cruz foi feita de ouro e o ouro está escondido lá e ele não vai ser encontrado. Ele só vai ser encontrado no dia que acabar a terra. Ele vai ficar junto com a terra. No último dia, quando aparecer aquela cruz de novo, é um sinal que a terra está assim, pronta para acabar mesmo. Então, aquela cruz que ele jogou ele falou que ninguém vai ver mais e só vai aparecer quando for para subir para o céu, que aquilo ali é o fundamento que segura, é o fundamento do povo Guarani e Kaiowa. Essa cruz, a cruz do meu avô é que está segurando o mundo” (Crespe, 2015, p. 334).

⁹⁸ Segundo Tônico Benites (informação pessoal), *tanimbu katu* seria uma cinza “sagrada”, que foi benzida, utilizada durante o plantio. Segundo ele, já ouviu falar do uso de um pouco de cinza nas covas antes do plantio de milho. Eliel Benites (informação pessoal) traduziu *tanimbu katu* por “boa cinza” e, também, já ouviu falar dessa prática, sendo a cinza “igual o calcário”.

falaram que esta teria uma semente parecida à daquela em tamanho, e perguntei se daria para plantar da mesma forma, semeando. Leonel disse que daria para plantar e quando perguntei se ele viu o avô dele plantar assim, ele disse que sim. Seu avô amontoava a terra, “igual braquiária”, juntava com a enxada, jogava em uma peneira, tendo como resultado do processo só as sementes. O avô e o pai dele faziam isso. Eles plantavam da mesma forma que uma horta, usavam a “pá” e o “facão grandão”: “naquele tempo não tinha foice, usava só facão”. Depois de crescido, tirava-se as folhas que seriam consumidas como remédio, cortava com a tesoura e trazia no “prato”, *hi’a*. As folhas cortadas nasciam novamente, no ramo.

Antes de coletar o *ka’a he’ẽ* para ser plantado em outro lugar, após o plantio, durante o seu crescimento, e na hora de retirar as folhas para o consumo, era necessário fazer uma reza (*ñembo’e*). Segundo Leonel, ela funcionaria “como o veneno do fazendeiro”, espantando as pragas. As folhas eram usadas como remédio para o estômago. A forma de consumir era como se fosse um “chá”: colocava-se os ramos na água fervendo, depois colocava esse líquido no copo e bebia. Quando perguntei para Leonel se as folhas poderiam ser secadas ao sol, ele me confirmou que sim, que poderia fazer isso para levar de um lugar para outro e “rezar” nelas depois.

Eu perguntei para Leonel se o *ka’a he’ẽ* seria um *temity*, termo utilizado para as plantas cultivadas, e ele respondeu que sim, que era *kokue-pe*, termo que indica que poderia ficar localizado na roça. Ele me contou também que é bom plantar o *pirakana*, uma planta que é remédio também, junto do *ka’a he’ẽ*, para “criar bem” o *ka’a he’ẽ*. Leonel disse ainda que uma vez, quando ele ainda era criança, com mais ou menos oito anos, ele foi acompanhar com sua família um casal que ia matar um tatú, e o pai dele, ao passar pela planta, indicou-a e disse para ele: “esse aqui que é o *ka’a he’ẽ*”. Depois de consumido, para fazer o remédio, tem que “guardar” o que sobrou, deixar a metade para o lado que o sol se põe e a outra metade no lado que o sol nasce; e rezar para o lado que o sol nasce – *ñanderú paĩ kuará* – e para o outro lado (poente). Esse é um procedimento que, segundo Leonel, se faz com qualquer planta que é remédio (*pohã*).

Em determinado momento de nossa conversa, eu perguntei se teria que fazer algo antes de plantar ou pegar o *ka’a he’ẽ* para usar, e Leonel disse que sim. Em seguida, ele recitou o *ñembo’e* do *ka’a he’ẽ* para mim⁹⁹. Leonel disse que antes de pegar o *ka’a he’ẽ* para

⁹⁹ Infelizmente não consegui transcrever e traduzir os *ñembo’es* a contento para colocá-los nesta publicação. A transcrição e tradução de *ñembo’e* é uma tarefa difícil, e nem mesmo tradutores experientes do guarani para o português conseguem fazê-lo com facilidade. Isso ocorre muito em função do tipo de linguagem e dos termos utilizados nos cantos, que são extraordinários à comunicação corrente nos dias de hoje, além da

plantar em outro lugar, tem que usar esse *ñembo'e*. Depois de plantado, tem que rezar de novo para ele crescer. Depois que a planta cresceu e retirou as folhas para serem usadas como remédio (*pohã*), recita-se outro *ñembo'e*, que serviria para “complementar” o efeito do *ka'a he'ẽ*, nas palavras de Tónico.

Em fevereiro de 2019, voltei em *kurusu amba* e conversei com Leonel novamente sobre o *ka'a he'ẽ*. Nessa ocasião, tive a oportunidade de dar uma volta com ele por um caminho que passa dentro de um fragmento de cerrado, próximo aonde ele construiu sua residência. A trilha leva até um local onde há nascentes de riachos que deságuam no rio Iguatemi e de onde ele tira a água que usa na sua casa. Mesmo sendo idoso, ele carrega em um carrinho de mão pesados galões de água pelo caminho da trilha. Marquei no GPS¹⁰⁰ as coordenadas geográficas de sua casa e da “mina d'água” de onde ele retira a água, e em linha reta a distância é mais de 1km em descida. Assim sendo, o trajeto sinuoso pela trilha era ainda mais longo. Da mata de cerrado ele retira também lenha, “plantas medicinais” (*pohã*), frutas – como guavira – e caça alguns pequenos animais. No caminho, Leonel me mostrou várias plantas que são *pohã* e indicou para que elas servissem. Uma dessas plantas era *hogueru veráva*. Essa planta tinha sido semeada em cima de um cupinzeiro (*tacuru*), pois, segundo Leonel, assim ela “sai bem”, é “igual adubo”. Fiquei curioso com essa prática de plantio e perguntei para ele que tipo de planta podia-se plantar assim. Ele disse, “qualquer planta que plantou aqui, mexirica, milho...”. Foi a esposa dele, dona Margarida, que plantou ali, quando fizeram a retomada do acampamento 2 em *kurusu ambá*.

É interessante notar como essa é uma prática de enriquecimento de fragmentos florestais por meio do plantio de espécies trazidas de outros lugares, algo comumente observado no manejo das florestas por povos indígenas da América do Sul. A borda das trilhas utilizadas por povos indígenas são áreas comumente enriquecidas, de forma intencional ou não, devido ao transporte de sementes e mudas que ocorre por elas (Balée, 2013; Levis et al, 2018). No caso em questão, o plantio não apenas foi intencional, mas utilizou-se de uma técnica específica, por meio do uso do cupinzeiro como substrato.

Em outro dia, enquanto conversávamos sobre o *ka'a he'ẽ*, Leonel me contou como que antigamente as pessoas faziam quando precisavam de algum “remédio” e como aquele

utilização de uma linguagem metafórica que apenas os *ñanderu* e seus aprendizes dominam. Pretendo continuar a estabelecer interlocuções com os *ñanderu* dos quais eu gravei esses cantos *ñembo'e*, e seus parentes, para transcrever e traduzi-los de forma mais adequada.

¹⁰⁰ GPS – Global Positioning System é um sistema de posicionamento global por meio de navegação por satélites, que permite que se marquem as coordenadas geográficas de um ponto, contrastado com um mapa.

que plantou a planta deveria ter um grande cuidado com seus cultivos também. Assim foi a fala dele:

Ele canta, ele tá querendo remédio, qualquer pessoa ele veio, aquele tempo, chegou na casa dele. Aquele tempo ele morava aqui o meu pai, minha avó também. Aí qualquer pessoa, ele querendo remédio, então chegava na casa dele, e levava *ka'a he'ẽ*, *xirica'i he'ẽ*¹⁰¹, para fazer remédio. Ele pedia, 'queria levar um *xirica'i he'ẽ*', falou assim, 'vou fazer remédio'. Aí cortava, levou, naquele tempo tem o canivete, ele pegava também a folha dele, cortava. Só a folha, cortava e levava. Deixa para pegar. Aí o outro não pode pegar também, senão vai secar também. Quando ele veio, ele pegava a folha dele, outra pessoa, aí secava a folha dele, o *xirica'i he'ẽ* (Leonel Lopes, entrevista em 10 de fevereiro de 2019, no *kurusu ambá*, acampamento 2).

Perguntei se tinha que ser o tio dele para pegar as folhas do *ka'a he'ẽ* e Leonel confirmou. Questionei-o, então, por que se não fosse o tio dele a planta secaria e Leonel disse que “porque é assim mesmo, tudo remédio é mesmo assim. Quando leva outra pessoa, olhava assim, ‘aí agora eu vou levar uma folha’. Não pode deixar, para outro pegar”. Ele continuou: “aí, quando ele tá querendo remédio, então ele veio pegar o remédio, aquele levou a folha dele, risco de secar, raiz dele também, secou tudo mesmo”. Perguntei se quando ele sabia de um *pohã* que estava no mato ou brejo, se ele poderia contar para os outros, ou era melhor não contar. Leonel disse que “não pode”, era melhor não contar e que corria o risco da planta morrer.

A fala de Leonel remete a um outro relato que ouvi em campo e que também é encontrado na literatura, sobre a íntima relação entre aquele que cuida de determinada planta e a vida dessa. É mais comum encontrar referências sobre isso a respeito de plantas cultivadas, como a prática de evitar que pessoas estranhas a determinada família circulem próximo ou dentro das áreas de roça, para evitar o risco que aquelas plantas sequem e morram. O mesmo tipo de cuidado deve ser adotado no caso de mulheres menstruadas ou grávidas. Não ficou claro se Leonel estava se referindo a um remédio cultivado ou não, no entanto, sua fala se remete mais ao cuidado que se tem com a planta, o que me leva a pensar que esse tipo de relação deve se estabelecer também com plantas “não cultivadas”, mas que são manejadas. Neste último caso, incluem-se aquelas plantas que são remédio e têm um determinado lugar, para onde os conhecedores retornam quando necessitam. Conhecer esses lugares e essas plantas é de grande importância, e tendo em vista o cenário de escassez de fragmentos de vegetação nativa na região, não é algo que se revele a qualquer um.

¹⁰¹ *Xirica he'ẽ* foi um outro nome que foi apontado como sinônimo de *ka'a he'ẽ*.

Um acontecimento em particular me chamou atenção para a importância estratégica do reconhecimento visual de determinado tipo de planta. Durante a Aty Guasu realizada na T.I. Arroyo Corá, em novembro de 2018, durante a fala dos representantes Paĩ Tavyterã e do grupo SUNU sobre o processo de reivindicação de repartição de benefícios sobre o uso comercial do *ka'a he'ẽ*, circularam fotos impressas da planta entre os participantes indígenas, além de algumas folhas secas que eu havia adquirido no mercado municipal de Pedro Juan Caballero. Em outros momentos, quando eu estava conversando com as pessoas em outras aldeias, eu também me utilizava de fotografias, além das já mencionadas folhas secas, como meio de conferir se estávamos ou não falando da mesma planta. Em algumas situações, eu repassava fotografias digitais que eu havia gravado no meu celular para os celulares de outras pessoas, geralmente os mais jovens. Meu objetivo era ajudar no reconhecimento da planta, tanto para conferir se estávamos falando sobre a mesma planta, como para facilitar a sua procura nos fragmentos de vegetação restantes na região.

No entanto, essa prática de democratização da divulgação da aparência do *ka'a he'ẽ* parece não ter agradado alguns dos conhecedores mais velhos. Em conversas que tive com alguns deles, após voltar a essas aldeias, foi alegado que eles não encontraram a planta nos locais onde se recordavam, ou tinham ouvido de algum parente mais velho, porque provavelmente alguma pessoa que teve acesso às fotografias da mesma devia tê-la arrancado. Nas histórias que algumas pessoas mais velhas me contaram sobre o modo como conheceram o *ka'a he'ẽ* ou outras plantas que são *pohã*, a planta era mostrada por algum parente ou aliado em um contexto de andança por ou de visitação de lugares. Portanto, no momento em que o conhecimento sobre o *ka'a he'ẽ* transforma-se em uma informa o, acessível a todos por meio de fotografias e pacotes com folhas secas para serem provadas, a importância da conexão que se estabelece com os conhecedores diminui – ao menos, naquele contexto específico, no qual encontrar a planta parecia ser algo importante ou potencialmente valioso.

Falando a respeito do aprendizado xamânico, Pereira (2004) afirmou que fora de um cenário de intera o contínua entre um mestre e um aprendiz, com as características de assimetria que essa rela o pressupõe, o compartilhamento de conhecimento não seria possível, ou não faria muito sentido, na medida em que essa prática está ligada intrinsecamente às rela es sociais que são estabelecidas. O conhecimento sobre as plantas que são *poh * certamente   algo menos restrito e com maior circula o do que alguns conhecimentos xamânicos, no entanto, da mesma forma, o seu “repasso” também ocorre

embebido em relações sociais, caracterizadas também por sua assimetria de idade e geração, cabendo aos mais novos um comportamento de respeito, escuta e interesse. Além disso, assim como no xamanismo, no qual o conhecimento implica em um risco tanto para a pessoa que o detém quanto para as pessoas do seu círculo de convivência (Pereira, 2004), também é o caso da sabedoria sobre as plantas, que envolve um conhecimento sobre o seu manejo, ou seja, sobre as formas adequadas de se relacionar com aquele ser e com o seu *jara*, implicando em técnicas de colheita, transplante e cuidado que incluem o uso de determinados *ñembo'e*. Esses conhecimentos devem ser adquiridos pelos jovens ao longo de uma convivência junto de outra pessoa, mais experiente, provavelmente seu avô, avó, pai, mãe, tio, tia, ou algum *ñanderu* reconhecido do local em que a pessoa vive, e, também, a partir da possibilidade de caminhar livremente por lugares com campos, matas e rios. Entretanto, a situação atual em que se encontram os Kaiowa e Guaraní no MS lançam um desafio à continuação dessas relações e da valorização dos conhecedores.

Uma queixa comum das pessoas com quem eu conversei, todas de idade mais avançada, era sobre a falta de interesse dos jovens em aprenderem com os mais velhos. Nesse ponto, Emiliano, morador da reserva de Amambai, e Julio, morador do kurusu ambá, enfatizaram a importância do aprendiz demonstrar um interesse espontâneo no aprendizado, ser curioso e fazer perguntas para aquele que o ensina. Esse tipo de comportamento esperado do aprendiz é algo performado na vivência entre parentes ou aliados em determinados lugares, durante caminhadas ou visitando outras aldeias. Vera Britos (2015) registrou que percebeu que entre os Paĩ Tavyterã que visitou durante a sua pesquisa, a reprodução de conhecimentos, como no caso da confecção de uma armadilha de caça (*mondê*), era realizada especialmente *in situ*, e que o atributo que permitiria o desenvolvimento desses saberes seria a curiosidade. As crianças, além de aprenderem olhando e imitando as pessoas adultas, eram ensinadas quando demonstravam interesse ou faziam perguntas sobre o assunto.

Silvia e Leonido me disseram que os ensinamentos dependem também da vontade do/a “aluno/a” em se instruir. Isto é, os saberes são dados de preferência àquelas pessoas que manifestam curiosidade. Quando as crianças perguntam é que recebem as respostas, não sendo muito comum ensinar sem que haja uma vontade demonstrada” (Vera Britos, 2015, p. 126-127).

O interesse e a curiosidade do aprendiz é algo muito importante. Os Kaiowa e Paĩ Tavyterã mais antigos esperam dos seus jovens um comportamento pró ativo de buscar dos

saberes a serem ensinados, assim como um respeito ante os mais velhos que lhe ensinam. Ouvi de vários dos meus interlocutores mais velhos reclamações a respeito do comportamento dos jovens nos dias de hoje, e a sua falta de interesse pelos saberes deles.

Julio Lopez

Outra pessoa com quem eu conversei no kurusu amba foi com o senhor Julio Lopez, já um senhor idoso que me afirmou ter 96 anos e morou durante muitos anos na atual Terra Indígena do Guasuti, no município de Aral Moreira¹⁰². Na tradução de Nilo, que me ajudava na conversa com ele, o *ka'a he'ẽ* seria “muito cultura”. Julio nasceu em Inhúm, que é o nome do córrego ali na região, e já morou na região de *Ka'i puka* (mesma região do Inhúm)¹⁰³. Quando era criança, a sua mãe o trouxe para crescer na região do *kurusu amba*. Julio disse que conheceu o *ka'a he'ẽ* quando era pequeno. O seu avô, João Inácio, que era também rezador (*ñanderu*), o mostrou e o ensinou sobre a planta. O avô dele morou junto com o cacique Josezinho. Na época, chamavam o lugar pelo nome do cacique¹⁰⁴. Desde criança os avôs o ensinaram como rezar. Conforme já mencionado anteriormente, ele se lembra que era dado às mulheres, após o parto, um “chá” das folhas do *ka'a he'ẽ* e isso servia como “vitamina” para as mulheres, no sentido de que era algo revigorante. Podia-se consumir na forma de “chá” ou mastigar as folhas. As meninas jovens também mastigavam para adocicar o *kaguĩ* (chicha) feito com milho, pois antigamente não se usava açúcar, como atualmente. Além disso, servia também como “remédio” e tinha que rezar para tirar para usar. Ele lembra que antigamente encontrava-se a planta na beira do rio em *Inhúm*, onde ele viu o seu avô pegar. Não chegou a ver seu avô “tirar muda” do *ka'a he'ẽ*, pois ele apenas coletava as folhas ou ramos de onde se encontrava a planta.

¹⁰² Julio Lopez fazia sempre a referência ao antropólogo Rubem Thomaz de Almeida, dizendo que ele “conhecia a história dele”, e também mencionou Antonio Brand. Dessa forma, suspeito fortemente que se trate do mesmo Julio Lopez citado por Brand (1997) como “cacique” de Guasuti. Brand (1997) citou que ele tinha 67 anos e se essa idade estiver baseada na data da publicação da tese, Julio teria em 2020 entre 89 a 90 anos.

¹⁰³ Brand (1997) registra que a aldeia de Ka'i Puka, de acordo com Marco Veron, estaria dentro da fazenda de Vito Marques, onde os córregos Cedro e Salamanca se encontram, estando a aldeia do lado direito. Um dos informantes de Brand foi Julio Lopez, que é bastante provável ser a mesma pessoa quem eu entrevistei. Na época, Julio afirmou que o tekoaruvicha de Ka'i puka era Fernando, que morreu ali. Brand (1997) registrou ainda que o primeiro fazendeiro a chegar ali teria sido Hilário Souza, de Amambai, seguido de Guri de Souza – que teria matado um indígena na época da expulsão – e Moacir Souza. De lá, os indígenas expulsos teriam ido para Taquaperi e Amambai. Tal aldeia também teria acabado entre o final dos anos 1960 e começo dos anos 1970, pela ação dos fazendeiros que ali chegaram.

¹⁰⁴ Brand (1997) registra que Josezinho Velário morava no local chamado de *Mbarigui*, localizado próximo à Reserva de Taquaperi, ao longo do rio Jogui (*Ihovy*). Josezinho teria falecido no final da década de 1960.

Julio conhece o *ñembo'ẽ* do *ka'a he'ẽ*, que tem que fazer antes de tirar para usar. O canto serve para a planta brotar bem. Quando perguntado sobre o *jara*, dono, ele respondeu que seria *ñanderuvusu*. Julio ainda disse que, antigamente, todos os indígenas do Paraguai conheciam o *ka'a he'ẽ*. No entanto, ele não ocorre apenas naquele país. A planta também nasce aqui no Brasil, como na região indicada por ele anteriormente. Antigamente, ele também viu que tinha o *ka'a he'ẽ* em Arroio Korá, município de Paranhos. Julio também disse que se lembrava do *ñembo'e* do *ka'a he'ẽ*¹⁰⁵. Esse *ñembo'e* seria para a planta não morrer, depois que as folhas forem retiradas, para ela não secar e para não fazer mal para a pessoa que consome.

Estive de novo na casa de Julio em novembro de 2018 e fevereiro de 2019. Em novembro de 2018, antes da minha ida para o kurusu amba, havia sido realizada uma assembleia da *Aty Guasu* na TI Arroio Korá, no município de Paranhos, MS. Eu tinha criado uma boa expectativa dessa reunião, pois nela seria abordado o tema do *ka'a he'ẽ*, contando inclusive com a presença do grupo SUNU e de indígenas Paĩ Tavyterã que fizeram parte dessa discussão nos anos anteriores. Além disso, no mês de agosto, Júlio Lopez e Luís Velário haviam me dito que ali naquela região era possível encontrar o *ka'a he'ẽ*. Portanto, fiquei animado quando vi que os dois estavam presentes nessa assembleia, no Arroyo Korá. No entanto, infelizmente, eles não conseguiram procurar o *ka'a he'ẽ* ali durante aqueles dias.

Quando voltei à casa de Júlio, em novembro de 2018, após a assembleia da *aty guasu*, ele me disse que da escola onde estava sendo realizada a reunião dava uns 2 Km até o local onde ele já viu antigamente o *ka'a he'ẽ* no Arroio Korá. Quando perguntei como era o tipo de local onde ficava o *ka'a he'ẽ*, ele me respondeu que era tipo um campo, próximo ao brejo, não na beirada, em um local que não é alagado. Ele me mostrou uma planta chamada de *mba'egua*¹⁰⁶, que é um remédio. Ela dá uma batata (embaixo da terra), utiliza-se para fazer xarope. Julio disse essa planta era “igual” ao *ka'a he'ẽ* e eu perguntei: “o senhor disse que ele é igual ao *ka'a he'ẽ* por que?”; e ele respondeu: “isso aí é remédio, remédio no primeiro lugar (de antigamente)”.

¹⁰⁵ Assim como no caso de Leonel, apesar de ter gravado o *ñembo'e* de Julio, tive dificuldades na transcrição e tradução do canto, pelas mesmas dificuldades já mencionadas anteriormente. Portanto, não apresentarei o canto/reza nesta tese.

¹⁰⁶ Cadogan (1955, p. 36) menciona o *mba'egua* da seguinte forma: “nombre chiripá de un tubérculo usado para mezclar com toda carne, que no sea de Acutí, que coman las mujeres durante el primer período menstrual”. O autor ainda faz menção de que se trataria evidentemente da planta registrada pelo nome de *Mba'ekua* por Müller (1928 *apud* Cadogan, 1955). O artigo de Müller mencionado por Cadogan, originalmente no alemão, foi traduzido para o espanhol em Müller (1997).



Foto 15 fotografia do *mba'eagua*, tirada no pátio da casa de Inocência, da TI Jaguapiré, em fevereiro de 2019.

Celina e Peíto

Ainda no *kurusu amba*, eu conheci o casal de idosos Peíto e Celina, que estavam recém chegados depois de virem de outra retomada chamada de *Guainvyry*, mas saíram de lá porque Peíto foi picado por uma cobra venenosa conhecida pelo nome de urutú cruzeiro (*aka kurusu*, em guarani), quando foi buscar lenha. Rezaram nele, depois de receber a picada, para sentir pouca dor, mas até hoje ele está sentindo dores. Eles me foram indicados por Nilo como pessoas que conheciam sobre o *ka'a he'ẽ* e por isso fomos conversar com eles quando eu estive na retomada, em agosto e novembro de 2018, e fevereiro de 2019. Os dois moraram na reserva de Taquaperi em uma época anterior, quando ainda eram mais jovens e não eram um casal. Eles contaram, para mim e Nilo, que conheciam o *ka'a he'ẽ* e que já viram a planta perto da divisa da reserva, na região do *Mangái*, perto de um brejo onde o rio *Mangái* se encontra com o rio *Jopara*.

Peíto conheceu o *ka'a he'ẽ* por meio de sua mãe, que procurou para mostrar-lhe. A mãe dele morou nos *tekoha Timbo'y* (região conhecida como *Cerro Perón*, que ficou de fora da demarcação da reserva de Taquaperi), *Guasuti* e *Taquaperi*. Peíto nasceu no *Guasuti*, tem vários parentes por lá e afirma que lá deve ter *ka'a he'ẽ*, mas que ninguém procura mais. Antigamente, ninguém se interessava de plantar, mas quando achavam, davam para as crianças para mastigar. Depois de *Guasuti*, Peíto foi morar em *Taquaperi*, por volta de 1960, quando ele tinha 40, 42 anos. Até essa época, ele chegou a ver o *ka'a he'ẽ*. No entanto, já faz muito tempo que não vê a planta ali na região.

Segundo Peíto, o *ka'a he'ẽ* surgiu desde o começo da terra, “*yvy one'ẽ pyrun manguarẽ*”, quando ela foi criada, e o costume de fazer o *kaguĩ* doce, de fazer as festas onde as pessoas bebiam o *kagui* e dançavam *kotihu*, *guahu*¹⁰⁷, etc, existia desde o princípio também. Segundo Peíto, antigamente “ninguém procurava” o *ka'a he'ẽ*, “hoje que procura”. Peíto falava comigo em guarani e recebi a ajuda de Nilo durante a conversa, e, posteriormente, de Elizeu Lopes na tradução da gravação. Elizeu, comentando a tradução de outra fala de Peíto, disse que “ele falou ali que onde que ele está, não é assim, você não acha muito assim, é sempre você acha pouquinho, pouquinho assim, cada pé”. Ou seja, o *ka'a he'ẽ* teria uma ocorrência mais esparsa no campo. A mesma informação foi citada por Soejarto (2002), conforme mencionei no capítulo 2.

Perguntei para Peíto se o *Jakaira*, a entidade que é conhecida por ser chamada na época do “batismo” do milho e de outros cultivos agrícolas, teria plantado o *ka'a he'ẽ* e ele me respondeu que não, que *Jakaira* plantou *itimbyry*, “*jakaira oñoty avati, mandi'o, jety...*”, ou seja, ele plantou o milho, a mandioca, a batata-doce, as plantas cultivadas. Celina, que estava longe nesse momento, disse algo sobre *Pay kuará* e Peíto disse “*Pay kuará ojapo ka'a he'ẽ*” (ou seja, *Pay kuará* fez/criou o *ka'a he'ẽ*). Peíto continuou: “*pañ kuará ojapo yvy... naranja (laranja), takuare'ẽ (cana), pakova...*”, ou seja; ele criou a laranja, a cana de açúcar, a banana. Depois disse que “*Aña ojapo hái, jarakatia*”, ou seja, o *Aña*, personagem mitológico que é traduzido contemporaneamente por “diabo”, criou a laranja azeda, o *jarakatiá*, as coisas que são parecidas com as plantas prontamente comestíveis e doces, mas têm um gosto ruim, menos apreciado pelas pessoas. Perguntei para Celina se ela conhecia o *ka'a he'ẽ jara* (o dono do *ka'a he'ẽ*) e ela disse que era o *Pañ kuará*, “*kuarahy ointe ojapo*,

¹⁰⁷ *Kotihu* é um tipo de dança mais festiva, que chamam também de guaxiré, onde as pessoas dançam em rodas e cantam melodias em tom de brincadeira. O *guahu* é também um canto/dança, mas que está mais relacionado às cerimônias “religiosas”, como o “batismo do milho”, por exemplo, e as letras das músicas são mais complicadas e dominadas por poucas pessoas atualmente.

Pay kuará”, ou seja, o *ka’a he’ẽ* foi feito por *Pay kuará*. Por conta da sua origem é que o *ka’a he’ẽ* seria doce. Pareceu-me que os alimentos doces e prontos para consumo (além de comestíveis, não precisa cozinhar), como as frutas, eram associados a *Pay kuará* por Celina e Peíto.

Celina se lembra da sua avó lhe dando folhas do *ka’a he’ẽ* para mastigar, quando estava em *Taquaperi*, e ela disse que ela contava que servia-se a planta como um *pohã*, um remédio. A avó dela, quando ia buscar uma planta chamada de *mba’egua* para fazer remédio, no brejo, próximo à cabeceira do rio, na região do *Mangai*, já trazia também junto o *ka’a he’ẽ* para ela mastigar. Ela dizia para ela mastigar para que depois, quando fizesse o *kaguĩ*, ele ficasse doce. Quando ia buscar essas plantas, sua avó e avô faziam um *ñembo’e*, ou seja, um canto/reza. Celina lembra que, antigamente, a sua avó tomava o *ka’a he’ẽ* no chimarrão e no tererê como remédio para sangue fraco, para pegar mais força, pegar saúde. O *ka’a he’ẽ* é um *pohã guasu*, serve para qualquer tipo de doença, cura tudo.

A mãe de Celina ensinou-a sobre o *ka’a he’ẽ* também. Antigamente, elas moravam em um *tekoha* na região do Cantagalo, chamado antigamente de *Karaja Yvy*, onde hoje existem fazendas ocupadas por não indígenas. Sua avó faleceu nesse local, que faz parte da área reivindicada dentro da terra indígena em estudo pela Funai denominada Iguatemipegua II. Depois que saíram do Cantagalo, a família de Celina foi morar na reserva de *Taquaperi*, onde a sua mãe mostrou para ela o *ka’a he’ẽ*.

O pai e a mãe de Celina não paravam no lugar. Andavam por toda a região ali próxima conhecida como Cantagalo. Após a morte do seu pai, depois que ela já ficou com mais idade, ela voltou para *kurusu amba*. Peíto e Celina me disseram que conheciam o *ka’a he’ẽ* pelo nome de *xirica he’ẽ* e aos poucos eu fui observando que o mesmo acontecia com os conhecedores do *ka’a he’ẽ* com quem eu conversava em *kurusu ambá*. Quando perguntei se Celina sabia se no Paraguai chamava-se o *xirica he’ẽ* de *ka’a he’ẽ*, ela falou que não conhecia o Paraguai e não sabia se lá aquela planta era chamada por esse nome. Ela viveu a vida dela toda na região da fronteira do Paraguai e Brasil, mas do lado brasileiro. Inicialmente, meus interlocutores aceitavam a denominação de *ka’a he’ẽ*, no entanto, com o tempo, nas oportunidades em que eu voltava novamente para conversar com eles, o nome *xirica he’ẽ* foi se consolidando mais e ele era tido como “sinônimo” de *ka’a he’ẽ*, principalmente entre os meus interlocutores no *kurusu ambá*. Já na etapa final do meu campo, em julho de 2019, atendendo aos pedidos de alguns entrevistados, eu consegui adquirir mudas de estévia com a

família de Inocência Gonzáles (mencionado no capítulo 2), da variedade “criolla” (que é a mais próxima ao *ka’a he’ẽ* silvestre), e deixei com alguns interlocutores de pesquisa para que eles cultivassem a planta.

Quando eu estava conversando com Elizeu sobre essa diferença de nomeação das plantas, ele deu o exemplo do seu sogro, que tinha adoecido no mês anterior e alguém trouxe para ele uma planta, que é remédio, do Paraguai. A mesma planta era conhecida por um nome no Paraguai e por eles por outro, e isso ocorre muitas vezes com outros *pohã* também, ainda que se tratem de nomes em guarani. Para além disso, também há uma diferença de nomeação entre diferentes grupos, como me foi relatado em relação a nomes de plantas dos grupos Guarani (chamados de *nhandéva* pelos etnólogos) e dos Kaiowa.

Peíto e Celina também me falaram que o *ka’a he’ẽ* é encontrado onde ficam as plantas chamadas de *kurupaimi* e o *isau ka’a* (erva da formiga). Também é bom plantá-los juntos e dá para fazer uma mistura com esses três tipos de remédios juntos, para consumi-los ao mesmo tempo. Quando essas três plantas estão juntas, elas crescem bem. Para tirar uma muda do *ka’a he’ẽ* para plantar em outro lugar tem que tirar “tudo”: a planta inteira com a terra em volta da raiz, pois assim ela vai “prender” (*oprendeta*). Apesar de terem procurado o *ka’a he’ẽ* na região do *kurusu ambá*, após a minha ida nas aldeias, eles acharam apenas o *isau ka’a* e *kurupaimi*.

Peíto disse que, antigamente, na região do Mangaí, na Reserva de Taquaperi, era possível encontrar o *ka’a he’ẽ*, mas achava-se poucos pés da planta, crescendo de forma silvestre na vegetação. De seis em seis meses pode-se retirar as folhas do *ka’a he’ẽ* para usar. Depois de crescido, o *ka’a he’ẽ* fica na mesma altura do *yryvy ka’a*, outra planta de porte herbáceo. Peíto procurou o *ka’a he’ẽ* ao redor de onde ele mora atualmente no *kurusu amba*, mas apesar de ter encontrado plantas com formato parecido, ao experimentar a folha, ele percebeu que o gosto não era o mesmo¹⁰⁸. Apesar disso, ele ainda achava que era possível achar o *ka’a he’ẽ* naquela região caso alguém procurasse. O *ka’a he’ẽ* era dado apenas para os filhos ou filhas, netos ou netas, e sempre em uma quantidade pequena, ou seja, não tinha para distribuir ou dar para outras pessoas. Peíto disse que para consumir o *ka’a he’ẽ* bastaria arrancar algumas folhas, não precisaria de uma grande quantidade; só um pé de *xirica he’ẽ* já resolveria para uma família, por exemplo.

¹⁰⁸ Conforme já menciona na introdução desta tese, as folhas do *ka’a he’ẽ* têm um gosto bem doce e característico, sendo o paladar um dos melhores sentidos para a identificação dessa planta no campo, ao lado da visão.

Nas reservas do município de Amambai – Amambai e Limão Verde

Conforme relatei na introdução, a minha inserção no campo de pesquisa se deu a partir das redes de relações de parentesco, afinidades e alianças de Tônico Benites e Elizeu Lopes. Por meio de Tônico Benites pude ficar hospedado na casa do seu irmão, Odair Benites, o qual me apresentou para parentes seus e seu “padrinho”, Luís Velário. Elizeu é filho de Leonel Lopes e sua família está quase toda na retomada do kurusu amba, e por meio dele é que eu fui apresentado para eles e bem acolhido. Ficando hospedado na casa de Alzira e Nilo, eu era inevitavelmente relacionado com a família extensa dos Lopes, que ali residem, e as pessoas com quem eu conversei ali estavam de uma forma ou de outra inseridas em uma rede de parentesco e alianças da família.

Devido a ser uma importante liderança do movimento indígena, que esteve à frente na luta pelas retomadas Kaiowa e Guarani no MS nos anos 2000, e ter sido muito perseguido pelos fazendeiros, Elizeu não reside com sua família no kurusu amba, e sim na reserva de Amambai, onde está a família de sua esposa. Dessa forma, fiquei alguns dias hospedado em sua casa, na reserva de Amambai, em agosto de 2018 e fevereiro de 2019, além de voltar ali em junho de 2019. Nesses dias, eu pude conhecer outras pessoas que moram ali, incluindo idosos que conheciam o *ka'a he'ẽ*, como Ilma, de quem falarei adiante. Além disso, também conheci a Coordenação Técnica Local da Funai de Amambai e o seu chefe à época, Jorge, que me ajudou bastante na pesquisa. Por meio de Jorge, recebi a indicação de ir até a Reserva de Limão Verde para conversar com Delfino e, por meio deste, pude conversar com o famoso *ñanderu* Atanás Teixeira.

Atanás Teixeira

Atanás Teixeira é um famoso *ñanderu*, reconhecido como dos mais sabedores e poderosos rezadores dos Kaiowa e Guarani, e sendo um dos poucos que ainda ostenta o tembetá, o adorno fino e cilíndrico localizado abaixo do lábio, o qual era inserido no jovem que passava pelo ritual do *kunumy pepy*, já não mais realizado no Brasil desde a década de 1990. Atanás, ainda jovem, com cerca de quinze anos, foi interlocutor de Eduardo Galvão em sua pesquisa na reserva de Taquaperi, na década de 1940, e também foi entrevistado por Mura

(2006). Tive a oportunidade de conversar com ele em três oportunidades em que estive na reserva de Limão Verde, nos meses de dezembro de 2018, e fevereiro e junho de 2019.

Atanás relatou-me uma outra possibilidade de uso do *ka'a he'ẽ* no *kaguĩ*, neste caso, a colocação de folhas secas trituradas diretamente dentro da bebida, de uma maneira similar ao que se fazia com o mel. Primeiro, as folhas do *ka'a he'ẽ* eram retiradas e deixadas para secar no sol. Depois de secas, elas eram socadas, fazendo uma espécie de pó, que era depois adicionado ao *kaguĩ* para torná-lo doce. O mel também poderia ser usado de forma similar para adocicar ao *kaguĩ*. Este, que era adocicado, geralmente era feito de batata doce, cará ou outras plantas da roça.

Atanás me disse que viu pela primeira vez o *ka'a he'ẽ* onde passou parte da infância, em *Cerro Piña*, no Paraguai, mas também já viu a planta no sul do Mato Grosso do Sul, sendo a planta nativa dessa região onde estão os Kaiowa e Guarani, ocorrendo nos dois países. Ele disse que quando era criança tentou ver a plantação de *ka'a he'ẽ*, mas foi proibido sob a alegação de que poderia “dar problema” para ele. Ele se lembra de ter visto que ajuntavam as folhas retiradas do *ka'a he'ẽ* em um balaios e levavam para as casas, onde faziam uma espécie de “chá”, que era oferecido para ele quando criança. Ele gostava muito dessa bebida, pois era muito doce, e se lembra de ter tomado ela também na região do Aguará, onde ele também morou, quando sua avó deu para ele. Ele disse que quando essa bebida adocicada não era feita de *ka'a he'ẽ*, ele percebia que era feita de mel, pois tinha outro sabor, mas era igualmente doce e ele também gostava.

O *ka'a he'ẽ* também era dado para as crianças que eram bem magrinhas para elas engordarem e era servido na forma de um “chá doce”, ou, como Tónico traduziu, como uma espécie de “chimarrão doce” – que, segundo o meu entendimento, se referia mais a forma de consumo do que ao fato de ter erva-mate junto. O consumo prolongado desse chá fazia a criança ir ganhando peso e ficando mais forte. Por isso que as pessoas gostavam muito do *ka'a he'ẽ*. Atanás viu isso sendo feito em Aguará. Já em Caazapá, ele viu as pessoas vendendo ou trocando o *ka'a he'ẽ* para comprar vestimentas.

Algumas outras pessoas com quem eu conversei, como Leonel e Julio, quando eu perguntava a respeito dos usos que se dava ao *ka'a he'ẽ*, respondiam que um deles era como “vitamina”. A princípio, eu não compreendi bem o que isso queria dizer, no entanto, aos poucos foi ficando mais claro que isso se referia à qualidade de ser nutritiva, servindo para engordar e para revigorar a saúde. Delfino, traduzindo a fala de Atanás sobre o *ka'a he'ẽ*,

disse que quando se retiram as folhas do *ka'a he'ẽ*, primeiro se subtraem as folhas mais antigas, deixando as mais novas. Onde foram retiradas as folhas velhas nascem novos ramos e a planta não seca, ou seja, não se trata de uma planta anual, ou que tem que ser colhida de uma vez só. Por conta dessa capacidade de “renascer”, nos termos da tradução de Delfino, ou de rebrotar os ramos, é que quando dada para criança desnutrida ou doente, ela melhora, pois tem um poder rejuvenescedor (*ijipuku*). “De si mesmo vai brotando de novo”. Delfino disse que entendia *ijipuku* como família, “vai se reproduzindo, dentro da raiz, então, vai nascendo outro de novo”. A erva-mate também tem essa mesma capacidade de renascer, porque quando cortada (e bem manejada), ela dá novos ramos e novas folhas.

Durante a conversa com os mais velhos, era comum que eles mencionassem outras plantas “que eram igual ao *ka'a he'ẽ*”, sendo que algumas dessas eram plantas com propriedades adoçantes também. Dona Orida de Taquaperi e Ilma de Amambai citaram o *yvra pire he'ẽ* (árvore da casca doce). Em Taquaperi, Orida tinha preparado um chá, a partir da casca, e deixou que eu e alguns pesquisadores da Fiocruz que estavam lá fazendo uma pesquisa sobre plantas medicinais provássemos. Ilma mencionou o *ysipo he'ẽ*, que também é um cipó bem doce, que ela citou como capaz de espantar *mbaetirõ* e para a chicha ficar doce. Catalina, já mencionada, em Jaguapiré, me falou da *hapotiña*, que seria uma planta com igual valor do *ka'a he'ẽ*, que fica bem na beira do rio Amambai e que tem o mesmo efeito, “quase parecido”.

A introdução da cana-de-açúcar entre os Guarani e Kaiowa é muito antiga, provavelmente sem que alguém ainda vivo se lembre do tempo em que ela não existia. É possível que remonte ao tempo das missões jesuíticas. Borba (1908, p. 56) apresenta um relato dos Kaiowa e Guarani que habitavam o distrito de Jatahy, município de Tibagy, no qual descreve que “os homens conduzem e moem, em engenhos rudimentares, grandes quantidades de canna de assucar, que depositam para fermentar em coches de madeira”¹⁰⁹. Esse caldo de cana de açúcar era usado na fabricação da bebida fermentada com teor alcoólico para as festas e rituais, sendo geralmente adicionado ao milho ou outros alimentos durante a preparação do *kagui*. Pessoas muito idosas, como o senhor Júlio de *kurusu ambá*, lembram que “no tempo que não tinha açúcar, a gente usava a garapa da cana”.

¹⁰⁹ As observações de Telêmaco Borba foram realizadas posteriormente ao ano de 1863 e publicadas em 1908. No entanto, não é possível saber, pela publicação, a data exata da descrição. No entanto, é quase certo que se refere à segunda metade do século XIX, pois a apresentação da obra pelo autor é datada de 1901.

A partir da idade entre nove e dez anos, Atanás começou a aprender sobre o *ka'a he'ẽ*. Ele aprendia com sua avó, pois ela plantava e já tinha plantas que podiam ser consumidas. Como Atanás tem cerca de 90 anos, isso ocorreu a oitenta anos atrás, ou seja, entre o final da década de 1930 e o início da de 1940. Essa data é coerente com o registro de que ele foi interlocutor de Galvão, que esteve em Taquaperi no ano de 1943, quando Atanás teria cerca de 15 anos (Mura, 2006). Ou seja, por volta de meados da década de 1930 ele teria por volta de nove a dez anos.

Em determinado momento da conversa com Atanás, um neto seu que ouvia atentamente as explicações do avô e é seu *yvyra'ija*, perguntou se o *ka'a he'ẽ* era nativo do Mato Grosso do Sul, ou apenas do Paraguai e teria sido trazido para o Brasil, e se seria do branco ou deles, dos Kaiowa. Atanás explicou que ao contrário da cana-de-açúcar, que seria dos brancos¹¹⁰, o *ka'a he'ẽ* seria deles mesmos, dos Kaiowa e Guarani. Por conta disso, ele ocorre onde eles estão, porque ele foi feito para eles. Ou seja, não pertence nem ao Brasil nem ao Paraguai, ele é dos Kaiowa porque eles reconhecem ele, tem um ritual pra ele. Não importa se a planta está no Paraguai ou para o lado do Brasil. O *ka'a he'ẽ* inclusive pode ser retirado dos lugares que estão na Terra pelas divindades que são os seus donos (*jara*), fazendo-o “subir” – *ojupi* –, assim como podem fazê-lo descer de novo – *kuejy*. Quando não se encontra mais o *ka'a he'ẽ*, isso não significa que ele acabou, pois ele só foi levado, afastado, tirado dos seus lugares, mas é possível que ele desça de novo e existe até um *ñengary*, uma reza/canto de grande poder e um ritual para pedir que esse tipo de procedimento seja feito.

Mura (2006) descreve também esse movimento de “subida” com o termo *pyte rupi*, que ele traduz como “sugar para cima”. Segundo o autor, esse seria um movimento efetuado pelos deuses levando para seu *yvaga* elementos vitais que teriam sido disponibilizados para os Kaiowa nas origens, “como o mato, os animais comestíveis, as plantas oficinais, assim como certos *ñembo'e* (rezas) e conhecimentos técnicos relacionados à construção de instrumentos e objetos, à prática da agricultura e às atividades de caça e pesca” (idem, p. 239). Essa seria uma característica do *Arararype*, “o fim do tempo do bom viver”, provocado por uma reprovação das divindades sobre o comportamento dos Kaiowa, os quais já não observariam

¹¹⁰ Ao longo deste capítulo será possível observar que existem diferentes entendimentos sobre quais seriam as plantas dos “Kaiowa e Guarani”, que foram “feitas para eles”, e aquelas outras que foram criadas para os “brancos”. Meliá et al (2008), por exemplo, descrevem que os Pay Tavyterã considerariam que a cana-de-açúcar e a laranja seriam próprias deles, e não dos *karai*.

os ditames do *teko porã* (o modo “bom” de ser), ou obedeceriam apenas parcialmente, sendo poucos os que o respeitariam totalmente¹¹¹.

Segundo Atanás, quando o *ka’a he’ẽ* aparecer novamente, depois que for pedido e ele descer, ele virá na forma de sementes¹¹², que brotarão e crescerão. Essas sementes, segundo Atanás, podem ser separadas do solo por meio de uma peneira. Atanás contou que no local onde ele cresceu enquanto criança, o *ka’a he’ẽ* já estava lá, não foi trazido de outro lugar. Pelos lugares que ele andou, como *Aguará* e *Ita Jeguaka*, no Paraguai, ele sempre encontrava, e quando atravessou para o lado brasileiro, também encontrou aqui nesse lado. No Brasil, Atanás viu o *ka’a he’ẽ* na região da aldeia *Cerrito*, onde Sebastião cuidava, e igualmente no Arroyo Potrero do Sul (que seria perto de *Zanga Pytã*), em um brejão, onde o comissário Ricaldo cuidava (era cultivo).

Atanás disse que o *ka’a he’ẽ* era trocado com brancos, que iam visitá-los nas aldeias onde ele morou quando criança no Paraguai, por roupas, cobertores, calçados, etc. Ele acha que nessa época eles foram enganados, pois os brancos não falavam que aquilo podia ser vendido. Enquanto eles falavam que iriam fazer uma coisa com o *ka’a he’ẽ*, na verdade faziam outra diferente e acabaram se dando bem melhor com aquilo.

Na explicação de Atanás está presente a lógica, muito comum em relatos e exegeses de indígenas das terras baixas da América do Sul, da origem dos seres e objetos que foram criados pelas divindades para determinada parcela da humanidade. O *ñanderu* falou que eles, os Kaiowa e Guarani, têm os seus próprios instrumentos rituais, como o *mimby* – uma ocarina feita de madeira de determinadas árvores –, o *chiru* – vara insígnia – dentre outros, que eram usados pelos seus antepassados, pela sua origem. Já as coisas de Jesus Cristo e dos rituais cristãos são do branco, já que o primeiro é a origem do segundo. Depois da morte, o branco vai para um lugar celeste cuidado por Jesus Cristo, enquanto o Kaiowa e Guarani vai para

¹¹¹ O *Ararype* seria um fenômeno progressivo, que culminaria na destruição da Terra mais uma vez por meio de eventos cataclísmicos – como tempestades, incêndios e o apagamento da luz do sol (assim como aconteceu no tempo das origens). Alguns outros sinais de que estamos nesse momento seria a ocorrência de “poluição das águas e do solo, plantas gramíneas e insetos que atacam os cultivares etc. – e as mudanças climáticas, como secas e chuvas de granizo. Finalmente, há também as doenças, as epidemias de “suicídio” e a proliferação de mortes violentas” (Mura, 2006, p. 240). Durante o meu trabalho de campo, observei como o evento do rompimento da barragem de Brumadinho chamava muito a atenção dos Kaiowas e Guarani, assim como qualquer tipo de evento climático extremo ocorrido em qualquer lugar do mundo, transmitido pela televisão ou pelo celular. Em grupos de WhatsApp, vídeos de eventos desse tipo também não eram incomuns.

¹¹² A tradução da fala de Atanás com o uso de sementes, pode ser enganosa. Conforme já relatei na minha conversa com Leonel, percebi ao longo do campo que muitas vezes o próprio entrevistado ou algum tradutor falava o termo “semente” referindo-se não ao significado botânico da parte da planta, mas sim a uma pequena plântula, que já brotou no solo, ou até mesmo a pequenas mudas. No entanto, dependendo do contexto, às vezes a palavra “semente” era usada para o que é considerado a forma botânica.

outros lugares, onde outros *ñandejara* são os donos. Na mesma lógica, o *ka'a he'ẽ* pertence aos Kaiowa e Guarani porque foi criado na origem do mundo pelos seus antepassados, enquanto a cana-de-açúcar pertence ao branco, porque foi criada pelos seus antepassados. É possível observar que essa argumentação contrasta com outros relatos já mencionados nesta tese de que a cana-de-açúcar seria dos Kaiowa ou Paĩ Tavyterã, segundo o entendimento dos mesmos. Isso exemplifica como os entendimentos podem ser (e geralmente são) muito diferentes entre os indígenas, conforme relatado por alguns etnólogos, tais como Schaden (1974) que se queixou da impossibilidade de se criar versões unificadas da cosmologia dos Kaiowa e Guarani do MS. No entanto, a lógica acionada por Atanás é a mesma de outros indígenas que têm um entendimento diverso, ou seja, no começo do mundo algumas plantas foram dadas para os indígenas e para os brancos por seus antepassados, que também são os criadores desses cultivos.

Quando perguntado se sabia o *ñembo'e* do *ka'a he'ẽ*, Atanás recitou-o¹¹³, explicando em seguida que primeiro é preciso cantar para chamar a chuva, para o *ka'a he'ẽ* crescer e ficar doce; e, depois que a chuva vem, se ela não para, tem que cantar um outro *ñembo'e* para que isso aconteça. Por fim, um canto seria realizado para sair o sol e secar a terra. Caso a chuva continuasse de modo descontrolado, poderia acontecer um dilúvio, como já ocorreu antes em épocas passadas, com o fim dos primeiros mundos. Depois de recitar os *ñembo'e*, Atanás disse que já antigamente falavam que o *ka'a he'ẽ* “poderia acabar” se as pessoas parassem de usar, parassem de adoçar as coisas com ele. Falava-se que no final dos tempos iria aparecer uma série de seres “falsos”, tais como “rezadores” falsos. No caso do *ka'a he'ẽ*, seria a mesma coisa, falava-se que iria aparecer no lugar dele outra coisa para adoçar de forma falsa, por meio do conhecimento do não indígena. Assim se falava antigamente, no meio da reunião (*aty*): quando as pessoas conversavam entre si sobre os problemas e aprendiam por meio dos conselhos dos *tekoharuvicha*, tomando *kaguĩ*, se falava isso.

Conforme mencionei, Atanás disse que o *ka'a he'ẽ ojupi*, ou seja, “subiu”, foi retirado dos seus lugares na Terra pelo seu dono. No entanto, ele pode descer – *kuejy* – novamente, se for feito um ritual de canto/reza *jeroky* pedindo que ele volte, um *neñemongarai*. Então, o *ka'a he'ẽ* vai voltar em um lugar, aparecer de novo, na forma de semente. Quando o *ka'a he'ẽ* retornar, o açúcar vai acabar, porque a primeira planta vai ser mais procurada. O *ka'a he'ẽ* só vai aparecer para quem participar desse *jeroky*. Perguntei se esse *jeroky* poderia ser realizado

¹¹³ Ver as explicações nas notas de rodapé 19 e 25.

em fevereiro (pensando na minha próxima etapa de campo) e Atanásio disse que não daria para ser nessa época, porque é necessário que esteja frio, *ro'y*, para o *ka'a he'ẽ* descer, e falou que isso poderia ser feito no mês de julho. Em julho e agosto o *ka'a he'ẽ* está brotando, começando a nascer e a reza vai ajudar a planta a ser revelada.

Atanás disse ainda que vai ter que chamar o *Jakaira guasu* para fazer descer e reproduzir o *ka'a he'ẽ* de novo, igual ao milho branco (*avati morotĩ*). Perguntei se o *ka'a he'ẽ* era igual ao milho, que tinha que plantar todo ano, porque a planta seca e morre. Atanás respondeu que ele não precisa ser plantado todo ano e comparou com a maçã, no sentido de que é uma planta perene que produz anualmente. Retira-se apenas as folhas, sendo retiradas primeiro as mais antigas e deixando-se as mais novas. Nascem novos ramos a partir dos locais das folhas retiradas e a planta não seca. Quando perguntei na primeira vez quem era o *jara* do *ka'a he'ẽ*, Atanás citou que seria o *kaja'a*, uma entidade que vive nas lagoas e cuida dos seres que estão ali e ao redor. Me pareceu que essa foi uma clara associação com o ambiente onde o *ka'a he'ẽ* ocorre, no campo, mas próximo aos brejos – *etero kota-pe* – estando, portanto, sob o cuidado desse *jara*.

Ilma

Na reserva de Amambai, eu conversei com Ilma, acompanhado de Elizeu e sua esposa Janete. Ilma estava acompanhada do seu marido, Argelino, que participou também da conversa. Ilma já passou por algumas aldeias durante a sua vida, tanto no lado do Paraguai quanto do Brasil. Descreverei uma parte dessa conversa, referente ao uso do *ka'a he'ẽ* por meninas jovens para que elas pudessem fazer um *kaguĩ* doce no capítulo 6. Quando perguntei para Ilma se ela já havia visto o *ka'a he'ẽ* no lado brasileiro, ela disse que sim: já viu essa planta na aldeia *Guaimbé*, uma vez que foi levar uma cruz¹¹⁴ para o seu tio, no cemitério. A planta estava na beira do brejo, em um local chamado em guarani de *etero kota-pe* (na beira do brejo), em um campo, onde encontra-se bastante outra planta, o *mba'egua*, que já mencionei a propósito da minha conversa com Julio. Nesse local, Ilma também disse ter visto a planta *ka'a verá*. Ela mencionou ainda que o *ka'a he'ẽ* seria bom para diabetes e para depois do parto também, quando a mulher lava o rosto e toma banho com ele.

¹¹⁴ Após a morte da pessoa, passados sete dias, leva-se uma cruz (*kurusu*) para o local onde ela está enterrada.

Oviedo (2008), que fez sua etnografia sobre o estado *jekoaku* feminino associado com a menstruação entre os Paĩ Tavyterã, menciona o consumo de sementes de *mba'egua* junto com outros alimentos pela garota. A adição de *mba'egua* serviria para dar sabor à comida, já que o sal deve ser evitado. Por sua vez, Cadogan (1962, p. 88), em sua etnografia realizada apenas com os Paĩ Tavyterã, menciona também o *mba'egua*, citando que essa seria uma “planta semelhante al Taropé (Dorstenia) cuyo bulbo se consume com los alimentos durante el período menstrual”.

Após eu perguntar a Ilma se tinha que fazer alguma coisa antes de tirar as folhas do *ka'a he'ẽ*, Ilma respondeu: “na nossa época, tinha reza para tirar aquilo ali. Para a gente ir até a erva para quebrar o galho, a gente tem a reza dela; cada semente tem a reza dela”. Perguntei se ela se lembrava se no Paraguai as pessoas plantavam o *ka'a he'ẽ* com semente ou muda. Ela disse que não se plantava, mas “tem o lugar dela mesmo”; se alguma pessoa a quisesse, iria buscar onde é o lugar dela, antigamente era assim. Perguntei se tinha semente e ela disse que sim. Em seguida, Ilma disse que:

Só que parece que não tinha o valor dela... Mas por agora que a gente vê que essa dá valor também. É remédio bom pra tudo, mas agora a gente vai procurar, não tem mais lugar que vai achar porque as pessoas já derrubaram tudo o mato. Fácil achar é no Paraguai mesmo. Só que o lugar que eu sei onde que tem, tem um pouco, aqui no Brasil também tem. Só que ela tem o lugar dela mesmo. (...) Agora já tem o fazendeiro e quando a gente vai procurar, manda bala. A gente quando precisa dela, já vai trazer meio escondido de lá. A gente vai procurar, vai trazer só no domingo ou sábado, agora para gente entrar mesmo assim na semana, não. Até remédio medicinal. Para eu mesmo procurar essa semana aquele remédio *tirã jari*... chamado de *cangorosa*... *tirã'y jari* que é o nome dela. Quando eu vou procurar ela, eu vou procurar mais perto do rio Amambai. Quando ele [Argelino] trabalha na fazenda do seu fulano¹¹⁵, ele via onde que estava um monte dela. Sempre que a gente vai pra lá, a gente vai sábado ou sexta-feira, e domingo, a gente já vem com ela. (...). É longe para a gente buscar esse remédio, mas a gente vai. Aquela *tirã jari* tem dois tipos, tem na beira do brejo e tem no campo, no seco, e tem também no mato. Aquele lá é igualzinho *tirã jari*, só que é uma arvorezinha, é árvore, mas a gente acha no mato e chama de *hapojua*, *hapoju guasu*. (...) É igualzinho a *tirã jari*, só que a raiz é bem amarela, igualzinha mesmo a do *tirã jari*, só que essa é do mato, uma árvore no mato. (...) Companhia da *tirã jari* mesmo (Ilma, entrevista realizada em Amambai no dia 01 de dezembro de 2018).

Na fala de Ilma aparece um rico conhecimento das plantas medicinais e da dificuldade que os Kaiowas têm hoje em dia de acessar os locais onde se encontram essas plantas. Conforme já mencionado anteriormente, algumas plantas “têm o seu lugar” e no cenário de grande transformação da paisagem da região, por meio dos processos descritos no capítulo 3,

¹¹⁵ Optei por não mencionar o nome do fazendeiro, em respeito à privacidade e segurança dos indígenas entrevistados.

esses lugares se tornam ainda mais escassos e específicos. O fato de ter que acessar determinados locais de modo “escondido” também complica bastante essa relação. A referência de Ilma a diferentes tipos de *tirã jari* chama atenção, na medida em que ela parece fazer referência a um mesmo nome para diferentes plantas, com diferentes portes, que habitam ambientes diversos, aparentemente a partir da sua função medicinal. A *hapojua* é mencionada como “companhia de *tirã jari*” na medida em que é parecida com ela, parecendo tratar-se de um tipo de relação similar a de quando se anda com alguém e torna-se parecido com essa pessoa, no seu comportamento. Leonel, Celina e Peíto, por sua vez, haviam mencionado plantas que “davam bem” com o *ka’a he’ẽ*, o que eu compreendi como tendo um efeito benéfico no crescimento da planta, quando cultivadas juntos, e que também podem ser consumidos juntos após colhidos.

Anastácia

Uma das pessoas que me contou um pouco da sua história foi Anastácia, uma senhora de cerca de 60 anos, que mora na reserva de Taquaperi e com quem tive a oportunidade de conversar em agosto de 2018. Antes de minha ida a campo, Rubem Thomaz de Almeida havia me sugerido que conversasse com ela caso fosse até Taquaperi, pelo fato dela ser uma grande conhecedora de plantas. A oportunidade surgiu quando eu me encontrava em kurusu amba e soube que Ismarti, um professor indígena de lá iria se deslocar com sua caminhonete para Taquaperi levando os participantes de um torneio de futebol. Em Taquaperi fui acompanhado por esse mesmo professor e por Oswaldo, o “capitão” da reserva, que me ajudaram a chegar até a casa de Anastácia e, também, auxiliaram na tradução da conversa.

Chegamos no carro de Ismarti na casa de Anastácia, que estava junto de seus parentes no pátio, olhando desconfiada a chegada daquele veículo. O clima ficou mais ameno ao avistarem que Oswaldo estava junto conosco. Rapidamente colocaram bancos de madeira para sentarmos no pátio e começou-se a conversa, seguindo uma etiqueta, que Rubem tinha me alertado ser tipicamente Kaiowa e Guarani, de não abordar diretamente o assunto que se quer tratar. Depois de um tempo, a atenção voltou-se para mim, que fui apresentado como um antropólogo, “como o Rubem”, que estava estudando o *ka’a he’ẽ*. Esse tipo de comparação era relativamente comum nas aldeias que eu fui e ocorria quando o meu interlocutor e tradutor queria explicar para aquelas pessoas, principalmente as mais velhas, o que eu estava fazendo ali.

No entanto, naquele dia, o nome de Rubem estava sendo invocado também por conta de uma notícia que eu trouxe comigo, o recente falecimento do estimado antropólogo. Rubem faleceu no dia 26 de julho de 2018, no Rio de Janeiro, por conta de complicações pós-operatórias. Neste dia, eu estava na aldeia de *Ita Guasu*, no Paraguai, participando de uma oficina promovida pelo grupo SUNU sobre protocolos comunitários e repartição de benefícios, e soube da notícia quando regressei ao Brasil no dia seguinte. Poucos dias antes disso, Rubem tinha me mandando uma mensagem de áudio pelo WhatsApp avisando que faria uma cirurgia e teria que ficar alguns dias “de molho” e que em breve retomariamos as nossas conversas sobre a minha pesquisa.

Anastácia nos contou que quando ela era pequena, com cerca de 10 anos, morava na região do *Mangaí*, na reserva de Taquaperi, e a sua mãe lhe deu folhas do *ka'a he'ẽ* para mastigar. Essa foi a última vez que Anastácia viu e provou o *ka'a he'ẽ*, pois, nos termos da tradução posterior de Elizeu, “não procurou mais porque pensava que não era tão importante, né”. Segundo Anastácia, a mãe dela contava para ela que tinha que mastigar o *ka'a he'ẽ* para fazer a chicha doce, sem usar açúcar, “naturalmente doce”. Isso seria uma diferença dos dias atuais, quando se usa açúcar para adoçar o *kaguĩ*, o que não era necessário antigamente devido ao uso do *ka'a he'ẽ*. Como observaram já outros autores (Chamorro, 1995; Silveira, 2011; Seraguza, 2013), o *kaguĩ* que é mastigado durante o seu processo de preparação é sempre considerado mais doce. Dessa forma, eu compreendo que o uso do *ka'a he'ẽ* deveria ser uma garantia para que a bebida ficasse realmente adocicada, ou ainda mais doce do que o normal. O trecho a seguir, ilustra bem a importância do *kaguĩ* doce.

Descascando milho verde, Aquime lembrou que, quando era criança, sua avó pegava o bicho do milho, coró, assava e dava para as crianças comerem. Esta avó ensinou Aquime a fazer chicha, mostrando que o segredo é mastigar bem o milho para que a bebida fique adocicada. Só às mulheres e às meninas cabia o direito da mastigação, preferencialmente antes da primeira menstruação, ou depois do primeiro filho, pois é a saliva feminina que dá o ponto na bebida Guaraní. A feitura se dividia na colheita, limpeza das espigas, quando debulhadas eram socadas no pilão e, na sequência, formava-se uma massa que era cozida para, então, poder mastigá-la por partes. A chicha, palavra de origem quéchua, é, preferencialmente, produzida por milho verde, branco, batata e cana de açúcar. Entre os falantes de guarani é comum ouvir que só se pode casar depois de aprender a fazer a chicha doce, bem doce (Seraguza, 2013, p. 150-151).

Anastácia disse ainda que hoje em dia não se usa mais o *ka'a he'ẽ*, ninguém procura mais, e exemplificou mencionando o *mba'egua*, uma outra planta que é tida como *pohã* – “remédio”, mencionada já no capítulo 5, cujo uso é realizado durante o resguardo da primeira

menstruação da menina. Ela disse que, na tradução de Elizeu, “se plantar ele, ele brota”, ou seja, o *mba’egua* seria uma planta “parecida” com o *ka’a he’ẽ*, que ocorre no mesmo tipo de local – portanto, necessitando de cuidados de manejo parecidos –, e que assim como é possível cultivar o primeiro, o mesmo seria possível com o segundo. Se as pessoas não estão cultivando-o agora seria por conta da falta de interesse. Ela disse ainda que o *ka’a he’ẽ* “tem o próprio lugar dele, onde se encontra” e que há muito tempo a mãe dela mostrou-a perto do antigo posto indígena do SPI e Funai em Taquaperi, onde havia bastante, próximo da atual escola, no campo onde havia guavira.

Isso de algumas plantas terem “o seu lugar próprio” já foi abordado em capítulos anteriores e apresenta uma importante concepção nativa sobre a vida das plantas e a sua distribuição nos ambientes. Como já vimos, a ocorrência de uma planta em um determinado lugar está relacionada com a ação do seu *jara*, que a colocou ali, e permite que ela cresça e se desenvolva. No entanto, neste momento vamos focar a nossa atenção no local onde Anastácia disse que sua mãe mostrou para ela que havia muito *ka’a he’ẽ*, o antigo posto de Taquaperi. A reserva de Taquaperi foi criada em 1928, por meio de um decreto estadual, na região denominada de *Cerro Perón*, onde haveria um *tekoha* ali localizado, ao contrário de outras reservas que foram criadas com a transferência dos Kaiowa e Guaraní para outras terras (Brand, 1997)¹¹⁶. O antropólogo Eduardo Galvão esteve nesta mesma reserva e neste posto em 1943 (Galvão, 1996). Durante a sua estadia, Galvão registrou várias celebrações regadas a *kaguĩ*, realizadas em diversas casas, e sendo ofertadas geralmente devido à realização de “puxirões” de trabalho na roça, mas também relacionadas com cerimônias com caráter mais ritual, envolvendo um número grande de convidados, como o “batismo do milho”.

De junho a outubro, é o período das chichas, de aspecto puramente social, ligado ao trabalho em conjunto. Em janeiro, há chicha por ocasião do “batismo do milho” – *avati anga*¹¹⁷ – nesta festa, fabrica-se uma chicha, para a qual reúnem o milho de todas as roças (Galvão, 1996, p. 185).

Grande parte do diário de campo do antropólogo relata a realização de puxirões nas roças de pessoas, seguidas de chichas oferecidas pelo seu dono. Participavam da bebedeira de *kaguĩ*, em geral, quem trabalhou no puxirão, mas também apareciam pessoas que não

¹¹⁶ Isso não quer dizer que a reserva de Taquaperi abrangia toda a área conhecida como Cerro Perón, que era muito maior. De fato, outros *tekoha* ficaram de fora da demarcação da reserva. Galvão (1996) registra em seu diário de campo, em uma estadia em Taquaperi em 1943, que um indígena chamado Jovino morava além da roça de Justino e Castilho, sendo “já encontrado em Cerro Perón”. Ou seja, o antropólogo trata a região de Cerro Perón como se não coincidissem com a reserva de Taquaperi.

¹¹⁷ No texto original, a grafia da palavra era *abati angá*.

trabalharam. O *kaguĩ* era preparado pela mulher daquele ou daqueles que organizavam o puxirão em suas roças, ajudada por outras mulheres, geralmente parentes. Nessa época, plantava-se em grande quantidade o milho chamado de *avati morotĩ*, utilizado para fazer o *kaguĩ*. Quanto maior o número de pessoas envolvidas no puxirão, maior a plantação de milho que se conseguia produzir em uma parentela, e também maior a quantidade de *kaguĩ* produzido, possibilitando que a “farra” ou guaxiré durasse mais tempo. A participação dos homens nos puxirões parecia estar mais relacionada à derrubada de capoeira ou mata, e ao plantio de outros cultivos, que não o milho. O antropólogo registrou que apenas ouviu falar de um puxirão “de plantio” em relação ao milho, que seria uma tarefa que caberia às mulheres.

Galvão observou que o ato de dar chicha no “cocho grande” aparentava ser um fator de prestígio entre os Kaiowa de Taquaperi. Para isso dependia-se de ter uma grande produção de milho e um grande número de pessoas trabalhando. Do contrário, não seria adequado convidar um grande número de pessoas e sem o convite as pessoas não compareceriam. A descrição de uma “chicha” pelo antropólogo demonstra bem a importância de um cocho grande na duração da festa e na atração das pessoas para esta:

Risquim abandonou o terreno, imediatamente após ter sua mulher lhe avisado que “kangwi opama”. Da mesma forma, muitos se retiraram, mas, Venâncio, Nero, Justino começaram um grupo gwahu que foi até mais tarde, quando já não havia mais garapa a beber. Ainda assim, estiveram algum tempo falando em ir a Manga-í, onde também houvera um puxirão. Mas, lembraram-se que lá a chicha devia ter acabado, porque eles possuem um cocho pequeno (Galvão, 1996, p. 196).

Essa outra descrição, logo abaixo, também mostra como as relações sociais (de parentesco e aliança), a produção agrícola (principalmente de milho, mas também batata-doce, mandioca e cana de açúcar) e a realização de festas regadas ao *kaguĩ* (produzindo “prestígio” do dono e capacidade de mobilização de pessoas) estavam todas interligadas, uma condição retroalimentando a outra.

Pedro dissera que seu puxirão contaria com muita gente, uns 20 homens. No entanto, foram poucos os que trabalharam e compareceram à chicha. Justino deu, como razão do insucesso de Pedro, o fato de não ter avisado a todos, como fez Isaac. O ideal é avisar primeiro à tarde, e no outro dia, de madrugada, antes de as pessoas subirem para mariscar. Com dois avisos, é garantido conseguir muita gente. Pedro tinha pouca chicha, talvez por isso, tenha limitado os convites (Galvão, 1996, p. 194).

Além disso, era muito importante que o *kaguĩ* fosse bem preparado, ficando “bem gostoso”, pois se a chicha estivesse ruim as pessoas não permaneceriam no guaxiré. Galvão descreveu que a ausência de algumas pessoas nas chichas de outras em algumas ocasiões

tiveram a justificativa de que aquele *kaguĩ* “não presta”. Sem ignorar que pode haver outros motivos, e provavelmente havia, para o comparecimento ou não das pessoas nos guaxirés ofertados, a qualidade do *kaguĩ* sem dúvida era algo bem valorizado, capaz de gerar prestígio.

As festas de *kaguĩ* atraíam pessoas de outras aldeias, que muito provavelmente deviam ser convidadas devido às relações de parentesco ou aliança. Galvão registra com frequência a participação de pessoas de Manga-í (de agora em diante, transcrito como Manga’i) nas chichas de Taquaperi e, também, de Camacuan (Kamacuã), Invernada, Iguatemy, Cerro Perón, Patrimônio, Igwasuty¹¹⁸ e outros lugares. O aspecto dos guaxiré como proporcionadores de linhas de caminhadas (*oguata*) e redes de festas foi enfatizado por Pimentel (2012), que destacou a importância dos antropólogos traçarem mapas a partir dessas relações das pessoas com os seus ambientes.

O conhecimento por meio de histórias de vida entrelaçadas com o *ka’a he’ẽ* e demais seres

Ao longo deste capítulo foram descritas várias histórias sobre práticas e relações que os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã estabeleciam com o *ka’a he’ẽ*, que configurariam o que chamamos no idioma da política pública como “conhecimentos tradicionais”. O *ka’a he’ẽ* era lembrado como um *pohã*, um remédio, e era dado para as moças jovens durante a etapa de passagem para a vida adulta, para elas o mastigarem visando produzirem um *kaguĩ* doce. O seu uso, portanto, ia muito além da capacidade de adocicar a erva-mate, que chamou a atenção de Moisés Bertoni, no final do século XIX e início do século XX. Além disso, as histórias sobre a *estévia* sempre estavam envoltas com movimentos e caminhadas no território, com a educação da atenção para os lugares e condições em que a planta ocorria, e para as relações que essas estabeleciam com outras plantas e também com outros seres, como os *jara*.

Ingold (2015b) utilizou-se do contraste, sugerido pelo físico David Bohm (1980 apud Ingold, 2015b), entre uma ordem explícita do mundo (que seria a forma que esse mundo apareceria de acordo com a sua classificação), e uma ordem implícita (que seria um mundo

¹¹⁸ Desses nomes, pude identificar apenas que Patrimônio (União) dever-se-ia referir à atual reserva de Amambai (Amambai); *Igwasuty* à T.I. *Guasuti*, Camacuan à região de Samakuã, já mencionada no capítulo 5, localizada próxima ao Kurusu Ambá. Pode ser que Iguatemy se refira à Vila de Iguatemi, localizada no então distrito de Iguatemi. De acordo com Brand (1997), o tekoha do Cerro Peron se localizava “onde o córrego Huyva deságua no rio Iguatemi, descendo até o Córrego Linha” (p. 327).

narrativo, na forma de histórias). Enquanto nesse primeiro tipo de ordem cada coisa é o que é devido a sua própria natureza dada, e está conectada a outras coisas somente por meio de um contato externo que deixa essa natureza inalterada; no segundo tipo, trata-se de um mundo de movimento e devir no qual “qualquer coisa – capturada em lugar e momento determinados – envolve dentro de sua constituição a história das relações que a trouxeram até aí” (Ingold, 2015b, p. 236). Ou seja, no mundo narrativo, pode-se compreender a natureza das coisas apenas assistindo às suas relações, ou seja, contando sua histórias. “Conhecer alguém ou alguma coisa é conhecer a sua história e ser capaz de juntar essa história à sua” (idem, p. 236).

O conhecimento sobre o *ka'a he'ẽ* era constituído e performado por meio do estabelecimento de relações de uma pessoa com seus parentes – pais, avós – e, também, com o “cacique”, o *mburuvicha* de um determinado lugar, que geralmente era também um *ñanderu* (rezador). Mas trata-se daquele tipo de “conhecimento” que Lévi-Strauss (2010) chamou de “ciência do concreto”, o qual é baseado em uma materialidade sensível – que pode ser tocada, cheirada, ouvida, provada e vista – e não pode existir apenas “dentro da cabeça” das pessoas. Obviamente que essas coisas podem existir “dentro da cabeça das pessoas” na forma de memória e, se assim não fosse, eu não teria como pesquisar isso. No entanto, ressalto que tal conhecimento não pode ser passado adiante de forma descontextualizada das relações que o tornam possível, como é o caso de uma visão normativa “conhecimento” e “cultura” como algo que pode ser transmitido por meio de um processo de educação (que pode ser formal ou informal). Nesta concepção, o “conhecimento” pode ser transmitido sem levar em conta relações de parentesco, políticas e a relação das pessoas com o seu ambiente. Por outro lado, em uma vida vivida “ao ar livre”, nos termos de Ingold (2000a, 2004, 2015a), não se pode deixar de considerar a relação das pessoas com o seu ambiente, em um processo de desenvolvimento, no qual os seres em interação se influenciam mutuamente.

João (2011) dá um bom exemplo de como os conhecimentos Kaiowa e Guarani se desenvolvem por meio de um processo de educação da atenção, que depende de relações sociais entre humanos (formas de organização social, aprendizagem de cantos, etc) e entre estes e plantas, animais, etc:

No sistema Kaiowa tradicional, segundo informações fornecidas pelos xamãs de Panambi, a maior parte do plantio de produtos agrícolas é feito baseado nas fases de lua, no canto dos pássaros e, sobretudo, no uso específico da reza. No caso, a reza é considerada como uma proteção para que as plantas, de variadas espécies, não sejam atacadas por insetos e sejam protegidas contra os espíritos maléficos. Por exemplo: a mandioca é plantada na lua cheia; o porongo, quando canta o *makamã* (espécie do gavião), mais ou menos em outubro, e isso

ocorre antes do sapo ou kururu cantar. Assim, é possível a renovação das espécies do mundo físico (João, 2011, p. 26).

Grünberg (2012) registra que, em suas palavras, a “experiência religiosa” ou “mística” dos Paĩ Tavyterã e dos Kaiowa se dá por meio de percepções sensoriais. Por meio da visão de luzes – sendo o termo *vera* muito utilizado para designar o brilho, o resplendor, a luz do relâmpago –; ou da cor amarela/dourada – que geralmente designa uma luz áurea muito intensa; ou da característica resplandecente da luz de uma chama (*tendy*); ou também pela audição do som do *mbaraka*, por meio do qual a pessoa escuta a “sabedoria originária” – *mba’ekuaa* – durante o ritual: “*Mbaraka oñe’ẽ hína’* – el *mbaraka* está hablando” (idem, p. 6); ou pelos sons dos seus cantos; ou por meio de uma vibração – *ryapu* – similar aos trovões que soam já um pouco distantes, mas muito vibrantes – *tyapu*. Adicionalmente às demais qualidades divinas, atribui-se à Terra o bom cheiro (*reakuã*), como pode ser visto no *yvra reakuã*, uma das árvores mais importantes, e nos efeitos “mágicos” que possuem as plantas que exalam cheiros – como é o caso daquelas que provocam sedução, como o *ka’avotory*.

A situação do Kurusu Amba explicita o que disse anteriormente. Ali e nos *tekohas* vizinhos da margem esquerda do rio Iguatemi encontravam-se antigamente várias aldeias, onde habitavam várias famílias e importantes rezadores (incluindo alguns capazes de realizarem o ritual do *kunumi pepy*). A possibilidade de abrir casas e roças, caminhar de uma aldeia a outra, participar de festas (*guaxirê*) e reuniões (*aty*), ou realizar atividades livres de caça e coleta nos campos da região (inclusive durante o trajeto entre aldeias), constituíam oportunidades para a performance e a ontogênese de conhecimentos, nas quais uma pessoa aprendia sobre os elementos do seu ambiente por meio da observação, de indicações, histórias, cantos, cheiros, sons, luzes. Ao contrário, a abertura de fazendas, a expulsão das famílias indígenas, o desmatamento, o plantio de capins exóticos, a colocação de bois para pastagem nos campos e a abertura de monoculturas de milho, soja e cana, em conjunto e sucessivamente, militam contra a existência desse “conhecimento tradicional” no espaço e no tempo.

O processo de colonização que ocorreu no sul do Mato Grosso do Sul, descrito no capítulo 3, é baseado em concepções muito diferentes de relação com os não humanos e com a terra. De fato, esse processo constitui-se pelo esforço de transformar caminhos ou trilhas ao longo dos quais se vive – que permitem o *oguata*, a participação em festas e cerimônias, o

conhecer em movimento – em espaços estriados (Ingold, 2015d¹¹⁹) – onde tudo é homogêneo e volumétrico, como fazendas “demarcadas a olho” ou compradas, “reservas”, etc. Ingold (2015d) invoca o contraste dos filósofos Deleuze e Guattari entre espaços estriado e espaço liso, para pensar, a partir do último, a visão do mundo em movimento, em fluxo e devir, de um mundo-tempo no qual, ao perceber e agir, uma pessoa tem que “alinhar a sua própria conduta aos movimentos celestes do sol, da lua e das estrelas, às alternâncias rítmicas da noite e do dia e das estações do ano, à chuva e ao dia aberto, à luz do sol e à sombra” (idem, p. 201). Esse mundo-tempo é vivenciado também sempre em meio a parentes e aliados, e, também, na consideração destes, como formas de cuidado. Por isso a importância de se fazer grandes roças, produzir grandes quantidades de *kaguĩ*, de manter deslocamentos constantes entre caminhos que ligam aldeias para comparecer em festas de guaxiré e *jeroky*. Dessa forma, parece irônico que o Estado brasileiro, que teve uma parte muito importante nos movimentos de imigração e “colonização” da região do sul do MS, exija que seja demonstrada por meio dos relatórios de identificação e delimitação de terras indígenas uma “ocupação tradicional”, ou a identificação das terras “tradicionalmente ocupadas” pelos Kaiowa e Guarani. Isso porque as ações tomadas pelo Estado ao longo do século XX foram todas no sentido de “anular” um determinado tipo de relação que se considera como “tradicional”. O sumiço do *ka’a he’ẽ* é um bom exemplo do resultado desse processo.

Além do estabelecimento direto de relação com outros humanos e demais seres, outra forma que uma pessoa cresce em conhecimento é ouvindo as histórias de outras pessoas sendo contadas, nos termos de Ingold (2015b). Para esse autor, contra uma história é relacionar em uma narrativa ocorrências do passado, trazendo-as à vida no presente dos ouvintes, como se estivesse acontecendo aqui e agora. Relacionar, nesse contexto, adquire o sentido de retrair um caminho através do terreno da experiência vivida.

Trilhando o caminho de um lugar a outro na companhia de outros mais experientes do que eles, e ouvindo sua histórias, os novatos aprendem a conectar os eventos e experiências das suas próprias vidas às vidas dos antecessores, tomando recursivamente os fios dessas vidas passas no processo de fiar a sua. Mas, ao contrário do crochê ou do tricô, o fio que está sendo fiado agora e o fio tomado do passado são ambos o mesmo fio (...). Não há nenhum ponto em que a história termine e a vida comece. As histórias não devem terminar pela mesma razão que a vida também não deveria. E na história, como na vida, é no movimento

¹¹⁹ Ingold faz a discussão sobre espaços lisos e estriados a partir de Deleuze e Guattari (2004 apud Ingold, 2015d).

de lugar a lugar – ou de tópico e tópico – que o conhecimento é integrado (Ingold, 2015b, p. 237).

Conforme descrito neste capítulo, os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã manejavam o *ka'a he'ẽ* de formas diversas. Alguns cultivavam a planta próximo a sua casa, como relatou Leonel sobre a realização desse tipo de prática por seu avô, enquanto outros apenas coletavam-na nos seus lugares, onde podiam ser encontradas, retornando àqueles locais. Conforme discutido no capítulo 3 sobre o manejo da erva-mate, a prática de retirada de folhas e ramos e demais manejos realizados com a estévia pelos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, possivelmente durante séculos de histórias entrelaçadas, contribuíram, sem dúvida, para a emergência da planta com as características que chamaram atenção de Moisés Bertoni, no final do século XIX. Até mesmo as práticas de cultivo, que foram descritas, não tinham como fim a seleção de variedades homogêneas, ou a domesticação da planta, na forma que se compreende este processo a partir de melhoristas de plantas, como foi o caso dos produtores paraguaios, como de Gásperi e Inocência Gonzáles, que tiveram um importante papel neste processo e dos japoneses. Entretanto, cabe, perguntar se as práticas realizadas pelos indígenas, tais como o plantio, a poda, a remoção de plantas concorrentes, dentre outros, não contribuiria para a constituição da estévia, da mesma forma que o processo de “domesticação”.

Ingold (2000b), afirma com base em etnografias de povos sul americanos, africanos e da melanésia, que o trabalho que as pessoas fazem em atividades tais como limpeza de terreno, cercamento, plantação, capina, dentre outros, não produzem plantas e animais, no seu sentido literal. Ao invés disso, esse trabalho estabelece as condições ambientais para o crescimento e desenvolvimento desses seres, de forma que eles são assistidos e nutridos, de uma forma maternal. Dessa forma, cultivar plantas e criar crianças não seriam atividades diferentes, em seu princípio. Cada geração proporcionaria, seja no cultivo de plantas, criação de animais e na educação dos filhos, seriam as condições de desenvolvimento sobre as quais o crescimento até a maturidade pode ocorrer. A partir dessa reflexão, Ingold afirma que a diferença entre a coleta e o cultivo estaria no escopo relativo do envolvimento humano no estabelecimento das condições para o crescimento. Nesse ponto, ele afirma o seu argumento não serviria apenas para destacar que se trataria mais de uma questão de grau do que de tipo, mas que isso também pode variar com o tempo. As ervas daninhas podem se tornar cultivares, enquanto os animais domésticos de outrora podem se tornar selvagens. A ideia de domesticação, da forma que a assumimos, e só pode ser considerado em relação às plantas

cujo crescimento é muito mais rápido em relação ao crescimento e aos processos de maturação humanos. Ingold propõe uma mudança de perspectiva, na qual ao invés de pensarmos sobre as plantas como parte do ambiente natural para humanos, deveríamos pensar os humanos e suas atividades como parte (também) do ambiente das plantas. Se os seres humanos, por um lado, e as plantas e animais, por outro, podem ser considerados alternadamente como componentes dos ambientes uns dos outros, então não podemos mais pensar nos humanos como habitando um mundo social próprio, sobre e acima do mundo da natureza na qual as vidas de todas as outras coisas vivas estão contidas. Nesse sentido, as formas que todas essas criaturas assumem não poderiam ser consideradas como dadas antecipadamente nem impostas de cima, mas emergindo no contexto de seu envolvimento mútuo em um único campo contínuo de relacionamentos.

A preocupação de Ingold com a dissolução das dicotomias entre produção (no sentido agrícola) e coleta, e de fazer/criar e crescer, tem como base a sua reflexão de que na tradição de pensamento hegemônica ocidental a ideia de fazer/criar (making) - entendida como a inscrição de forma conceitual sobre a substância material - foi estendida da fabricação de artefatos à criação de plantas e animais. Ela teria sido inclusive sido estendida para a criação e educação dos filhos, na medida em que essas são consideradas como processos de socialização por meio dos quais normas e valores aprovados seriam sobrepostos à matéria-prima de bebês humanos recém nascidos. Nesses casos, se suporia que um desenho ou representação com origem no domínio da sociedade estaria impresso em um substrato de natureza externa. Ao argumentar contra essa visão, Ingold sugere que o que está em jogo são processos de crescimento envolvidos nas atividades de educar filhos, criar animais ou cultivar plantas, nos quais os seres humanos desempenham um papel maior ou menos no estabelecimento de condições de criação.

Inocência, mencionada no capítulo 4, e imagino que muitos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã certamente concordariam com Ingold sobre as similaridades dos processos de cultivar plantas e criar filhos. E essas similaridades estão baseadas também no tipo de processo, ou seja, no estabelecimento de condições de crescimento, seja de plantas (cultivadas ou não) ou de crianças. A ideia dos Kaiowa e Guarani que eu entrevistei de que plantas cultivadas e crianças tem também uma intencionalidade, e devem ser cuidadas para queiram ficar junto dos seus pais/cultivadores, e da existência de donos (*jara*) que permitem a existência dessas plantas em determinados lugares, de acordo com o relacionamento que

estabelecem com os humanos, adicionam outros elementos interessantes a essa discussão, já apresentados nos capítulos 3 e 4. Nessa perspectiva, humanos (parentes, não parentes), plantas (cultivadas, não cultivadas), animais, *jaras*, e tantos outros seres se entrelaçam em trajetórias de vida, como um emaranhado de rede, que bem poderia ser chamado de *tekoha*.



Foto 16: Rodas de *kotyhu*, do lado de fora da *ogapysy* (casa de reza), na noite do segundo dia do *jerosy puku* (batismo do milho) em *Guyra kambi'y*, em fevereiro de 2019. Foto de autoria própria.

CAPÍTULO 6 – SOBRE *KAGUÏ*, RESGUARDOS E SANGUE

Durante as minhas conversas sobre o *ka'a he'ẽ* com as pessoas que eu fui conhecendo nas aldeias Kaiowa e Guaraní que tive a oportunidade de visitar, o assunto da importância da mastigação das folhas da planta para que as mulheres preparassem um *kaguï* doce apareceu com frequência. A seguir, contarei um pouco dessas conversas, tendo como referência os conhecedores do *ka'a he'ẽ*. Como o leitor observará após ler este capítulo, não me restringirei apenas às respostas que foram dadas às perguntas sobre o *ka'a he'ẽ* ou sobre o processo de fabricação do *kaguï*. A descrição dessas conversas também servirá como um fio condutor por meio do qual irão sendo delineadas histórias: de vida – passada e presente, das relações entre as pessoas, das mudanças na paisagem, dentre outros. Procuro, dessa forma, reconstruir os contextos de fabricação do *kaguï*, dos resguardos e do uso de plantas durante esses processos de construção dos corpos de mulheres e homens. Como poderá ser visto nas páginas que se seguem, a dimensão da construção do corpo será essencial para se compreender formas de constituição de conhecimentos no cotidiano dos Kaiowa e Guaraní do MS e dos Paĩ Tavyterã no Paraguai. Isso ocorre por meio da liberação e controle de substâncias do corpo da pessoa, como a saliva e o sangue, e, também, pela recepção de substâncias oriundas de plantas.

Sobre o *kaguï*, saliva e doçura

Celina e Peíto e Catalina Riveros

No mesmo dia da minha ida a *Taquaperi*, terminado o torneio de futebol, voltamos para Kurusu Ambá. Poucos dias depois, Nilo me levou para conversar com um casal de idosos, Peíto e Celina, já mencionados no capítulo 5. De acordo com a descrição de Peíto, o *kaguï* de milho era preparado da seguinte forma naquela época. Primeiramente, os grãos eram socados no pilão e isso em seguida era colocado na água para cozinhar. Depois de cozido, o milho era mastigado e depois voltava para a mistura. Depois de pronto, era separado por meio de uma peneira, ou com as mãos, a parte líquida da sólida, sendo esta segunda chamada de

kaguĩtikue ou *katikue*¹²⁰. Este relato é bem similar à descrição de Galvão (1996), que escreveu em seu diário de campo datado do ano de 1943 a observação de um ritual de preparação de *kagui* na mesma reserva de Taquaperi. Assim ele descreveu o processo:

Quando já estavam prontos os caldeirões com o milho socado e cozido com água, foi-lhes adicionada mais água fria, derramando-se-os no cocho depósito. As mulheres trouxeram bancos e, sentando-se em linha, orientadas no mesmo sentido, de costas para o *tapui*, passaram a mastigar o milho. Apanhavam com a mão um punhado de milho que, após espremido com a mão, é levado à boca e, então, mastigado por algum tempo. Apanham, com a mão em concha, o líquido do cocho, levando-o à boca e passando-o para deitá-lo ao cocho. Após cuspir todo o líquido três ou quatro vezes, apanham um novo punhado de milho. Mostram certa vergonha em fazer isso diante de nós, provavelmente, devido aos comentários “civilizados” (Galvão, 1996, p. 227).

Galvão ainda descreve que no momento em que o *kaguĩ* era bebido, ouvia-se com frequência a exclamação do termo *háí*, que ele traduz como “está bom”. No entanto, o termo “*háí*”, em sua tradução mais literal, está mais relacionado à qualidade de acidez e fermentação da bebida, provavelmente querendo denotar que ela tinha fermentado na medida certa e estava alcoólico o suficiente. Além de milho, em alguns *kaguĩ* o antropólogo também observou o uso de batata-doce e garapa de cana-de-açúcar. Os Kaiowa com quem eu conversei também me falaram de um *kaguĩ* feito de mandioca chamado de “caracu”, que seria bem doce. Centurión e Rodriguez (2000) se referem ao “*karku (kara yku)*” produzido pelos Paĩ Tavyterã como uma chicha feita de “*kara*”, provavelmente uma ou mais espécies do gênero *Dioscorea* (Noelli, 1994), como é o caso dos tubérculos que conhecemos como “cará” no Brasil.

Silveira (2011) apresenta uma interessante descrição do processo de elaboração do *kaguĩ* de milho:

Se compreendi as explicações oferecidas, o preparo da chicha fermentada começa pela confecção de uma massa de milho triturado, seja verde ou seco. O milho moído é previamente peneirado e após retirar os resíduos maiores resta uma farinha fina ou um líquido espesso. A variedade de milho Guarani mais apreciada para confecção da bebida entre os Kaiowa é um tipo de milho branco de grão mole (*avati morõtĩ*), raro de encontrar em *Tey'ikue* nos dias atuais. Depois, o milho já triturado é bem cozido. Com essa massa de milho são feitas bolinhas e colocadas dentro de um recipiente com água fria. Meninas pré-púberes, com idade ao redor de 12 ou 13 anos, idealmente virgens, são encarregadas de

¹²⁰ Durante a conversa, Peito e Celina destacaram que *kaguĩ* e *kaguitikué* (também chamado de *katikué*) eram diferentes. Os meus tradutores indígenas me indicaram que o *kaguitikué* seria a parte sólida que é separada da líquida durante a preparação da chicha. No caso dos Araweté, Viveiros de Castro (1986) registrou que o cauim alcoólico era totalmente líquido, sendo que a massa de grãos do caldo era separada e consumida coletivamente durante o período de preparação do cauim. Portanto, acredito que o *kaguitikué* seja algo similar a essa massa de grãos que é isolada da mistura líquida, talvez podendo ser consumido de forma separada ao final.

mastigar as porções de massa. Entre os Mbya é o *karai*¹²¹ quem escolhe a menina que vai fazer fermentar a massa de milho. A massa, após mastigada, é devolvida ao recipiente, desmanchada na água com as mãos e deixada fermentar. Os Kaiowa dizem que essa bebida “feita na boca” fica muito doce e que agora não se faz mais esse tipo de chicha em *Te'yikue*. Para as festas, colocavam a bebida num grande cocho de madeira de cedro e deixavam pelo menos três dias fermentando, coberto com folhas de bananeira. Quando era feita com o milho verde, a chicha sempre precisava ser batizada. Antes de oferecer aos convidados, vários rezadores se colocavam ao redor do cocho e batizavam a chicha, para não fazer mal e não embebedar (Silveira, 2011, p. 157).

Peíto mencionou que para adoçar o *kaguĩ* também era possível usar mel de abelhas nativas, como de “*la reina*” (espécie não identificada), que podia ser encontrado, por exemplo, em cupinzeiros (*takuru*), ou *kóingua* (espécie não identificada), que constrói sua casa em buracos embaixo da terra, e de *jate'i* também. Para adoçar o *kaguĩ* com mel de *jate'i*, por exemplo, colocava-se o favo inteiro do mel – *jate'i ryapi*.

Peíto tinha me falado que o *ka'a he'ẽ* era mastigado pelas mulheres para fazer *kaguĩ* doce, “*oisu'unte kaguĩ he'ẽ hagũa*”, e eu quis saber mais sobre o processo que tornava a bebida adocicada. Ele então me disse que ficava doce porque a menina colocava na boca e mastigava aquela parte sólida do milho, no preparo do *kagui*. No entanto, não ficou claro para mim se isso ocorria por conta de uma mastigação prévia de *ka'a he'ẽ* e, também, em caso afirmativo, a resposta a primeira questão, se o *ka'a he'ẽ* era dado para a menina mastigar logo antes de fazer o *kaguĩ*, ou se era algo dado muito antes. Tendo em vista o relato de Silveira (2011) para o preparo do *kaguĩ* e de Cadogan (1971) para o *kaguijy* (entre os Mbya), somente pelo fato dele ser preparado por meio de mastigação já fazia sê-lo considerado como adocicado, sem que fosse sempre necessário o *ka'a he'ẽ*. Dessa forma, me dá a entender que o *ka'a he'ẽ* era algo usado não necessariamente logo antes da preparação do *kaguĩ*, mas como que para incorporar a capacidade de adoçar no próprio corpo da mulher e isso ocorreria no momento em que o milho era mastigado.

Nilo, que estava me ajudando na tradução da conversa com Peíto e Celina, disse assim, “a menina, quando cresceu, a mãe dela virou como professora, para ensinar mesmo, então fazer chicha, fazer para doce mesmo, coloca o *xiricá he'ẽ* na boca”. Elizeu, depois de ouvir a gravação da entrevista, traduziu falando assim, “eles têm que dar para mastigar quando é pequeno, para depois que ficar crescendo já só fazendo *chicha* e a *chicha* ficar doce”. Dessa forma, o entendimento deles parece reforçar a ideia de uma incorporação da capacidade de deixar doce pelas meninas que mastigam. Além disso, também está implícita a

¹²¹ Entre os Mbya, o termo *Karai* não é utilizado para referir-se aos “brancos”, como no caso dos Kaiowa e Guarani. *Karai* é o xamã.

ideia de que a fase de “puberdade” da jovem é uma etapa de aprendizados mais sistemáticos, onde a mãe “vira como professora”. Além da mãe, outra figura importante nessa fase são as avós, ou outras parentes mulheres com as quais se mantenha uma relação parental (Meliá, Grunberg e Grunberg, 2008; Oviedo, 2008). O tempo do resguardo representava para a jovem um período de aprendizagem de habilidades manuais e de práticas, tais como “preparar comida, descarregar algodão, fiar, trançar redes, costurar, talhar roupa, fazer akanguaá (diadema), djeatsaá, mbaraká” (Schaden, 1947, p. 88). Oviedo (2008) comenta também que esse é um período de aprendizado de aspectos relacionados com a sexualidade da mulher, no qual aprende-se, dentre outras coisas, as principais plantas importantes neste aspecto, como o *ka’avo tory*. Esta planta, já referida no capítulo anterior, foi citada por vários de meus interlocutores durante o meu trabalho de campo, mencionando os seus poderes de sedução.

Uma descrição importante do uso do *ka’a he’ẽ* entre os Paĩ Tavyterã aparece também no relato de Catalina Benítez Riveros, *jari* (avó, anciã) de Jasuka Venda, registrado em um dos vídeos gravados pelo Grupo SUNU em parceria com associações indígenas do Paraguai¹²². Catalina relata que quando tinha cerca de 11 anos, a sua avó a fazia “cozinhar” (*mbojy*) o *ka’a he’ẽ*, ou seja, colocá-lo na panela em água fervente. Esse produto era usado, segundo Catalina, para que o *kaguĩ* fosse doce. O próprio *ñembo’e* (reza/canto) indica a que uso essa planta é destinada e Catalina recita uma parte dele:

Guendy e’ẽ ambopajevy araka’e

Guendy e’ẽ ambopaje ngypyvy araka’e

[Tradução: “a sua doce saliva, lhe encantei aquela vez”

“a sua doce saliva, lhe dei o primeiro encanto aquela vez”]

“He’i haguã, si upéa ore rendýrehe voi opyta haguã, ore roisu’u vove ore kãgui, he’ẽ haguã ore kãgui. Noikotevêi voi azucáre, upéama voi azuka original ore mba’éva, ika’avoe’ẽ ñane mba’e, nda ha’éi voi upépy ãonte iporã upéa.”

[Tradução: Assim se diz, para que [a doçura] fique em nossa saliva, para que ao mastigar o *kaguĩ* não seja necessário açúcar, esse mesmo é o nosso açúcar autêntico, o *ka’a he’ẽ* é nosso e não se usa apenas dessa forma.]

A fala de Catalina tem relação direta com o relato de Porfíria, no capítulo anterior, sobre o uso do *ka’a he’ẽ* conjuntamente com a recitação do *ñembo’e*, visando dotar a saliva da mulher da capacidade de adoçar o *kaguĩ*, durante o seu preparo. A parte do *ñembo’e* recitada

¹²² O vídeo está disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QDPbTVX65eM>>. A transcrição da fala de Catalina em guarani foi feita por José Elizeche e gentilmente cedida para mim por Marcos Glauser Ortiz. A tradução do guarani para o espanhol foi feita por Gregório Gómez Centurión, sob minha encomenda. A tradução do espanhol para o português foi feita por mim.

parece ter relação também com o acontecimento do tempo das origens, no qual a primeira avó recita a reza para encantar (*ambopaje*) a sua nora.

Catalina continua contando que quando a menina alcança a fase de *kuñatái*, as mães entram com as filhas dentro da casa cerimonial (*okypýpy*) e lá elas “cozinham” (*mbojy*) o *ka’a he’ẽ* e o consomem dessa forma. Assim, ela explica que elas consumiam o *ka’a he’ẽ* porque ele foi criado como algo voltado aos Paĩ Tavyterã, como um alimento dos habitantes da Terra (*yvypóry kuéra rembiporurã*), para o uso e o consumo dos seus descendentes. Ainda segundo Catalina, as avós se apresentam como figuras importantes que atuam como guia para os seus netos. Catalina chega a mencionar, no início de sua fala, que seus avós falavam que ela não deveria revelar plenamente o seu conhecimento, mas que seus avós e sua mãe já faleceram. Por conta disso, ela iria contar o que sabia para ser gravado em vídeo, para que os seus descendentes, seus netos, escutem a maneira pela qual sua avó abriu os seus olhos sobre como é o jeito certo de usar o *ka’a he’ẽ*. As avós contribuem para a manutenção desses conhecimentos e ao contar sobre o *ka’a he’ẽ* no vídeo gravado, o seu objetivo é que seus netos sigam esses saberes em todas as partes e que com isso eles recuperem a sua força.

Catalina diz ainda que dentro da casa cerimonial (*okypýpy*) se usa, junto do *ka’a he’ẽ*, o *mba’egua’i*, o qual deve ser tostado e moído, e usado para que quando saia da reclusão, não tenha dor de estômago. Gregorio Centurión Gomez traduziu o *mba’egua’i* como o “afugentador de males”. Esse *pohã* não estraga os dentes nem dá dor de cabeça, além de ser um bom antiparasitário e, também, ser bom para crianças com anemia. Deve-se ferver e dar para beber. Catalina diz que é por isso que eles não contavam para os outros sobre o *ka’a he’ẽ* e *mba’egua’i*, pois estes são deles (dos Paĩ Tavyterã), foram criados em Jasuka Venda para que todas aquelas pessoas usem, as avós e todos os seus descendentes.

Os *kunumi* (meninos) usam para lavar todo o braço, não apenas para friccionar essas plantas nas mãos. Catalina explica que os meninos devem fazer isso porque além da água para lavar as mãos, tem que usar para lavar a cabeça, assim como quando se lava o rosto apenas com água (sem sabão) e essa água é doce. Não se deve jogar essa água que sobra do processo de lavagem nas roças e nos cultivos, assim como se procede com a sobra dos alimentos consumidos por meninos e meninas reclusos e em estado de *-jekoaku*. Catalina pede que os jovens levem essas informações para onde forem e contem aos seus descendentes, de forma a estenderem esses conhecimentos. Pede que quando voltem para as suas comunidades, que as

pessoas contem para outros o que escutaram, a forma como se usam essas plantas. Atualmente, é difícil haver pessoas que contem tudo isso de maneira genuína. Ela mesma admite que não contou na sua devida forma; apenas contou o início, pois isso envolve o conhecimento do manejo do *kunumi pepy*, a iniciação dos meninos. Nessas circunstâncias, eles também devem usar o *ka'a he'ẽ* e o *mba'egua'i* no interior da casa cerimonial (*oypysy*). A sobra dos alimentos consumidos (*hembu'u ratykue*) pelas meninas, quando saem de sua reclusão, deve ser depositada no solo, e não jogada em qualquer lugar como se fosse simples dejetos. O mesmo ocorre com os meninos, cujas sobras de alimentos devem ser depositadas pelas mulheres no solo ao amanhecer. Catalina termina dizendo que “essa é a maneira de tratar o açúcar autenticamente nosso” (*Upéa ko la ha'e heko ñande mba'eteéa, oĩ originalva, upéa ko la ha'e ñande asuka originálva*), aparentando, dessa forma, estar sintonizada com a reivindicação de repartição de benefícios relacionada com o uso da estévia.

Uma conversa com Ilma, na reserva de Amambai

Em novembro e dezembro de 2018, eu passei alguns dias na casa de Elizeu e Janete, onde eles moram com seus quatro filhos na reserva de Amambai. Nos dias que eu passava lá, nós conversávamos muito sobre os conhecimentos dos antigos sobre as plantas e do que eles já tinham ouvido dos seus pais e avós a respeito disso. Em um desses dias surgiu a ideia de ir conversar com Ilma, de quem eu já havia ouvido falar nos moldes descritos nos capítulos anteriores.

Janete é uma das pessoas responsáveis por articular um grupo de apoio às atividades dos “rezadores”, que hoje em dia são poucos, na reserva de Amambai. Existem duas *ogapysy*, ou “casas de reza”, cobertas com sapê, onde os rezadores se reúnem para fazerem as suas “rezas” e suas “danças”; uma fica localizada mais para cima, na época cuidada por Aniceto¹²³ e sua esposa, próxima à casa de Elizeu e Janete, e outra mais para baixo, cuidada por Emiliano. É muito comum ouvir a queixa por parte dos “rezadores” de serem ridicularizados por seus vizinhos e taxados como “macumbeiros” ou “feiticeiros” que fazem o mal para as pessoas. Segundo eles próprios, hoje em dia poucas pessoas acreditam neles e isso tem relação com a grande disseminação de igrejas evangélicas na reserva. Em um dia no qual fiz

¹²³ Aniceto faleceu subitamente no início de 2019.

uma caminhada com Elizeu pelas estradas da aldeia, passamos por pelo menos umas sete igrejas diferentes. Da casa de Elizeu, à noite, é possível ouvir o som de duas igrejas que competem entre si em relação a quem toca o som mais alto para atrair mais fiéis.

Pereira (2004b) informa que a entrada das igrejas evangélicas pentecostais data do final da década de 1970 na Reserva de Dourados, quando instituições tais como a “Igreja do Evangelho Quadrangular”, “Deus é Amor”, “Brasil Para Cristo” e outras de expressão local menos conhecidas se instalaram inicialmente fora da reserva, onde dividiam com pequenas vendas a clientela indígena que transitava entre a reserva e a cidade de Dourados, separadas apenas por cerca de três quilômetros. Antes dessas igrejas, outras instituições protestantes já haviam se instalado nas reservas Kaiowa, sendo a Missão Evangélica Caiuá a mais antiga, iniciando em 1928, seguida pela Deustche Indianer Pioner Mission, chamada de “Missão Alemã”, na década de 1960. No entanto, o diferencial das igrejas pentecostais em relação às missões protestantes pioneiras foi a grande aceitação e posterior adesão que as primeiras obtiveram em um curto período de tempo, em contraste com a aparente menor eficiência das segundas. Além disso, como enfrentaram uma oposição inicial tanto da Funai quanto da Missão Caiuá para instalarem suas igrejas dentro das reservas, os dirigentes pentecostais iniciaram um processo de formação de indígenas missionários que poderiam realizar as pregações e conversões livremente. Isso acarretou a proliferação de inúmeros pontos de pregação que são ligados a uma igreja que tem sua sede na cidade.

Fomos caminhando com Elizeu e Janete da casa deles até a casa de Ilma e Argelino, o seu companheiro, que também acompanha o pessoal nas rezas. Andamos um trecho curto, passando por caminhos que ligam as casas e por onde circulam também carros e motos. Na situação da reserva, as casas são bem mais próximas umas das outras do que em Jaguapiré, que é uma terra indígena demarcada na década de 1990 e do que em Kurusu Ambá, que é uma retomada. Por conta disso, há pouco espaço para se fazer roças e poucos são os fragmentos de mata existentes para tirar lenha, fazer coletas de plantas ou caçar. No entanto, ainda que não sejam tão extensos quanto em outros lugares com uma menor concentração demográfica, no caminho passamos por roças sendo preparadas para o plantio de mandioca, por pequenos fragmentos de floresta e cerrado, por escolas, por vegetações espontâneas de ervas e arbustos que servem como remédios. Isso tudo era apontado e comentado enquanto caminhávamos.

Centurión e Rodrigues (2000), ao comentarem sobre a etiqueta que idealmente deve ser cumprida por um visitante que chega a uma casa Paĩ Tavyterã, que envolve o toque do

mimby e o envio de mensageiros, explicam que também nas aldeias visitadas por eles no Paraguai, nas décadas de 1990 e 2000, as condições de moradia contribuíam para uma diminuição dessa prática. Isso ocorria porque os caminhos de passagem das pessoas passavam muito perto das casas, sendo, portanto, muito fácil observar se o dono da casa se encontrava ou não. O resultado é que as pessoas passaram a chegar diretamente e abordar o dono da casa sem ter que fazer nada. Acredito que o mesmo tipo de observação poderia ser feita para as reservas Kaiowa e Guaraní do sul do Mato Grosso do Sul, à medida em que elas foram aumentando a sua população de forma acelerada a partir da segunda metade do século XX.

Quando chegamos, Ilma estava sentada em um banco no pátio da sua casa tomando um tereré, conversando com alguns parentes. Conforme fomos avançando em direção ao pátio, já foram sendo colocados outros bancos ao lado dela. Elizeu e Janete comentaram, em tom de cumprimento e chegada, com a expressão “tereré” e ouvimos o tradicional “*eguapy...senta*”. Logo passamos a conversar sobre o *ka’a he’ẽ* e sobre a trajetória de vida de Ilma, enquanto tomávamos o tereré que nos era oferecido por nossa anfitriã. Ela nasceu no Paraguai em *Pirary guasu*, perto de *Fortuna’i*, mas sua família atravessou para o lado brasileiro quando ela tinha sete anos e ela cresceu na reserva de Caarapó. A avó dela usava o *ka’a he’ẽ*, pois em *Pirary* tinha bastante. Quando tinha 12 anos, “na fase de *kuñata’i*”, momento em que começou a aparecer os seios, bem pequenos ainda, a sua avó lavou seu rosto e sua boca com uma infusão de *ka’a he’ẽ*, além de ter dado para beber. Os homens usavam a infusão para lavar a mão. O motivo atribuído por Ilma para fazer isso foi “para não ver o *mba’etirõ*” e, também, para que quando a menina fizesse o *kaguĩ*, ficasse bem doce. .

No relato de Ilma sobre o uso do *ka’a he’ẽ* e a fabricação do *kaguĩ* doce, ela mencionou que quando a menina tinha 12 anos, já podia fazer o *kaguĩ* junto de sua mãe. A mãe socava o milho, colocava no fogo para cozinhar e depois colocava água (provavelmente uma água fria), e a menina mexia com as mãos até dissolver bem. Este seria o processo para fazer um *kaguĩ* bem doce. Perguntei para ela se não colocava o milho na boca para mastigar e para minha surpresa ela disse que não, e explicou que como lavavam a mão com o *ka’a he’ẽ*, ao mexerem o *kaguĩ*, ele ficava doce.

Felipe: Não colocava na boca?

Ilma: Não, ela não colocava na boca não

Felipe: A doçura, o açúcar passava pelo corpo?

Ilma: É porque é na mão, né. A gente colocou na mão e na boca... Lavava a mão assim... É, só mexer, depois, quando vai fazer aquele *kaguĩ*, põe no cocho e também aquela gamela,

igualzinho bacia, e usava até... Quando eu mudei aqui, eu deixei a minha gamela lá e aí a criança brinca com ela e acabou. Agora eu tô usando mais o pilão e *yrũpe*, que eu coo para fazer *kaguĩ*, canjica.

Janete havia me contado anteriormente que Ilma era parteira e inclusive ela fez o parto de sua filha mais nova, na época dessa conversa ainda uma bebezinha. Como ela já havia mencionado que o *ka'a he'ẽ* era bom para o parto, eu quis saber mais sobre isso e perguntei mais a respeito. Ilma me respondeu que:

“É, porque é bom aquele lá, porque está no parto igualzinho a *kuñatai*, que a gente falava, os primeiros filhos, os segundos filhos. Aquele lá é bom porque tem que lavar o rosto ou talvez tomar banho. Esse aí é bom, esse aí é primeiro remédio mesmo”.

Ao mencionar que é “igualzinho *kuñatai*”, Ilma está se referindo ao estado de vulnerabilidade, *-jekoaku*, da mãe após o nascimento do primeiro e segundo filhos, necessitando também adotar determinados comportamentos e se “resguardar” para não correr perigos. Ilma acrescentou ainda que o *ka'a he'ẽ* tinha o poder de espantar o *mba'etirõ*, o que deve ter relação com o fato de ser bom para a mulher após o parto. Quando eu quis saber sobre a razão do *ka'a he'ẽ* ser bom para espantar o *mba'etirõ*, Ilma me respondeu que ele era bom para “ter sorte”, ou “para facilitar para conseguir as coisas”, todas as coisas boas. “*Mba'etirõ* é isso, é as coisas que não é bom não”.

Valdelice Verón (2018), que é uma liderança indígena Kaiowa da TI Takuara e pesquisadora, em sua dissertação de mestrado no Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Sustentável junto a Povos e Terras Tradicionais - MESPT/UNB, relata que com 12 anos ela ficou em reclusão por alguns dias, na época da primeira menstruação, quando passou pelo “rito de *Kunhãkoty*”. “Passada a reclusão, me foi permitido sair para o pátio, juntamente com as mulheres, rezando e cantando, com o corpo todo pintado de urucum. Fizeram a festa da Xixa. As mais velhas me deram muitos conselhos para vida” (Verón, 2018, p. 14). O rito do *kunhãkoty*, que é o “resguardo da mulher”, quando esta fica “guardada” (na terminologia dos meus interlocutores em Taquaperi, Kurusu ambá e Amambai), seria uma ocasião, segundo a autora, onde se realiza um processo de “educação formal”. “Nesse momento, a mulher aprende de outras mulheres a se tornar consciente do seu papel de mãe, educadora, curandeira e conselheira no seu grupo, aprende a ser *maxuyyrã*, um papel importante na construção do coletivo que forma os Kaiowa” (Verón, 2018, p. 22).

A reclusão antigamente podia durar vários meses e, além das restrições alimentares desse período, o cabelo da reclusa era cortado bem curto pela mãe ao término do isolamento. A menina era levada ao cacique, o qual fazia uma reza contra os espíritos ruins e, em seguida, a menina era pintada de urucum e coberta de *Ysy* (uma resina). “Com isso, a menina se despede da infância e se torna moça, assumindo, então, um novo papel na comunidade” (Verón, 2018, p. 30).

Assim Verón descreve o ritual do resguardo de sua mãe, Julia Cavalheira Verón.

Minha mãe, Júlia Cavalheira, continua contando que sua primeira menstruação ocorreu aos doze anos de idade. Sua avó, tias, mãe e todas as mais velhas se juntaram e cantaram ao redor do *yvyra'i*, altar de reza, e a levaram para o quarto que fora preparado para ficar de reclusão. No quarto tinha uma rede, um pilão de socar, fogo, panelas de barro e uma lata grande de banho. Também havia uma lata média para fazer as necessidades fisiológicas, com terra dentro e, perto, um saco com folhas de *yvyraryakwa*, árvore com cheiro agradável, de hortelã com alecrim, que eram jogadas dentro da lata depois do uso. As *maxuyppy* que cuidaram de Julia, durante trinta dias, foram a avó, a mãe, a *nhandesy Mbo'y* e as tias. O pai trazia os remédios e alimentos que a menina precisava e passava para a mãe e a avó prepararem. Assim, nos primeiros dias, todas as noites sua avó Tomazia, sua mãe e *Mbo'y* [uma *nhandesy*] se revezavam para rezar e contar o Conhecimento da Vida Kaiowa. A avó explicava: “Minha neta Tapendi (*Tapeendy*), esse conhecimento é a nossa história, nossa memória e todas as futuras *maxuypyrã* devem saber na cabeça”. Naqueles trinta dias, minha mãe aprendeu a fazer as roupas e os enfeites tradicionais, tudo sobre alimentação tradicional da mulher Kaiowa e, principalmente, a nunca deixar o fogo familiar apagar. Enfim, todas as mulheres mais velhas lhe ensinaram e repassaram os conhecimentos necessários para viver a vida com sabedoria (Verón, 2018, p. 23-24).

No relato de Ilma e Verón (2018) fica claro como o momento da menarca marcava antigamente um importante momento para a menina, no qual haveria uma intensificação do aprendizado com a sua mãe. Também fica patente a importância, nessa fase, das afecções causadas por determinadas plantas no corpo da mulher, tais como o *ka'a he'ẽ*, *mba'egua*, *ysy*¹²⁴, *yruku* (urucum), milho, dentre outras. Observe que no relato de Verón a respeito do resguardo de sua mãe, até mesmo as fezes da garota em reclusão deveriam ser protegidas com o uso da lata e de ervas “cheirosas”, que muito provavelmente evitariam a “atração” – pelo olfato – de algum ser indesejado. A seguir, abordarei um pouco mais dessa importante fase que a menina passa e do processo de fabricação do corpo que ocorre nessa época, onde afecções corporais desejadas devem ser buscadas, enquanto outras perigosas devem ser evitadas.

¹²⁴ *Ysy* pode ser traduzido em guarani como “resina”, de forma genérica. No entanto, na forma como Verón (2018) utiliza o termo ao longo de sua dissertação, ela parece estar se referindo a uma planta específica, na medida em que se refere a “um remédio chamado *ysy*” (idem, p. 22) e “minha mãe tomava banho com folhas de *ysy*”. Odair, na TI Jaguapiré, também me apresentou *Ysy* como uma planta.

O risco do *-jepota*

Celina, com quem já nos encontramos em capítulos anteriores, contou-me que mastigava o *ka'a he'ẽ* quando tinha por volta de 12 a 13 anos de idade. Nessa época, provavelmente ela já estava próxima à sua primeira menstruação, pois contou em seguida que quando mastigava tinha que “se guardar”. Enquanto estava “guardada”, ela já começava a preparar *kaguĩ* e *kaguĩtikué*. Ela ficou “guardada” duas vezes pelos avós dela, para o *mba'etirõ* não pegá-la, ou se apossar do corpo dela – “*mbaetirõ ojaserehe*” –, tais como os espíritos do *jaguarete* (onça), *mbói* (cobra), *Jy'y* (arco-íris), ou qualquer outro bicho. Para que o *mba'etirõ* não se apossasse do corpo dela, foi dado um remédio (*pohã*) chamado *ysy*. O resultado do ataque ou apossamento no corpo de uma jovem é a “sapituca”, no qual a pessoa tem uma espécie de acesso de loucura e/ou tremedeira. O remédio para sapituca seria o *Jy'y pohã*, sendo que *Jy'y* é um nome que se refere ao arco-íris.

Mura (2006) contestou a tradução feita por Cadogan (1962) e adotada por Melià, Grunberg e Grunmberg (2008) do termo *mba'etirõ* como “almas penadas”, ou como sendo “almas de habitantes de la tierra como nosotros, que pecaron”. Durante a sua pesquisa sobre o assunto em Limão Verde, Dourados, Sessoró e Jaguapiré, o antropólogo registrou o significado do termo como um “quid malignum”, uma força ou espírito maligno que faz mal e causa doenças. Os *ñanderu* Atanás e Luís Velário, quando entrevistados por Mura (2006), indicaram em suas narrativas que o *mba'etirõ* seria ao mesmo tempo o agente causador e o objeto causa de uma determinada doença¹²⁵. A tradução para *mba'etirõ* presente em Garcia (2003), provavelmente feita pelo professor Aniceto Ribeiro, é de “coisa” (que encarna na pessoa). No mesmo contexto de seres que “encarnam” (*-jepota*), existem narrativas que citam a necessidade dos cuidados na época da primeira menstruação das meninas e na troca de tom na voz dos homens para eles não correrem esse risco. No caso das mulheres, os seres citados

¹²⁵ Mura (2006) afirma que Getúlio Juca, importante líder e até então aspirante a *ñanderu* na reserva de Dourados, afirmava que existiria uma separação entre *ma'etirõ* e *mba'etirõ*, o primeiro sendo um ser maligno e o segundo um objeto, uma coisa, maléfica. Com base nas entrevistas que realizou, o antropólogo explica dessa forma a diferença entre os termos: “A meu ver, com base nas informações obtidas, é muito provável que “ma’e” seja uma contração de “mba’e” (objeto). Assim sendo, “mba’eti” poderia ser traduzido como “sustancia, cuerpo gaseoso, gás, vapor” (Guasch e Ortiz 2001: 646) e “yrõ” como “odiar, depreciar: odio, desprecio” (idem: 795), o que nos levaria a interpretar o lexema como sendo “sustância etérea maléfica”, em convergência com as informações por mim obtidas de parte dos indígenas” (Mura, 2006, p. 236 – nota nº 120).

que podem encarnar são: *karugwa* (traduzido como reumatismo), *jaguarete* (onça), *Jy'y* (arco-íris), *mborevi* (anta)¹²⁶.

Celina também me disse que na época em que ficava “guardada” tinha que cortar os cabelos curtos. Depois de falar isso, ela comentou, “*ymãguare reko opa*” (o jeito de ser de antigamente acabou), mencionando ainda que antigamente se comia *kaguĩ*, *kaguĩtikue*, mandioca esquentada, coisas que também não se fazem mais. Eu perguntei para Celina se as meninas faziam *kaguĩ* quando saíam do resguardo e ela respondeu que sim: antigamente as meninas faziam *kaguĩ* para os pais e as mães tomarem, e atualmente ninguém mais fazia esse tipo de bebida. Além do *ka'a he'ẽ* dava-se o *mba'egua* como *pohã* para as meninas tomarem. Perguntei se Celina teria mastigado o *ka'a he'ẽ* novamente, depois de ter crescido, e ela disse que não, só usou quando era moça, na fase em que ficou guardada.

Sobre o uso do *mba'egua*, uma referência similar aparece em depoimentos coletados na coletânea de Garcia (2003, p. 386-387), quando o narrador menciona os alimentos que devem ser evitados pela moça em resguardo, na época de *onhemondy'a* (menarca), tais como a carne de anta, e de vaca, sendo que no caso deste último explica-se que “dizem que é anta com chifre” (idem, p. 386). Além da anta e da vaca, outros animais evitados, geralmente associados com “epilepsia” (*heo'ã*), mas não mencionados explicitamente, que “encarnam” (*ojepota*) são: veado, tatú, queixada (porco por extensão). Os animais permitidos seriam cutia, cateto, peixinhos. Ele menciona que quando elas ingerem alimentos durante essa fase, tais como um peixinho branco, deve-se comê-los junto de uma mistura de pó de *mba'egua* moído socado com milho torrado. Isso era feito para evitar “*ojepota ramo ma'etirõ hese heo'ã*” (Garcia, 2003, p. 387), uma frase que foi traduzida como “quando as coisas se encarnam neles ela sofre epilepsia” (Garcia, 2003, p. 386). A menina só voltaria a comer os alimentos interditados, de acordo com outro relato, quando os cabelos já tivessem crescido novamente (Garcia, 2003, p. 650-651)¹²⁷.

¹²⁶ A menção à anta como um ser que pode encarnar na menina caso não siga os cuidados necessários na época da primeira menstruação aparece na coletânea de Garcia (2003) na história da *kaja'a* (p. 338), que é traduzida como “sereia”. Essa história me foi contada também por Atanás, na qual uma menina, aparentemente uma filha de *Nanderu*, que não seguiu os cuidados na época da primeira menstruação é seduzida pela anta. Seu pai descobre e manda seu irmão matar o “namorado” da irmã. O rapaz executa as ordens do pai e quando a menina descobre, ela vai até uma lagoa, onde encontra com a anta e diz que de lá não vai sair mais, recusando-se a voltar para casa. Então, ela é transformada em *kaja'a*, a guardiã dos lagos e dona dos peixes.

¹²⁷ Segundo informação pessoal repassada por Anai Graciela Vera Britos, até os dias atuais os Paĩ Tavyterã do Paraguai se utilizam da prática de cortar curto os cabelos das meninas na época da primeira menstruação.

Na coletânea organizada por Garcia (2003, p. 212-213), aparece a menção ao uso de Ysy, como a cera de uma árvore, no corpo inteiro junto a um banho com caldo de cedro durante o ato de resguardo após o nascimento do filho, “*mitã ojekoaku*”, para evitar que o Jy’y encarne na mãe e para que os seus filhos tenham saúde. Conforme já mencionei, o estado de vulnerabilidade corporal é denominado de *-jekoaku* e inclui não só a gestação, o pós parto e o nascimento dos filhos, mas também o período em que a pessoa começa a manifestar marcas no seu corpo indicadoras da passagem para a vida adulta – primeira menstruação (*oñemondy’a*)¹²⁸, no caso das mulheres, e mudança de voz, no caso dos homens (*kariay*). Quando nesse período, é necessário que a pessoa siga dietas a manifeste comportamentos adequados, ao passo que seus familiares mais próximos têm a obrigação de reservar-lhe mais cuidados (Meliá, Grunberg e Grunber, 2008, Mura, 2006, Schaden, 1974, Vera Britos, 2015, Seraguza, 2013).

Schaden (1974) considera que a ameaça do *odjepotá (-jepota)* paira sobre os pais da criança recém nascida, os quais devem adotar uma dieta restritiva, evitando principalmente carnes de caça, não fazerem muito esforço, ficarem em casa e não dormirem muito. Schaden (1974, p. 83) afirma que “quem ‘dá o *odjepotá*’ são o Arco da Velha [Arco-Íris] e ‘outros bichos’, como sapos, cobras e assim por diante (...)”, afirmando na sequência que os psicanalistas tenderiam por certo a enxergarem nesses animais algum simbolismo sexual. De acordo com informantes ñandéva do antropólogo, o *-ojepota* seria um risco de encantamento sexual, a pessoa sendo atraída por um animal que lhe aparece como gente e que lhe atrai até o seu local de moradia, onde aquele permaneceria vivendo como se o animal, se tornando perigosa para os outros seres humanos. O etnólogo alemão registra também que para os

¹²⁸ Centurión e Rodriguez (2000, p. 65), escrevendo à respeito dos Pañ Tavyterã das zonas de Amambay e Canindeyú, fazem menção a *jasy* (o irmão gêmeo mais novo, associado com a lua) visitar a menina virgem à noite e à primeira menstruação ser chamada de “*ijasya*”. “La muchacha que dejará de ser niña, su madre comenará a prepararla, em especial controlando su alimentación, no debe comer carne pesada, es decir carne que contenga mucha sangre, será muy bueno que sólo coma pescaditos y carne de aves pequeñas, y las que más le convendrían son las frutas. Cuando llega el momento, bajará su primera menstruación y entonces su madre dirá “*ijasya*”, convencidos que “*yvangusu*”, que no es outro sino “*Jasy*”, la ha cubierto sexualmente essa noche y em consecuencia ha aparecido el flujo de sangre. La niña se ha convertido em mujer, apta para ser madre y por lo tanto ya podrá contraer matrimonio; entonces sus padres organizan una fiesta entre familiares, vecinos y amigos (Mendez e Rodriguez, 2000, p. 93). Não encontrei menções semelhantes no que diz respeito à etnografia dos Kaiowa e Guarani do Mato Grosso do Sul. No entanto, Seraguza (2013, p. 86) registra que uma *ñandesy* de *Yvykuarusu/Takuaraty* informou que quando a menina se torna moça, de primeira menstruação, “o *Jasy Jatere* fica rondando”. A autora associa a figura do *Jasy Jatere* com *Jasy*, que seria seu tio, e, também, uma figura essencialmente ambígua, como o irmão lunar mais novo. Por sua vez, Pissolato (2006, p. 220), em sua etnografia sobre os Mbya do litoral paulista, registra que *Jaxy* seria o responsável pela chegada da primeira menstruação das meninas: “que faria amadurecer depressa para com elas copular, então, a cada mês (quando da descida da menstruação)”.

Kaiowa e ñandéva o maior perigo que pairaria sobre a menstruada seria o do *-ojepota*, e assim descreveu os riscos que a moça passa durante essa fase:

‘Quem dá o *odjépotá* à mocinha’, disse-me um índio do Araribá, é o *karuguá* ou Arco-da-Velha, que lhe ‘aparece como gente para desatendê-la; depois ela vai ficando amarelinha, amarelinha, até morrer’. Outro informante, em Dourados, disse-me que a jovem não deve olhar para nenhum rapaz, para não ser vítima de encantamento, nem para a paisagem, pois seria encantada pelos animais, que se tornariam assanhados por causa dela. Entre os Ñandéva de Porto Lindo ouvi a explicação de que a própria reclusão se faz para prevenir o *odjépotá* da parte de animais, sobretudo de onça, veado e anta (Schaden, 1974, p. 87).

João (2011), que é um Kaiowa pesquisador, registrou que a carne de animais silvestres pode causar doença por meio de *ojepota* (incorporação de um espírito), especialmente quando a mulher está em período de gestação e, também, na época da menstruação. A incorporação do espírito causaria a transmissão de doenças por esses animais. A moça menstruada que desrespeitasse esse tabu alimentar poderia sofrer complicações após o parto. O mesmo cuidado com a carne de caça deve ser tomado pelos jovens que participavam do ritual de iniciação masculina.

Outra descrição sobre o período de resguardo da menina no período de *kuñatai*, aparece em um relato na coletânea de Garcia (2003, p. 356).

Você tem sua filha. Quando chegar o dia da sua primeira mocidade como você a guarda? [essa é a pergunta do entrevistador, provavelmente o professor Aniceto Ribeiro, que foi treinado por Garcia]. Eu faço um quartinho e ali ponho, como dizia antigamente para não ser encarnada [*ojepota hese*]. E ao sair eu mando benzer o corpo inteiro até os cabelos. Desde a cabeça faz o benzimento o corpo inteiro para não ser cheirosa [*hyakwã*] para o reumatismo [*karugwa*¹²⁹], para não ser cheirosa [*hyakwã*] para as onças. Antigamente diziam, eu, quando minha filha fica moça, dizia os nossos antigos na sua própria palavra “*onhemondy’a*” e hoje chama de “*ikunhatâi*”, já é diferente a palavra. Quando começa ficar moça eu ponho ela no quarto. Por isso quando vai sair pela meia-noite trago para ela milho para socar. Trago para socar para fazer bebida, isso para não ficar com a preguiça no meio do sangue isso para ser trabalhadeira. Antigamente os nossos antigos diziam que para ser esperta. Para ser esperta para socar, deve socar milho duro, milho branco, milho de várias cores para fazer bebida misturada [*kagwi tykewrã*] com grande batata branca. Ela depois de sair tem que fazer canjica [*kangwijy*] depois benzer o corpo por alguém. Antigamente era usado o lábio furado (tembetá) para ser benzida uma moça recém-formada. Vem e faz o assopro no corpo dela e não é encarnada pelas onças. Hoje em dia nós não fazemos mais isso de antigamente. Hoje nós já temos as vidas dos brancos por isso não usamos mais. Eu ainda uso, ainda corto os

¹²⁹ No texto transcrito em guarani, o entrevistado fala *karugwa*, o que foi traduzido na obra como “reumatismo”. De acordo com o dicionário Guaraní Castellano organizado por Antonio Guasch (2019), “*karugwa rasy*” é traduzido como reumatismo. No entanto, no dicionário de Cadogan, baseado em um guarani Mbya do Paraguai, *Karugwa* seria “um genio llamado a veces *Yyira’ija*; *Karugua Jy’y* el Arco iris” (Cadogan, 1992, p.80). *Karugwa* aparenta também ser o cognato de formas de espíritos com características canibais ligados à produção da doença presentes nas cosmologias de povos Tupi, tais como os *kavorava* Asurini – que são espíritos que se apresentam em forma antropomórfica aos xamãs e que penetram nos doentes retalhando-lhes o interior; e o *karuara* Waiãpi – que pode ser sinônimo de *anhanga*, ou uma das armas de agressão dos xamãs, que corta a carne das vítimas (Fausto, 2001).

cabelos os nossos antigos mesmo e nós também precisamos usar, no tempo de brotação os cabelos dela também saiam bonitos (Garcia, 2003, p. 356)

Seraguza (2017) escreveu sobre o ritual de primeira menstruação da menina, observado parcialmente e descrito para ela por uma *ñandesy* Kaiowa de Panambizinho em 2014. Segundo a autora, entre os Kaiowa o ritual é chamado de *mitã kuña ikoty ñemondy'a*, ou *huguy guejy* (Aquino, 2017; Lopes, 2016 *apud* Seraguza, 2017), e entre os Guarani de *ikuñatai e imba'e jehu* (Vera, 2017 *apud* Seraguza, 2017). “Para os Kaiowa, a situação de *kuñatai* é posterior à primeira menstruação, é o fato de a menina tornar-se mulher após a menarca” (Seraguza, 2017, p. 141). A antropóloga descreve assim em sua etnografia o que observou e o que lhe contou a *ñandesy*:

Ao chegar na casa da rezadora, a mãe da menina contou que, na sexta-feira anterior ao nosso encontro, entre quatro e cinco da manhã, ela acordou, olhou para mãe e, ao ser questionada se não iria à escola, disse que não, confirmando as expectativas da mãe de que havia menstruado. A mãe pediu para que ela ficasse em silêncio a partir de então e a chamou para cortar o cabelo. Era preciso a permanência em silêncio para que depois, “não ficasse com a boca aberta”, para o resto da vida, pois os modos como a mulher procede durante a primeira menstruação, o que aprende no resguardo, são os modos que a pessoa irá proceder no decorrer da vida. [...]. A mãe da menina em resguardo contou que cortou o cabelo dela com a tesoura e somente com apoio dos dedos até que a *Ñandesy* chegou para dar continuidade e encaminhar o ritual, pois possuía esse conhecimento devido à experiência, ou seja, a partir de sua memória corporal adquirida com os anos vivenciados. Solicitou ao marido (avô da menina) para buscar remédio no brejo, buscou folhas e lascas do tronco de cedro e regulou a alimentação da menina para comer somente arroz sem sal. No entorno da janela do quarto onde a menina estava guardada, havia cedro preso entre as madeiras para protegê-la de cobras cegas, *jaguarete* (onças), *jára* (donos e mestres), *jasy jatere*, *mba'e tirô* (maus espíritos) e outros animais e seres sociais que pudessem se aproximar em virtude do odor que a mulher exala neste período (*py'u*), atrativo a esses seres. A mãe contou que, desde abril, a dieta da menina já estava mais controlada, em virtude das transformações corporais, como o crescimento do peito e que desde então, só comia carne branca, como peixe e frango, carnes consideradas frias, percebidas com menor concentração de sangue. Durante o resguardo, a única carne que a menina poderia consumir era a de um peixinho pequeno, de rabo vermelho (*pikytĩ*). O avô estava pescando quando cheguei e estavam todas ansiosas pelo retorno dele da pescaria, e também, para saber se ele havia conseguido pescar o peixinho que a menina poderia comer. Durante esses meses na escola, a menina só comia bolacha de sal, e a dieta dela foi combinada entre os pais e os professores da escola, que, nessa aldeia, estão preparados para recepcionar as meninas neste estado. A mãe da menina contou que, quando cortava o cabelo dela, todas as crianças do entorno, primos e irmãos, ficaram em volta olhando. Os mais jovens não entendiam porque a prima estava cortando o cabelo e porque não respondia mais nada para eles, permanecendo em silêncio e depois do corte de cabelo, não a viram mais. Perguntavam pela prima, irmã e não tinham respostas da família. A menina estava “guardada” no quarto, com uma panela específica para se alimentar, colher e copo separados. Comia sozinha, não podia dormir de dia e estava sob supervisão da mãe e da avó. Quando precisava sair para ir ao banheiro ou tomar banho, era feito com a companhia da mãe que a cobria com um tecido. **O banho é acompanhado de remédios do mato.**

Ninguém, humano ou não, poderia percebê-la naquele estado até que o ritual fosse concluído. Com os banhos profiláticos, o cheiro que a mulher exala e a sua própria presença é minimizada, o que garante a segurança do corpo e da pessoa Kaiowa e Guarani. Ao adentrar a casa, vi a menina num quarto escuro, com a cama cercada por roupas estendidas num varal, como numa cabana, com sua panelinha, em silêncio, sentada no meio da cama. A mãe me explicou que ela ficaria guardada por cinco dias, e no quinto dia, ela sairia coberta e iria para a casa de reza do Ñanderu para que ele rezasse e cantasse para ela, pois, depois do resguardo, iria ser igual ao nascimento, “ela nasce de novo”, e assim o foi. Todas as mulheres dessa parentela passaram por esse ritual (Seraguza, 2017, p. 141-144), negritos de minha autoria.

Seraguza (2013) registrou diferentes significados atribuídos ao termo *(h)aku* entre algumas mulheres e homens Kaiowa e Guarani de *Yvykuarusu/Takuaraty* (T.I. Paraguaçu): a) estar brava, nervosa – associada a idade da mulher a partir dos 12 anos, sendo necessária acalmá-la, enquanto aos 16 e 17 anos começa a amadurecer; b) procurar muito por uma relação sexual com um homem, sendo que isso ocorre na época da primeira menstruação da mulher, e os homens usam com frequência este termo para acentuar a sexualidade de uma mulher. O risco parece tornar-se ainda mais acentuado se não é feito o resguardo.

Quando a menina menstrua pela primeira vez, “tem que se resguardar, tem *yrupe’i*, uma folha vermelha que tem nas árvores, no *ymaguare* pegavam aquilo e colocavam na boca da menina, para ser obediente”. Aqui me ressaltou que estar *haku* não se trata de uma situação positiva, “é a pessoa, as meninas que procuram os homens, que ficam com qualquer um, porque não fizeram o resguardo”. Qualquer um, inclusive ou principalmente, os seres não humanos (Seraguza, 2013, p. 92).

No entanto, Seraguza destaca que o maior perigo dessa grande avidez por uma atividade sexual que a menina recém menstruada sente não se refere aos humanos e sim aos não humanos. A autora descreve como as mulheres com que ela conversou em Paraguaçu relacionavam essa fase da menina com o risco de *-jepota*, podendo inclusive gerar crias de animais. Seraguza considera o *-jekoaku* como um momento de “alteridade absoluta”, que se não for controlado, por meio das regras de “resguardo”, penderá para a metamorfose ao passar a habitar outro domínio sóciocosmológico. Como parte dos cuidados a serem adotados para evitar o risco de *ojepota*, uma das interlocutoras da antropóloga mencionou que na época de sua primeira menstruação, “foi pintada com *uruku* pela mãe, pois, senão, a ‘bicharada vinha e *ojepota*: um sapinho pode se mostrar como um homem bonito, camisa xadrez’, um equivalente em alteridade” (Seraguza, 2013, p. 121). Além do sapo são citados cobras, onças e

lagartos (*teju guasu*¹³⁰). Em grande parte, os cuidados envolvem “não ser vista” ou não ter um “cheiro” atrativo por aqueles seres que causam o *-jepotá*. Este cheiro perigoso, argumenta a antropóloga, está relacionado ao sangue do fluxo menstrual, o que tornaria as mulheres mais predispostas ao perigo de encantamento que os homens.

Vera Brito (2015) descreveu uma história de *-jepota*, contada para ela pela filha de um *ñanderu* Pañ Tavyterã, em Ita Guasu, no Paraguai, de uma jovem que foi seduzida pelo *jaguetê*. A autora destaca que apesar de ser filha de um xamã, a sua interlocutora separava algumas histórias que eram contadas entre aquelas que considerava como “verdadeiras” (ou seja, como histórias, acontecimentos que ocorreram), ou como “apenas crença dos indígenas” (como estórias, que nunca tiveram uma ocorrência real). No entanto, essa história do *jaguetê* tratava-se de um fato verídico para ela, reconhecido enquanto tal por outras pessoas. O animal teria aparecido como um jovem bonito, convidando a menina para passear, e juntos eles foram para vários lugares até então não percorridos pela garota e aonde nunca iria se estivesse sozinha. Aos poucos a jovem foi se afastando dos seus parentes, pois queria morar junto com o *jaguetê*, com quem havia se casado. Ao voltar para casa, a menina passou a não reconhecer os seus irmãos e dizia que tinha se casado, mas não conhecia ainda seus sogros e cunhados. Ela foi ficando cada vez mais preguiçosa (*kaigue*), dormindo a manhã toda e ficando acordada de noite, o que aconteceria porque o *jaguetê* é um animal com hábitos noturnos e a menina começava a se parecer cada vez mais com seu novo marido. Seraguza (2013) descreveu uma história muito similar contada por suas interlocutoras Kaiowa e Guarani, na qual uma tia de uma delas não se resguardou e acabou se apaixonando por uma onça, engravidou e transformou-se neste tipo de animal.

Um dos cuidados adotados para evitar a atração pelo cheiro, mencionado por Seraguza (2013) seria um tratamento com “ervas fétidas”. Outros cuidados citados pela mesma autora seriam pinturas corporais, de cinzas de cabaças e *uruku*, que seriam apontadas como “*mboro’y*”, ou seja, que esfriam o corpo e afastam os perigos do *-jekoaku*. No caso do *Ysy*, citado por Celina, trata-se uma resina de árvore com cheiro bem forte. Além disso, o corte dos cabelos, segundo um dos interlocutores de Seraguza, seria para evitar “olhares alheios”.

As mulheres Kaiowa e Guarani que passaram pelo ritual da *kuña gua ka’u* recordam-se dos remédios com poucas saudades, “os remédios são ruins e fedidos, minha mãe me obrigava a

¹³⁰ Segundo informação pessoal repassada por Anai Graciela Vera Britos, o *teju guasu* é o animal chamado em português de “teiu” (*Salvator merinae*).

tomar banho com os remédios fedidos dentro de casa, o remédio é cheio de bicho, apodrecendo, diz que é para espantar o mal” (Seraguza, 2013, p. 125).

Até mesmo após a menarca, a mulher e seus parentes precisam continuar a manter alguns cuidados quando ela está menstruada, apesar de não precisar ser guardada da mesma forma. Seraguza (2013) observou que a mulher menstruada é proibida de tocar na plantação da roça, pois isso pode “estragar” ou “apodrecer a planta”. Também não é permitido que as mulheres nessa fase cozinhem, pois quem comesse a comida poderia correr o risco de sentir dores viscerais, tais como aquelas que elas sentem nesse período. Dormir junto, em casal, também é evitado nessa época, para evitar o risco do homem sentir dores e males sobre-humanos, prejudicando a produtividade no trabalho. Schaden (1974) registrou que durante a cerimônia do *kunumi pepy*, entre os Kaiowa, os meninos iniciados que têm o lábio recém furado, têm a sua comida preparada por uma mulher solteira ou viúva. Uma mulher casada não poderia se incumbir da tarefa, pois a cozinheira deveria manter abstinência sexual, sob o risco da comida preparada por ela fazer mal aos meninos. E ainda: “não é recomendável que, durante este período, as mulheres circulem por baixo de árvores frutíferas, pois o sangue vertido faz com que os frutos caiam e as raízes sequem” (Seraguza, 2013, p. 98).

Kaguĩ, kunumi pepy e resguardos

Ainda na época da elaboração do projeto de tese, que foi submetido à qualificação em fevereiro de 2018, eu encontrei as primeiras referências escritas sobre esse tipo de uso do *ka'a he'ẽ* pelos Kaiowa e Guarani que habitam o MS e Paĩ Tavyterã do Paraguai, a que estou me referindo neste capítulo. Em novembro de 2017, quando fui pela primeira vez a uma terra indígena Kaiowa e Guarani, assistir à assembleia da Aty Guasu, em Pirakuá, Osmar, do grupo SUNU, mencionou que durante uma troca de informações com um grupo de Paĩ Tavyterã sobre o tema do *ka'a he'ẽ*, os últimos haviam falado que eram fornecidas folhas da planta para as meninas jovens, para que, quando ficassem adultas, pudessem fazer o *kaguĩ* e este saísse bem doce, ou bem gostoso. Também disse que foi relatado que era dado aos meninos homens quando jovens para que, quando esmagassem os pedaços de cana-de-açúcar, o caldo saísse bem doce também.

Encontrei um relato muito similar, no que diz respeito à participação feminina, na já citada coletânea organizada por Wilson Galhego Garcia, denominada “*Nhande rembypy*,

nossas origens” (Garcia, 2003). A referência ao *ka’a he’ẽ* aparece no contexto da cerimônia de iniciação masculina, o *kunumi pepy*, narrado por uma mulher¹³¹. De acordo com o relato, antes da cerimônia, os meninos devem dançar por dois meses auxiliados por um ajudante/instrutor – *yvyraija*. Antes de perfurarem o lábio inferior, os meninos devem beber uma bebida produzida por meio da diluição e derretimento do milho, transformado em pasta “igual a mingau”, portanto, não deve ser coada como geralmente é feito durante a produção ordinária de *kaguĩ*. Para preparar a bebida, uma mocinha jovem solteira¹³² (*kuñatai omenda e’y*) tinha que moer o milho, e depois disso ele devia ser colocado em uma panela e mastigado por uma senhora mais velha – *guaiguĩ*. Deveriam apenas dissolver o milho e o produto era colocado em um cocho, ao lado do qual preparava-se a comida dos pais. No entanto, no caso do alimento dos pais, quem mastiga o milho são as moças jovens – *kuñatai*. “Para adoçar essa bebida mesmo é que deve dar às meninas [*mitã kuña*] o *Ka’a he’ẽ*¹³³ (erva-doce)” (Garcia, 2003, p. 668). Em outro momento desse mesmo relato, é mencionado que se dá o *ka’a he’ẽ* para as meninas – *mitã kuña* – para que quando ela fique moça – *kuñatai* –, “só mexa com as mãos a bebida e já fica doce como se fosse açúcar. Para isso eles dizem que foi dado para ela a erva-doce para que a bebida dela fosse bem doce” (Garcia, 2003, p. 670). Um pouco mais à frente, em outro trecho, que aparenta tratar-se de uma fala de outra interlocutora, ocorre uma inversão, na medida em que a pessoa afirma que durante a preparação do *kaguĩ* para a cerimônia do *kunumi pepy*, o milho tem que ser socado por uma velha – *guaiguĩ* – quem também deve mastigar o *kaguĩ* que será consumido na cerimônia. Por sua vez, para os meninos que vão furar o lábio, o *kaguĩ* deve ser mastigado pelas moças – *kuñatai kuéra* (Garcia, 2003, p. 680-681).

¹³¹ O livro organizado por Garcia apresenta as transcrições das entrevistas realizadas em guarani, de um lado, e do outro, uma tradução em português. No que diz respeito ao trecho mencionado, na parte da tradução para o português existe a seguinte afirmação: “Lá no Paraguai eu vi quando eu era criança” (p. 668). Porém, no trecho transcrito em guarani, na página 669, essa informação não aparece. Como a organização do livro é confusa, é difícil saber exatamente quem foi a narradora. No entanto, o último nome de um narrador mencionado antes desse relato, que se inicia na página 668, é o de Rosalina Medina. Rosalina afirma que nasceu em Panambizinho, no MS, e de lá seu pai a levou para a Colônia Marical, no Paraguai. Como os trabalhos de etnobotânica de Garcia se desenvolveram na reserva de Amambai, nas décadas de 1970 e 1980, a entrevista deve ter sido realizada ali naquela localidade, onde ela deveria estar morando.

¹³² O termo *kuñatai* se refere à fase de puberdade da menina, na qual ela já demonstra os sinais corporais de maturidade sexual, como o crescimento dos seios e, possivelmente, a menarca, mas ainda não se casou. Na tradução constante no livro de Garcia (2003), o tradutor faz uma associação entre a ideia de não ser casada e ser virgem.

¹³³ No original, a grafia é *ka’a e’ẽ*, no entanto tendo em vista a necessidade de padronizar a grafia em guarani, para facilitar o entendimento, a escrita da palavra foi modificada para *ka’a he’ẽ*.

Para compreender os trechos destacados dos depoimentos presentes na coletânea organizada por Garcia (2003), é necessário entender a cerimônia do *kunumi pepy*, também denominada de *mitã pepy*, *mitã ka'u*, ou *mitã kutuha*, na qual celebra-se a passagem de garotos púberes para a fase adulta, momento que será marcado pela perfuração do seu lábio inferior e a inserção do *tembeta*, um adorno fino e cilíndrico, feito da resina extraída de uma árvore – *tembeta'y*. No Brasil, os últimos registros de realização do *kunumi pepy* entre os Kaiowa e Guaraní foram na década de 1990, na aldeia de Panambizinho, conforme relatado em Chamorro (1995). Hoje em dia, muitos poucos são os homens Kaiowa e Guaraní que têm os seus lábios furados. No entanto, no Paraguai continua a ocorrer a realização da cerimônia e no ano de 2018 os Paĩ Tavyterã de Ita Guasu, em uma parceria estabelecida com o Grupo SUNU, receberam um grupo de não indígenas, ao qual foi permitido acompanhar uma parte final da celebração. A seguir, descreverei as fases do *kunumi pepy* com base nas descrições de Meliá, Grunberg e Grunberg (2008) e Chamorro (1995). No entanto, é importante citar que aos autores não foi permitido observar todo o processo e parte de suas descrições são baseadas em relatos dos participantes indígenas.

Com a antecedência de aproximadamente um ano, o chefe de uma comunidade, ou um *tekoaruvicha*, manifesta o interesse em organizar um *kunumi pepy*. Para isso, ele necessitará construir uma casa tradicional – *óga jekutu* – ou esta poderá ser a sua própria casa, no caso dela já ser uma construção desse tipo. Duas outras pessoas são imprescindíveis, o instrutor dos iniciandos e o perfurador dos lábios – *mitã kutuhára*, que tem que ser necessariamente um *tekoaruvicha*. Para que o evento aconteça, é necessário que um pai dos iniciandos tenha condições de hospedar e garantir a alimentação e manutenção dos garotos durante o tempo necessário para a realização do ritual. Isso o tornará o *ka'u jara* (dono da bebedeira), com a obrigação de trazer todas as provisões de sua roça, que plantou com sua esposa, menos a cana de açúcar para o *kaguĩ*, e seu filho será considerado o líder dos meninos – *mitã ruvicha*¹³⁴. Além deste, participam também outros garotos da comunidade, ou de outras próximas, na fase de pré-puberdade, entre 10 a 14 anos aproximadamente, que são trazidos por seus pais, ou um

¹³⁴ Por sua vez, Chamorro (1995) registra a diferenciação entre *huvicha* e *ivoja* que ocorre entre os meninos, sendo que a primeira categoria se refere aos primogênitos, que são os primeiros filhos de seus pais a perfurarem o lábio inferior. Por sua vez, os *ivoja* são os não primogênitos, que já têm um irmão mais velho que perfurou o lábio. Durante o ritual, existe um tratamento diferenciado direcionado aos meninos de acordo com a categoria em que se enquadram. Em alguns momentos, apenas os *huvicha* podem fazer perguntas direcionadas ao seu instrutor e sobre ele recai a responsabilidade de ser “perfeito”, “sem erros”. Essa dualidade entre irmão mais novo e mais velho reflete claramente os gêmeos míticos *Kuarahy* e *Jasy*, sendo o primeiro relacionado ao sol e a segunda à lua. Podemos pensar também na dualidade da eva-mate e da estévia como irmão mais velho e mais novo, respectivamente.

tio materno, um mês antes da data marcada da celebração para ficar recluso. Outros relatos que se remetem a épocas mais antigas falam de períodos de reclusão mais extensos, como dois meses (ver Garcia, 2003).

Durante a reclusão, os meninos são guiados pelo instrutor e seguem uma rotina de prática e aprendizagem de cantos, danças, posturas corporais, orientações quanto ao seu comportamento, escuta de relatos míticos, o toque do *mbaraca* (maracá) e do *mimby* (espécie de ocarina), dentre outros. Os garotos reclusos estão no estado de *-jekoaku* e devem observar uma dieta rigorosa que exclui a maior parte das carnes de animais (de caça e domésticos), sal, açúcar e demais alimentos considerados como introduzidos pelos brancos ou como pesados. Além disso, eles não podem andar na mata ou trabalhar nas roças, devem ficar próximos a casa. Eles dormem em redes muitas vezes confeccionadas especificamente para essa ocasião. A comida dos garotos é preparada pela mãe do *mitã ruvicha*, ou outra mãe que eventualmente se instalou ali, e elas também preparam uma grande quantidade de *kaguĩ*, especialmente para o dia da festa. Assim como seus filhos, as mulheres também estão em *-jekoaku*, com restrições alimentícias.

Meliá e o casal Grunberg (2008) descrevem a preparação do *kaguĩ* entre os Paĩ Tavyterã do Paraguai, da seguinte maneira: a chicha começa ser preparada vários dias antes. Primeiro o milho é “pisado” – *jajoso avati*. Depois isso é fervido com água em panelas e latas – *ñambojy kaguĩ’y*. Depois, o produto do cozimento é retirado, amornado e mastigado por mulheres, geralmente jovens – *jaisu’u*; e depois coado na peneira – *ñambogua yrupẽme*. Após essa operação, é colocado na “batea” – *kaguĩ ryrúpe*; e coberto com folhas de banana ou de outras com aspecto bem similar. Esse é um trabalho exclusivo das mulheres.

Chamorro (1995), descrevendo o *Avatikyry* – o “batismo do milho” – que acompanhou em Panambizinho, no início da década de 1990, afirma que as mulheres fazem o *kaguĩ* de milho de acordo com a mais antiga tradição. Elas começam no primeiro dia, de madrugada, “imitando o milho” – *oha’ãnga*; e em seguida o cereal é cortado com faca – *oikyĩ avati pepy kysépe*; e é benzido pelo *ñanderu* – *ohovasa*. Na sequência, o milho é fervido (*ombopupu*), é misturado (*oipyvu*) e depois mastigado (*oisu’u*). O *kaguĩ* feito de milho mastigado seria sempre mais doce – *omohe’ẽ porãve*. Coloca-se logo o líquido em bateias e barris, onde descansa e fermenta. “Unos días después, el *kagui* está listo y las mujeres rezan el *Avatity ra’ãnga*, “imitando” el maizal” (Chamorro, 1995, p. 76).

Voltando ao ritual do *kunumi pepy*, os pais dos meninos extraem a garapa da cana para fortalecer e adoçar e deixar mais forte o *kaguĩ* que será destinado para a embriaguez – *ka’u* – dos meninos. Os *kunumi*, em sua fase preparatória ao ritual, recebem sua comida sentados na rede, da mão de uma ou duas meninas não casadas, que lhes servem com cuias na sua boca. Os convidados da cerimônia chegam no dia da véspera e ao cair da noite inicia-se o ritual, o *mborahéi puku*, uma cerimônia de canto e dança que também é realizada durante o batismo do milho – *avatikyry*. O *mborahéi puku* dura até o amanhecer e pouco depois que ele acaba os meninos são vestidos com *ponchito* (vestimenta da parte superior do corpo, em formato de “poncho”, geralmente feita de algodão, na cor branca), *chumbe* (faixa de algodão usada como um cinto), *tyru* (tira de pano cruzada na altura do peito e enfeitada com penas) ou *yvatyro yoasaha* (colar cruzado de semente de *yvau*), *mbo’y* ou *poapy kuaha* (pulseira nos punhos), *jeguaka* (cocar) e são adornados com urucum nas bochechas em formato circular. Assim vestidos, eles esperam fora da casa, no pátio – *óka* – para que sejam trazidos seu assento, o *apyka*, um banco de madeira de cedro ou canjarana, que é carregado por seus pais e enfeitado também com urucum. Os bancos são trazidos para dentro da casa enquanto se canta e dança, e são alinhados diante do *yvyra marangatu*, enquanto os *kunumi* esperam do lado de fora, junto de seus “cuidadores” – *mitã rerekua*. Os cuidadores trazem penduradas no pulso pequenas cuias – *hy’a mirĩ* – com as quais administrarão o *kaguĩ* àqueles que cuidam. Os *kunumi* são alinhados de frente, sérios, cabisbaixos e temerosos, e os seus cuidadores apoiam as mãos sobre os seus ombros. Quando os *kunumi* entram na casa, suas mães realizam um choro ritual e os garotos se sentam nos seus assentos. Nessa posição, eles escutam uma reza feita pelo *tekoaruvicha*, que bendiz o *kaguĩ*, e começa a beber e dar de beber para os garotos.

Assim se inicia o *mitã ka’u* propriamente dito, de modo que eles bebem *kaguĩ* e dançam *kotyhu* (uma dança circular) até ficarem em um estado de total embriaguez. Para que isso ocorra, mulheres e crianças se retiram da casa e suas portas são obstruídas. A presença de grávidas pode impedir a embriaguez dos garotos e por isso elas devem ir para longe da casa onde estão os meninos. Os garotos bebem e dançam compulsoriamente e podem chegar a vomitar. Ao entardecer, juntam-se novamente as mulheres, crianças e outros homens, no entanto, não é permitido a permanência de pessoas ou elementos considerados estrangeiros (tais como roupas, adereços, objetos atribuídos aos brancos, ou pessoas desconhecidas). Os *kunumi*, já embriagados, são colocados no pátio e são alinhados novamente os *apyka* (assento). Cada um dos garotos se senta no seu banco e inicia-se a perfuração do lábio inferior

do *mitã ruvicha*, seguido depois pelos outros, e é inserido no local perfurado um *tembeta* pequeno. Depois de cada perfuração, os homens aplaudem e gritam de alegria, enquanto as mulheres choram. À medida que cada um recebe o tembetá, é trazido em braços por dois homens especialmente designados que os introduzem na casa – *óga jekutu* –, onde são recebidos pela mãe e outras mulheres que o acomodam na rede. Os pais se recolhem em uma profunda reza quase silenciosa, bendizem o *kaguĩ* que se trouxe, o bebem e passam aos demais. Os garotos tentam dormir e são atendidos em seus incômodos causados pela dor da ferida, as consequências da bebedeira, etc. Durante toda a noite se canta e dança *kotihu* e *gahu* no pátio. Ao amanhecer, já de dia, saem da casa e se incorporam na dança os novos iniciados. Com o fim da cerimônia, os meninos continuarão descansando ainda por um tempo, mantendo ainda a dieta. Após oito dias, é realizada uma outra festa de *kaguĩ* liderada pelas mulheres, que dura dois dias. Após mais algumas semanas, os meninos voltarão à vida normal, dessa vez como membros adultos da comunidade.

A descrição anterior do *kunumi pepy*, junto de alguns detalhes do relato presente em Garcia (2003), nos ajudam a entender em que etapa do *kunumi pepy* é preparado o *kaguĩ* que deve ser doce – e que para este fim foi dado o *ka'a he'ẽ* para as meninas (*mitã kuña*). As mocinhas jovens solteiras, *kuñatai omenda e'y*, auxiliam os *kunumi*, servindo-os com *kaguĩ* diretamente em sua boca, em três momentos. Um é na já relatada fase de preparação para o ritual, quando os garotos são alimentados enquanto sentados em sua rede por uma jovem solteira que lhe dá a cuia à boca. Outro momento, descrito em Garcia (2003) pela mesma interlocutora que fala sobre o *ka'a he'ẽ*, é no *mitã ka'u* propriamente dito, quando a *kuñatai* serve o *kunumi* que terá o seu lábio furado em uma cabacinha – *hy'ape* – para embriagá-los. A terceira menção, também presente em Garcia (2003), é no momento em que os jovens estão sentados no *apyka* (assento), aguardando o momento de furar o lábio, quando são servidos novamente pelas *kuñatai* em outra cabacinha – *hy'a'i*.

Em um dos vídeos gravados pelo Grupo SUNU em parceria com associações indígenas do Paraguai, encontra-se o depoimento de Sebastiana Ramos Reyes – *jari* (avó) do *Tekoha Apyka Rovaju (Pikykuá)*¹³⁵, que fica no município paraguaio de Pedro Juan Caballero – a respeito da fabricação do *kaguĩ*. Ela faz uma longa fala a respeito de como foi ensinada a

¹³⁵ Segundo as informações de Meliá et al (2008, p. 63), “este tekoha abarca el triángulo formado por el Río Aquidabán y el Arroyo Guasú. Incluye los lugares ubicados sobre el Arroyo Pikykuá, Arroyo Pindó, Tororõ y Pirá Potrero. Antes de abrirse la actual ruta V se extendió más al sur incluyendo los lugares denominados Piký, Gasorý, Pikysysý, Itaguasu, Guavira y Añaretã”. O relato de Sebastiana está disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=s1OGu3SvQk8&t=5s>>.

preparar o *kaguĩ* e dá vários detalhes sobre o processo de preparo. A transcrição da fala dessa *jari* em guarani foi realizada por José Elizeche e me foi gentilmente cedida por Marcos Glauser Ortiz, do Grupo SUNU. O contexto da fala de Sebastiana parece referir-se principalmente ao *kaguĩ* preparado para a festa do *kunumi pepy*, quando os jovens homens têm o lábio furado e recebem a inserção do *tembeta*. Em sua fala, aparece a importância das *kuñatai* participarem da fabricação de *kaguĩ* como uma forma de aprendizado, sendo orientadas pelas mulheres mais velhas e experientes nas formas de posicionamento e movimentação do corpo, nos detalhes que devem ser observados durante a preparação, na quantidade e no controle da qualidade dos ingredientes, nos utensílios certos que devem ser usados, dentre outros. Durante a preparação, o farelo de milho triturado que é cozinhado toma uma consistência grossa, “como um mingau” – *tujúi guasu joty*. A “dona da casa”, *oy jara*, monitora e avalia se o *kaguĩ* foi bem preparado e está bom para o consumo. Ao *kaguĩ* é adicionado caldo de cana, sendo que a parte que os *kunumi* irão ingerir é separada da que será consumida pelas outras pessoas. Quando os meninos estão reclusos, descansando em suas redes, são servidos de *kaguĩ’i* em uma cabaça chamada de *hy’a ojyhy’ary* pelas meninas, provavelmente irmãs ainda solteiras dos meninos. Esse tipo de *kaguĩ* servido para os meninos enquanto estão descansando na rede parece ser feito do bagaço que sobra após a ação de coar a parte mais líquida do *kaguĩ*, chamada de *hatykue*¹³⁶ (*ore memby, kyharupi jópy, onohẽma atu pe hatykue*). A bebida consumida exclusivamente pelos meninos durante o *kunumi pepy* tem que ser azeda/fermentada – *háí* – e doce. Os adultos responsáveis pelo ritual têm que provar se esse *kaguĩ* está bom e forte o suficiente para a etapa do *mitã ka’u*, no qual os meninos bebem e dançam, o *mitã rekotihuha*. Tinha-se que rezar sobre essa bebida também, para deixá-la com uma maior capacidade de embriagar. Irei inserir o trecho transcrito em guarani por José Elizeche¹³⁷, seguido da tradução de Gregório Centurión Gomes¹³⁸, de uma parte em que ela faz menção ao uso do *ka’a he’ẽ*:

Hy’ápe oñemoĩ hína pe, upe ka’a he’ẽ he’ia. Ka’a he’ẽ pejea ahendu, ha che mondo pytõmbype, ka’a he’ẽ ko che ha’e, aimo’a ko’ãicha mba’e yvyra tuicha, peichami ko ha’e, michĩ. Aã he’ẽ porã che ha’e upéape, kuaa voi roĩhápe oĩ, pépe oĩ. Ikatúarã ko ko’ape jaru ñañotỹ, ha ipoty kue ojepypira añete. Michĩa oĩ, péichami voi. Upéa mokoĩvépe imporã.

¹³⁶ *Hatykue* não é um termo relacionado exclusivamente com o *kaguĩ*, e designa de modo geral a sobra ou resto de alguma coisa.

¹³⁷ Para fins de padronização da grafia guarani, fiz algumas pequenas alterações no texto, principalmente no termo *ka’a he’ẽ*, que estava grafado originalmente como *ka’ae’ẽ*.

¹³⁸ Gregório traduziu a transcrição da fala em guarani para o espanhol. A tradução do espanhol para o português foi feita por mim.

Teõ'ãpe iporã péa. Ha péa, mokoĩ, upéarente ko pe mitã ojerokyhápe, kunumi kuéry ojerokyhápe, upéarente ko oñemoĩ chupe hy'ápe. Ha ymave ningo añete aje'i he'i kuri ahendu ae ngeylua he'i, yma ko oĩ akue, peapa Leandro história, ha oiko akue ña'e, ña'emirĩ, ha ko'anga ndoikovéima, hy'a guasu reíma péape omoĩ, lo mismo joty. Iporã voi pe hy'ápe oĩ. Porque pe hy'a ko nderehomo'ái retopa la cosa... he'i... pe hy'akuarogue. Péague, upéaguente ko ñe, upéa oñemoĩ akue hy'ápe, hy'ápe oñemoĩ hína pe, upe ka'a he'ẽ he'ia. Ha upéa mokoĩvépe. Ha'e iguarapo he'ẽ haguã, ha'e por noike hesakua guyry guyry rei, upéarã oñemoĩ hína ýpe upéa. Pero michĩ ha'e. Upépe voi ñande ñaĩháme jayvýpe oĩ. Péicha'i oĩ oĩ. He'ẽ porã voio. Ijyva umía ejohéi kuaaicha ha oñakãhẽarã ipype por noike heõ'ã. Ha ñane ma'ẽra kuéra niko, ñande ryvy kuéra niko he'i, imal he'i, ha ñande katu heõ'ã ja'éva, otro katu he'i hesakuaguyry, mokoĩ ha'e héra. Ha por noike umía.

Tradução: Em uma cabaça se deve colocar isso que chamam de *ka'a he'ẽ* (a estévia), escuto que dizem *ka'a he'ẽ*, achei que seria uma árvore como a erva-mate, mas ela é uma plantinha, pequena. É muito doce, aqui onde vivemos podemos encontrá-la, ali mesmo tem. Inclusive podemos trazer a planta aqui nesse lugar e da flor e sementes ela se procriará, irá se estender. Ela é pequenina, cresce apenas até essa altura. Ela serve para duas coisas. Serve para evitar o estado *teõ'ã* (epilepsia). É por isso que se coloca na cabaça dos meninos durante o seu processo de dança (*mitã ojerokyhápe*). Escutei que alguém mencionava, creio que foi o Leandro, que antes havia o *ña'emirĩ* (um pequeno recipiente cerâmico côncavo). Hoje em dia não se acha mais. Apenas se usa a cabaça grande para guardar, serve igualmente. É por isso que se usa agora a cabaça grande. E isso é para duas coisas; para deixar bem doce, com gosto bom, e para que ao tomar não produza tanta tontura/vertigem. Por isso se coloca na água. Mas é pequeno. Aqui mesmo no lugar em que estamos entre as ervas daninhas ela pode ser encontrada. Está por aí. Ela é muito doce. Com isso devem lavar os braços e enxaguar a sua cabeça, para que não sofram *heõ'ã* (epilepsia). Nossos irmãos menores (não indígenas) dizem “tem algum mal”, assim dizem. Nós dizemos *teo'ã*, epilepsia. Outros dizem também “tem tontura/vertigem”. Tem dois nomes e é para que isso não aconteça.

Na fala de Sebastiana, o *ka'a he'ẽ* parece ser usado nos *kunumi* durante o *mitã ka'u* propriamente dito, logo antes ou durante a bebedeira compulsória junto da dança circular do *mitã ojerokyhápe*, ou seja, quando são embriagados, tendo como função principal evitar sintomas não desejáveis da bebedeira excessiva: o estado de *he'o'ã*, caracterizado por perda do controle do corpo, tremedeira e traduzido pelos indígenas comumente como “epilepsia”; e o *hesakuaguyry*, que seriam sintomas de tontura e vertigem. Na sua fala, parece que o *ka'a he'ẽ* colocado na cabaça, provavelmente em um estado líquido (dissolvido em água), era passado nos braços e na cabeça dos meninos. Da mesma forma, Catalina Benítez Riveros, *jari* (avó, anciã) de Jasuka Venda, cujo relato abordei anteriormente, afirma também que os *Kunumi* usavam o *ka'a he'ẽ*, junto do *mba'egua'i*, para lavar os braços.

Retornando ao relato que consta na coletânea de Garcia (2003), no qual estou me baseando, o ritual prossegue, e após dançarem por dois dias e duas noites até o amanhecer, saúdam o sol e vão se banhar no rio. Mesmo se era época de geada, ia-se para o rio tomar o banho. Na volta do banho, os meninos já adornados sentam em seus bancos (*apyka*), trazidos por seus pais, e ali recebem *kaguĩ* de uma cabaça pequena servida pelas jovens (*kuñatái*).

Dessa forma, tendo em vista este relato e os anteriores, aparentemente o uso do *ka'a he'ẽ* ocorria justamente junto do *kaguĩ* que iria embebedar os meninos, ou seja, na fase do *mitã ka'u* propriamente dito, quando após e ao mesmo tempo de ingerirem uma grande quantidade de bebida, deveriam executar a dança circular do *mitã ojerokyhape*. Além disso, o *ka'a he'ẽ* também parece ser usado dissolvido em água, com a qual os meninos banham seus braços e cabeça. Com essas práticas, evitava-se o estado de *heõ'ã* e, também, a tontura/vertigem.

Leva-se aqueles que vão perfurar o lábio para se banharem, e vindo dali já se lhes dá o *kaguĩ* nessa medida e deve ser servida em uma cabaça, em uma cabaça deve ser. Para esse efeito já devem plantar a cabaça pequena, quando chega a época da sementeira já deve-se cultivar, e nessa cabaça pequena se deve repartir [o *kaguĩ*]. As jovens solteiras são as que devem distribuir. Assim se dizia quando alguém te convidava com o *kaguĩ*, “isso é um *jopói*¹³⁹”, se dizia. Ainda que não queira continuar tomando, “deve tomar tudo” te diziam. Isso é assim, é agridoce e essa é a comida dos meninos. Não deve ser muito forte, apenas o *kaguĩ* os embriaga e logo os fazem sentar em fileira. De antemão preparam para o seu lugar, não os fazem sentar no solo, preparam um banco [*apyka*] para o seu assento, que deve ser feito de cedro. Também pode-se fazer de cancharana. Todos os assentos devem ser fabricados dessas duas madeiras e deve-se pintar com o sumo fervido do urucum [*yruku*], desse modo deve-se alinhar um atrás do outro, por aqui um, por ali outro, e desse modo vai se estendendo [a fila] em frente a casa cerimonial e todos devem estar adornados com urucum e sentados sobre seus bancos, onde recebem o *kaguĩ* em uma cabaça pequena das mãos das senhoritas. Devem ser solteiras; não se aceita as casadas e viúvas. Se as grávidas, as que estão próximas de parir, passam por ali no momento em que os meninos [*kunumi*] já estão embriagados, eles se curam totalmente. (...) (trecho traduzido para o português¹⁴⁰ do original em guarani presente em Garcia, 2003, p. 675).

No relato de *Chamiri Poty* já mencionado no capítulo anterior, ela fala que o *ka'a he'ẽ* é empregado na época de *-jekoaku* dos *kunumi* – *ka'a e'ẽ roiporu kunumi kuéra jekoakuhápe* – ou seja, na época em que é realizado o *kunumi pepy*; e também que as mulheres na época da menarca usavam para deixar o seu *kaguĩ* doce – *kuña oñemongy'ahápe oiporu ikãgui e'ẽ haguã* – fase na qual a menina também está em um estado *-jekoaku*. Portanto, parece que a preocupação com a bebedeira do *mitã ka'u* tem a ver com o estado de *-jekoaku*, onde o corpo está especialmente vulnerável e, portanto, mais susceptível ao *he'o'ã*, resultando em perda dos sentidos e controle do corpo. O *he'o'ã*, que muitas vezes é traduzido pelos próprios indígenas como epilepsia, pode ser causado também pela ingestão de carne de animais de caça ou de

¹³⁹ Meliá, Grunberg e Grunberg (2008) traduzem “*jopói*” como reciprocidade obrigatória, cuja etimologia seria “mãos abertas um para o outro”.

¹⁴⁰ Conforme mencionado anteriormente, a transcrição em guarani foi traduzida para o espanhol por Gregório Centurión Gomes, a qual foi traduzida ao português por mim. Apesar da obra de Garcia (2003) apresentar uma tradução ao português para os trechos em guarani, verifica-se algumas imprecisões que podem confundir o leitor. Por isso considereei que seria necessário fazer uma nova tradução da transcrição original em guarani.

criação, sem que tenha sido feita antes uma reza. Da mesma forma que as meninas na fase da menarca, os garotos que terão seus lábios perfurados estão também em “estado quente”, na fase de *-jekoaku* e, portanto, susceptíveis a perigos similares. Dessa forma, tudo indica que o *ka'a he'ẽ* tem um efeito protetor ou amenizador de sintomas em meninos e meninas que estão na fase de *-jekoaku*, ajudando a impedir que eles fiquem *he'o'ã*¹⁴¹.

O termo *heo'ã*, o mesmo *-e'o'ã*, é explicado em outra narrativa da obra organizada por Garcia (2003, p. 308, negritos do autor), na qual a pessoa entrevistada explica a razão de não poder comer carne.

Por que não come carne? Para não ficar louca para não chegar a cair numa hora por exemplo chega e cai vocês já devem conhecer uma que cai e **começa imitar porco, veado ou qualquer outros bichos** para não acontecer nela assim, quando dá isso nela cai e sai espuma da boca dela e depois ficam quieta um pouco e levanta de novo e é chamada de *heo'ã* (epilética).

O termo *hê'o* entre os Tembé indica “estar maluco” e ter ataques, como de epilepsia (Boudin, 1966 *apud* Fausto, 2001). Fausto (2001) associa este termo como um possível cognato de *teõ* (“morte”) e *teoá* (“desmaio”) do guarani antigo (Montoya 1876 *apud* Fausto, 2001); e também do “*E'o*” parakaña que compõe o termo *e'omam* – “estar completamente sem forças”. Fausto argumenta que esses cognatos transmitem a ideia de perda vital e/ou de consciência, referindo-se especificamente à relação entre xerimbabo do sonhador (*te'omawa*) e o sonhador, que assume a função de mestre-controlador, denominada de “*jára*”. É bem provável que *heo'ã* seja também cognato do mesmo tipo de relação observável em outros povos tupi-guarani mencionados, já que a jovem perde a consciência de si e passa a agir como um animal a partir de ter sido “encarnada” ou “encantada” por um animal, que assume um papel de controlador do seu corpo e de suas ações.

Entre os Paĩ Tavyterã do Paraguai, assim como entre os Kaiowa e Guarani do MS, o consumo de carne é cercado de perigos, principalmente em determinadas fases da vida de uma

¹⁴¹ Chamorro (1995, p. 113) descreve que, depois que os meninos têm os lábios perfurados e são deitados em suas redes dentro da “casa de reza”, são fervedas algumas ervas, como *kaiõveti*, *urunde'y* e *kandua* em uma panelinha. O sumo é bebido pelos meninos e às vezes usado para lavar as suas feridas. Com *ysyrã* massageia-se o corpo dos meninos e se a passa nas portas. Pela descrição de Sebastiana, parece que o consumo do *ka'a he'ẽ* se dá anteriormente à bebedeira de *kaguĩ*, já que o seu efeito é não deixar os meninos tontos e caírem, apesar de não poder afirmar isso com certeza. No entanto, o tipo de consumo dele provavelmente era similar ao das outras ervas descritas anteriormente por Chamorro (1995). Chama atenção também o uso de *ysyrã* para massagear o corpo dos meninos, já que o sufixo *rã* quer dizer “parecido com”, e *ysy* pode ser interpretado como “resina”, ou como a designação de uma planta da qual utiliza-se a resina para passar no corpo da menina que está “guardada” (ver Oviedo, 2008; Garcia, 2003; Verón, 2018).

pessoa, tais como os primeiros anos de vida, durante a passagem para a vida adulta e na gravidez e após o nascimento dos filhos. A carne deve ser preparada da maneira correta, sob o risco de acarretar doenças, sendo o estado de *-e'o'ã* considerado como uma moléstia. O preparo envolve um benzimento, cujo efeito principal é retirar a subjetividade do alimento, sendo esta última interpretada por alguns autores como a alma do animal. Dessa forma, o *te'o'ã* seria um sintoma do contágio do animal, caracterizado por desmaios e convulsões (traduzidos como epilepsia), a partir dos quais se consegue reconhecer pelos movimentos da pessoa qual foi o animal que ingeriu e provocou os sintomas. No entanto, é possível tratar a pessoa acometida pelo *-ẽ'o'ã* a partir de rezas e do tratamento com remédios do mato (*pohã ñana*) (Vera Britos, 2015).

Os meninos e meninas na fase de reclusão são alimentados com alimentos “leves” e um deles é o *kaguĩ*, ou o *kaguĩjy*, sendo este último um tipo de caldo de milho não alcoólico. O *kaguĩjy* é traduzido às vezes como “canjica” e, ao contrário do *kaguĩ*, que é sempre fermentado e pode ter uma graduação alcoólica capaz de embriagar, dependendo da forma de preparo, o primeiro não é fermentado e pode ser consumido pouco tempo após o seu preparo como um alimento em fases de vulnerabilidade corporal, como no caso de bebês e jovens em reclusão. Silveira (2011, p. 156), no contexto da sua etnografia realizada no *tehoka Tey'ikue*, localizado em Caarapó, MS, menciona que “no passado a chicha doce era produzida com o milho proveniente das roças, adoçada com mel ou caldo de cana, às vezes misturada com massa de batata doce, e consumida por toda família no dia-a-dia, sendo considerada pelos Kaiowa e Guarani o alimento básico das crianças pequenas após o desmame”. Ela também relata que nos tempos atuais o que as mulheres fazem é uma bebida não fermentada com saliva, que é preparada geralmente com fubá e sendo adoçada com frequência com açúcar: “[a] qual poderá ser consumid[a] ao longo de vários dias, sofrendo leve fermentação à medida que o tempo passa” (Silveira, 2011, p. 156). Moretti (2017) descreve que em Panambizinho, onde fez a sua pesquisa, suas interlocutoras informaram que não mastigavam mais a massa cozida, feita de milho e batata doce, seguindo orientações de profissionais de saúde que chegavam na região informando que a prática deveria ser abandonada, pois poderia compartilhar bactérias e doenças¹⁴². Pereira (2004b) descreve uma fala de um velho *ñanderu*,

¹⁴² Apesar da informação não ter sido discutida de forma aprofundada pelo autor, é possível que este tipo de orientações esteja relacionado com as políticas de saúde que visavam o controle da tuberculose entre os indígenas. Em uma ocasião, os pesquisadores da Fiocruz com os quais cruzei em campo me contaram sobre as conversas que tiveram com os profissionais de saúde que atendiam os Guarani e Kaiowa, e que uma das orientações que buscavam dar em relação ao controle da tuberculose era o de não compartilhar o tereré. No

que, mostrando o seu prato de “*kaguygy*” (*kaguijy*) – que o autor traduz como “mingau de milho” –, afirma que:

no tempo do índio antigo, as mães amamentavam as crianças só até seis meses, depois elas eram alimentadas com esse mingau, hoje muitas não fazem mais o mingau, deixam as crianças maiores mamarem e quando elas crescem, querem se elevar acima de seus pais. Pegam caneta e não ligam mais para o complexo conhecimento dos velhos. Vão atrás do branco” (Pereira, 2004b, p. 13-14).

Pereira (2004b) sugere que a transmissão do leite materno enquanto substância do corpo da mãe incorporada ao corpo do filho, é entendida como um processo conectado à transferência de saberes que definem o lugar da pessoa na sociedade. Portanto, a amamentação só deve se prolongar até o sexto mês, após o qual a dieta de mingau de milho verde (*kaguijy*) seria mais adequada para a formação de uma índole pacífica e de respeito à autoridade dos pais.

Cadogan (1992), em seu dicionário de guarani para castelhano, escreve que *kanguĩjy* é a “mazamorra” e descreve o seu preparo da seguinte forma: “al maiz pelado para mazamorra se le echa agua, de esto se hacen bolas, mastican las bolas, a estas vuelven a echar agua, se deja amanecer em una olla, lo tapan, y esto es consumido (con miel)” (Cadogan, 1992, p. 78). Em uma outra publicação (Cadogan, 1971, p. 91-93), o autor descreve um relato sobre o procedimento de preparo do *kagwiyjy* entre os Mbya-Guarani do Paraguai, que apresenta algumas similaridades com a descrição encontrada na coletânea de Garcia (2003). O *kaguijy* era preparado apenas pelas moças jovens (*kuña karai ra’y kwe’iry*) para alimentar os *ywyrá’ija* que estão na *opy*, a “casa de reza”. “El *kagwiyjy* es para los que escuchan bien, los señores, los portadores de la vara que escucha bien” (Cadogan, 1971, p. 92). Isso se deve a eles utilizarem o fumo ritual, tendo suas bocas amargas, o que é contrabalanceado apenas com o gosto doce do *kaguijy*. Para que os muitos fios (*hebras*) que há em suas gargantas se componham, eles têm de ingerir o *kaguijy*. As mulheres trazem o milho em cestas e o desgranam em cabaças. Em seguida, eles são pisados, depois descascados e na sequência cozinhados. Dos grãos pisados fazem bolinhas para o *kagwiyjy*, que depois de cozidas são retiradas da água fervendo e salpicadas com água fria. Essas bolinhas são mastigadas pelas mulheres jovens e depois de terem mastigado tudo, elas voltam a amassar e depois colocam

entanto, os pesquisadores comentavam o quanto essa sugestão era pouco viável, pois o hábito do consumo compartilhado do tereré é muito difundido entre os indígenas, e, também, entre os não indígenas na região. Tendo em vista a desconfiança que muitos Kaiowa e Guarani têm da ciência médica ocidental, creio que existam outros motivos para o abandono da mastigação do milho, tal como a vergonha de fazer isso frente aos não indígenas, devido aos comentários depreciativos destes, e outros ainda a serem investigados.

de novo dentro das cabaças. Depois de fazer isso, na manhã do dia seguinte elas levam o *kaguĩjy*, que fica doce como se tivesse sido adoçado por açúcar ou mel, para o *ywyrá'ija* para que ele o coma.

O *kaguĩjy*, tanto entre os Kaiowa e os Mbya, parece estar associado com aspectos da formação da pessoa. Nos relatos sobre os Kaiowa e Guarani, mencionados anteriormente, o *kaguĩjy* aparente estar relacionado mais com o espaço doméstico, em contraposição com o aspecto mais coletivo do *kaguĩ* alcoólico, conforme descrito no capítulo 5. A preocupação de que a bebedeira de *kaguĩ* não provoque o estado *-e'ó'ã* chama a atenção para os efeitos que a bebida pode provocar no corpo das pessoas. O *kaguĩ*, quando bem azedo/fermentado e ingerido em excesso, tem um efeito nos corpos, especialmente quando isso ocorre junto ao canto e dança de um *jeroky*, marcado no compasso do *mbaraca*. Como mencionado anteriormente, o *-e'ó'ã*, enquanto um sintoma, pode ser causado pela ingestão de uma carne de animal de caça, da qual não foi retirada a sua subjetividade, ou espírito. Dessa forma, o corpo da pessoa pode passar a ser controlado pela alma ou pelo dono do animal. Da mesma forma, o *kaguĩ* é algo vivo, para quem se canta durante o *avatykyry*, e cujo dono pode perturbar o sono das pessoas que o ingeriram (Montardo, 2002). Por sua vez, para os interlocutores de Chamorro (1995, p. 99), o *kaguĩ* é o primeiro sumo de *jasuka* (*jasuka rekory*), seria “como o motor é para os brancos”, servindo para dar vida e recompor (*ñanemyatyrö*), de modo que algumas pessoas seriam refeitas a tal ponto por *jasuka* que não morreriam, ficariam novas outra vez, “como uma criança de lábio recém-furado”.

Seguindo Lévi-Strauss, Viveiros de Castro (1986, p. 346), em sua etnografia dos Araweté, afirma que o cauim (alcoólico) é um “anti-alimento”, pois “em vez de nutrir, dá fome; ingerido, deve ser vomitado”. Ele formaria um sistema com o tabaco, também um anti-alimento que era usado muitas vezes em sessões coletivas de intoxicação, onde todos vomitavam, além de ser usado durante a cauinagem, para “ajudar a vomitar” a bebida. No entanto, por outro lado, ao contrário do cauim, o tabaco tiraria a fome e, em vez de fazer “inchar”, ele “alisa” (*mo-kawo*) por dentro, “afina” (*mo-kuiyaho*) e “torna leve” (*mo-wewe*), efeitos essenciais para o contato com as divindades. Por sua vez, entre os Kaiowa e Guarani, ao contrário, a ingestão contínua de *kaguĩ* durante o *jeroky* (cerimônia que envolve dança e cantos) é considerada como algo que deixa o corpo mais leve e como algo essencial para alcançar o estado de *aguyje* e o contato com as divindades.

Para que alguien o alguna comunidad pueda alcanzar el aguije debe beber bastante *kaguĩ* y chicha de maíz; debe abstenerse de carne de vaca y de cerdo, porque estas carnes no tienen principio (*ndaijasukái*); deben abstenerse también de sal y de azúcar inclusive, hasta que el cuerpo pueda volar (Paulito, 23.05.91) (Chamorro, 1995, p. 66).

Chamorro (1995) descreve também que seus interlocutores explicaram que enquanto no *avatikyry* celebrado como parte da cerimônia do *kunumi pepy* o milho é uma criança, no *kunumi pepy* os meninos são como essa mesma planta, e a sua cabeça, os seus cabelos e mão são a copa dos ramos. Dessa forma, o termo *ru'aju*, que é entoado em meio aos cantos, durante a cerimônia, faz referência às mãos e à cabeça revestidos de luz, de sol, de resplendor, semelhante a parte mais tenra de uma planta (*yvyra ru'äicha*). Para fazer referência ao fato dos meninos ou das divindades portarem o *mbaraca* em suas mãos, os cantos dizem que “as mãos florescem”. Da mesma forma que as plantas são adornadas no *avatikyry*, os meninos são enfeitados no *kunumi pepy*, e para dizer isto o termo usado é *omongy*, que Chamorro traduz como “chover sobre eles”, “es marcalos para que crezcan y se tornen maduros como el maíz (*omongy okakuaa haguã avatichante voi*)” (idem, p. 119).

No *kunumi pepy*, segundo as descrições de Chamorro (1995) e Meliá, Grunberg e Grunberg (2008), a analogia entre o crescimento das crianças (homens) e as plantas (milho) se tornam mais evidentes e explícitas. Enquanto no *Avatikyry* (o “batismo do milho”), o cereal é considerado como uma “pessoa”, no *Kunumi pepy*, os iniciados são comparados com o milho (Chamorro, 1995). Abordei um pouco dessa comparação entre as crianças e as plantas no capítulo 3, enfocando na necessidade de se “rezar” para o princípio vital de ambos descenderem do seu *yvága*, e na necessidade de ambos serem cuidados para provocar a vontade de querer ficar no plano terrestre. Chamorro (1995) descreve que, segundo seus interlocutores Kaiowa de Panambizinho, quando a semente do milho germina, dando o seu primeiro broto – *itimby* -, *Jakaira* desce até onde ele está plantado a dança até que ele cresça e alcance a maturidade – refletida nas espigas de milho maduras. Após isso, *Jakaira* sobe novamente para seu *Yvága*. Apesar de Chamorro (1995) não deixar isso explícito, parece que o princípio vital do milho sobe junto com *Jakaira*, pois os Kaiowas dali consideravam que o milho ouvia “do alto” a sua história sendo contada por meio dos cantos, e se alegrava.

No estado de *-jekoaku* o corpo está aberto para receber influências externas, de Outros, e essas devem ser evitadas. No contexto da passagem para a fase adulta dos meninos, isso incluía a exclusão do uso de elementos introduzidos pelos “brancos” ou “paraguaios”, com o uso de sal e açúcar, além de sapatos, vestimentas confeccionadas na cidade, dentre outros.

Meliá, Grunberg e Grunberg (2008, p. 153) relatam esse comportamento no contexto do *kunumi pepy* no Paraguai:

Los muchachos están en estado de reclusión, lo cual quiere decir que sólo salen hasta el arroyo y se mueven em la casa o en sus inmediatos alrededores —oka—; pero no pueden ir al monte, ni hacer trabajos en la chacra. El *jekoaku* es un estado “delicado” y se evita el contacto con aquellos objetos que de una manera u otra significan teko extraño: zapatos, reloj, sombrero, eventualmente “papeles”(idem).

Não deixa de chamar atenção, no trecho citado acima, a exclusão de contato com “papéis” pelo jovem em estado de *-jekoaku*. Conforme já discutido no capítulo 4, a escrita, caneta ou papéis geralmente são traduzidos pelo termo *kuatia*, tido pelos mais antigos como algo associado ao domínio e modo de vida do “branco”. Dessa forma, fica claro, no ato de exclusão de contato com vestimentas e objetos dos “brancos”, o tratamento dos mesmos como Outros, assim como outros seres como os *mba’etirõ*. No período de reclusão, os jovens escutam relatos míticos, e aprendem sobre os cantos, danças, genuflexões, bênçãos, a usar o *mimby* e a manejar o *mbaraka* (Meliá et al, 2008).

É nesse contexto que o *ka’a he’ẽ* aparece como algo importante durante a cerimônia do *kunumi pepy*, ele é dado para os meninos, para que a embriaguez causada pelo consumo excessivo de *kaguĩ* não provoque o estado de *-e’õ’ã*. Eu não tive a oportunidade de explorar com meus interlocutores os efeitos que o estado de embriaguez, pela ingestão excessiva de *kaguĩ*, pode causar ao corpo, e também não achei muitas referências isso na literatura¹⁴³. Exceções a essa narrativa mais comum de que a ingestão de *kaguĩ* teria apenas efeitos desejados associados a leveza corporal e a uma possibilidade de comunicação com as divindades estão presentes em Moretti (2017) e Heurich (2015), que afirmam que tanto a ingestão excessiva de *kaguĩ* como a cachaça podem causar formas de embriagar positivas (*porã*) ou negativas (*vai*)¹⁴⁴. A etnografia de Heurich (2015) versa sobre os Mbya, enquanto

¹⁴³ A indicação mais comum é bem documentada é a de que o consumo constante de *kaguĩ*, quando praticado junto da dança ritual, deixaria o corpo mais leve e do aumento da capacidade de comunicação com as divindades. No entanto, não encontrei referências a respeito do efeito que a embriaguez excessiva poderia causar, principalmente relacionado aos estados de raiva e violência, em contraste com as descrições de outros grupos indígenas sulamericanos (ver Lima, 2005; Viveiros de Castro, 1986). Por outro lado, os efeitos negativos da ingestão excessiva de bebidas alcoólicas que tem origem nos brancos, como a cachaça, são costumeiramente enfatizados pelos pesquisadores e por seus interlocutores (ver Meliá, Grunberg, Grunberg, 2008; Mura, 2006; Pereira, 2004; dentre outros).

¹⁴⁴ Moretti (2017) faz menção a citação de Heurich (2011 apud Moretti, 2017) de um trecho de Meliá (1991), no qual este último autor relata que, durante as festas, a desinibição provocada pelo estado de embriaguez podiam fazer com que emergissem uma série de conflitos, inclusive físicos. No entanto, esses conflitos seriam resolvidos e pacificados em festas posteriores. Galvão (1996) apresenta também descrições análogas, na reserva de Taquaperi dos anos 1940, de que durante as bebedeiras de *kaguĩ*, realizadas após o puxirão de trabalho de roça, podia ocorrer de que desavenças viessem à tona na forma de conflitos. Moretti utiliza-se dos argumentos de Descolá (2006) para afirmar que as festas não criavam novos conflitos, mas traziam

Moretti fez seu estudo sobre os Kaiowa e Guarani do MS. Tendo essa noção em vista, da capacidade de efeitos desejados e não desejados da embriaguez provocada pelo *kaguĩ*, podemos pensar com base em informações encontradas nas etnografias sobre os Kaiowa e Guarani, e Paĩ Tavyterã sobre o consumo de bebidas alcoólicas, e em etnografias sobre outros povos indígenas sul-americanos, duas explicações possíveis para a preocupação com o estado de *-e'õ'ã*. Uma é que sempre existe o risco de que as ações profiláticas de benzimento do *kaguĩ* não seja suficiente para retirar do mesmo a subjetividade, a alma, ou o elemento causador do *-e'õ'ã*. Dessa forma, uma ingestão excessiva do mesmo acarretaria no controle do corpo da pessoa pela alma daquele alimento, ou do seu *jara*, seu dono. Essa explicação encontra respaldo nos relatos de que ao tomar muita cachaça e ficar muito bêbado, o corpo da pessoa é controlada pelo *canã jara*, que é o responsável pelas más ações que ela comete (veja Mura, 2006).

No entanto, essa primeira explicação parece não coadunar com a ideias de que o *kaguĩ* seria o sumo de *jasuka*, portanto algo que renova o corpo, torna-o mais leve junto do canto e dança (*jeroky*) de forma a aproximá-los das divindades, e de que na cerimônia do *kunumi pepy* os meninos são como o milho. Moretti (2017), baseado nas descrições de Heurich (2013 apud Moretti, 2017), e em diálogo com ideias de Pereira (2004) e Seraguza (2013), afirma que o estado de *ka'u* (embriaguez) tem uma relação com o tipo de comportamento anti-social dos espectro dos mortos que vagam na Terra, os *anguery*. No entanto, o autor apresenta um aparente paradoxo (não aprofundado no seu texto) sobre o *mitã ka'u*, durante o *kunumi pepy*.

Nesse sentido, o estado descrito como *ka'u* então, parece ter relação com espíritos que são opostos a divindades, indo no sentido contrário da *aguyje*, pois pode se ligar a raiva ou outras formas de agir que são considerados inadequados no modo de ser ideal. Porém, é importante destacar, que no *kunumi pepy*, a primeira bebedeira, *mitã ka'u*, é necessária para a perfuração do lábio dos jovens, o que pode representar uma forma de utilizar esse estado (Moretti, 2017, p. 127).

Dessa forma, os efeitos negativos da ingestão excessiva de *kaguĩ*, dentro do contexto do *kunumi pepy* ou dos rituais que buscam uma aproximação e comunicação com as divindades, deixam ainda uma certa dúvida, o que nos leva a uma segunda explicação possível. A vulnerabilidade corporal na qual os meninos que fazem parte da cerimônia do

conflitos já latentes à tona. As festas são espaços que permitem que as percepções contrárias e diferentes entre as pessoas do grupo, sejam ditas e que essas diferenças se tornem evidentes, podendo ser mediadas posteriormente por outras figuras influentes no grupo. Essa exposição pública das desavenças contribuiria de certa forma para que os conflitos não fossem resolvidos por meio de assassinatos.

kunumi pepy se encontram, torna-os especialmente susceptíveis a afecções provocadas por outras entidades, e o estado de embriaguez, pode contribuir para que isso aconteça. No entanto, algumas afecções são desejáveis e outras indesejáveis, e isso deve ser controlado. Nesse sentido, a embriaguez dos meninos não deve ser compreendida apenas como uma maneira de aliená-los do momento, para não terem medo ou sentirem dor durante a perfuração do lábio, mas também como uma forma de tornar aquele corpo renovado susceptível a determinadas afecções, sendo o próprio ato de perfuração e colocação do tembetá um evento crítico desse processo. No caso das meninas, na época da menarca, por meio da reclusão e do uso de determinados tipos de ervas, entre as quais se inclui o *ka'a he'ẽ*, busca-se, dentre outras coisas, afastar os seres que causam afecções indesejáveis, chamados de *mba'etirõ*. Os seres que causam afecções não desejáveis podem provocá-la tanto pela ingestão de alimentos quanto pela sedução. Entrarei em mais detalhes sobre isso mais adiante, ainda neste capítulo.

Entre os Araweté, Viveiros de Castro (1986) descreve que durante as cerimônias de “caium alcoólico”, os homens se embriagam, alguns choram lembrando de seus parentes mortos, e outros chegam ao estado de *heti* – uma espécie de transe furioso no qual o dançarino começa a uivar e se debater, agitando suas armas e se arriscando a ferir os demais. Ele é agarrado e é levado, rígido como um morto, para junto de sua mulher e de um fogo, para que “reviva”. Assim como o cauim, o tabaco “faz morrer” quando consumido em excesso, mas não de verdade – provoca desmaios e convulsões entre xamãs novatos e mulheres. No entanto, enquanto o tabaco seria um transformador ativo (os deuses ressuscitam a pessoa pós-morte com o uso dessa substância), o cauim seria um transformador passivo. O tabaco e o chocalho *aray* são os emblemas do xamã, ambos instrumentos de contato com o mundo dos deuses e criadores, já o cauim e o chocalho *mbaraka'i* são do cantador, este último um instrumento passivo que apenas acompanha o canto, não cria nem transforma nada. O cauim estaria para a transformação dos homens em animais (força regressiva) assim como o tabaco estaria para o relação homens e deuses (sentido progressivo).

No caso dos Kaiowa e Guarani e Paĩ Tavyterã, o *kaguĩ* parece ter a potencialidade transformadora dupla que Viveiros de Castro (1986) atribui de forma distinta ao tabaco e ao cauim. Ele permite o corpo ficar mais leve, renová-lo, e aproximá-lo das divindades, e também, provoca o risco de que a pessoa tenha o seu comportamento controlado por outros seres, os quais não se deseja imitar. Esses seres, para os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, são os *mba'etirõ*, e um dos papéis que o *ka'a he'ẽ* cumpria era justamente afastá-los da pessoa

durante o *-jekoaku*, especialmente na passagem para a vida adulta de meninos e meninas. Conforme já mencionado antes, essa preocupação com a ingestão de *kaguĩ* alcoólico e do efeito *-e'õ'ã*, é muito similar às restrições de ingestão de carne de caça durante a fase de *-jekoaku*. Lima (2005), descreve que entre os Yudjá o processo de fermentação do cauim é uma transubstanciação da bebida, por meio da qual esta tem as suas qualidades nutrientes transformadas em qualidades que perturbam a visão e matam os homens, e além disso adquire o valor de carne. A autora marca a diferença, expressa pelos Yudjá, entre o cauim refrescante, estritamente nutritivo e o cauim embriagante, dotado de uma condição humana e ao mesmo tempo de carne de caça. O cauim alcoólico seria uma espécie de “caça feminina”. Apesar de eu não poder afirmar que os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã tem essa mesma concepção do *kaguĩ* enquanto uma “caça feminina”, é muito presente na literatura sobre esses indígenas a ideia de que o milho é uma pessoa, possui uma alma, e no início do mundo ele se originou a partir de uma pessoa (as versões variam entre uma pessoa ou partes do corpo de uma pessoa que se transformaram em milho, e outros cultivos alimentícios, após terem sido queimados na roça). Dessa forma, o milho, quando transformado em *kaguĩ*, compartilha com a carne de caça o mesmo potencial duplo e oposto de servir como fonte de nutrição (principalmente no caso do *kaguĩ* não alcoólico) e de afetar o corpo e comportamento das pessoas de forma negativa e anti-social, por meio do estado *-e'õ'ã* (no caso do *kaguĩ* alcoólico, quando ingerido em excesso).

Outra capacidade atribuída ao uso do *ka'a he'ẽ*, conforme apresentada no último capítulo, é a de tornar doce os alimentos preparados, tais como durante a preparação do *kaguĩ* pelas mulheres e no caso dos homens, ao espremerem a cana de açúcar, obtendo assim a sua garapa. Soares-Pinto (2009) registrou que entre os Wajuru do Guaporé quanto mais “braba/azedada” for a chicha, mais pessoas se reunirão ao seu redor, enquanto quanto mais “doce/mansa” mais doméstico será o seu consumo. Ao fim do resguardo da iniciação feminina, após sua menarca, e cerca de um mês após o nascimento de um bebê são feitas “chicha-lava-mãos” pela jovem ou pela mãe, respectivamente. A bebida leva este nome porque, no caso das mães, elas lavam a mão do bebê. Somente as mulheres e homens velhos podem beber desta chicha, pois os rapazes ou homens maduros correm o risco de ficarem panemas, ou seja, ficarem sem sorte durante as caçadas. No caso das mulheres na época da menarca, elas ficavam “presas” no cantinho da maloca, e a mãe ou avó “ajeitava os ossos, apertava os ombros, a corcunda, a cintura, os cotovelos, pra ficar bonita” (p. 174). A menina

tinha que ficar sem se mexer quando sentada, e mascava e engolia o sumo da “raiz doce”, “por isso que a chicha ficava doce”. No final do período de resguardo a menina mascava milho inteiro, sem ser pisado, para ver se os dentes iriam ser bons. O objetivo dessas práticas seria dar saúde à menina, fazê-la bonita e permitir que viva muitos anos. Essa chicha-lava-mãos era feita de milho, ao contrário da principal chicha consumida entre os *wajuru*, na época da etnografia de Soares-Pinto, que é feita de macaxeira. A menina tomava da sua própria chicha, sendo “castigada” (se embriagando), o que poderia iniciar um processo de paquera e namoro com algum homem.

No caso dos Arawete etnografados por Viveiros de Castro (1986) fica claro a oposição do cauim doce e cauim azedo, tendo o primeiro um caráter doméstico e coletivo enquanto interno à aldeia; em oposição ao segundo, que é principalmente “voltado para fora” (isso incluía no passado o convite de outras aldeias), com um caráter sempre coletivo. Essa mesma oposição entre doce:manso::doméstico:interno e azedo:“brabo”::coletivo:“para fora” foi também descrita na etnografia de Soares-Pinto (2009) sobre os Wajuru do Guaporé, mencionada no último parágrafo. No caso do período da menarca, ao final do qual a menina produzia a “chicha-lava-mãos”, a garota mastigava e engolia o sumo da “raiz doce”, considerando-se que por conta disso a chicha ficava doce. Portanto, é evidente as similaridades dessas associações com o *kaguĩ* produzido pelas *kuñatai*, e o uso do *ka’a he’ẽ* pelas mesmas para que possam produzir uma “chicha doce”. Isso acontecia justamente no período de reclusão da menina, no qual o seu corpo se encontrava em um estado “moldável”, sendo necessário que a sua mãe faça uma série de ajustes corporais e dando-lhe milho não pisado para que tenha dentes fortes. É um período em que o corpo fica vulnerável a afecções, sendo necessário protegê-lo daquelas consideradas indesejáveis. Por outro lado, é necessário também um esforço ativo de dotar este corpo em formação das afecções desejáveis.

As medidas contra o -jepota durante a fase de -jekoaku como uma forma de fabricação do corpo

Na etnologia sul-americana a temática da fabricação ou construção dos corpos alcançou uma centralidade que data de pelo menos a década de 1970. Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1979), em um artigo seminal, sintetizaram a importância das noções ligadas à corporalidade e construção da pessoa para se compreenderem os traços estruturais

das sociedades ameríndias, em contraposição com os conceitos antropológicos tais como corporação, descendência, afinidade, forjados principalmente a partir do modelo africano, que procuram definir a estrutura dos grupos sociais e da inter-relação entre os grupos. Para esse grupo de autores, as sociedades ameríndias estruturaram-se em termos de categorias lógicas que definem relações e posições sociais a partir de um idioma de substância. Algumas etnografias realizadas por antropólogos brasileiros nos anos 1980 junto a povos ameríndios partiram desses pressupostos para abordarem questões etnológicas no âmbito da sociologia, cosmologia, mitologia, práticas xamânicas, dentre outras dimensões das relações que são estabelecidas no âmbito dessas sociedades (para o caso de povos Tupi Guarani, veja por exemplo os trabalhos clássicos de Viveiros de Castro, 1986 e Gallois, 1988, sobre os Araweté e Wajapĩ, respectivamente).

Essa produção etnográfica, junto de outras etnografias e reflexões importantes, como as de Stolze Lima (1996), contribuiu para a posterior formulação por Viveiros de Castro (2002) da proposta da existência de ontologias perspectivistas entre os povos ameríndios. Ao contrário das ontologias tais como a ciência ocidental que consideraria que haveria apenas uma natureza e múltiplas culturas (ou representações sociais da natureza), as ontologias perspectivistas dos ameríndios considerariam que existiria uma cultura e múltiplas naturezas, na medida em que o que diferenciam os seres não são a capacidade de ter “cultura” (todos eles compartilham uma cultura), e sim os seus corpos.

A diferença corporal é o que permitiria que cada tipo de ser tenha uma perspectiva diferente sobre a natureza dos outros, no entanto, todos se percebem e vivem como humanos. Esse pressuposto ontológico acarreta em uma implicação epistemológica na relação que os ameríndios mantém com outros seres (seres que nós conhecemos dentro de categorias gerais de animais, plantas, “espíritos”, dentre outros), de modo que essas relações são sociais. Ou seja, as relações sociais não se restringem apenas ao domínio dos “humanos”, tais como os concebemos, mas engloba uma miríade de outros seres, com os quais deve-se agir seguindo uma etiqueta adequada aos tipos de encontros e situações que aparecem. Isso não quer dizer que todas as pessoas conseguem ver plantas, animais e espíritos vivendo como se fossem humanos. Esta é uma capacidade daquele que consegue transitar entre mundos e adotar perspectivas diferentes, o xamã.

Dentro desse enquadramento teórico temos que o crescimento de uma pessoa em uma sociedade, o que inclui os processos de aquisição de conhecimento, acontecem por meio de

fluxos de substâncias e transformações corporais que se dão ao longo da vida e das relações sociais que são estabelecidas com humanos e não humanos.

[...] o corpo humano necessita ser submetido a processos intencionais e periódicos de fabricação. [...] As relações sexuais entre os genitores de um futuro indivíduo são apenas o momento inicial dessa tarefa. Tal fabricação é concebida também como um “mudar o corpo”, quando ela respeita os processos de fabricação pós concepcionais. Ela consiste dominante mas não exclusivamente em um conjunto de intervenções sobre as substâncias que conectam o corpo ao mundo [...] fluidos vitais, alimentos, eméticos, tabacos, óleos e tinturas vegetais. (Viveiros de Castro, 2002, p.72).

As histórias descritas acima, que me contaram Anastácia, Celina, Peíto e Ilma, junto dos relatos de Sebastiana, Catalina e Chamiri Poty, quando colocadas em diálogo com a etnologia que se preocupou com os Kaiowa e Guarani do sul do MS e dos Paĩ Tavyterã no Paraguai, revelam um processo de construção dos corpos femininos em meio às práticas realizadas durante o resguardo da menarca, e dos corpos masculinos em meio a cerimônia do *kunumi pepy*. A moça púbere, durante a época da primeira menstruação *-onhemondy'a-* está em um estado *-jekoaku*, que exacerba o risco de encantamento sexual, ou ser encarnada – *jepota*, por seres não-humanos (animais ou donos-mestres) que ao atrair a pessoa desejada acabam também por transformar o seu corpo em Outro, provocando uma mudança de perspectiva na pessoa. No entanto, esses seres podem também, além da metamorfose corporal, provocarem perturbações que levam à morte, aparentemente relacionadas com o “roubo da alma”. Esses corpos outros que causam *-jepota* também são considerados *mba'etirõ*, como espíritos ou coisas maléficas, apesar de que as perturbações e doenças causadas por eles nem sempre estão associadas com “encantamento sexual”. Os *mba'etirõ* assumem também muitas vezes as características dos “espíritos” de animais, que habitam aquém da *yvy rendy*¹⁴⁵, e que podem “causar susto” ou se apoderar do corpo de uma pessoa, controlando o seu comportamento e mudando a sua perspectiva, de modo a enxergar seus parentes como inimigos.

Para evitar que o risco de *-jepota* ou que a chegada do *mba'etirõ* aconteça, a família da menina tinha que participar ativamente no ocultamento do seu corpo aos olhos dos Outros, em um processo que envolvia o corte do seu cabelo, e a fabricação do seu corpo por meio da realização de trabalhos manuais (confecção de objetos e culinário), adoção de determinados tipos de comportamentos, alteração de dieta alimentar, dentre outros. Isso não é muito

¹⁴⁵ Abordei este tema com mais detalhes no capítulo 3.

novidade no âmbito da etnologia Guarani, porém o que tem sido menos enfatizado, ou apenas citado sem maiores preocupações analíticas, é a participação das plantas neste processo, sendo utilizadas na forma de “banhos” (cedro, ervas fedidas), passando a sua resina no corpo (*Ysy*), pintando o corpo (urucum), mastigando ou comendo (*ka’a he’ẽ, mba’egua, yrupe’i*). Antes e depois de sair da sua reclusão, o milho tem um papel fundamental também para a jovem, na medida em que lhe é solicitado que ela prepare o *kaguĩ*, usando a mastigação.

Para além de construir ou fabricar um corpo protegido do risco de *-jepota* ou do poder maléfico dos *mba’etirõ*, também existe a preocupação na fabricação de um corpo que seja capaz de alimentar os filhos e demais parentes. Um *kaguĩ* bom é um *kaguĩ* doce, e dessa forma o *ka’a he’ẽ* participava nesse processo de construção do corpo feminino, ao mesmo tempo protegendo aquele corpo e tornado-o “doce” ou, em conjunto com o *ñembo’e* recitado, dotando-o da capacidade de “adoçar”. Parece existir uma continuidade lógica entre o fato do *ka’a he’ẽ* proteger contra o *mba’etirõ* e ele proporcionar um *kaguĩ* doce, já que, ao produzir o *kaguĩ* a mulher também transmite por meio de sua saliva, das suas mãos, algo de si mesma, como pode ser visto nas proibições das mulheres menstruadas em produzir *kaguĩ* e demais alimentos, sob o risco de contaminá-los com sangue. A mulher que produz uma bebida que será consumida por todos em uma família, festividade ou cerimônia tem o potencial de espalhar os malefícios e as doenças para todos. Da mesma forma, um corpo sadio é capaz de produzir um *kaguĩ* doce e gostoso, gerando a nutrição dos familiares, e o prestígio para uma família em ocasiões de festas, e um pretexto para a realização de andanças (*oguata*).

Seraguza (2017) descreve que entre os Kaiowa e Guarani, “o sangue (*Tuguy*) é percebido numa composição entre água (*y*) e conhecimento (*arandu*), e, por isso, o sangue vertido precisa ser controlado para a produção da vida social” (p. 145). Nessa linha, a autora dialoga com outras antropólogas tais como Joanna Overing e Luisa Belaunde, sobre a importância dos processos de circulação do conhecimento pelo corpo por meio do sangue, e do verter o sangue, assim como o seu controle na construção dos corpos e das pessoas indígenas na Amazônia. Pissolato (2006), em sua etnografia sobre os Mbya do litoral chamou atenção para o fato de que “a falta de investimento sobre técnicas de fabricação corporal, ou ainda, a fraca elaboração sobre as substâncias pelos Mbya não indicam absolutamente que a corporalidade não ocupe aqui um lugar central” (p. 235). Ela diz isso em comparação com os grupos xinguanos e diversas sociedades Jê que desenvolveram sofisticadas técnicas de

fabricação e inscrição simbólico no corpo físico. No entanto, para a autora, o tema Mbya do *jepota* demonstraria claramente que a “dialética das perspectivas” se inscreve nos corpos.

Conforme já argumentado acima, mais do que o tema do *ojepota*, a elaboração e fabricação dos corpos das mulheres Kaiowa, durante a fase de *-jekoaku* associada a menarca, passa por uma série de restrições comportamentais e alimentares, enquanto ao mesmo tempo são feitas práticas associadas ao uso de plantas, que ao mesmo tempo protege e colabora na construção do seu corpo. Nesse momento permitirei uma digressão na qual buscarei aprofundar as relações que existem entre a concepção de pessoa, o sangue (principalmente o vertido), os resguardos, a construção dos corpos e incorporação de conhecimento. É interessante, nesse ponto, fazer um diálogo com etnografias que descreveram fenômenos semelhantes entre os outros grupos indígenas sul-americanos (incluindo aí outros grupos Guarani) e com as reflexões de suas autoras¹⁴⁶. Seraguza (2013) já desenvolveu várias dessas conexões entre a etnografia Kaiowa e Guarani e a etnologia sul-americana em sua dissertação de mestrado.

Procurarei fazer isso com o cuidado de não adotar essas descrições e as discussões teóricas que as autoras fazem a partir delas como uma estrutura inconsciente colocada à priori na mente das Kaiowa e Paĩ Tavyterã com que eu conversei, ou cujas narrativas e relatos eu cito. Creio que nesse ponto, as colocações de Mura (2006) sobre as desvantagens da construção de um “Guarani genérico”, e o risco de uma leitura dos Kaiowa e Guarani do MS a partir das etnografias dos Mbya – já apontado anteriormente para mim por Rubem Thomaz de Almeida – tem bastante sentido. No entanto, se recusar a dialogar com essa produção, parecendo ignorá-la, por conta desse risco, também seria uma alternativa muito restritiva e pouco produtiva. O diálogo com essas obras tem como objetivo trazer reflexões que ajudem a pensar a situação etnográfica e não simplesmente enquadrá-la em um esquema mental já pré-formatado.

No que diz respeito a “etnologia Guarani” de um modo geral, e particularmente aquele dedicada aos Mbya, Macedo (2011), referindo-se a sua etnografia nas aldeias do litoral paulista descreve as duas dimensões da pessoa: uma associada ao corpo perecível (carne, sangue) – que é ligada a um princípio agentivo que pode ser chamado *nhe’e vai* (“alma-palavra ruim/imperfeita”) ou *aã* ligado ao destempero ou raiva (*poxy*) e à dor (*axy*), assim

¹⁴⁶ Não por acaso, esse tema foi abordado quase que exclusivamente por autoras mulheres. As exceções são formadas mais por autores homens “clássicos”, como Schaden (1974), por exemplo, que trataram do tema de forma mais acessória do que central.

como à capacidade de desfrutar prazeres terrenos – passando a ser denominado *ãgue* após a morte, tendo potencial patogênico para os vivos; e outra, não perecível e ligada a linguagem *nhe'e*, *ayvu*, ou “palavra-alma” - características que compartilham com os seres imortais que habitam a dimensão celeste, destino dessa dimensão após o falecimento. A autora explica a origem dessas dimensões duais da pessoa com base nos relatos míticos que se iniciam após o fim da primeira terra, que acabou ao ser inundada, ocasionando a migração dos seres imortais para os patamares superiores do cosmo, momento no qual aqueles não autorizados transformaram-se em animais como pássaros, rãs, escaravelhos. Essa narrativa se remete ao período de diferenciação dos seres, quando os animais eram gente e todos se comunicavam na mesma língua. Os humanos teriam sido criados pelo gêmeo mítico mais velho associado ao sol, *Kuaray*, *Nhamandu* ou *Nhanderu Papa Mirĩ*, quando, após uma saga repleta de criações e transformações de seres e do mundo, vai habitar a morada celeste junto do seu pai.

O *nhe'e* pode partir da pessoa, retornando ao seu local de origem celeste, após algum desconforto, podendo causar doenças e até a morte. O corpo sem o *nhe'e* fica também susceptível a outros agenciamentos, correndo o risco de metamorfose, tal como o risco do *jepota*, que a autora traduz, a partir dos seus interlocutores indígenas, como “se encantar em”, vinculado a um “se encantar por”, ou desejar (*pota*). Esse processo pode acontecer quando donos (*ja*) de diferentes domínios atacam uma pessoa, na forma de sedução, com as suas criações “(seus filhos/extensões, animados pelo mesmo *nhe'e*) (p. 5)”. “O sujeito passa a ver o dono animal que o “encantou” como afim (ou parente) e os parentes como presa” (Macedo, 2011, p. 1). Este seria o extremo da exacerbação da dimensão animal da pessoa, que seduzida por um animal acabaria se metamorfoseando em outro ser, por meio de uma mudança de perspectiva. Já, no outro extremo, estaria o *aguyje*, o êxito xamânico por excelência, no qual há um despojamento de toda porção carnal/animal e perecível do corpo sem passar pela morte, por meio de danças, cantos, jejuns e consumo de tabaco à exaustão.

Macedo (2011) associa o *aguyje* a um “desejar não desejar”, a um anseio pela divindade e a imortalidade, em oposição a animalidade e mortalidade. O ideal de leveza, no que diz respeito à corporalidade, caracteriza o *aguyje*, o que estaria em sintonia também com a multilocalidade (grande mobilidade) no plano sociológico, já que ambos teriam como característica uma ideia de “aversão ao confinamento (no corpo, na terra, em um lugar, em um coletivo...)” (p. 19). Isso é o extremo oposto das concepções tupi-guarani dos Wajapĩ e

Araweté, para os quais a condição humana, coletiva e terrestre, se manifesta pelo peso, sendo a leveza associada ao perigo da alteridade (ver Gallois, 1988 e Viveiros de Castro, 1986).

Pissolato (2006), assim como Macedo (2011) descreve narrativas na qual a transformação da pessoa vítima de *ojepotá* em animal ocorre apenas depois da sua morte. Como exemplo, a primeira autora escreve uma história contada pelo xamã Agostinho de que sua cunhada teria sido dada morta e enterrada, a seguir deixando a cova do cemitério e assumindo a forma de onça (Pissolato, 2006, p. 202). Para a autora, as noções de “estar em companhia” e “acompanhar” quem vem se juntar à pessoa são absolutamente centrais para se compreender as formas de influência no comportamento de uma pessoa que podem ser causados pela presença de algum ser “externo” - um Outro. O *ojepotá* seria o tipo mais extremo desse tipo de influência, causando a metamorfose da pessoa.

“Andar junto”, “ficar junto” ou “ir com” são expressões que correspondem ao agir sob a influência do entendimento de um outro ser, subjetividade ou força que estaria inspirando o comportamento das pessoas, que, por sua vez, podem “usar” (*-ipuru*), como costuma-se dizer, aquelas capacidades ou saberes. *Oje’a ndereko* (“junta-se ao seu modo ou seu costume”) é a maneira de referência utilizada pelos Mbya para indicar que alguma potência se liga à pessoa e possivelmente orienta suas atitudes, afetos e hábitos (Pissolato, 2006, p. 202).

Pissolato (2006) afirma que não ouviu casos de pessoas que tenham sido vítimas de *ojepotá* por consumir carne mal cozida de alguma caça, mas quando questionados os Mbya costumariam apresentar este risco. Além disso, nunca deve-se comer no mato, ainda que se tenha que dormir ali com fome, e não se deve consumi-la à noite.

Entre os chiriguano da Bolívia, Penner (1998) registra a concepção extremamente “moldável” que o corpo da mulher adquire na época da primeira menstruação quando precisa se manter guardada e “repousar” (*yepiso*). Durante a menstruação o corpo da jovem é considerado frágil e brando, sendo necessário manter uma posição deitada com o corpo estendido, que fortalecerá o crescimento saudável e ereto do corpo. “Si reposara, por ejemplo, de costado, se volvería encorvada y barriguda; se se pellizcara con el dedo em alguna parte del cuerpo, le quedaría una marca para siempre” (Penner, 1998, p. 67). Nessa fase, os comportamentos da jovem e sua alimentação contribuem de forma decisiva para a construção do corpo, que parece se encontrar em um estado excepcionalmente aberto às influências externas.

Cebolla Badie (2015) registra que dentre as proibições alimentícias das meninas, Mbya da região de Misiones, em fase de reclusão (*iñegue*) existe a evitação de sal, açúcar e mel. O mel estaria proibido por produzir hemorragias. Deve-se evitar comer doce em geral para evitar “fraqueza na conduta”, pois “aparentemente, o açúcar diminuiria sua inteligência e lhes faria ‘andar mal da cabeça’. Em síntese, comprometeria sua capacidade de discernimento, ocasionando um comportamento errado” (Cebolla Badie, 2015, p. 13). Entretanto, algumas poucas frutas silvestres podem ser consumidas, excetuando-se, dentre outras, aquelas consideradas como “dos brancos”, como pêras, maçãs, laranjas e outros cítricos.

Enquanto está resguardada, a jovem tem aplicadas no seu rosto “pinturas tradicionais”, denominadas de *Ychy*¹⁴⁷, que consistem no desenho *arakyu pychã*, os “dedos do pé de *araku*”, sendo esta uma ave. As pinturas são feitas com ceras de própolis da abelha nativa sem ferrão *ei ruchu* (*Melipona scutellaris*), que também recebe o nome de *kuñague ro*, “casa das mulheres”¹⁴⁸. Enquanto dura a reclusão da menina, ela é banhada com água de cinzas (*tañimbury*), pois não se pode tomar banho com “água viva”. Após isso ela é molhada com a decocção das folhas e a casca do *ygary* (cedro), e passam pelo seu corpo as folhas do *yvaro* (*Prunus sp.*), cujo nome significa “fruta amarga” e são tóxicos quando ingeridos. Essas plantas serviriam para ocultar o cheiro atrativo aos “maus espíritos” que essas meninas têm quando estão passando por essa fase. O cheiro das plantas pode inclusive ser algo que age como uma espécie de repelente dessas entidades, por ter um odor considerado como muito forte.

O *yvaro* é renomado na farmacopeia *mbya*, sendo utilizado nos casos de feitiçaria e maldições. Trata-se o enfermo lavando-o com a água das folhas maceradas, ao mesmo tempo em que o *opygua* faz orações. Essas espécies de árvores são consideradas como *Poá*, ou “remédio”, para as *iñengue*, e os indígenas as comparam com o *ychy*, a pintura que é aplicada na moça para protegê-la de doenças. O *yvaro* é reconhecido como o melhor “remédio” pelo seu forte cheiro, embora o *ygary* ou cedro também tenha um cheiro “horrível”, segundo os Mbya. Essas espécies afugentariam assim os espíritos que rondam a menina, aparentemente atraídos por um aroma especial que possuem os iniciandos nessa fase (Cebolla Badie, 2015, p. 17).

O que essas etnografias trazem são elementos para ajudar a pensar a ontogênese do corpo da mulher e a importância que tem a menarca – o primeiro derramamento de sangue – e

¹⁴⁷ Em Mbya, o *ch* do *Ychy* é equivalente ao *s*, do *Ysy Kaiowa*.

¹⁴⁸ Badie (2015, p. 10-11) explica que o nome de “casa das mulheres” deve-se a um acontecimento dos primeiros tempos, no qual um grupo de mulheres se recusaram a se casarem com seus pretendentes e se trancaram em uma casa. Devido a esse comportamento elas teriam sido transformadas pelas divindades nas abelhas *ei ruchu*.

a necessidade da adoção de comportamentos de resguardo – controlando o fluxo de sangue. Etnografias de outros povos sul-americanos demonstram que da mesma forma que o sangue é perigoso, ele é poderoso, capaz de gerar ou induzir transformações corporais, que podem ser ou não desejadas (ver Overing, 2006; Belaunde, 2006, 2015). No caso dos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, a menina pode voltar a comer carne, aos poucos, depois do resguardo da sua primeira menstruação, e o menino depois que cicatriza o furo do tembetá, ou seja, depois que o fluxo de sangue é controlado por ambos, quando não se encontram mais em *-jekoaku*. O estado de *-jekoaku* é um momento em que deve-se adotar cuidados não somente de evitar uma transformação corporal indesejada, associada com animais, mas também para transformar ativamente este corpo, por meio de afecções desejadas. Uma dessas afecções é a capacidade da mulher fabricar alimentos “doces”, que irão alimentar e nutrir a família. Conforme discutido anteriormente neste capítulo, a qualidade de um *kaguĩ* com gosto doce parece estar mais associada com os aspectos domésticos, com a nutrição da família. Aparentemente, uma das formas de se adquirir essa afecção da “doçura” na fabricação de alimentos como o *kaguĩ* não alcoólico era por meio da mascagem de folhas de *ka’a he’ẽ* ou de passá-lo no corpo, em conjunto com a recitação de um *ñembo’e* capaz de tornar aquela prática eficaz (*-mbopaje*). O período da primeira menstruação parecia ser o momento propício para essa incorporação, já que o corpo está especialmente susceptível a influências externas.

Em capítulos anteriores, já discutimos um pouco da associação que era feita pelos meus interlocutores homens (perspectiva masculina) entre *ka’a he’ẽ*:doce:sem poder controlador:/feminino:irmão mais novo em oposição ao *ka’a* (erva-mate):amargo:*mba’etirõ* (com poder de controlar):irmão mais velho. Eu também já havia mencionado a similaridade em alguns aspectos do antigo uso relatado das ervas amargas (*ka’a kuatiára* e *ka’aju*) com o uso do tabaco – ambos sendo amargos, “fortes” e mascados, aparentemente em contextos rituais. Essas folhas amargas aparentemente “limpam o corpo”, mas pelo menos no caso da erva-mate, parece que fazem isso sob a condição de exercerem o seu *kuatia*, seu poder controlador. Por conta disso, não pode ser ingerida por crianças, e o jovem que comece a tomá-los tem que antes “passar por uma reza”, da mesma forma que as carnes de animais, e o seu consumo é vedado também em momentos de “jejum”, como no caso da fase de *-jekoaku* e durante a fabricação do *kaguĩ* que será bebido no *kunumi pepy*. Ou seja, ao mesmo tempo que a erva-mate atua em favor de quem a ingere, afastando outros seres não desejáveis, a sua influência também tem que ser controlada, para que não prejudique os jovens que ainda não

possuem a capacidade de utilizá-la, ou que tenha efeitos não desejáveis sobre aquelas pessoas que estão com os seus corpos vulneráveis.

Por sua vez, este tipo de preocupação não existe em relação ao *ka'a he'ẽ*, e a ingestão dessa planta junto da recitação do *ñembo'e* correspondente, capaz de dotar o corpo da menina da capacidade de produzir alimentos doces, ocorre justamente na época em que o seu corpo está vulnerável, e portanto aberto a influências externas. Ou seja, enquanto existe a preocupação da evitação do consumo de erva-mate por crianças muito jovens ou pessoas em época de *-jekoaku*, no caso do *ka'a he'ẽ*, ocorre o contrário, na medida em que é nessa fase em que o seu uso é intensificado, buscando produzir afecções desejáveis àquele corpo em formação. Da mesma forma, nessa época são aplicadas no corpo da jovem, durante a sua menarca, a resina de *Ysy* – que é cheirosa e espanta *mba'aetirõ* – ou de urucum, para evitar afecções não desejadas. O *ka'a he'ẽ* aparentemente não tem um poder de agir sobre o corpo da mulher fora dessa fase em que o mesmo está “mais aberto”, e portanto, é “mais fraco” no seu poder, sendo este último entendido muito na capacidade de controlar e transformar corpos e comportamentos.

Na época propícia a realização do *kunumi pepy*, o menino também se encontra no estado de *-jekoaku*, e durante o ritual, sofre um “sangramento” (furo do lábio para inserção do *tembeta*). Trata-se, portanto de um momento perigoso, mas também potente, ou seja, com um potencial de transformação. A própria ingestão do *kaguĩ*, produzindo a embriaguez parece ser também uma forma de acessar essa alteridade outra, e por meio dela, exercer a comunicação com as divindades. Esse estado é sempre perigoso, e deve ser controlado, porque o corpo está aberto a afecções de Outros (o que inclui a própria alma do *kaguĩ*), que podem ser desejáveis ou indesejáveis. A capacidade do *kaguĩ* permitir a comunicação com as divindades foi belamente descrita por João (2011, p. 14-15):

As três comunidades onde desenvolvi este trabalho, inúmeras vezes os xamãs afirmaram que a força de canto do *jerosy puku* exercita as palavras, as quais exaltam o tratamento de respeito, como se tivessem se comunicando com a linguagem do próprio *Jakaira*. Esta linguagem é incorporada pelo xamã, através da *xíxa* (bebida fermentada produzida de milho branco), que lhe indica o caminho para chegar ao lugar específico onde se encontra a divindade *Jakaira*, com quem interage, dialogando e negociando diversas situações favoráveis ao mundo real. Por isso, durante o canto para o *jakaira itymbýry*, é preciso que o xamã se concentre constantemente para não cometer nenhuma falha. Assim, o canto segue exercitando a lógica da perfeição do *jakaira* e de seu poder mágico. A cada reinício do canto, após uma pausa, o xamã busca o lugar da próxima divindade em sua plenitude (*aryvusu*, *arapoty*, *xiru eixu jaty*, *xiru pa'ikuara...*), em que, cada palavra dita incorpora o *Jakaira*, de acordo com seu *jasuka* (germe da vida).

A descrição feita por João (2011) remete também a uma fala que aparece na coletânea de Garcia (2003), sobre o *ka'aju*, mencionado no capítulo 4, na qual o entrevistado afirma que quando ingerida essa erva, “(...) Deus vem nos buscar. Se outra pessoa vier conversar com a gente você não fala nem o seu espírito fala, mas a erva amarela que você tomou é que conversa” (Garcia, 2003, p. 684). Portanto, não me parece que seja por acaso que o milho *avati morotĩ*, com o qual se fabrica o *kaguĩ*, é apontado como *mburuvicha* das plantas cultivadas, e o *ka'aju* foi apontada como *mburuvicha* do *ka'a kuatiára*, e este do *ka'a he'ẽ*. O *mburuvicha*, nesses casos, tem não apenas o poder de controle do corpo, mas da comunicação com o Outro. Não é este mesmo o papel do “chefe”, o de comunicação externa com os de fora?

Enquanto o jovem fica *ka'u* no ritual do *kunumi pepy*, ele tem que ser constantemente “cuidado”, pois aquele é um momento em que seu corpo está particularmente “aberto”. O uso do *ka'a he'ẽ* nesse contexto parece ser também uma forma de evitar afecções não desejadas àquele corpo em transformação. Esse aspecto de “proteção” parece similar a função de “vacina” que foi me apontado por alguns interlocutores à respeito do *ka'a he'ẽ*. Ficar muito bêbado, perder o controle do corpo, e principalmente ficar agressivo são sintomas de que o corpo está sendo controlado por outros seres, provavelmente *mba'etirõ*, como é o caso do *caña jara* - o dono da cachaça. Em contraste com este estado “quente” descrito logo anteriormente, contrapõe-se o buscado estado frio - *ro'y*, identificado com o comportamento desejado pelas divindades.

Por sua vez, as afecções adquiridas por esses corpos são extremamente importantes para uma “boa vida” do “modo de ser” - *teko porã* - Kaiowa e Guarani. O *ka'a he'ẽ* é apontado como uma “vitamina”, que parece ter a capacidade de fortalecer nutricionalmente mães e filhos. Especialmente no que diz respeito às mulheres, a capacidade de produzir alimentos doces – nutritivos, apreciados – especialmente um “*kaguĩ* gostoso” é de extrema importância para uma família extensa, sendo também um fato capaz de gerar prestígio e atrair pessoas para um evento – como um trabalho em um “puxirão” de roça e a realização de um guaxiré. Pensando na importância das festas de guaxiré na socialidade Kaiowa e Guarani e na sua mobilidade, a fabricação de *kaguĩ* adquiria uma centralidade na constituição dessa malha, conforme descrito no capítulo 5. Além dos cuidados que deveriam ser dispensados durante o cultivo do milho *avati morotĩ*, o uso do *ka'a he'ẽ*, como uma planta que permitiria que a

mulher produzisse um *kaguĩ* “bem doce” demonstra que as relações dessa rede/malha são mais amplas, incluindo aí as plantas de fora da roça, que “nascem sozinhas”. Incluem-se nessa categoria plantas como *Ysy* – uma árvore “não cultivada”, cuja resina tem um papel importante na proteção do corpo da *kuñatai*, impedindo afecções indesejáveis.

Podemos ver como a “fabricação do corpo” da mulher é um processo de aquisição de conhecimento e de saber-fazer que envolve um conhecimento habilidoso dos seus pais sobre o ambiente no qual se vive, e de uma “educação da atenção” para as plantas e as relações que com elas se mantém, incluindo as afecções corporais que elas podem provocar ou ajudar a prevenir. O corpo, portanto, não é algo dado de antemão, ele é constituído por meio de relações que se estabelecem entre as pessoas, performadas em tipos de comportamentos específicos, e dessas pessoas com não humanos presentes no seu ambiente. As afecções desse corpo-mulher-mãe passam para seus filhos e seus parentes, na forma da comida que ela prepara, por meio da sua saliva a outras substâncias compartilhadas. Por meio desse corpo de mulher, realiza-se também uma mediação processual entre humanos e não humanos.

Chama a atenção, nos relatos das Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã sobre a fabricação do *kaguĩ* que será consumido no *kunumi pepy*, a condução da atividade por uma mulher já experiente, preferencialmente uma avó, que orienta as mulheres mais novas, as *kuñatái*, nos modos de preparo, nos comportamentos que devem ser observados e nas rezas que devem ser usadas. Da mesma forma, conforme já descrito no capítulo anterior, no início do mundo, “*Che Jari Jusu*”, a primeira avó, esposa de *Ñane Ramoi papa*, aparentemente tinha uma relação similar com a sua nora, *Mbo’y Rendyju*, para a qual recitou pela primeira vez o *ñembo’e*, com a potência de transformar/alterar (*paje*) sua saliva, e proporcionar a capacidade da nora produzir alimentos doces, como o *kaguĩ*. Da mesma forma, em tempos mais recentes, eram as meninas jovens que mastigavam o milho para a produção do *kaguĩ*. Entre os Mbya, Ramo y Affonso (2014) registrou algo similar em relação a importância da coordenação dos trabalhos culinários das jovens pelas avós, e no preparo do *kaguijy*, na medida em que são as adolescentes pré-púberes (que ainda não menstruaram, incluindo-se, em algumas ocasiões, meninas que já menstruaram, mas que ainda são solteiras) as encarregadas do seu preparo. Elas mastigam bolinhos feitos com fubá de milho (comprados no mercado de forma mais frequente nos dias atuais), e por isso que as a essas meninas nessa faixa etária seria atribuído o

nome de “*kunhatai*” (o mesmo que *kuñatái*), termos este que a autora traduziu como “mulher dente”.

O uso do *ka'a he'ẽ* parece estar muito associado ao momento de *-jekoaku*, tanto de meninas e meninos em fase de transição para a fase adulta, e também após o parto da mulher. O *ka'a he'ẽ*, junto de outras plantas que podem ser mastigadas, ingeridas, passadas no corpo, além de ajudar a compor aquele corpo, de nutrir, protegem-no, deixam ele “limpo”, produzem afecções desejadas. No entanto, para produzir efeitos nos corpos e nas capacidades das pessoas, não basta que ele seja apenas ingerido, é necessário utilizar sempre uma reza/canto (*ñembo'e*). Dessa forma, a efetividade do *ka'a he'ẽ* depende fundamentalmente das palavras recitadas por pessoas, e das relações que essas pessoas detêm com outras, para que elas possam ser cantadas, e também ouvidas e aprendidas por aqueles que são por si mesmos a forma de comprovação do seu efeito. É dessa forma que essa prática adquire a credibilidade e o valor de conhecimento, ou seja, por meio da produção de corpos capazes de proporcionar o jeito bom de se viver (*teko porã*), por meio da capacidade de gerar bons alimentos, atitudes e palavras.



Foto 17: Mãos de criança Kaiowa no banco, ao lado de espigas de milho. Foto tirada na TI Jaguapiré, MS, em agosto de 2018. Autoria própria.

CONCLUSÃO

Algumas considerações sobre a transformação de valor e os fluxos materiais na expansão do capitalismo no sul do MS e leste do Paraguai

Se alguns dos estudos etnográficos sobre os efeitos das políticas de reconhecimento de direitos por meio dos conhecimentos tradicionais têm demonstrado que um daqueles têm sido a transformação das relações entre as pessoas por meio de uma concepção mercantilizada de conhecimento, o mesmo não pode ser dito com tanta facilidade em relação aos Kaiowa e Guarani, e acredito que também aos Paĩ Tavyterã. Penso que a reflexão que desenvolvo a seguir se aplica a vários contextos na América do Sul, senão à sua maioria. Apesar dessa abordagem apontar para importantes dimensões da questão, que ajudam a explicar muitos dos impasses da aplicação das políticas públicas voltadas à valorização dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, ao evidenciar os nossos pressupostos ontológicos não analisados (no caso, tanto a lógica de funcionamento da natureza tal como explicada pela ciência, quanto a concepção de valor inerente ao sistema capitalista), ela acaba deixando de fora importantes processos históricos, os quais incluem a própria expansão do capitalismo como uma série de transformações também de relações e de fluxos materiais. Essas transformações são elas também importantes para explicar as mudanças de atribuição de valor pelos Kaiowa e Guarani no Brasil, no que diz respeito à estévia, e, também, podem apontar para outros efeitos que as políticas de valorização dos conhecimentos tradicionais podem ter nesse sentido.

As transformações ecológicas e econômicas na região do sul do MS e leste do Paraguai ao longo do século XX foram ao mesmo tempo o resultado e as condições de possibilidade de novas práticas de conhecimento, as quais foram performadas de forma compulsória e violenta. Central a essas novas práticas de conhecimento encontram-se as ideias da propriedade privada e do seu avesso, o “coletivo”. Um dos vários efeitos dessas práticas de conhecimentos, executadas em parceria entre o Estado, proprietários rurais e missões religiosas, foi justamente a tentativa da imposição de concepções sobre a natureza das relações, dos seres, dos conhecimentos e do valor como formas mais legítimas, embebidas tanto na cosmologia cristã quanto na ciência e na técnica ocidentais. Esse processo não se restringiu a aspectos

“mentais” ou “ideológicos” ou a “materiais”, e, sim, a práticas de conhecimento onde essas dimensões são inseparáveis e que contribuem para o seu efeito compulsório. Ou seja, as pregações das missões religiosas e, posteriormente, o ensino escolar das e nas mesmas, seguida pelo ensino formal estatal, certamente contribuíram para a imposição de uma concepção de conhecimento como informação, como algo abstraído das relações entre pessoas e do ambiente; no entanto, essa concepção de conhecimento como algo abstraído das relações entre as pessoas não se impôs apenas na sua forma “ideológica”, mas sim em conjunto (inseparável) com as transformações ecológicas e econômicas resultantes da expansão das propriedades privadas, as quais são vivenciadas ao longo da vida, fora das escolas e missões. Neste sentido, pensar sobre os efeitos que as políticas de reconhecimento de determinadas práticas como conhecimento podem causar às relações é algo importante, no entanto, parece algo ainda restrito ao que poderíamos considerar a dimensão ideológica, no seu sentido clássico do termo.

Conforme já mencionado anteriormente, a reflexão feita acima fica mais evidente quando tratamos da situação dos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, na medida em que o processo histórico de esbulho dos territórios desses indígenas apresenta diferenças importantes com alguns dos povos indígenas que foram alvo de etnografias mais recentes que se propuseram a refletir sobre os efeitos das políticas culturais sobre eles (Borges e Niemeyer, 2012; Carneiro da Cunha, 2012; Coelho de Souza, 2012; Gallois, 2012; Lima, 2012; Oliveira, 2018; dentre outros). Ou seja, a maior parte desses trabalhos tratam de povos habitantes de regiões que não sofreram de forma tão dramática as alterações ecológicas e econômicas provocadas pelo processo de expansão do capitalismo e da fronteira agrícola ao longo do século XX, e cujas terras indígenas foram demarcadas pela Funai em extensões muito superiores às reservas do SPI constituídas para os Kaiowa e Guarani no início do século XX. Refiro-me a realidades tais como as das TIs Parque do Xingu, Wajãpi, Krahô, Vale do Javari, Alto Rio Negro, Yanomami, Kayapó, dentre outras¹⁴⁹. Dessa forma, é bastante compreensível a atenção dispensada pelos antropólogos e antropólogas que realizaram etnografias sobre terras indígenas nesse contexto a respeito dos efeitos das políticas culturais e de valorização

¹⁴⁹ Obviamente, não quero afirmar que os povos indígenas que habitam essas terras não sofreram com a violência da colonização, ou que o processo de expansão das fronteiras do capitalismo brasileiro não teve efeitos sobre eles, seja no passado ou atualmente. No entanto, é importante poder falar sobre a diferença entre os contextos históricos e nos efeitos ecológicos e econômicos desses processos, o que pode ser percebido de forma superficial por meio de uma rápida olhada em um mapa que contenha as terras indígenas demarcadas pelo Estado brasileiro com suas respectivas imagens de satélite. Ver-se-á que a diferença de área demarcada e de área florestada preservada nessas TIs é enorme, especialmente se leva-se em conta que a população Kaiowa e Guarani é uma das maiores populações indígenas do país.

dos conhecimentos tradicionais, por meio da discussão sobre os nossos pressupostos não analisados de conhecimento enquanto mercadoria. Afinal de contas, a motivação é justamente explicar os efeitos ambíguos dessas políticas, que, ao buscarem fortalecerem a “cultura”, aparentam produzir efeitos no sentido contrário.

A reflexão que proponho, com base no caso dos Kaiowa e Guarani e da estévia, é um pouco diferente. Se, por um lado, eu concordo que os efeitos das políticas de valorização de conhecimento tradicional produzem uma concepção de mercantilização do conhecimento e da abstração deste das relações que são responsáveis por o manterem, tornando-o capaz de circular (deslocando o foco dos conhecedores), não posso afirmar que se trata de um processo novo induzido por essas políticas, pelo menos no caso dos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã. Apesar de concordar que o fenômeno atual ligado aos efeitos das políticas culturais tem características “próprias de sua época”, ou seja, da sociedade informacional, na qual a informação é algo ainda mais central para o capitalismo, de certa forma, trata-se do mesmo tipo de processo geral de criação de forma-mercadoria presente na expansão do capitalismo, característico da colonização de Brasil e Paraguai, e dos seus efeitos na transformação de concepção de valor, de acordo com a crítica marxiana original do fetichismo da mercadoria.

Alguns dos idosos Kaiowa e Guarani que eu entrevistei me disseram que “ninguém procura mais” o *ka’a he’ẽ*, ou que “não sabia[m] que tinha valor”, por isso eles não procuraram. Essas falas me chamaram atenção na medida em que permitem que nos interroguemos sobre a importância daquela planta para os Kaiowa e Guarani. Me lembro que, logo no início da pesquisa, conversei com antropólogos que estudam os Kaiowa e Guarani do MS, e também servidores da Funai, a respeito do conhecimento dos indígenas sobre o *ka’a he’ẽ*, e muitos me afirmaram que desconheciam qualquer relação da planta com os indígenas. Alguns inclusive chegaram a colocar em dúvida a importância que ela poderia ter para aquele grupo, já que não era comum mencioná-la, diferentemente de outras plantas de importância mais “reconhecida”, como o cedro, a canjarana e o milho saboró, por exemplo.

Graeber (2001) chamou atenção para o fato de não ser fortuito o uso, na teoria social, do termo “valor” para designar tanto concepções do que é, em última análise, bom, adequado ou desejável na vida humana (no sentido sociológico/moral); o grau em que os objetos são desejados, medido com base no que os outros estão dispostos a desistir para obtê-los (no sentido econômico); e no sentido linguístico estrutural de diferença significativa. Segundo o autor, todo o campo da teoria antropológica do valor desde a década de 1980 teria sido

baseada nessa intuição, e que isso ocorreria devido a existir um nível oculto onde ambos se resumem na mesma coisa. O papel do dinheiro como um equivalente universal permitiria a divisão entre o valor – os benefícios e virtudes de uma mercadoria para a venda em um mercado – e os valores – nossas ideias sobre o que é importante na vida. No mercado, o valor de qualquer bem ou serviço, em última análise, desce até aquela proporção do conjunto total de trabalho assalariado que é investido em sua produção. No momento em que entramos no mundo onde o trabalho não é mercantilizado (tal como a esfera familiar, arte, religião, política, etc), de repente começamos a falar sobre valores. Enquanto o valor, tal como no caso do dinheiro, reside na sua capacidade de ser comparável e estabelecer equivalências; o “valor” dos valores, por sua vez, residiriam justamente na sua falta de equivalência, ou seja, não podem ser convertidos em dinheiro ou comparados entre si.

Graeber (2013) ainda afirma, seguindo Terence Turner, que em sociedades onde o dinheiro estaria praticamente ausente, o que os antropólogos chamam de "sistemas de parentesco" podem igualmente ser vistos como sistemas de produção humana, quase invariavelmente, marcados apenas pelo tipo de processo de objetivação do trabalho criativo em símbolos de valor que, então, tornam mais fácil para alguma classe de pessoas (na maioria dos casos, homens mais velhos) para se apropriarem mais facilmente da honra, prestígio, fama, vitalidade ou dignidade criada coletivamente por outros. Na medida em que o valor é social, trata-se sempre de uma comparação, e ele só pode ser percebido aos olhos de outras pessoas. A sociedade aparece assim, no curso ordinário dos eventos, largamente na imaginação das pessoas como uma totalidade (um tipo de universo), e quando ela toma a sua forma concreta e material, isso ocorre em momentos rituais, como uma grande audiência. Esses universos seriam arenas para realização de valor social, nos quais a luta política ocorre em busca da definição do que é o valor, e como diferentes valores dominam, englobam ou se relacionam um com o outro de alguma forma; e ao mesmo tempo entre essas arenas imaginárias nas quais os valores são realizados. Em última instância, a luta política seria sobre o significado da vida.

Apesar da abordagem antropológica de Graeber ser uma alternativa fundada em bases epistemológicas diferentes das baseadas em cosmologias e ontologias, as suas reflexões sobre uma teoria do valor são interessantes para pensar alguns elementos da presente etnografia. Os universos ou arenas de valores, pensados por aquele antropólogo, admitem coexistências e sobreposições, permitindo que as pessoas, em suas ações ordinárias, se movimentem entre um

universo e outro sem sentir necessariamente um profundo senso de contradição ou mal-estar. O ponto de Graeber é que os sistemas de valores levariam a naturalização de ideologias arbitrárias, mas não porque eles convenceriam os atores que certas coisas são inevitáveis, ou como parte da estrutura fundamental da realidade. Pensando nesse sentido, o processo de colonização do sul do MS e de leste de Paraguai teria implicado em um comprometimento compulsório por parte dos indígenas na realização de uma certa forma de valor, durante a sua participação como mão de obra na abertura de fazendas em meados do século XX, ainda que eles não estivessem de acordo com a visão total de mundo apresentada pela ideologia desenvolvimentista capitalista.

Entretanto, para pensarmos o contraste entre, de um lado, o esquecimento por parte dos Kaiowa, Guarani, Paĩ Tavyterã do *ka'a he'ẽ* – o que pareceria denotar uma certa “falta de valor” - e, de outro, a atual grande valorização da planta, e seus metabólitos, enquanto mercadorias, a explicação do universo de valores de Graeber, que parece operar em um nível político e ideológico humano, apresenta as suas limitações. Por um lado, o valor e a importância do *ka'a he'ẽ* não podem ser pensados de forma desconectada e descontextualizada das relações em que ele está envolvido – sejam as relações com outras plantas, com os *jara*, com as pessoas – e, principalmente, com os corpos das pessoas. Por outro lado, o “valor” da estévia nos dias de hoje e o fato do seu uso ter sido silenciado por tanto tempo entre os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã não pode ser desconectado das transformações materiais causadas pelo processo histórico vivenciado por esses povos e da sua situação de marginalização no processo de expansão econômica dos estados nacionais do Brasil e do Paraguai. Estamos falando de um contexto em que, durante o século XX e, principalmente, de meados deste século em diante, as pessoas são restringidas a terem menos acesso a áreas de campo e beiras de brejo (pela devastação ambiental e conversão da paisagem), caminharem menos (devido às fazendas), terem menos condições de plantio do *avati morotĩ* (devido ao confinamento das reservas e ao trabalho nas changas), fabricarem *kaguĩ* com menor frequência, fazerem menos guaxiré e *jeroky*, pararem de realizar rituais e adotar comportamentos de resguardo de meninas e meninos na época da passagem para a fase adulta (introdução de missões evangélicas, educação escolar “*karai*”, desagregação de famílias extensas, reprovação moral da realização de rituais por não indígenas, etc.). Dessa forma, a “importância”, ou “valor” do *ka'a he'ẽ* tem sentido para as pessoas quando elas podem apontá-lo para outras pessoas em uma incursão ao campo, contando a sua história, os

cuidados que devem ser feitos, os *ñembo'ẽ* que devem ser cantados; quando são dadas as folhas para as meninas mastigarem e os meninos tomarem o seu sumo, quando estão em reclusão. O efeito disso são corpos saudios, que produzem alimentos, nutrição, conselhos, boas palavras e que se parecem com os ancestrais celestes, vivendo de acordo com o *teko porã*.

A concepção da terra como um meio de produção, na qual a natureza é transformada por meio do trabalho humano em um “produto”, que tem um certo valor de “uso” ou de “troca” – em uma economia capitalista – longe de ser um pressuposto universal compartilhado da humanidade, é uma teoria sobre uma forma de relação entre humanos e outros seres específica. Não se trata apenas de ideias e teorias dentro da mente das pessoas, ou de relações sociais que os humanos estabelecem entre si no campo da organização social e da política, mas sim de práticas de conhecimento e de processos de ontogênese que envolvem humanos e outros seres em relação. A transformação da paisagem é em si uma expressão de processos ontogenéticos, que por sua vez estão embebidos em determinadas teorias sobre as entidades que fazem parte do mundo e sobre a sua relação.

Sobre ser “dono” e a propriedade intelectual

Os direitos de propriedade intelectual sobre as variedades melhoradas, métodos de extração e purificação de substâncias químicas, e agentes ativos edulcorantes foram importantes na fase final do desenvolvimento da estévia como uma mercadoria de alcance mundial. Esses direitos, na forma de patentes e de títulos de reconhecimento de variedades melhoradas, são cruciais no desenvolvimento de empreendimentos de ciência e biotecnologia contemporâneos em geral. Conforme descrito anteriormente, Liaudat (2015) demonstra que no momento em que foi aprovada a comercialização dos produtos à base de estévia pelas agências reguladoras mais importantes do mundo, os grandes conglomerados empresariais como Cargill e Merisant estavam preparadas para solicitarem uma série de patentes e atenderem prontamente os requisitos solicitados por esses órgãos. Dessa forma, elas se tornaram dominantes no mercado mundial, apesar de não estarem anteriormente presentes de forma significativa nos avanços científicos e técnicos relacionados à transformação da estévia em um cultivo que serviria de matéria-prima para a fabricação de substâncias a serem comercializadas. Ao final do processo, a acumulação de capital se restringiu a poucas empresas localizadas em países que são as maiores economias mundiais.

A propriedade privada é um elemento central das “sociedades modernas industriais”, sendo que muitas vezes essa ideia/relação está presente em pressupostos não analisados de muitas concepções nossas sobre o mundo. Essa ideia está presente até mesmo quando advogamos o seu avesso, a “falta de propriedade”. Carneiro da Cunha (2009b) já chamou atenção para essa falta de imaginação das ideias metropolitanas, que assumiria que o contrário do privado é sempre o coletivo, e portanto os povos e culturas que não se baseiam na ideia mestra da propriedade privada teriam uma ausência de uma noção de “propriedade” de modo geral, sendo os seus bens sempre “coletivos”, “comuns”, etc. Na introdução, eu já me alonguei nessa discussão, não sendo necessário agora desenvolver muito mais os argumentos.

O texto de Fausto (2008) vai justamente no sentido de afirmar que existem sim relações análogas ao que entendemos por “propriedade” nos povos indígenas sul-americanos, compreendendo relações de domínio e maestria sobre coisas, animais, plantas, pessoas, dentre outros seres. No entanto, essas não seriam relações de propriedade privada, tais como aquelas concebidas por John Locke como base do direito natural na propriedade de si. Essa relação de propriedade, estendida às pessoas e coisas, se daria pela mediação do trabalho (*labour*). “Os objetos são, por assim dizer, contaminados pela ação do corpo, ação esta que pertence exclusivamente ao agente e que retira as coisas do estado natural, anexando-as a si enquanto seu domínio privado” (Fausto, 2008, p. 336). Ainda que o mundo e os seus constituintes tenham sido dados a humanidade pelo Deus criador, a ação sobre o mundo na forma de trabalho conduz progressivamente à apropriação das coisas úteis, individuando-as e sendo dominadas por alguns em detrimentos de outros, conduzindo a uma distinção entre proprietários e não proprietários. “O proprietário torna-se, assim, o modelo do agente e os bens apropriados transformam-se em índices de sua capacidade agentiva” (Fausto, 2008, p. 337).

Strathern (2014a, 2014b) chamou a atenção de que na sociedade ocidental, a separação entre pessoas e coisas é o que possibilita a relação de propriedade, permite que as pessoas sejam separadas pelo que possuem; já para os Hagen, Strathern afirma, eles não concebem uma separação (ontológica) entre pessoas e coisas, mas sim entre pessoas e pessoas, de acordo com o que fazem com as suas posses (as relações não formam uma identidade, mas, ao contrário, servem para criar divisões e diferença). A ideia de invenção, pensando dentro da lógica do direito de propriedade intelectual, implica que à natureza é acrescentada cultura, na medida que a atividade intelectual de uma pessoa confere a propriedade sobre uma entidade;

assim como a aplicação de perícia ou trabalho confere às pessoas (a possibilidade da) propriedade sobre produtos. “Não se pode reivindicar direitos de propriedade sobre uma natureza inalterada; eles só são aplicáveis a uma natureza alterada” (Strather, 2014 a, p. 308).

A identidade e o pertencimento, no modelo euro-americano, estão relacionados com a continuidade de substância e pressupõem uma explicação biológica/genética ou cultural/social. Pressupõem uma homogeneidade entre pessoas (são todas constituídas biologicamente, pela natureza humana, têm uma carga genética; ou as pessoas têm a mesma cultura ou são parte da mesma sociedade – classe, grupo de interesses, categoria profissional). O pertencimento e a identidade separam e delimitam. A identidade depende de continuidades únicas estabelecidas entre forma (cultura) e substância (pessoas). As pessoas são duplas: indivíduos que têm uma cultura (algo externo a elas). Do ponto de vista melanésio, poder-se-ia falar que para os euro-americanos existe uma diferença entre fluxos internos e externos. Na pessoa/entidade híbrida do pensamento euro-americano (indivíduo - inato, natureza humana) acrescido de cultura (não inato, produzido pela socialização em uma cultura), a identidade cultural confere especial atenção a uma forma de criatividade que pode ser chamada de inventividade.

A propriedade, no sentido de propriedade intelectual, pressupõe a comprovação de um híbrido no qual foi acrescentado cultura à natureza, uma invenção. Pressupõe uma diferença ou uma heterogeneidade entre pessoas e coisas (os dois tem substância, mas só as pessoas têm capacidade de atividade intelectual, perícia e trabalho – intencionalidade). A engenhosidade do inventor modifica a natureza (humana ou não humana). Essa modificação inclui a engenhosidade corporificada no processo tecnológico.

As variedades ditas crioulas do *ka'a he'ë* não são passíveis de serem objeto de obtenção de um título de propriedade do “melhorador” ou de patentes, na medida em que elas são consideradas como um dado da “natureza”. Ou seja, é uma coisa sobre a qual não teria sido exercido trabalho humano e, portanto, não se pode reivindicar um domínio. No entanto, a partir do momento em que se considera que houve uma ação humana intencional com o objetivo de melhorar uma variedade, é possível reivindicar a propriedade, ainda que seja sobre a forma/ideia, na forma de “propriedade intelectual”. Lembremos que a UPOV, conforme mencionado por Liaudat (2015), não utiliza o sentido botânico do termo “variedade” e sim enquanto “plantas melhoradas geneticamente para comercialização”. Dessa forma, mesmo que o conhecimento indígena sobre o *ka'a he'ë* seja largamente conhecido e divulgado, ele

não é considerado como uma forma de trabalho – intencional – sobre a natureza, da mesma maneira que um processo de melhoramento.

Essa falta de reconhecimento tem várias razões, que incluem dentre elas a falta de menções ao cultivo da planta, o que a desabonaria enquanto um cultivar domesticado. Conforme demonstrei na etnografia, a planta era sim cultivada por algumas pessoas, apesar de não ser no mesmo molde de um cultivo comercial. Além disso, mesmo nos casos em que ela não era cultivada, ela era de alguma forma manejada, na medida em que as pessoas retiravam folhas e ramos para o seu consumo. O conceito de domesticação de espécies mais aceito dentro do campo de estudos da ecologia e ecologia histórica admite que a domesticação de plantas é “um processo de longo termo que resulta da capacidade de humanos superarem pressões de seleção ambiental com o propósito de manejarem e cultivarem plantas úteis” (Levis et al, 2018, p. 2). Esse manejo não é necessariamente consciente no sentido de alcançar a domesticação de uma espécie, mas seria orientado por objetivos de curto-prazo, cujos efeitos cumulativos durante gerações resultariam em mudanças de longo-prazo na composição e estrutura florestal.

No seu modelo conceitual de domesticação de florestas, Levis et al (2018) admitem uma série de práticas de manejo múltiplas, que contribuiriam com o processo de domesticação de uma espécie. Essas práticas foram classificadas nas seguintes categorias: a) remoção de plantas não úteis, b) proteção de plantas úteis, c) atração de dispersores não humanos de plantas úteis, d) transporte humano de plantas úteis, e) seleção de fenótipos de plantas úteis para humanos, f) manejo do fogo, g) cultivo e h) melhoramento do solo. Tendo em vista a descrição das práticas de manejo do *ka'a he'ẽ* nos capítulos anteriores, conseguiríamos classificá-las em várias das categorias listadas anteriormente, sendo facilmente considerado que, do ponto de vista ecológico, o *ka'a he'ẽ*, no momento em que foi descrito por Moisés Bertoni, já se entrelaçava em práticas de manejo potencialmente reconhecíveis de domesticação pelos Paĩ Tavyterã do Paraguai e Kaiowa e Guarani do MS, conforme afirmado no capítulo 5.

A falta de consideração da importância dos conhecimentos de povos indígenas, populações tradicionais e agricultores familiares em processos de domesticação de plantas agrícolas também é uma questão colocada por críticos de uma noção muito estreita de “domesticação”, baseada em uma visão da biologia neo-darwiniana que consideraria que apenas a “influência humana” na evolução das espécies não é suficiente para qualificá-las

como domesticadas, pois apenas ocupariam esta categoria do pensamento evolutivo moderno as plantas “cuja adaptação ecológica fora reduzida a tal ponto de somente poder sobreviver em paisagens criadas por humanos” (Fagundes, 2014, p. 48).

Olhar para as teorias Kaiowa e Guarani sobre a relação com as plantas ajuda a trazer outros elementos para a discussão. Em um primeiro momento, a noção de que tudo e todos têm um dono/mestre – *jara* – dá uma ideia de que a relação de posse/propriedade é algo extremamente importante para esses povos. No entanto, essa relação se dá na forma de uma “relação social” e não de sujeito/objeto. Por conta disso, é necessário cuidar bem, utilizar-se de cantos/rezas, para que aquela planta cresça, produza bem e não cause mal para as pessoas. Plantas cultivadas são tratadas como se fossem filhos, elas gostam ou não do seu plantador, escolhem se ficam ou não naquele lugar, e se não gostarem, voltam à sua morada celeste, além de *yvy rendy*, onde se encontram também os *yvaga* habitados pelos *ayvu* dos humanos.

Nesse tipo de concepção, o trabalho humano não opera de forma transformativa em uma natureza gerando direitos de propriedade – assim como advogavam os princípios de ocupação da “lei de terras”, por meio dos quais fazendeiros tentavam regularizar suas propriedades (que, ironicamente, como vimos nos capítulos anteriores, em muitos casos foram demarcadas “a olho”). Trata-se de relações sociais nas quais o nexo de domínio/maestria não envolve um controle das capacidades reprodutivas dos outros e, portanto, nesse sentido, do ponto de vista dessa teoria da relação, não existe uma intenção de “domesticação”¹⁵⁰. O *ka’a he’ẽ* tem um dono (*jara*) que pode “puxar para cima” – *ojupi* – as suas plantações, que ele deixou em determinado lugar e que também pode fazer descer novamente – *kuejy* – se for solicitado para ele por meio de canto/reza e dança. Vemos, então, que quem é o plantador não é o humano, que pede, mas o seu *jara*. Mesmo no caso das plantas cultivadas em roça, cuja sementes são plantadas, é necessário rezar para que o *jara* permita que o seu princípio vital desça do *yvaga* e as permita crescer. Portanto, não existe uma ideia de controle de uma natureza, muito menos das suas capacidades reprodutivas, pelos humanos.

Talvez isso explique, como argumentam Fausto e Neves (2018), porque “nunca houve um neolítico nos neotrópicos”, ou melhor, porque no caso dos povos indígenas das terras baixas sul-americanas a agricultura nunca suplantou completamente as atividades de caça e

¹⁵⁰ Nesse ponto é importante destacar que a discussão sobre o processo de domesticação de espécie, nos termos de Levis et al (2018) não é focada na intencionalidade da ação humana sobre o controle reprodutivo de uma planta. Neste sentido, a domesticidade das plantas aparece mais como um efeito cumulativo de práticas de manejo humano ao longo do tempo. Entretanto, a ideia de que determinadas plantas estariam “em processo de” domesticação, ou seriam “semi” domesticadas, implicam em uma visão teleológica de que o fim do processo será necessariamente a domesticação.

coleta. Por meio de um complexo sistema de manejo da sua paisagem, como aquele descrito por Levis et al (2018), que envolve também cultivo, coleta e caça, os povos indígenas transformaram e ainda transformam (onde isso ainda é possível) a sua paisagem sem a necessidade da eliminação completa de um ambiente florestal. Esse tipo de ideia-relação de dono/maestria é largamente disseminada, conforme nos mostra Fausto (2008), e certamente o foi ainda mais antigamente. Por meio dela, tem-se a ideia de que a vivência humana só pode ocorrer de modo entrelaçado e respeitoso¹⁵¹ com outros seres, sem o controle de suas vidas. Como diria Oliveira (2018), falando a respeito da agricultura de coivara dos *wajapĩ*, o que esses indígenas parecem nos ensinar é que é preciso saber “entreviver”, “viver entre muitos e diferentes” (p. 152). O gosto pelo diferente e pela diversidade dos cultivos indígenas contrasta com a necessidade de homogeneidade e padronização das “variedades” exigidas pelo mercado e que podem ter seus direitos de propriedade do melhorador reconhecidos. Talvez por isso existam tantas variedades de *ka’a he’ẽ* conhecidas como “crioulas”, conforme descrito no capítulo 2, assim como existem tantas outras variedades de mandioca, milho, batata-doce, dentre outros cultivos dos povos indígenas sul-americanos.

Nos capítulos 5 e 6, descrevi duas falas, de Ataná e *Chamiri Poty*, nas quais eles afirmavam que o *ka’a he’ẽ* era deles, os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã; que não era dos brancos. Ataná enfatizou que o *ka’a he’ẽ* teria sido feito para eles, os Kaiowa e Guarani, por isso ele ocorria nos lugares onde eles estão e caminham. Ao contrário da cana-de-açúcar, feita para os brancos, o *ka’a he’ẽ* foi feito para essa outra parcela da humanidade, deles próprios. *Chamiri Poty* também afirmou que o *ka’a he’ẽ* foi uma criação de *Ñane Ramoi Papa*, ele que fez/criou essa planta para todos os paĩ utilizarem. E finalizou: “Por isso pedimos a todos apoiadores para nos ajudar, para ter reconhecimento público de que a erva doce *ka’a he’ẽ* é nossa desde a origem”. A última frase da fala de *Chamiri Poty* ressoa como uma reivindicação de que os Estados e órgãos internacionais reconheçam que a estévia é um conhecimento tradicional Paĩ Tavyterã, ou seja, reconhecê-los como detentores de conhecimentos tradicionais associados a essa planta. Creio que sim, trata-se disso, em parte – no contexto das discussões realizadas pelo grupo SUNU e demais parceiros não indígenas sobre a reivindicação de repartição de benefícios. Mas, da forma como eu o entendo não é só isso que, tanto Ataná como *Chamiri Poty* estão falando que o *ka’a he’ẽ* é deles porque foi criado/feito

¹⁵¹ Esse modo de respeito se refere à necessidade de adotar uma determinada etiqueta frente aos “donos” de determinados domínios e seres, mas não implica que não existam relações antagônicas, análogas às guerras, como as caçadas e os desmatamentos. No entanto, essas ações não podem ser tomadas de modo descontrolado, sob pena de que os humanos sofram atos de vingança.

pelo seu ancestral celeste, seu avô, que também os fez e os criou; e, por isso, eles compartilham da mesma origem, do mesmo dono. Ou seja, sim, do ponto de vista das políticas públicas eles são “detentores do conhecimento tradicional” sobre a estévia, mas por outro lado, as falas dos dois apontam para um outro tipo de relação que não a da posse/domínio entre uma coletividade humana que compartilha uma identidade comum e o conhecimento sobre as propriedades intrínsecas de uma parte da natureza inata. A fala dos dois também remete a destinação do *ka'a he'ẽ* para os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã quando da sua criação pelo seu *jara*, e é isso que o torna “seu”.

Reconhecendo o “conhecimento” em práticas, modos, cantos, mitos – e os seus efeitos

Central para os defensores dos chamados “conhecimentos tradicionais”, dentre os quais eu me incluo, está a ideia de demonstrar que algumas coisas que não são hegemonicamente consideradas como conhecimento, assim o são. Ou seja, no caso específico tratado nesta tese, procurei fazer exatamente este movimento ao explicitar como as práticas realizadas pelos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã (do Brasil e Paraguai, respectivamente) com a estévia caracterizam uma forma de conhecimento, ou seja, como algo qualitativamente equiparável às pesquisas científicas e tecnológicas sobre a planta, que produzem informações valiosas protegidas na forma de patentes. Mais do que isso, busquei elicitado por meio de uma digressão histórica como o desenvolvimento científico e tecnológico da estévia, o qual permitiu a produção de mercadorias de circulação mundial a partir de metabólitos da planta, dependeu fundamentalmente do conhecimento dos indígenas. Além disso, busquei descrever o conhecimento indígena como uma série de práticas, modos, cantos, mitos, destacando o processo de ontogênese de pessoas humanas junto das interações delas com o seu ambiente e os demais entes que habitam o mesmo.

Esse efeito de equiparação de práticas indígenas como conhecimento, na forma em que isso é hegemonicamente entendido pelo Estado, tem um efeito e uma motivação política muito claras, que é a de propiciar uma atribuição de valor a esses saberes e de direitos àqueles que os performam. Essa é uma forma de produzir argumentos para contribuir com a reivindicação de que haja uma repartição de benefícios por parte das empresas que utilizam derivados de estévia nos seus produtos, por meio da narrativa etnográfica de que o desenvolvimento científico e tecnológico da estévia, enquanto mercadoria, somente teve

sucesso devido ao acesso ao conhecimento tradicional dos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã sobre a planta. Isso se referia não apenas ao seu gosto doce, mas também aos seus locais de habitação, e ao seu manejo.

Essa atribuição de valor a esses saberes e de direitos àqueles que os performam, quando os equiparamos aos conhecimentos, reconhecidos assim de forma hegemônica, possui um comprometimento tácito com a lógica da propriedade intelectual, conforme discutido no capítulo 1. Ainda que no caso brasileiro os instrumentos de proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade não tenham se pautado no uso de patentes, ainda assim, para ter o direito de autorizar ou negar o acesso ao conhecimento, e de obter benefícios repartidos devido a comercialização de produtos, é necessário ser um detentor. Conforme também discuti no capítulo 1, a figura do detentor é muito próxima da de um dono ou proprietário (intelectual), na medida em que advém da ideia de propriedade o fato de que quem a detém seja livre para usá-la e para impedir alguém de utilizá-la; e o termo "propriedade intelectual" se refere a tipos de propriedade que resultem da criação do espírito humano (Barbosa, 2003).

Dessa forma, falar que um coletivo é detentor de conhecimento tradicional associado a biodiversidade é falar, em certa medida, que ele é o dono de uma ideia que tem um valor justamente pelo seu potencial de ser apropriada e usada para transformar uma parte da natureza em mercadoria, e, em última instância, obter lucro. Esse reconhecimento, no caso específico da estévia, foi feito à posteriori, mas a ideia geral do mecanismo de proteção é que, tendo em vista a necessidade de respeito ao direito de consulta prévia e de repartição de benefícios, essa exploração seja feita de uma forma mais justa (tanto no sentido da possibilidade da não autorização de um determinado uso como no de uma melhor redistribuição dos benefícios).

Conforme visto no capítulo quatro, essa ideia de dono enquanto proprietário é algo muito diferente do que é compreendido por meio do termo *jara*, traduzido usualmente pelos próprios indígenas e seus antropólogos como “dono”. Essa é uma constatação largamente registrada nas etnografias sobre os povos indígenas da América do Sul (Fausto, 2008; Kelly e Mattos, 2019). Isso se refere à aplicação do termo a variadas dimensões da vida, tais como a relação de uma planta com seus espíritos-donos, de subordinados com seus chefes, ou de empregados com os seus patrões. Em comum, na aplicação do termo está presente a ideia de

uma relação ambígua, caracterizada, por um lado, em proteção e cuidado, e, por outro, por um temor de uma ação autoritária, violenta e vingativa.

Para além dessa diferença em relação ao significado e à circunstância de uso do termo em guarani e sua tradução como dono, busquei demonstrar também que a estévia era bem mais do que um adoçante usado no chimarrão ou tereré para os Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã. O *ka'a he'ẽ* e demais seres que consideramos como plantas, na sua acepção biológica do termo, possuem capacidades que não são aceitas pela ciência ocidental, tais como a comunicação com os humanos e a possibilidade de proteger os corpos das jovens de afecções indesejadas e dotá-los de uma potência de produzir alimentos doces, principalmente o *kaguĩ*. No entanto, isso não ocorre sem a mediação crucial dos cantos (*ñembo'e*), tanto no que diz respeito à comunicação entre humanos e plantas (e/ou seus *jara*), como também nos efeitos que a estévia pode produzir aos corpos das pessoas.

Reconhecer algo como conhecimento do ponto de vista da ciência e das políticas públicas, na medida em que implica em um compromisso com a ideia de algo que tem efeito sobre a natureza, pode deixar de fora o que o faz efetivo para aqueles que são considerados os seu detentores, tais como os cantos (*ñembo'e*), o processo de criação do mundo e das plantas, a possibilidade de comunicação entre humanos e plantas, a fabricação dos corpos durante os momentos de resguardo e de passagem para a vida adulta, e os donos/mestres (*jara*). Além disso, conforme apontado por Coelho de Souza (2016), um dos efeitos das políticas de reconhecimento de direitos ligados a conhecimentos tradicionais é justamente a desconexão dos resultados ou produtos desses conhecimentos das relações sociais que os produzem, criando um desacoplamento das pessoas e o que elas sabem, de modo que esse conhecimento abstraído se torne disponível para transações além do círculo de suas relações, passadas ou presentes. Isso fica evidente nas etnografias a respeito de algumas pesquisas sobre conhecimentos tradicionais que contam com a participação de pesquisadores indígenas (ver Carneiro da Cunha e Cesarino, 2016). Poderia dizer que isso se aplica igualmente aos vídeos gravados com auxílio do Grupo SUNU a respeito dos conhecimentos tradicionais Paĩ Tavyterã, cujos trechos em que há menção à estévia foram citados nos capítulos 5 e 6. Pode-se perceber, por exemplo, na fala de Catalina Benítez Riveros, mencionada no capítulo 6, que ela aceitou gravar aquelas informações em vídeo para que os seus netos possam aprender aqueles conhecimentos.

Discuti largamente nesta tese os efeitos do confinamento territorial em pequenas reservas nas práticas de conhecimento Kaiowa e Guarani, que envolviam as caminhadas – *oguata* –, ressaltando o papel do movimento, da educação da atenção, das relações dos humanos entre si e desses com demais entes que habitam o seu mundo. No entanto, os efeitos de limitação de movimento não são exclusividade das fazendas que cortam caminhos e expulsam pessoas das suas terras. Esse efeito também pode ser causado pela força de atração de estruturas de atendimento do Estado que contribuem para a sedentarização de famílias. Oliveira (2018) descreveu esse processo entre os *wajapĩ*, que, ao contrário dos Kaiowa e Guarani, habitam em uma grande terra indígena demarcada cerca de 607.000 hectares, demarcada entre os anos de 1980 e 1990 de forma contínua para eles poderem viver de acordo com o seu modo de vida escolhido, e não imposto.

Os *wajapĩ* não passam pelos mesmos problemas dos Kaiowa e Guarani, no sentido que continuam podendo circular livremente pelos caminhos que ligam aldeias para a realização de festas, visitação de parentes, abertura de roças em áreas de mata, coleta de plantas, realização de caçadas, etc. No entanto, conforme descreve Oliveira (2018), o efeito de atração de estruturas do Estado como escolas, postos de saúde, escritório da Funai, dentre outros, tem causado uma tendência às famílias construírem suas casas mais próximas a essas construções. Por conta disso, as roças têm sido abertas em capoeiras mais novas, que não eram utilizadas antigamente para a agricultura tradicional de “corte e queima”, por não serem considerados como o tipo de vegetação ideal, que renderia uma boa colheita¹⁵². Idealmente, o local escolhido para se fazer uma roça seria uma área de floresta madura (*kaa*), com a presença de grandes árvores como angelins, pequiazeiros, copaíbas, andirobas, etc. O uso das capoeiras novas para roça tem causado um afastamento da fauna e empobrecimento do solo, causando um círculo vicioso de empobrecimento dos processos e dinâmicas florestais.

Dentre as instituições do Estado que contribuem com a sedentarização, temos a escola, uma instituição sem dúvidas dúbia, no que concerne ao seu papel frente aos “conhecimentos tradicionais”. Gallois (2016) fez uma síntese de alguns aspectos problemáticos da escola entre os povos indígenas. Talvez essa seja a instituição, junto das missões religiosas, que de forma mais completa atua na descontextualização das relações que se estabelecem entre as pessoas e dessas com o seu ambiente, no que diz respeito ao “conhecimento”. Este último é passado

¹⁵² “O lugar para confeccionar-se um roçado é designado *koo'y* (*koo*, roça; acrescido de *-y*, suporte) e deve ter as seguintes características ideais: ser plano, livre de formigas, ter boa terra e uma cobertura florestal madura” (Oliveira, 2018 p.141).

para as crianças em um ambiente fechado, na forma de “informação”, lidando com ideias e conceitos abstratos e universais sobre o mundo. Nesse contexto, a “cultura” geralmente entra na forma de uma disciplina, ministrada por um professor indígena, que em alguns contextos é o único que não é “branco” na instituição. Carneiro da Cunha (2016, p. 17) coloca essa questão de um modo sintético: “A escola como veículo de multiculturalidade é assim, ambígua, já no nascedouro. Exaltar a cultura indígena na escola é valorizá-la. Mas ensiná-la dentro da escola é um paradoxo”.

Por outro lado, em vários contextos a escola tem sido um elemento muito importante para os indígenas na formação de lideranças que – dominando os códigos, as leis do Estado e estratégias políticas dos não indígenas – lutam pela garantia dos direitos indígenas às suas terras tradicionais, a um sistema de saúde e educação diferenciados, dentre outros. Em contextos, como o dos Kaiowa e Guarani do sul do MS, de acordo com a comunicação pessoal de Levi Marques Pereira¹⁵³, a educação escolar no ensino superior, como no caso do magistério *Ara Verá* e da licenciatura intercultural indígena *Teko Arandu*, tem sido um meio pelo qual indígenas que não conviveram com a presença de *ñanderu* (xamãs), nunca participaram de um *jeroky* e não conhecem os mitos de criação do mundo, por exemplo, passam a ter contato e se interessarem por esses assuntos. Intelectuais indígenas como Tonico Benites e Izaque João, cujos trabalhos acadêmicos foram citados ao longo desta tese, reconhecem em seus textos o importante papel que a realização de suas pesquisas tiveram no aprendizado sobre o conhecimento tradicional Kaiowa e Guarani (veja Benites, 2009, 2014 e João, 2011).

Essas reflexões são importantes para pensarmos as políticas de proteção de “conhecimento tradicional associado a biodiversidade”, de acordo com os debates sobre essas políticas públicas e as críticas dirigidas a elas no capítulo 1. Durante a operacionalização dessas políticas não parece importar tanto até que ponto os “benefícios” recebidos pelo uso do conhecimento estão ligados com os processos de sua geração ou não. O que importa é o direito gerado pela “posse” de conhecimento e não os processos que o geraram, criando uma espécie de valor de troca a esse conhecimento que pode circular de forma descontextualizada das relações que o produziram. Apesar disso, assim como no caso da educação escolar indígena, as políticas públicas de proteção dos “conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade” - por meio da atuação de pesquisadores, profissionais de ONGs e militantes

¹⁵³ Levi é professor na pós graduação em antropologia e na licenciatura intercultural indígena da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD.

que tem como objetivo a conservação da biodiversidade, o combate a injustiça e a garantia de direitos a povos indígenas - têm o efeito de fazer chamar atenção para conhecedores e outros seres. É atribuído a esses conhecedores a capacidade de serem produtores de cultura, valorizando a eles e os seus saberes, na dinâmica de suas relações com alguns não indígenas, e também entre os próprios indígenas.

A coletânea organizada por Carneiro da Cunha e Cesarino (2016) demonstra bem as preocupações de antropólogos e outros pesquisadores com os efeitos “imprevistos” das políticas públicas culturais e educacionais sobre os povos indígenas brasileiros. Esses efeitos são não esperados na medida em que políticas cujos objetivos deveriam ser fortalecer a cultura e conhecimentos indígenas acabam, às vezes, desconsiderando os processos e as relações que permitem a constituição de conhecedores, do ponto de vista indígena. Ao mesmo tempo, são ambíguos os efeitos imprevistos dessas políticas, como demonstra a reflexão de Carneiro da Cunha (2016) de que aparentemente os movimentos indígenas de reapropriação da educação surgem após um longo período de escolarização, citando como exemplo o caso dos Terena e dos indígenas do Alto Rio Negro. Em alguns casos, os indígenas se apropriam dos projetos que lhes são propostos, driblando os propósitos das políticas públicas de valorização cultural (Gallois, 2016).

Gallois (2016), em um texto de síntese das contribuições do seminário que deu origem à coletânea citada, destaca o contraste entre as considerações dos indígenas em comparação com as dos educadores e antropólogos não indígenas no tocante aos projetos culturais e à educação escolar indígena. Os indígenas, ao contrário dos segundos, não apresentaram uma crítica tão radical ao fracasso da escola diferenciada, nem colocaram em cheque a noção de interculturalidade. A postura deles foi no sentido de evidenciar como procuram compor com o que lhes é oferecido na instituição escolar, buscando superar dificuldades. Enquanto os antropólogos ficam profundamente angustiados com os problemas da escola indígena, existem vários indígenas cobrando mais escolas e alguns preferem inclusive que não sejam diferenciadas, reivindicando também maior acesso às “universalidades”.

Com base na descrição de Benites (2009) e nas reflexões sobre o conhecimento/sabedoria dos brancos, podemos dizer que as discussões sobre o aprendizado da leitura, escrita e códigos dos não indígenas foi feita com base em reflexões sobre o conhecimento baseadas em teorias Kaiowa e Guarani da relação. A reflexão, apresentada na última seção do capítulo 4, sobre o uso antigo do termo *kuatia*, também apresenta elementos

importantes relativos à reflexão dos próprios Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã sobre a natureza do conhecimento dos brancos. *Kuatia* é traduzido do guarani para o português pelos próprios indígenas, de forma frequente, nos dias atuais, como escrita. No entanto, o uso do termo no passado era usado para designar também a capacidade de controlar corpos, como, por exemplo, os efeitos da erva-mate sobre crianças pequenas, ou quando a ingestão de uma carne de caça podia produzir o estado *he'o'ã* (epilepsia). O meu argumento nesse ponto, já antecipado no capítulo 4, é que a tradução do mesmo termo que designava este tipo de relação para a escrita, o papel e a caneta, não foi fortuita e está relacionada com uma reflexão sobre o poder dessa técnica dos não indígenas e dos seus efeitos de controle sobre os indígenas e o seu ambiente. Afinal de contas, as relações de poder exercidas pelos não indígenas, tanto por meio da expansão de propriedades privadas sobre os territórios indígenas, quanto da tutela exercida pelo SPI e a ação evangelizadora das missões, envolviam sempre a intermediação de papéis e da escrita. Nesse sentido, como bem descreveu Benites (2009), apropriar-se desses poderes dos não indígenas, além de uma simples imposição, foi também uma estratégia política dos Kaiowa e Guarani, ainda que os mais velhos temessem os efeitos adversos que isso poderia provocar aos mais novos.

Esse tipo de reflexão sobre projetos culturais e a escola indígena, e a ambiguidade e a complexidade intrínsecas a ambos, também pode ser feita no que diz respeito aos “conhecimento tradicionais associados a biodiversidade”. As mudanças nas práticas de manejo da paisagem, dos cultivos agrícolas, experimentada pelos povos indígenas brasileiros dificilmente podem ser “revertidas”. Durante a tese eu procurei demonstrar como isso é um resultado de um processo de colonização que, com a ajuda de aliados tais como plantas e animais que transformaram a paisagem do sul do MS, contribuiu para restringir as possibilidades de relações entre humanos e destes com outros seres, que eram performadas em práticas de conhecimento Kaiowa e Guarani, onde a fabricação do corpo por meio de processos de resguardo, controle de fluxo de substâncias corporais, a performance de rezas e danças, e o uso de plantas era algo central. No entanto, a simples exposição dessa narrativa não altera os resultados desse processo histórico, na medida em que as novas gerações de indígenas que nasceram e foram criadas nas reservas não podem optar por “voltar atrás”. Dessa forma, a nossa angústia enquanto antropólogos e demais pesquisadores não indígenas com os efeitos no corpo dos indígenas, nas teorias da relação e no manejo da paisagem florestal causados pela força atrativa e sedentarizante das estruturas do Estado, pelo desejo

deles se tornarem “produtores” de plantas ou animais para a comercialização, ou mão de obra para os “brancos” nesse processo, deve ser contrabalanceada com as formas criativas que as novas gerações lidam com essas questões.

Nesse sentido, propostas “de fora” como a agroecologia, podem ser apropriadas por uma geração jovem de indígenas, buscando a produção de sistemas complexos e diversos de produção agrícola. No contexto atual das reservas, terras indígenas, ou áreas de retomadas Kaiowa e Guarani no MS, manter uma agricultura de corte e queima é praticamente impossível. Isso não quer dizer que uma prática é equivalente a outra no tocante às relações entre humanos e outros seres, e no processo de geração de conhecimentos. No entanto, é uma potencial forma criativa por meio da qual uma nova geração lida com os desafios de viver em um mundo profundamente transformado. Também entram nesse mesmo tipo de iniciativas o desejo confessado a mim por alguns Kaiowa e Guarani que não conheceram o *ka’a he’ẽ* de cultivarem a planta atualmente. Parece-me que alguns têm como objetivo o uso dela como remédio (*pohã*), conforme professado pelos mais velhos, enquanto outros pensam na potencialidade comercial da planta, tendo em vista as informações que receberam de que grandes empresas estariam ganhando muito dinheiro com ela. Na medida do possível, na etapa final do meu campo de pesquisa, eu busquei contribuir com a doação de algumas mudas de *ka’a he’ẽ* para serem cultivadas pelas famílias das pessoas que eu conversei. Com certeza, o tipo de relação que vai se estabelecer hoje em dia com a planta será outro, no entanto, as consequências dessas ações são imprevisíveis. Da mesma forma, caso o processo de reivindicação de repartição de benefícios sobre a comercialização de produtos à base de estévia tome corpo e se desenvolva, outras consequências não previstas ocorrerão.

Esforços criativos têm sido investidos pelos Kaiowa e Guarani do MS nos últimos anos buscando mobilizar projetos de cunho de desenvolvimento sustentável e cultural, tal como o Projeto Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas – GATI, que foi implementado entre 2010 e 2016 por meio de uma iniciativa da cooperação internacional envolvendo a Funai, MMA, PNUD, organizações indígenas e ONGs indigenistas (Núcleo Regional Pantanal/Cerrado, Benites, 2016). No âmbito desse projeto, que teve como referência as terras indígenas Kaiowa e Guarani de Pirakuá, Sassoró e Jaguapiré, no sul do MS, foram realizadas diversas ações e atividades, tais como etnomapeamentos, sistemas agroflorestais, viveiros de mudas e recuperação ambiental. No âmbito das atividades desenvolvidas, destaca-se o *Mosarambihára* (traduzido como “semeadores”), um processo de formação sobre a

agricultura tradicional Kaiowa e Guarani, que envolveu a participação dos *ñanderu* (xamãs) de forma criativa, ressaltando o papel do plantio do milho saboró. Esse processo envolveu a criação de novas formas de interações entre as jovens e anciões, e desses com os seus ambientes, para possibilitar a emergência de saberes tidos como tradicionais no contexto atual de vivência desses povos. Isso envolveu a contação das histórias dos tempos antigos, quando o mundo e os seres que os povoam foram criados, os modos e os tempos de fazer a roça e se relacionar com as plantas, os cantos que devem ser realizados e o papel do *ñanderu* nesses processos. Outra iniciativa interessante foi o cultivo de erva-mate e o ensino do modo tradicional do manejo e processamento da planta, iniciativa esta sobre a qual tive boas referências enquanto estava no meu período de campo. Além disso, conheci alguns indígenas que participaram das oficinas de sistemas agroflorestais e que estavam não só cultivando suas roças desse modo, mas também planejando o ensino dessa técnica em outras aldeias.

Desse modo, os Kaiowa e Guarani buscam viver a sua vida da melhor forma que podem nos dias atuais, com base tanto nas continuidades quanto mudanças entre o modo de ser antigo (o *teko ymanguare*) e o modo de ser atual (*teko pyahu*), com cada família construindo o seu perfil e estilo específico (*teko laja kuera*) em um espaço e tempo distintos. Esse modo de ser e viver não se confunde com o dos não indígenas (*karai*), o que é considerado não só como impossível como indesejável. O modo de ser múltiplo (*teko reta*) exclui em sua definição o *karai reko*, o modo de ser dos não-índios. Voltar ao modo de ser antigo também é algo que não se apresenta como um desejo, ou uma possibilidade em jogo, na medida em que as famílias precisam se adaptar continuamente às condições do presente (Benites, 2009).

Por fim, cabe ressaltar um elemento importante. Existe uma crítica, realizada por proprietários rurais contrários aos processos de identificação e delimitação de terras indígenas Kaiowa e Guarani no sul do MS, de que a demarcação dessas áreas se basearia em uma perspectiva irreal e idealizada sobre a volta a um modo de vida indígena que não seria mais possível atualmente. Portanto, contestam os argumentos dos relatórios elaborados pela Funai sobre o vínculo entre o acesso ao território identificado e a manutenção de um modo de vida “tradicional”, interpretado como uma volta a um passado. No entanto, conforme descrito no capítulo anterior, essa perspectiva de uma volta ao passado nunca esteve no horizonte dos Kaiowa e Guarani. Eles estão bem cientes de que o Estado, por meio das políticas públicas de expansão das propriedades privadas de não indígenas sobre os seus territórios, impossibilitou que uma série de relações e práticas de conhecimentos que eram performadas no passado

assim o fossem no presente. A reivindicação de demarcação de terras indígenas pelos Kaiowa e Guarani miram o futuro e não o passado; buscam estabelecer formas de viver entre parentes e de terem a autonomia para se movimentarem pelo seu território, estabelecendo relações com a terra, com as plantas, com os animais de acordo com as suas próprias concepções de bem viver. Nesse sentido, a dicotomia tradicional/moderno faz sentido apenas para os não indígenas que empregam esses conceitos na mesma lógica dos conhecimentos tradicionais na acepção moderna – MTK (Ingold, 2004), seja para atribuir direitos territoriais aos indígenas ou para contestá-los. Entretanto, isso não quer dizer que, para os Guarani e Kaiowa, os efeitos da demarcação de terras indígenas, ao ampliarem as possibilidades de acesso dos indígenas a corpos d'água, florestas, campos, antigos aldeamentos e o deslocamento entre aldeias, se baseiem nesse tipo de lógica. Muito pelo contrário, os efeitos dessas políticas, ainda que se baseiem em alguns aspectos do MTK, permitem estabelecer condições de possibilidade da ontogênese de mundos e de valores a partir do protagonismo dos próprios indígenas.



Foto 18: Jeroky realizado na ogapysy (casa de reza) do kurusu ambá. Da esquerda para direita, Noé Lopes (falecido), Júlio Lopes, Leonel Lopes e Nilo.

Referências:

- ALBANEZ, Jocimar Lomba. Ervais em queda : transformações no campo no extremo sul de Mato Grosso (1940-1970). Editora UFGD: Dourados, 2013.
- ALBANEZ, Jocimar Lomba. Madeireiros e demais aventureiros: em meio à modernização conservadora na região cone sul de Mato Grosso/do Sul (1970-1990). Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados, 2018.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. 2013. Caipora e outros conflitos ontológicos. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28.
- AMAMBAI – Patrimônio da União de um Povo. Produção de erva-mate – Fazenda Campanário. Disponível em:
<<https://amambaipatrimoniouniao.blogspot.com/2017/04/producao-de-erva-mate-fazenda-campanario.html>>. Acesso em 05 de maio de 2020.
- ANTUNHA BARBOSA, Pablo. Historiografia e antropologia guarani em Mato Grosso do Sul (século XIX). In: Chamorro, Graciela; Combès, Isabelle. (Org.). Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais. 1ed.Dourados, MS: Ed. UFGD, 2018, v. , p. 323-338.
- ÁVILA, Thiago Antônio Machado. 2000. Biopirataria e os Wapichana: etnografia sobre a bioprospecção e o acesso aos recursos genéticos na Amazônia brasileira. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.3, n.1/2, p.225-260, jul./dez. 2006.
- ÁVILA, Thiago. 2004. “*Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer*”: Os Krahô e a Biodiversidade. Brasília, DF, Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de Brasília.
- ÁVILA, Thiago. 2005. Biotecnologia e povos indígenas: imagens globocêntricas em cenários interétnicos do séc. XXI. *Revista Pós* v. 8. Brasília: Katakumba Editores.
- AZANHA, Gilberto. 2005. “Os intelectuais indígenas e a proteção do ‘conhecimento tradicional’”. Comunicação apresentada no GT Apropriações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura. XXIX Encontro Anual da ANPOCS (Caxambu, 25 a 29 de outubro de 2005).
- BACCAERT, Ann; MUÑOZ, Nico; NAVARRO Cristiano. À sombra de um delírio verde. Filme digital em formato mp4. 32mim: 30seg. 2011.
- BADIE, Marilyn Cebolla. Rituais de iniciação e relações com a natureza entre os mbya-guarani. MANA. 21(1): 7-34, 2015
- BAHRI, Sylvia. Bacia Iguatemi: relatório ambiental necessário para a caracterização das regiões ocupadas tradicionalmente pelo Povo indígena Guarani-Kaiowa da Bacia do Rio Iguatemi – MS. Brasília, DF, Março de 2011.
- BALÉE, W. People of the fallow: a historical ecology of foraging in lowland south American. IN: REDFORD, K. H. e PADOCH, C. (Edit.). Conservation of Neotropical Forest: working from traditional resource use. New York: Columbia University Press, 1992.

- BALÈE, William. *Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and Their Landscapes*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2013.
- BARBOSA, Denis Borges. Uma introdução à propriedade intelectual. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2003.
- BARBOSA DA SILVA, Alexandra. Mais além da “aldeia”: territórios e redes sociais entre os guarani de Mato Grosso do Sul. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ, 2007.
- BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the making – a generative approach to cultural variation in inner new guinea*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra capa livraria, 2000.
- BARTH, Fredrik. An anthropology of knowledge. *Current Anthropology* Volume 43, Number 1, February 2002.
- BARTRA, Roger. *Wild Men in the Looking Glass: The mythic origins of European otherness*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997.
- BARRETO, Henyo T. Populações Tradicionais: Introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: Adams, C; Murrieta, R; Neves, W. (Edit). *Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Editora Annablume, 2006.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. *Hematologia e gênero na Amazônia*. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 49, nº 1, 2006.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de Campo*: São Paulo, n. 24, p. 538 -564, 2015.
- BENITES, Tônico. *A Escola na Ótica dos Ava Kaiowa: Impactos e Interpretações Indígenas*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado em antropologia social, PPGAS/UFRJ, 2009.
- BENITES, Tônico. *Rojeroky hina ha roi ke jey tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Rio de Janeiro, tese de doutorado em antropologia social, PPGAS/UFRJ, 2014.
- BENITES, Adão Ferreira; CREPALDE, Adilson; BENITES, Tônico. *Avañe’ẽ*. Dourados: Editora UEMS, 2015.
- BENSUSAN, Nurit. Guia de apoio à regulamentação da Lei 13.123/2015, que dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional e sobre a repartição de benefícios para a conservação e uso sustentável da biodiversidade. São Paulo, Instituto Socioambiental, setembro de 2015. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/blog/pdfs/guia_regulamentacao_lei_13123.pdf>. Acesso em 13 abr. 2020.
- BERNE DECLARATION, CEIDRA, Misereor, Pro Stevia, Switzerland, SUNU and University, of Hohenheim. *The Bitter Taste of Stevia - Commercialisation of stevia-derived sweeteners by violating the rights of indigenous peoples, misleading marketing and controversial SynBio production*, 2015.
- BERKES, F. *Sacred Ecology. Traditional ecological knowledge and resource management*. London: Taylor & Francis, 2012.

- BLOOR, David. "The strengths of the Strong Programme", *Philosophy of the Social Sciences*, n° 11, p. 173-198, 1981.
- BONATO, Emídio Rizzo e BONATO, Ana Lúcia Variani. *A soja no Brasil: história e estatística*. Londrina, EMBRAPA-CNPSo, Documentos 21, 1987.
- BORBA, , Telêmaco. *Actualidade indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- BORGES, Júlio César e NIEMEYER, Fernando. Cantos, curas e alimentos: reflexões sobre regimes de conhecimento Krahô. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V .55 N o 1. pp. 255-290, 2012.
- BOYLE, James. *Shamans, software and spleens: law and the construction of the information society*. Harvard University Press, Massachusetts, 1997.
- BRAND, Antonio. *O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowa/Guarani: os Difíceis Caminhos da Palavra*. Tese de doutorado em História Ibero-Americana, IFCH/PUC-RS, 1997.
- BRAND, Antonio. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowa e Guarani no MS. *Revista Tellus* , ano 4, n° 6, p. 137-150, Campo Grande, abr. 2004.
- BRAND, Antonio e COLMAN, Rosa Sebastiana. Os Guarani na fronteira do Brasil, Paraguay e Argentina: uma viagem de intercâmbio Guarani. Trabalho apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. In: **Diário Oficial da União**, Brasília, n.1, p. 01, 5 out. 1988. Seção 1.
- BRASIL. Decreto nº 1.775 de 8 de janeiro de 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas e dá outras providências. In: **Diário Oficial da União**, Brasília, n.6, p. 265, 9 jan. 1996. Seção 1.
- CADOGAN, León. Breve contribución al estudio de la nomenclatura guarani en botanica. Boletín nº 196, Servicio Técnico Interamericano de Cooperación Agrícola. Ministerio de Agricultura y Ganadería. Asunción, 1955.
- CADOGAN, León. Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané. *Revista de Antropología*, 10(1 & 2), 43–91, 1962.
- CADOGAN, León. *Ywyrã ñe'ery*: fluye del árbol la palabra; sugerencias para el estudio de la cultura guaraní. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", 1971.
- CADOGAN, León. *Dicionario Mbya Guarani – Castellano*. Biblioteca Paraguaya de Antropología – Vol. XVII. CEADUC/CEPAG. Asunción, 1992.
- CALLON, Michel. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and fisherman of St. Briec Bay. In: Law, J. (ed.). *Power, action, belief: a new sociology of knowledge? Sociological Review Monograph 32*. London: Routledge, 1986. Disponível em: <[http://www.vub.ac.be/SOCO/tesa/RENCOM/Callon%20\(1986\)%20Some%20elements%20of%20a%20sociology%20of%20translation.pdf](http://www.vub.ac.be/SOCO/tesa/RENCOM/Callon%20(1986)%20Some%20elements%20of%20a%20sociology%20of%20translation.pdf)> Acesso em: 25 mai. 2010.

- CARIAGA, Diógenes Egidio. Relações e diferenças: a ação política Kaiowa e suas partes. Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social, do Departamento de Antropologia do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Florianópolis, 2019.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução. In: Patrimônio imaterial e biodiversidade. Revista do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 32: 15-27, 2005.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: Carneiro da Cunha, M. *Cultura com Aspas*. São Paulo: COSACNAIFY, 2009a.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e ALMEIDA, Mauro W. B. de. “Populações tradicionais e conservação ambiental”. In: Carneiro da Cunha, M. *Cultura com Aspas*. São Paulo: COSACNAIFY, 2009b.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional”. In: Claude Lépine; Andreas Hofbauer; Lilia M. Schwarcz (orgs.). *Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora Azougue, pp. 439-464, 2012.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Políticas culturais e povos indígenas: uma introdução. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo, Editora Unesp, 2016.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo, Editora Unesp, 2016.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Traditional People, Collectors of Diversity. In: M. Brightman, J. Lewis (eds.). *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*. Palgrave Studies in Anthropology of Sustainability. Palgrave Macmillan US, 2017.
- CARVALHO, P. E. R. Espécies arbóreas brasileiras. Brasília: Embrapa Informação Tecnológica, 1039 p., 2003.
- CENTURIÓN, Hugo Mereles; RODRÍGUEZ, Antonio Mendes. El “amba”: la constante búsqueda de un mundo espiritual nacido de jasuka. Etnografía Paï Tavyterâ. 2000.
- CHAMORRO, Graciela. Kurusu Ñe’êngatu: palavras que la historia no podría olvidar. São Leopoldo: IEPG/COMIN, 1995.
- CHAMORRO, Graciela; CAVALCANTE, Thiago Leandro V.; GONÇALVES, Carlos Barros. (Org.). *Fronteiras e Identidades: encontros e desencontros entre povos indígenas e missões religiosas*. XVIII Jornadas Internacionais sore Missões Jesuíticas. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2011.
- CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle; FREITAS, André. Missões jesuíticas no Itatim. In: Chamorro, Graciela e Combès, Isabelle (orgs.). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2015.
- CIMI; CPI; MPF-PRP-3º REFG. (Orgs.) *Conflitos de direitos sobre as terras guarani Kaiowa no Estado de Mato Grosso do Sul*. São Paulo: Palas Athena, 2001.

- CIMI. Conselho Indigenista Missionário. Acampamento Guarani Kaiowa de Kurusu Amba é atacado a tiros. Publicada em 13/07/2016. Disponível em:
<<https://cimi.org.br/2016/07/38632/>>. Acesso em 25/01/2020.
- CLIFFORD, James. Introduction: Partial Truths. In: Clifford, James and Marcus, George (eds.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. University of California Press: Berkeley and Los Angeles, California/London, 1986.
- CLIFFORD, James e MARCUS, George (eds.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. University of California Press: Berkeley and Los Angeles, California/London, 1986.
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. *Anuário Antropológico*, p. 179-210, 2009.
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In: Carneiro da Cunha, Manuela e Cesarino, Pedro de Niemeyer (org.). *Políticas Culturais e Povos indígenas*. São Paulo, Editora Unesp, pp. 195-218, 2016.
- COLLINS, H. M. "The T.E.A set: tacit knowledge and scientific network", *Science Studies*, nº 4, p. 165-186, 1974.
- CONTINI, Adriana Zanirato. O gênero Ilex: alternativas de sustentabilidade no uso de etnoespécies pelos Kaiowa e Guarani do Mato Grosso do Sul. Dissertação de mestrado apresentado ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Local. Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande, 2006.
- COOMBE, Rosemary, J. Left out of the information highway. *Oregon Law Review*, 75: 237-47, 1996.
- CORREIA FILHO, Virgílio. *Ervais do Brasil e Ervateiros*. Documentário da vida rural nº 12. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola, Ministério da Agricultura, 1957.
- CROSBY, Alfred. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa, 900-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DALL'AGNOL, Amélio; Roessing, Antonio Carlos ; Lazzarotto , Joelsio José; Hirakuri, Marcelo Hiroshi; de Oliveira, Arnold B.. O complexo agroindustrial da soja brasileira. Embrapa: Circular técnica nº 43. Londrina, setembro de 2007.
- DEAN, Warren. *A Botânica e a Política Imperial: Introdução e Adaptação de Plantas no Brasil Colonial e Imperial*. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 1992. (Série História das Ideologias e Mentalidades). Disponível em <http://www.iea.usp.br/iea/artigos/deanbotanicaimperial.pdf>. Acessado em 25 de novembro de 2019.
- DEAN, Warren. *A ferro e fogo: a história e a devastação da mata atlântica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DESCOLA, Philippe. *In the Society of nature, a native ecology in Amazonia*. Cambridge studies in social and cultural anthropology. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. Tradução: Dorothee de Bruchard, São Paulo, Editora Cosac Naify, 2006.

- DESCOLA, Philippe. Más allá de la naturaleza y la cultura. Buenos Aires. Amorrortu, 2012.
- DI DEUS, Eduardo. A dança das facas: Trabalho e técnica em seringais paulistas. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília, dezembro de 2017.
- DIEGUES, Antonio Carlos. O mito moderno da natureza intocada. Editora HUCITEC, NUPAB: São Paulo, 2008.
- DOS SANTOS, Adilson Nascimento. Assentamento rural e agricultura: os acertos, impasses e perspectivas no P.A. Corona, Ponta Porã (MS). Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009.
- DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. São Paulo: Editora Perspectiva S. A, 1966.
- EMPERAIRE, L. A biodiversidade agrícola na Amazônia brasileira: recurso e patrimônio. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional 32: 31–43, 2005.
- EMPERAIRE, Laure (org.), 2010, Dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, ACIMRN / IPHAN / IRD / Unicamp-CNPq, Brasília, 235 p, 2010.
- EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; ESSELIN, Paulo Marcos. Uma breve história (indígena) da erva-mate na região platina: da Província do Guairá ao antigo sul de Mato Grosso. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 278-318, jul./dez. 2015.
- EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; ESSELIN, Paulo Marcos. Uma etno-história da erva-mate e dos povos indígenas de língua guarani na região platina: da província do guairá ao antigo sul de mato grosso. In: Bedati A. Finokiet (Org.). Fronteiras e Interculturalidade. Tubarão (SC) : Copiart, p. 213-260, 2018.
- ESCOBAR, Arturo. «Sustainability: design for the pluriverse», Development 54 (2): 137–40, 2011.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.
- FAGUNDES, Guilherme Moura. *Recursos e Patrimônios: matéria e forma nas políticas da agrobiodiversidade*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNB. 2014.
- FAUSTO, CARLOS. Inimigos Fiéis – História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo, Edusp, 2001.
- FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séc. XVI-XX)”. Mana 11-2: 385-418, 2005.
- FAUSTO, Carlos. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. In: Mana, vol.14/2, p. 329-366, 2008.
- FAUSTO, Carlos e NEVES, Eduardo G. Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon. Antiquity 92 366: 1604–1618, 2018.
- FELIPPE, G. M. Stevia rebaudiana Bert: uma revisão. Ciência e Cultura. Nº 29, (11): 1240-1248, 1977.
- FERREIRA, Eva Maria Luiz. A participação dos índios Kaiowa e Guarani como trabalhadores nos ervais da companhia Matte-Larangeira (1902-1952). Dissertação

apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande - UFGD, Dourados-MS, 2007.

- FREIRE, Paulo Cezar V. Mboroviré: a erva-mate no paraguai colonial. Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em História da Universidade de Brasília. Brasília, DF, 2011.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. O movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo . Tese de doutorado, USP, São Paulo, 1988.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, V .55 N o 1. pp. 19-49, 2012.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. A escola como problema: algumas posições. In: Carneiro da Cunha, Manuela e CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). Políticas Culturais e Povos Indígenas. São Paulo, Editora Unesp, 2016.
- GALVÃO, Eduardo. “Diários Kaioá” In Marco Antônio Gonçalves (org.), Diários de Campo entre os Tenetehara, Kaioá e índios do Xingu. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Museu do Índio-Funai, 1996 [1943].
- GARCIA, Wilson, G. O domínio das plantas medicinais entre os Kayová de Amambai: Problemática das relações entre nomenclatura e classificação. São Paulo: FFLCH-USP (Dissertação), 1979.
- GARCIA, Wilson, G. Introdução ao universo botânico dos Kayová de Amambai. Descrição e análise de um sistema classificatório. São Paulo, FFLCH-USP (Tese), 1985.
- GARCIA, Wilson, G. (Org.) Nhande Rembypy: nossas origens. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- GATTI, Carlos. Enciclopedia Guaraní – Castellano de Ciencias Naturales y Conocimientos Paraguayos. Arte Nuevo Editores: Asunción, 1985.
- GOODMAN, David; SORJ, Bernardo; WILKINSON, John. Da lavoura às biotecnologias: agricultura e indústria no sistema internacional. Rio de Janeiro: Campus, 1990.
- GEERTZ, Clifford. O Saber Local: Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- GLAUSER ORTIZ, Marcos. Desculturación y regeneración cultural : aportes del sistema alimentario y agroecológico Paî-Tavyterã. Fundación Rosa Luxemburgo, 2010.
- GRAEBER, David. Toward a n anthropological theory of value: The false coin of our own dreams . New York: Palgrave-Macmillan, 2001.
- GRAEBER, David. It is value that brings universes into being. H AU : Journal of Ethnographic Theory 3 (2): 219–43, 2013.
- GRÜNBERG, Friedl Paz. Cosmovisión Tavyterã. Publicação digital. Guaraní Roguata, 2012.. Disponível em <http://guarani.roguata.com/pt-br/content/text/cosmovisiontavytera>.
- GUASCH, Antonio. Diccionario básico. Guaraní-Castellano, Castellano- Guaraní. Asunción: CEPAG, 2005.
- GUASCH, Antonio. Dicionario Básico Guaraní Castellano, Castellano Guaraní. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 2019.

- HARAWAY, Donna. “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial” In: Cadernos Pagu, (5): pp. 07- 41, 1995.
- HARAWAY, Donna. *Modest_Witness @ Second Millennium. FemaleMan _ Meets _ OncoMouse* (New York & London: Routledge), 1997.
- HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minesota: University of Minesota Press, 2008.
- HARRIS, Mark (ed.). *Ways of knowing – anthropological approaches to crafting experience and knowledge*. New York, Berghahn Books, 2007.
- HAYDEN, Cori. Taking as Giving: Bioscience, Exchange, and the Politics of Benefit-sharing. *Social Studies of Science*, 37; 729, 2007.
- HEMMING, John. *Ouro vermelho. A conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: Edusp, (1995) [1978].
- HEURICH, Guilherme O. Outras alegrias: cachaça e caium na embriaguez mbyá-guarani. *Revista Mana*, nº 21(3), p. 527-552, 2015.
- HYMOWITZ, Theodore. On the domestication of the soybean. *Economic Botany*. October, Volume 24, Issue 4, pp 408–421, 1970.
- HYMOWITZ, Theodore. Soybeans: The Success Story. *Advances in New Crops*, Edited by Jules Janick and James Simon, Timber Press, Portland, Oregon, pages 159-163, 1990.
- HORNBORG, Alf. Introduction: Environmental History as Political Ecology. In: Hornborg, A; McNeill J. R.; Martinez-Alier J (eds). *Rethinking environmental history: world-system history and global environmental change*. AltaMira Press, Lanham, p. 1-24, 2006.
- HORNBORG, Alf. “Technology as Fetish: Marx, Latour, and the Cultural Foundations of Capitalism”. *Theory, Culture & Society*, 31 (4): 119-140, 2014.
- INCRA. Módulo Fiscal. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/pt/modulo-fiscal.html>>. Publicado em 28 de janeiro de 2010, atualizado em 05 de fevereiro de 2020. Acesso em 23 de junho de 2020.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London & New_York, Routledge., 2000a
- INGOLD, Tim. Making things, growing plants, raising animals and bringing up children. In: *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London & New_York, Routledge, 2000b
- INGOLD, Tim. On the Distinction between Evolution and History. *Social Evolution & History*, Vol. 1 No. 1, Jul., 2002, p. 5–24.
- INGOLD, Tim. 2007. *Lines - A Brief History*. Londres/Nova York, Routledge.
- INGOLD, Tim. “Two reflections on ecological knowledge”. In ORTALLI, G.; SANGA, G. (orgs.). *Nature knowledge: ethnoscience, cognition, identity*. New York: Berghahn, pp. 301-311, 2004.
- INGOLD, Tim. *Estar Vivo, ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Editora Vozes, 2015a.

- INGOLD, Tim. Histórias contra classificação: transporte, peregrinação e a integração do conhecimento. In: *Estar Vivo, ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Editora Vozes, 2015b
- INGOLD, Tim. Contra o espaço: lugar, movimento, conhecimento. In: *Estar Vivo, ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Editora Vozes, 2015c
- INGOLD, Tim. Paisagem ou mundo-tempo? In: *Estar Vivo, ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Editora Vozes, 2015d
- INGOLD, Tim. One world anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. Vol. 8, Issue 1-2: p. 158-171, 2018.
- ISA. Instituto Socioambiental. Aldeia indígena é 'carbonizada' em MS, denuncia Funai. Publicada em 03/02/2018. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%Adcias?id=186656>>. Acesso em: 25/01/2020.
- KELLY, José Antonio e MATOS, Marcos de Almeida. Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. *Revista Mana*, nº 25 (2), p. 391-426, 2019.
- KLANOVICS, Jo. Apontamentos para uma história ambiental de monoculturas modernas no sul do Brasil. *Revista de História Iberoamericana*: Vol 7, nº 2, 2014.
- KLUTHCOUSKI, J.; CORDEIRO, L. A. M.; CECCON, G.; OLIVEIRA, P. de. Braquiária na agropecuária brasileira: uma história de sucesso. In: CECCON, G. (Ed.). *Consórcio milho-braquiária*. Brasília, DF: Embrapa, 2013.
- LACERDA, André Eduardo Biscaia de. Série erva-mate sombreada (1): Sistema de produção de erva-mate baseado no manejo tradicional: bracingais dominados por bambus (taquarais). Comunicado Técnico nº 439. Colombo, PR: Embrapa Florestas, 2019.
- LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, B. Give Me a Laboratory and I will Raise the World. In M. Biagioli (Ed.) *The Science Studies Reader*. New York and London, Routledge: 258-275, 1999.
- LATOUR, Bruno. **Ciência em ação: como seguir cientista e engenheiros sociedade afora**. São Paulo, editora UNESP, 2000.
- LATOUR, Bruno. **A esperança de Pandora**. Bauru, SP, EDUSC, 2001.
- LATOUR, B. 2005. *Reassembling the Social: an introduction to Actor-Network-Theory*. New York: Oxford University Press, 2005.
- LATOUR, B. 2012. *Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc, 399p, 2012.
- LATOUR, B. E WOOLGAR, Steve. *Laboratory life: the construction of scientific facts*. Princeton University Press. Londres, Sage, 1986.
- LAW, J. *After Method: mess in social science research*. London and New York: Routledge, 2004.
- LAW, J.; HASSARD, J. (Edit.). *Actor Network Theory and after*. Oxford: Blackwell Publishing, 1999.

- LAW, J. & MOL. After ANT: complexity, naming and topology. IN: LAW, J. e HASSARD, J. (Edit.). Actor Network Theory and after. USA: Blackwell Publishing, 1999.
- LAW, John. «What's wrong with a one-world world», Paper presented to the Center for the Humanities, Wesleyan University, Middletown, Connecticut on 19th September, 2011, veja <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>
- LEACH, Edmund R. Sistemas Políticos da Alta Birmânia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- LEACH, James e DAVIS, Richard. “Recognising and Translating Knowledge: Navigating the Political, Epistemological, Legal and Ontological”. Anthropological Forum, v. 22, n. 3: 209-223, 2012.
- LEACH, James. Leaving the magic out: knowledge and effect in different places. Anthropological Forum, v. 22, p. 251-270. Taylor & Francis, 2012.
- LENAERTS, Marc. When Inter-ethnic botanical borrowing does not rely on obvious efficacy: some questions from western amazonia. Ethnobotany Research & Applications 4:133-145, 2006.
- LENAERTS, Marc. Etnobotanica Ashéninka, entre la “tradición” y la “modernidad”: Qué significa “conocer las plantas”? Mundo Amazónico 2 , p. 67 – 94, 2011
- LENAERTS, Marc e SPADAFORA, Ana María. Pueblos indígenas, plantas y mercados: Amazonia y Gran Chaco. Zeta Books, Argentina, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. São Paulo: Papirus, 2010.
- LEVIS, Carolina; Flores, Bernardo M.; Moreira, Priscila A.; Luize, Bruno G.; Alves, Rubana P.; Franco-Moraes, Juliano; Lins, Juliana; Konings, Evelien; Peña-Claros, Marielos; Bongers, Frans; Costa, Flavia R. C.; Clement, Charles R. How People domesticated amazon forests. Frontiers in Ecology and Evolution. January, Volume 5, Article 171, p. 1-21, 2018.
- LIAUDAT, S. Del uso indígena al comercio mundial: ciencia, poder y explotación en la mercantilización de la Ka'a He'e (Stevia). Tesis para optar por el título de Especialista en Estudios Latinoamericanos. Juiz de Fora (MG): Universidad Federal de Juiz de Fora y Escola Nacional Florestan Fernandes. 174 p, 2015.
- LIEN, Elisabeth M; SWANSON, Anne H; WEEN, Gro B. Naming the Beast – exploring the otherwise. In: Swanson, Anne H; LIEN, Elisabeth M; Ween, Gro B. Domestication gone wild: politics and practices of multispecies relations. Duke University Press, Oxford, North Carolina, 2018.
- LIMA, Edilene Coffaci de. “Kampu, kampô, kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina”. In: Coelho de Souza, Marcela; Lima, Edilene Coffaci de (orgs.). *Conhecimento e Cultura: prática de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia, pp. 17-34, 2010;
- LIMA, Edilene Coffaci de. “A gente é que sabe” ou sobre as coisas katukina (pano). Revista de Antropologia, São Paulo, USP, V .55 N o 1. pp. 139-170, 2012.

- LIMA, André; BAPTISTA, Fernando M.; BENSUSAN, Nurit. Direitos intelectuais coletivos e conhecimentos tradicionais. In: Lima, A. e Bensusan, N. (org.). Quem cala consente? Subsídios a proteção aos conhecimentos tradicionais. São Paulo: ISA, 2003.
- LIMA FILHO, Oscar Fontão de; Valois, Afonso Celso Candeira; Lucas, Zander Martinez (Eds.). Sistemas de Produção 5: Estévia. Dourados: Embrapa Agropecuária Oeste; Maringá: Steviafarma Industrial S/A, 2004.
- LITTLE, Paul. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: Souza Lima, Antonio C. E Barroso-Hoffmann, Maria (org.). Etnodesenvolvimento e políticas públicas. Rio de Janeiro, LACED, Contracapa, 2002.
- LITTLE, Paul. Ecologia Política enquanto Etnografia: um guia teórico e metodológico. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 12, n. 25, 2006.
- LORENZI, Harri. Árvores brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil. Nova Odessa, SP: Instituto Plantarum, 2002.
- LOURENÇO, L.A.B. As formas do viver no Sertão. In: A oeste das minas: escravos, índios e homens livres numa fronteira oitocentista Triângulo Mineiro (1750-1861) [online]. Uberlândia: EDUFU, pp. 171-224, 2005.
- LUZ, Moisés da. Carijos e barbaquás no Rio Grande do Sul: resistência camponesa e conservação ambiental no âmbito da fabricação artesanal de erva-mate. Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS. Porto Alegre, 2011.
- MACEDO, Valéria. Jepota e aguyje entre os Guarani. O desejo da carne e da palavra. 35o ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. Caxambu, MG, 2011.
- MAIZZA, Fabiana. Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relação de afinidade entre os jarawara da Amazônia. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.
- MARX, Karl. O Capital: crítica da economia política. Livro 1: o processo de produção do capital. Boitempo editorial: São Paulo, 2011 [1867].
- MAZOYER, Marcel; ROUDART, Laurence. História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea. São Paulo: Editora Unesp; Brasília, DF: NEAD, 2010.
- MELIÁ, Bartomeu. El guarani: experiencia religiosa. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, Vol. XIII CEADUC – CEPAG, 1991.
- MELIÁ, Bartomé; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. Los Paĩ-Tavyterã – Etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo. Asunción, Ceaduc/Cepag (2a ed.), 2008 [1976].
- MELIÁ, Bartolomé Lliteras; PÉREZ, Alfonso Peñasco; FARRÉ, Luís Farré Maluquer. El Guarani a su alcance. Asunción: Ediciones Loyola, 1970.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. Através do Mbaraká: música e xamanismo guarani. Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.
- MONTARDO, Marcos Leandro. Mobilidade sulista do capital e da força de trabalho para o Mato Grosso do Sul: modernização agroindustrial, descompassos e contradições socio-territoriais. São Paulo, Terra Livre. Ano 25, V.1, n. 32, p. 173-187, 2009.

- MOL, A. *The Body Multiple: ontology in medical practice*. Durham and London: Duke University Press, 2002.
- MORAIS, Bruno Martins. *Crônicas da territorialidade Kaiowa e Guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Elefante, 2017.
- MORETTI, Leandro Lucato. *Modos de beber em áreas indígenas no Mato Grosso do Sul: aproximações entre a psicologia social e perspectivas Kaiowa e Guarani*. Dissertação de mestrado em Psicologia Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2017.
- MORITA KAGAKY KOGYO. Company. Disponível em: <www.morita-kagaku-kogyo.co.jp/main/html/e/company/>. Acesso em: 15/05/2019.
- MORO, Nataniel Dal. A constituição de uma elite rural: o caso dos sojicultores em Mato grosso do Sul (décadas de 1970-80). *Revista NUPEM, Campo Mourão*, v. 6, n. 11, jul./dez. 2014.
- MÜLLER, Franz. Drogas y medicamentos de los indios Guaraní (Mbyá, Pãi y Chiripá) em las regiones orientales de la selva del Paraguay. *Parodiana* n° 10 (1-2), p. 197 – 209, 1997.
- MURA, Fábio. *À Procura do Bom Viver: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado apresentada ao PPGAS/MN-UFRJ, 2006.
- NADASDY, Paul. *Hunters and Bureaucrats: Power, knowledge and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*. Vancouver: University of British Columbia Press, 2003.
- NADASDY, Paul. The Anti-Politics of TEK: The Institutionalization of Co-Management Discourse and Practice. *Anthropologica* 47(2):215–232, 2005.
- NEVES, Eduardo Goes. A tale of three species or the ancient soul of tropical forests. In: *Tropical forest conservation: long-term processes of human evolution, cultural adaptations and consumption patterns*[S.l: s.n.], p. 229-244, 2016.
- NIMMO, Evelyn, R.; NOGUEIRA, João Francisco Miró. Creating hybrid scientific knowledge and practice: the Jesuit and Guaraní cultivation of yerba mate. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, Vol. 44, N° 3, 347–367, 2019.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. 1987 [1914]. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo, Hucitec/Edusp.
- NOELLI, Francisco Silva. El Guaraní agricultor. *Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo – Acción*. N° 144, jun, 1994.
- NOELLI, Francisco Silva. Aportes históricos e etnológicos para o reconhecimento da classificação Guarani de comunidades vegetais no século XVII. *Fronteiras, Campo Grande*: v. 2, n. 4, p. 275-96, 1998a.
- NOELLI, Francisco Silva. Múltiplos usos de espécies vegetais pela farmacologia Guarani através de informações históricas. *Diálogos*, Maringá: s.ed., v. 2, n. 2, p. 177-99, 1998b.
- NOELLI, Francisco Silva. Sem Tekohá não há Tekó (em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no delta do rio Jacuí – RS). *Dissertação de Mestrado*. Porto Alegre: PUC, 1993.

- NOELLI, Francisco Silva; VOTRE, Giovana Cadorin; SANTOS, Marcos César Pereira; PAVEI, Diego Dias; CAMPOS, Juliano Bitencourt. Ñande reko: fundamentos dos conhecimentos tradicionais ambientais Guaraní. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 11 n. 1, p. 13-45, 2019..
- NUCLEO REGIONAL PANTANAL/CERRADO; BENITES, Eliel et al. A experiência do Projeto GATI em Terras Indígenas. Brasília, DF: IEB, 2016.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. O Nosso Governo: Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; [Brasília]: MCT-CNPq, 1988.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Regime tutelar e faccionalismo. Política e Religião em uma reserva Ticuna. Manais: UEA Edições, 2015.
- OLIVEIRA, Joana Cabral. Entre plantas e palavras – modos de constituição de saberes entre os Wajapĩ(AP). São Paulo, Tese de Doutorado, PPGAS, USP, 2012.
- OLIVEIRA, Joana Cabral. Ensaio sobre práticas cosmopolíticas entre famílias wajãpi: sobre a imaginação, o sensível, o xamanismo e outras obviedades. *Revista MANA*, v. 21(2): p. 297-322, 2015.
- OLIVEIRA, Joana Cabral e SANTOS, Lucas Keese dos. “Perguntas demais” - Multiplicidade de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbya. In: Carneiro da Cunha, Manuela e Cesarino, Pedro de Niemeyer (org.). Políticas Culturais e Povos indígenas. São Paulo, Editora Unesp, pp. 113-134, 2016..
- OLIVEIRA, Joana Cabral. Saberes agrícolas entre os Wajãpi: desafios de uma cosmopolítica contemporânea. In: Morim de Lima, Ana Gabriela; Scaramuzzi, Igor; Oliveira, Joana Cabral; Santonieri, Laura; Arruda Campos, Marilena A.; Cardoso, Thiago Mota. Práticas e Saberes sobre Agrobiodiversidade: a contribuição de Povos Tradicionais. Brasília, DF: IEB Mil Folhas, 2018.
- ONU. Convention on Biological Diversity, 1992.
- ORTNER, Sherry B. Teoria na antropologia desde os anos 60. *MANA* 17(2): 419-466, 2011.
- OVERING, Joanna. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piara da Bacia do Orinoco. In: *Rev. Antropol.*, vol.49, no.1. São Paulo: Jan./June 2006.
- OVIEDO, Lamia Sofía Espíndola. Kuña jekoaku: apuntes sobre sobre conocimientos de mujeres Paĩ Tavyterã y su relación con el ciclo vital de la menstruación. Ensayo académico descriptivo preliminar sobre las mujeres, su identidad y las prácticas sociales relacionadas al resguardo del territorio. El mandyju [algodón] como elemento simbólico y material del poder de las mujeres indígenas. Asunción, 2008. Disponível em: <https://www.academia.edu/33886129/ku%C3%B1a_jekoaku_Apuntes_sobre_sobre_conocimientos_de_mujeres_Pa%C4%A9_Tavyter%C3%A3_y_su_relaci%C3%B3n_con_el_ciclo_vital_de_la_menstruaci%C3%B3n>.
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- PENNER, Irma. Entre maiz y papeles: efectos de la escuela em la socialización de las mujeres guaraní. Talleres Gráficos hisbol: La Paz, Bolivia, 1998.

- PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowa do sistema social e seu entorno*. São Paulo, Tese de Doutorado, PPGAS/USP, 2004a.
- PEREIRA, Levi Marques. O pentecostalismo Kaiowa: uma aproximação aos aspectos sociocosmológicos e históricos. In: Wright, Robin (org.) *Transformando os Deuses*. Vol. II. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004b.
- PEREIRA, Levi Marques. Levantadores de parentela Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul: agency e atualização de saberes na produção da socialidade. In: Silveira, Heusi Nádia; Melo, Clarissa Rocha de; Jesus, Suzana Cavalheiro de. (org.). *Diálogos com os guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.
- PEREIRA, Levi Marques. Mobilidade, modalidades de assentamentos e formas organizacionais entre os Kaiowa e Guarani em MS. In: Gallois, Dominique T.; Macedo, Valéria (org.). *Nas redes guarani*. Hedra: São Paulo, 2018.
- PEREIRA, Giovana de Souza.; NOELLI, Francisco S.; CAMPOS, Juliano B.; SANTOS, Marcos P.; ZOCCHÉ, Jairo J. *Ecologia Histórica Guarani: as plantas utilizadas no Bioma Mata Atlântica do litoral sul de Santa Catarina, Brasil (Parte 1)*. Cadernos do LEPAARQ, v. 13, n. 26:197-246, 2016.
- PIMENTA, José; MOURA, Guilherme Fagundes de. “O sabonete da discórdia: uma controvérsia sobre conhecimentos tradicionais indígenas”. In: Coelho de Souza, Marcela; Lima, Edilene Coffaci de (orgs.). *Conhecimento e Cultura: prática de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia, pp. 63-96, 2010..
- PIRES, Victor. Comunidades indígenas e tradicionais boicotam audiência do MMA sobre lei de biodiversidade. São Paulo, 26 out. 2015. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/comunidades-indigenas-e-tradicionais-boicotam-audiencia-do-mma-sobre-lei-de-biodiversidade>>. Acesso em: 13 de abril de 2020.
- POSEY, , Darell A. Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapo indians of the Brazilian Amazon. *Agroforestry Systems*, Nº 3: p.139-158, 1985..
- POSEY, , Darell A. Indigenous peoples and traditional resource rights: a basis for equitable relationships?. Prepared for a workshop on Indigenous Peoples and Traditional Resource Rights at The Green College Centre for Environmental Policy & Understanding, University of Oxford, juno, 8, 1995.
- PRIMACK, R. e RODRIGUES, E. *Biologia da Conservação*. Editora Planta, Londrina, 2001.
- PUBLIC EYE, CEIDRA, Misereor, Pro Stevia, Switzerland, SUNU and University, of Hohenheim. *Stevia: the path to a benefit sharing agreement - Update on communications with companies, demands of the Guarani and developments in the legal framework*, 2016.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- RAMOS, Alcida. Ensaio sobre o não entendimento interétnico. *Série Antropologia*, Brasília, v. 444, p. 1-30, 2014.

- RED TECLA. Del ka'a he'é a la estevia: la transformación de un bien comun en mercancía. Elementos para evaluar los impactos de la biología sintética en comunidades campesinas e indígenas. Julio de 2018.
- RODRIGUES, Elisângela Ronconi. Controle biológico de *Bracharis decumbens* Stapf em área de reserva legal em processo de recuperação, na região do pontal do paranapanema São Paulo, Brasil. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Biológicas da Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho. Rio Claro, 2010.
- RODRIGUES DOS SANTOS, Carolina A. de. Terra e Autodeterminação: o usufruto indígena na constituição de 1988. Dissertação de Mestrado apresentada ao Mestrado em Sustentabilidade junto aos Povos e Terras Tradicionais. Centro de Desenvolvimento Sustentável. CDS/UNB, 2017.
- SACHS, Wolfgang. Meio Ambiente. In: Sachs, W. (Ed.). Dicionário do Desenvolvimento: guia para conhecimento como poder. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SAHLINS, Marshall. Ilhas de história. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990..
- SAHLINS, Marshall. Cultura e razão prática. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.
- SAHLINS, Marshall. Metáforas Históricas e Realidades Míticas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- SAID, Edward. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras. 1990.
- SAKAGUCHI, Mizue e Kan, Tatsuhiko. As pesquisas japonesas com *Stevia rebaudiana* (BERT.) e o esteviosídeo. *Ciência e Cultura*, nº 34 (2), fevereiro, p. 235 -248, 1982..
- SANTILLI, Juliana. Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: novos avanços e impasses na criação de regimes legais de proteção. *Rev. Fund. Esc. Super. Minist. Público Dist. Fed. Territ., Brasília, Ano 10, Volume 20, p. 50-74, jul./dez. 2002.*
- SANTILLI, Juliana. A biodiversidade e os povos tradicionais. In: Bensusan, Nurit (org.). *Seria melhor mandar ladrilhar? Biodiversidade: como, para que e por quê.* Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- SCHAAN, Denise. "Arqueologia para etnólogos: colaborações entre Arqueologia e Etnologia na Amazônia", *Anuário Antropológico*, V. 39, No. 2: 13-44, 2014..
- SCHADEN, Egon. A erva do diabo. *América Indígena*. Vol. VIII, nº 3, jul, 1948.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo, E.P.U./Edusp, 1974.
- SCHROEDER, Doris. Justice and Benefit Sharing. In: Wynberg, Rachel; Schroeder, Doris; Chennells, Roger (eds.). *Indigenous Peoples, Consent and Benefit Sharing: Lessons from the San-Hoodia Case*. Springer Dordrecht Heidelberg London New York, 2009.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, pp. 2-19, 1979.
- SERAGUZA, Lauriene. Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guarani, de aña à kuña. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da

Universidade Federal da Grande Dourados, como parte dos requisitos finais para a obtenção do título de Mestre em Antropologia, na área de concentração em Antropologia Sociocultural. Dourados, 2013.

- SERAGUZA, Lauriene. Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani em MS. *Revista Tellus*, Campo Grande, MS, ano 17, n. 33, p. 139-162, maio/ago. 2017.
- SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n.53, p. 117-149, março/maio 2002.
- SHAPIN, S. e SCHAFFER, S. *Leviathan and the air-pump*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- SHEPARD, Glenn H. Jr. Psychoactive botanicals in ritual, religion and shamanism. In: *Ethnopharmacology*, E. Elisabetsky & N. Etkin (Eds.). *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, Theme 6.79. Oxford, UK: UNESCO/Eolss Publishers, 2005.
- SHIRATORI, Karen. O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM). Tese de Doutorado apresentada ao PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2018.
- SILVEIRA, Nádia Heusi. *Imagens de abundância e escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade*. Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do Grau de Doutora em antropologia social. Florianópolis, 2011.
- SILVEIRA, Diego Soares da. *Redes Sóciotécnicas na Amazônia: tradução de saberes no campo da biodiversidade*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 375 p, 2012.
- SOARES-PINTO, Nicole. De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi. *Revista de @ntropologia da UFSCAR – R@U*, n° 9 (1), Jan./jun, p. 61-82, 2017..
- SOEJARTO, D. D.; Compadre C. M.; Medon P. J.; Kamath S. K.; inghorn A. D. Potential sweetening agents of plant origin. II. Field search for sweet-tasting Stevia species. *Econ. Bot.* 37, pp. 71-79, 1983.
- SOEJARTO, D. D. Botany of Stevia and Stevia rebaudiana. In: Kinghorn, A. Douglas. *Stevia, the genus Stevia*. London: Taylor and Francis, 2002.
- SOUCHAUD, Sylvain. Geografía de la migración brasileña en Paraguay. Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), pp.382, 2007.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.
- SPICHIGER, Rodolphe E.; STAUFFER, Fred; MERELES Fátima W.; SOLOAGA Monica; ANDRÉ LOIZEAU, Pierre. Introdução. In: *Flora del Paraguay, Série especial n° 8: Clave para Identificación para las Familias de Angiospermas de Paraguay*. Conservatoire et Jardin botaniques de la Ville de Genève. Genebra, 2011.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

- STOLZE LIMA, Tânia. O dois e o seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Revista MANA*, nº 2(2), p. 21-47, 1996.
- STOLZE LIMA, Tânia. Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- STRATHERN, Marilyn. O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Editora da Unicamp: Campinas, 2006.
- STRATHERN, Marilyn. “Cortando a rede”. In: Strathern, Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2014a [1996].
- STRATHERN, Marilyn. “O que busca a propriedade intelectual?”. In: Strathern, Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, pp. 407-438, 2014b [1999].
- STRATHERN, Marilyn. “As Novas Modernidades”. In: Strathern, Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2014c [1998]
- STRATHERN, Marilyn; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; DESCOLA, Philippe; ALBERTO, Afonso; HARVEY, Penelope. Exploitable knowledge belongs to the creator of it: a debate. *Social Anthropology*, v. 6, 1, pp. 109-126, 1998..
- TAKACS, David. *The idea of Biodiversity: Philosophies of Paradise*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.
- TAUSSIG, Michael T. O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul. São Paulo, Ed. Unesp, 2010.
- THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem. *Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2001.
- THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem Ferreira. & MURA Fabio. “Historia y territorio entre los Guaraní de Mato Grosso do Sul, Brasil”. In *Revista de Indias*. Janeiro-Abril, 2004.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *Frictions: An ethnography of global connection*. New Jersey: Princeton University Press. 2005.
- TSING, Anna Lowenhaupt. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Revista Ilha*. v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul. 2015.
- TSING, Anna Lowenhaupt. Socialidade mais que humana: um chamado para a descrição crítica. In: *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília, IEB Mil Folhas, 2019.
- TSING, Anna Lowenhaupt. Em meio à perturbação: simbiose, coordenação, história e paisagem. In: *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília, IEB Mil Folhas, 2019b.
- VANZOLINI, Marina. Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado? *Anuário Antropológico* [Online], I | 2011, posto online no dia 09 novembro 2015, consultado no dia 23 setembro 2019.
- VANZOLINI, Marina. O feitiço e a feitiçaria capitalista. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil*, n. 69, p. 324-337, abr. 2018.

- VELOSO, Henrique Pimenta; RANGEL Filho, Antonio Lourenço Rosa; LIMA, Jorge Carlos Alves. Classificação da vegetação brasileira, adaptada a um sistema universal. Rio de Janeiro: IBGE, Departamento de Recursos Naturais e Estudos Ambientais, 1991.
- VERA BRITOS, Anai Graciela. Convivendo na terra de ñane ramõi jusu papa: uma etnografia das relações entre os Paĩ Tavyterã e os animais. Dissertação submetida ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre/a em Antropologia Social. Florianópolis, 2015.
- VERON, Valdelice. Tekombo’ e kunhakoty: modo de viver da mulher Kaiowa. Dissertação de Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais - MESPT, do Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília. Brasília, 2018.
- VIETTA, Katya. Histórias sobre terras e xamãs Kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai. São Paulo, tese de doutorado apresentada ao PPGAS-USP, 2007.
- VILARDAGA, José Carlos. Na bagagem dos peruleros: mercadoria de contrabando e o caminho proibido de São Paulo ao Paraguai na primeira metade do século XVII. Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Sér. v.25. n.1. p. 127-147. jan.-abril 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/Anpocs. 1987
- VIVEIROS DE CASTRO, E. “Perspectivismo e multinaturalismo na América Latina”. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-400, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. In: *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1): 3-22, 2004..
- WAGNER, Roy. 2012. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac & Naify. WILDE, Guillermo. Ficciones étnicas missionales: Entre el discurso oficial y las prácticas locales de identificación em las fronteras ibéricas de Sudamérica. In: Chamorro, Graciela; Cavalcante, Thiago Leandro Vieira; Gonçalves, Carlos Barros (org.). *Fronteiras e Identidades: Encontros e Desencontros entre Povos Indígenas e Missões Religiosas*. XVII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. São Bernardo do Campo, SP: Nhanduti Editora, 2011.
- WILLIAMS, Michael. The role of deforestation in earth and world-system integration. In: Hornborg, Alf; Mcneil, John R.; Martinez Alíer, Juan. *Rethinking environmental history: world-system history and global environmental change*. Lanham, Md: Altamira Press, 2007.
- WOLF, Eric. *A Europa e os povos sem história*. EDUSP: São Paulo, 2009.