

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL**

IANA SCOPEL VAN NOUHUYS

***KUNHANGUE REKO, O MODO DE SER DE MULHERES MBYA GUARANI:
ENTRE PLANTAS E PALAVRAS NA BUSCA PELO *TEKO PORÃ*, BEM VIVER***

**Porto Alegre
2023**

IANA SCOPEL VAN NOUHUYS

***KUNHANGUE REKO, O MODO DE SER DE MULHERES MBYA GUARANI:
ENTRE PLANTAS E PALAVRAS NA BUSCA PELO *TEKO PORÃ*, BEM VIVER***

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Rural.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Rumi Regina Kubo

**Porto Alegre
2023**

CIP - Catalogação na Publicação

Nouhuys, Iana Scopel Van
Kunhangue Reko, o modo de ser de mulheres Mbya
Guarani: entre plantas e palavras na busca pelo Teko
Porã, bem viver / Iana Scopel Van Nouhuys. -- 2023.
114 f.
Orientadora: Rumi Regina Kubo.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas,
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural,
Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Povo Mbya Guarani. 2. Mulheres indígenas. 3.
Plantas. 4. Cosmopolítica. I. Kubo, Rumi Regina,
orient. II. Título.

IANA SCOPEL VAN NOUHUYS

**KUNHANGUE REKO, O MODO DE SER DE MULHERES MBYA GUARANI,
ENTRE PLANTAS E PALAVRAS NA BUSCA PELO TEKOPORÃ, BEM VIVER**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Rural.

Aprovada em: Porto Alegre, 19 de janeiro de 2023.

BANCA EXAMINADORA:

Prof^a. Dr^a. Rumi Regina Kubo – Orientadora
PGDR/UFRGS

Prof. Dr. Emmanuel Duarte Almada
UEMG

Dr^a. Mariana de Andrade Soares
EMATER/RS - Ascar

Prof^a. Dr^a. Gabriela Peixoto Coelho de Souza
PGDR/UFRGS

Axs que imaginam horizontes outros.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Povo Guarani, sobretudo a Dona Julia Gimenes e toda a sua família, que sempre me receberam com tanta alegria e cuidado na *Tekoa Guyra Nhendu* e nos caminhos que trilhamos juntos. Agradeço muito as demais mulheres citadas neste trabalho, que confiaram a mim bonitas parcerias. E aos não humanos que permitiram e acompanharam a minha formação e esta pesquisa.

Agradeço a todas as pessoas não-indígenas que vieram antes de mim, que fizeram seus estudos com as plantas e com este povo, abrindo caminhos. Em especial ao PGDR e aos meus colegas pela acolhida, ainda que durante a pandemia. Agradeço aqui ao CNPQ pelo financiamento de parte desta pesquisa.

Agradeço aos meus colegas e professores da Botânica e do Grupo Viveiros Comunitários da UFRGS, assim como aos meus parceiros da ONG Aepim e de outras organizações apoiadoras da caminhada do povo Mbya Guarani. Em especial à amiga geógrafa Carina Richardt de Carvalho, pela elaboração dos mapas.

Agradeço, por fim, a meu companheiro, minha família, meus amigos e amigas, que me apoiaram e me escutaram sobre desejos de mundos melhores.

*“Antes do Brasil da Coroa, existe o Brasil do Cocar.
Antes do Brasil do verde e amarelo, existe o Brasil do jenipapo e do urucum”.*

(Célia Xakriabá, Deputada Federal por Minas Gerais em 2022).

RESUMO

Em meio ao contexto de crises ambientais, políticas e ontológicas que são reproduzidas com a colonialidade, observa-se a insurgência de mulheres indígenas que, junto a plantas e outros elementos naturais, se levantam e exigem escuta. Como refúgios que precisam ser constituídos aos humanos e não humanos nesta era, a ecologia tradicional do povo Mbya Guarani apresenta alternativas ao desenvolvimento. Em meio a plantas e memórias, entre a autora e uma mulher indígena mbya guarani, a presente dissertação foi produzida. Realizou-se imersões no cotidiano socioambiental e político de mulheres guarani, as *kunhangue*, sobretudo em uma aldeia, *tekoa*, no extremo sul da Mata Atlântica, onde coabitam seres múltiplos que se interconectam por meio da espiritualidade e de mãos indígenas as quais produzem arte, alimento, remédio e cuidado. O conhecimento científico e etnoecológico tradicional é, além de belo, cada vez mais de alta relevância para compreender as fissuras que o senso comum generalista produz e infiltra nas culturas originárias. Partindo dessa aldeia, fez-se uma caminhada pela parcela riograndense do *yvyrupa*, espaço tradicional e transfronteiriço mbya guarani, junto a diversas outras mulheres desta etnia que, com metodologias próprias, interpelam e impõe limites à sociedade não indígena, *jurua kuery*, de forma elegante, coletiva, artística e espiritual. Os contatos intergeracionais indígenas colocam a memória dos mais antigos e antigas no centro das relações. A memória, que é biocultural e mitológica, fazendo uso de belas palavras, caminha do passado ao presente, para vislumbrar o futuro. Por meio de cantos, danças e conselhos aos mais jovens como ferramenta de resiliência, as mulheres guarani, junto a seu Povo e acompanhadas pelas plantas e outros seres, perpetuam o amor e a alegria como combustível para a continuidade da caminhada.

Palavras-chave: Povo Mbya Guarani. Mulheres indígenas. Plantas. Cosmopolítica.

RESUMEN

En medio del contexto de crisis ambientales, políticas y ontológicas que se reproducen con la colonialidad, observamos la insurgencia de mujeres indígenas que, junto a las plantas y otros elementos naturales, se levantan y exigen ser escuchadas. Como refugios que deben crearse para humanos y no humanos en esta era, la ecología tradicional del pueblo Mbya Guaraní presenta alternativas al desarrollo. Entre plantas y recuerdos, entre la autora y una mujer indígena mbya Guaraní, se produjo esta disertación. Se realizaron inmersiones en la cotidianidad socioambiental y política de las mujeres guaraníes, el Kunhangue, especialmente en una aldea, Tekoa, en el extremo sur de la Mata Atlántica, donde múltiples seres cohabitan y se interconectan a través de la espiritualidad y las manos indígenas que producen arte, alimentos, medicinas y cuidados. El conocimiento científico y etnoecológico tradicional es, además de bello, cada vez más relevante para comprender las fisuras que el sentido común generalista produce e infiltra en las culturas originarias. Partiendo de esa aldea, hicimos un recorrido por la porción Rio Grande do Sul de Yvyrupa, un espacio tradicional y transfronterizo mbya guaraní, junto a varias otras mujeres de esta etnia que, con metodologías propias, cuestionan e imponen límites. sociedad no indígena, Jurua Kuery, de manera elegante, colectiva, artística y espiritual. Los contactos intergeneracionales indígenas colocan la memoria de los mayores en el centro de las relaciones. La memoria, que es biocultural y mitológica, usando bellas palabras, viaja del pasado al presente, para vislumbrar el futuro. A través de cantos, danzas y consejos a los jóvenes como herramienta de resiliencia, las mujeres guaraníes, junto a su Pueblo y acompañadas de plantas y otros seres, perpetúan el amor y la alegría como combustible para continuar el camino.

Palabras clave: Pueblo Mbya Guaraní. Mujeres indígenas. Pantas. Cosmopolítica.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
CGY	Comissão Guarani <i>Yvyrupa</i>
AEPIM	Associação de Estudos e Projetos com Povos Indígenas e Minoritários
SEMA	Secretaria de Meio Ambiente e Desenvolvimento do Rio Grande do Sul
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
IECAM	Instituto de Estudos Culturais e Ambientais
FUNAI	Fundação Nacional do Índio

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Localização da <i>Tekoa Guyra Nhendu</i> no contexto espacial do Litoral Norte do Rio Grande do Sul.....	28
Figura 2 – Localização das <i>tekoa</i> onde aconteceram os encontros de <i>kunhangue</i>	29
Figura 3 – <i>Ajaka</i>	48
Figura 4 – <i>Kunhangue</i> com <i>takua</i>	48
Figura 5 – <i>Tekoa Guyra Nhendu</i> e o <i>ka'aguy</i>	54
Figura 6 – Dona Julia e os <i>avaxi</i> recém colhidos ..	54
Figura 7 – Encontro das <i>xejaryi'i</i>	70
Figura 8 – Elementos dos encontros das <i>kunhangue</i> : <i>ixy</i> , pintura do rosto, dança do <i>xondaro</i> e <i>pety</i> , fumo.....	71
Figura 9 – <i>Kunhataingue</i> , <i>jovens</i> , escutando conselhos	73
Figura 10 – Encontro de <i>kunhangue</i> na <i>Tekoa Koenju</i>	77
Figura 11 – Encontro de <i>kunhangue</i> na <i>Tekoa Guyra Nhendu</i>	78
Figura 12 – <i>Kunhangue</i> coletando <i>yvyra pire</i> , casca de árvore.....	83
Figura 13 – Encontro de <i>kunhangue</i> na <i>Tekoa Para Rokë</i>	84
Figura 14 – <i>Kunhangue</i> na trilha dos remédios tradicionais na <i>Tekoa Koenju</i>	85
Figura 15 – Defumando o <i>ei</i> , mel, com <i>ataxi</i> , fumaça.....	87
Figura 16 – Encontro de <i>kunhangue</i> na <i>Tekoa Nhundy</i>	88
Figura 17 – Dona Julia aconselhando os mais jovens.....	91

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 PERCURSO METODOLÓGICO.....	22
2.1 SITUANDO OS SABERES.....	27
3 KUNHANGUE KA'AGUYRE – MULHERES MBYA NA MATA.....	31
3.1 KUNHANGUE MBAE'APO: MULHERES MBYA, TRABALHOS E COTIDIANO.....	36
3.2 AVAXI, NHEMONGARAI, KYRINGUE: O MILHO, AS CRIANÇAS.....	41
3.3 TAKUA, MBORAI, REMBIAPO: A TAQUARA, A MÚSICA E O ARTESANATO.....	48
3.4 KOKUE HAE'GUY KA'AGUY: A ROÇA E A FLORESTA, MULTIESPÉCIES INTERAGEM.....	54
4 KUNHANGUE ATYRE – MULHERES MBYA ENTRE ALDEIAS.....	70
4.1 KUNHANGUE REGUA: BREVE DISCUSSÃO SOBRE GÊNERO.....	73
4.2 POÃ REGUA: MEDICINAIS TRADICIONAIS.....	78
4.3 AYVU PORÃ: ACONSELHAMENTOS E BELAS PALAVRAS.....	88
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	96
REFERÊNCIAS.....	99
ANEXO A – CARTA FINAL DO ENCONTRO DAS KUNHÃ KARAI – MULHERES MBYA GUARANI.....	105
ANEXO B – CARTA FINAL DO ENCONTRO REGIONAL DE MULHERES MBYA GUARANI DO LITORAL DO RIO GRANDE DO SUL.....	107
ANEXO C – CARTA FINAL DO ENCONTRO REGIONAL DE MULHERES MBYA GUARANI DO INTERIOR DO RIO GRANDE DO SUL.....	109
APÊNDICE A – QUADRO COM AS PLANTAS CITADAS AO LONGO DA DISSERTAÇÃO.....	111

1 INTRODUÇÃO

O fascínio pelas plantas e pelas pessoas que andam com as plantas me fizeram bióloga, depois de crescer na serra gaúcha. O fazer político de organizações coletivas que criam horizontes sobre o viver me fizeram bióloga também. Foi na graduação em Biologia que aprendi a olhar o mundo não humano com atenção aos pequenos detalhes e às grandes sensações que ele desperta em mim. Foi por meio desse curso também que me envolvi com mobilizações socioambientais, tanto respirando a utopia de que um dia os rios e a terra fiquem livres para sua regeneração, quanto com a mão na terra e o pé no chão, produzindo hortas e jardins em escolas e comunidades. Entendi que são as pessoas que fazem o meio ambiente todos os dias em todo lugar, e que faz bem quando os lugares são mais verdes. Foi fazendo Iniciação Científica que conheci a Botânica. Foi fazendo Extensão Universitária que conheci a Etnobotânica. Foi na Ciência da Etnobotânica que reconheci como haviam humanos fora da academia que eram grandes cientistas. Plantando mudas de árvores nativas, conheci o Povo Mbya Guarani.

O ano era 2013 quando fui pela primeira vez realizar um plantio de mudas de árvores na aldeia guarani *Pindo Poty*, no Bairro Lami, zona sul de Porto Alegre, junto a uma ação de extensão do Grupo Viveiros Comunitários o qual eu fiz parte. Depois realizamos outras atividades na aldeia do Cantagalo, Viamão. Foi em 2015 que tive a oportunidade de ir a uma reunião de articulação guarani, e ali me deslumbrei com os posicionamentos críticos e políticos de um povo inteiro, de anciãs, anciãos e crianças conversando em língua materna sobre um mundo melhor para se viver. Nessa mesma ocasião que fui apresentada por um amigo à Dona Julia Gimenes, liderança feminina guarani e principal interlocutora desta dissertação. Nos conhecemos na cozinha.

Em 2018 fui morar em Maquiné, litoral norte, trabalhar como bolsista de Iniciação Científica com agroflorestas em uma extinta fundação gaúcha¹. Foi neste ano que houve uma retomada de terras tradicionais guarani no mesmo município e, também neste ano, Dona Julia Gimenes precisou mudar-se de aldeia. Pude acompanhar esses processos. As interações com as pessoas deste povo foram aos poucos se tornando cotidianas, com visitas amigáveis e muitas caminhadas. A distância entre “eu” e “eles”, apesar de radicalmente distintos modos de ser, foi diminuindo e puderam ser desenvolvidos laços de amizade.

Logo que comecei a circular nas comunidades, sentia alguns incômodos com uma aparente submissão e obrigação que possuíam as mulheres guarani nas tarefas domésticas.

¹ Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária – FEPAGRO, extinta em dezembro de 2016.

Perguntava a pessoas próximas sobre a normalidade dessa situação. E ouvia de alguns colegas (homens) que era cultural e que era assim mesmo, com recomendações de nem tentar falar com elas pois eram tímidas e não falavam o português bem. Hoje compreendo que apesar de as distâncias culturais ora vistas por mim e ora não, entre uma sociedade e um povo, em alguma medida o falocentrismo transcende e atravessa fronteiras da culturalidade. Hoje compreendo também que a minha visão de mulher e feminista branca não se estende às mulheres guarani, os incômodos meus são diferentes dos dela. Mas hoje, sobretudo, sei que elas têm o que falar, que elas querem e sabem o que falar. Em situações cotidianas, então, o mundo foi-se apresentando a mim, e eu a ele. De forma que nos transformamos juntos um ao outro. De um lado eu buscando me descolonizar e deformar de visões imperialistas da sociedade abrangente, de outro ele me fazendo notar o tamanho da minha desimportância frente a teimosia e à resiliência da Vida e dos povos indígenas.

O encantamento pelos vegetais e humanos me conduziram ao mergulho na cultura Guarani em parceria com as mulheres desta etnia, as quais muitas das vezes, para mim, são mais mulheres do que guarani. A voz dessas mulheres, que produzem e transmitem palavras em duas ou mais línguas, é uma extensão do que produzem suas mãos, as quais seguem os rituais espirituais em comunhão com as plantas e outras criações divinas. Os últimos cinco anos, então, me trouxeram até aqui, neste texto. As mulheres guarani estão atualmente em campo, vendendo artesanato, cuidando dos filhos, e pesquisando discursos e estratégias a fim de seguirem na caminhada tradicional. Aqui pretendo relatar algumas práticas e palavras do universo de uma mulher guarani, entre outras mulheres, e a mata.

A América Latina tem suas veias abertas desde que foi iniciada a colonização por homens brancos vindos do continente europeu. O caminho milenar dos povos latino-americanos, com uma luta que já dura centenas de anos, hoje se encontra em meio a antigos rios e florestas sociobiodiversas quase à beira do colapso. Muitas pensadoras e pensadores sugerem que as transformações em escalas locais e globais indicam que o planeta se encontra em uma recente época do antropoceno, conceito introduzido por Paul Crutzen², que posiciona o momento atual como uma subdivisão da Era Cenozóica, a qual invariavelmente começou na Europa, e se reproduziu no continente americano por meio das práticas de seus representantes. Donna Haraway, filósofa norte-americana, considera o antropoceno, o qual denomina também de “Plantationoceno, Capitaloceno ou Chthuluceno”, mais como um evento-limite do que uma época, e coloca que esse tempo “marca descontinuidades graves; o que vem depois não será

² Paul Crutzen (1933-2021), químico holandês e professor na Alemanha. Usou o termo pela primeira vez em 2000 em publicação da Agência Internacional da Geosfera e Biosfera (IGBP).

como o que veio antes”. A autora considera importante usar essa reflexão para reconstruir refúgios perdidos pois “a terra está cheia de refugiados humanos e não humanos” (HARAWAY, 2016, p. 140). O filósofo indígena Ailton Krenak fala que “o Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano. O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno” (KRENAK, 2019, p. 29). A invasão das Américas representa o instante em que o pensamento dito moderno, forjado por ideais antropocêntricos e colonizadores, se coloca a frente do pensamento dito atrasado, ainda que usufrua de suas práticas.

Refletindo sob a perspectiva da escalabilidade produtora dos destroços do antropoceno (TSING, 2019), a imagem produzida do modo de ser dos povos originários é algo que precisaria ser superado pela, e segundo a, imagem produzida sobre o pensamento moderno. Ambas parecem fazer parte de uma única escala de tempo, uma única história, pela qual caminha o desenvolvimento. Entretanto, é preciso considerar que “alguns saberes indígenas não possuem uma ideia análoga à de desenvolvimento: não existe a concepção de um processo linear de vida, que estabeleça um estado anterior e outro posterior, [...] dicotomia pela qual deveriam transitar [...] no mundo ocidental” (ACOSTA, 2016, p. 71). Desde 12 outubro de 1492, data que “os nativos descobriram que eram índios” (GALEANO, 2012), estes vêm sendo submetidos à perda de suas identidades em detrimento de definições europeias, masculinas e urbanizadas. Arturo Escobar argumenta que as definições do antropocentrismo da modernidade “*se relacionan con el logocentrismo y el falogocentrismo, (...) constituyentes del proyecto cultural de ordenamiento del mundo de acuerdo con principios racionales desde la perspectiva de la conciencia eurocéntrica y masculina*”³ (ESCOBAR, 2003, p. 56, tradução própria). O mesmo antropólogo, em outro trabalho, complementa que “*tal vez el aspecto medular del Mundo Mundial sea la división ontológica: una forma específica de separar a la humanidad de la naturaleza, y la vigilancia constante entre quienes funcionan dentro del Mundo Mundial sobre aquellos que insisten en hacer mundo de otra manera*”⁴ (ESCOBAR, 2015, p. 22).

Bruno Latour coloca que do lado oposto da utópica ideia da modernidade, estão os atores-terrestres. Para o filósofo “não existe nada mais inovador, nada mais presente, sutil, técnico, nada menos rústico e campestre, nada mais criador, nada mais contemporâneo do que

³ Estão relacionados com o logocentrismo e o falocentrismo, (...) constituintes do projeto cultural de ordenar o mundo de acordo com princípios racionais na perspectiva da consciência eurocêntrica e masculina (ESCOBAR, 2003, p. 56, tradução própria).

⁴ talvez o aspecto central do Mundo Mundial seja a divisão ontológica: uma forma específica de separar a humanidade da natureza, e a vigilância constante entre aqueles que funcionam dentro do Mundo Mundial sobre aqueles que insistem em fazer o mundo de outra maneira (ESCOBAR, 2015, p. 22, tradução própria).

negociar a aterragem sobre um solo” (LATOURE, 2020, p. 67). E aterrar sobre um solo não é apenas estar sobre ele, mas relacionar-se de forma amigável com ele, inclusive ser seu aliado, ou até “sentipensar com a terra” (ESCOBAR, 2015). Latour propõe então que, para superar o obscurantismo e escapismo climático das elites globais, sejam redirecionadas as atenções políticas até então – pouco – dadas a uma natureza idílica e desprovida de agência, para a pessoa “terrestre”, pois isso poderia “pôr um fim na desconexão que paralisou as posições políticas desde a aparição da ameaça climática, dificultando a conexão entre as lutas ditas sociais e as lutas ditas ecológicas” (LATOURE, 2020, p. 100). Essa desconexão é “resultante da influência dominante das ciências físicas sobre a ecologia, e resulta na construção de conceitos produtos da ciência ocidental, os quais não tem espaço para o estabelecimento de uma relação simétrica com outros campos do conhecimento, como o saber tradicional” (BASSI, 2011, p. 97). A aterragem sobre um solo pode ser então situar o pensamento onde residem as pessoas que vivem mais próximas dos ciclos naturais. A pandemia mundial de Covid-19, aliada às mudanças climáticas e às produções eleitoreiras de notícias que confundem o senso comum já forjado pelo sistema econômico, vem agravando mais ainda a paciência da terra com sua humanidade. Ângela Camana, que traduziu e interpretou uma obra da filósofa belga Isabelle Stengers, coloca que “o que o desenvolvimento provocou pode até parecer mais uma verificação inegável da natureza formidável de nossos modos de abstração. [...] Toda sociedade depende da paciência de seu ambiente quanto ao modo como ela o afeta. A terra perdeu a paciência” (CAMANA, 2020, p. 272).

Nesse cenário, cabe buscar narrativas e modos de vida que sejam ainda mais adaptados a uma política realmente ecológica, a qual considere a Terra como aliada, pois “se queremos saber algo sobre mudança ambiental, precisamos saber sobre os mundos sociais que outras espécies ajudam a construir” (TSING, 2019, p. 128). Ao encontro com a antropóloga, que disserta sobre um mundo composto por humanos e não humanos, portanto, multiespecífico, que interagem sem parar, Ailton Krenak, com os pés fincados no solo, coloca que “ainda há ilhas de pessoas no planeta que se lembram do que estão fazendo aqui. Estão protegidas por essa memória de outras perspectivas do mundo. Essa gente é a cura para a febre do planeta, e acredito que podem nos contagiar positivamente com uma percepção diferente da vida” (KRENAK, 2020, p. 73). Resistir, junto a teimosia da vida requer uma reformulação estrutural do modo de pensar e do modo de agir.

Os povos indígenas, mais recentemente, têm sido objetos de pesquisas vinculadas à decolonialidade. A autora indígena boliviana *Aimara Silvia Cusicanqui* (2010) questiona os conceitos de decolonialidade e pós-colonialidade, refletindo sobre um possível essencialismo

que algumas correntes de pensamento possam produzir ao considerar os povos indígenas como “pré-coloniais” e possivelmente livres de imperfeições. O autor Ailton Krenak protesta também contra o certo romantismo com que se trata o pensamento indígena, colocando que “quando os índios falam: A Terra é nossa mãe”, os outros dizem: “Eles são poéticos, que imagem mais bonita!” Isso não é poesia, é a nossa vida” (KRENAK, 2020, p. 114).

A autora *Aimara* afirma que na sua visão de mulher indígena boliviana, se pode “*entrar y salir de la modernidad como si se tratara de una cancha o de un teatro, no de una construcción – objetiva y subjetiva a la vez – de hábitos y gestos, de modos de interacción y de ideas sobre el mundo*”⁵ (CUSICANQUI, 2010, p. 71). Se há uma pós-colonialidade, teria de haver uma pré-colonialidade e para ela “*no hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto*” (CUSICANQUI, 2010, p. 55). De forma geral, a autora afirma que a descolonização indígena implica olhar ao passado e ao futuro, em regressar e progredir, de forma não linear, e para isso, segundo ela, “*dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras*”⁶ (CUSICANQUI, 2010, p. 55).

Acionando práticas para além de conceitos, o Exército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), através de seus coletivos, considera, imagetivamente, o sistema econômico vigente como um muro que “às vezes é um grande espelho que reflete a imagem da destruição e da morte, como se nenhuma outra coisa fosse possível. Às vezes o muro parece agradável [...]. Outras, é duro e cinza, [...] de impenetrável solidez. A maior parte do tempo [...] o muro é uma grande marquise da qual repetem “p-r-o-g-r-e-s-s-o” (GALEANO, 2021, p. 31). A zapatista, o zapatista “sabe que é mentira”, e se esforça continuamente para raspar no muro “uma fenda”. O muro, dizem eles, “se regenera sozinho”, e por isso não se pode parar de raspar para que a fenda não se feche. O objetivo de abrir uma fenda é apenas para olhar e “imaginar tudo que será possível fazer amanhã” (GALEANO, 2021, p. 33).

Como inspiração, usa-se aqui a proposta de Isabelle Stengers (2018), a Proposição Cosmopolítica. Esse é um modo de se fazer política que é heterogêneo, artístico e coletivo. Diz respeito a agenciamentos de humanos e não humanos que não correspondem às expectativas criadas pela modernidade. Assim como a analogia zapatista da “fenda no muro”, a filósofa belga enxerga uma possibilidade no ato de “soldar o senso comum e a imaginação” e com isso

⁵ entrar e sair da modernidade como se fosse uma quadra ou um teatro, e não uma construção – objetiva e subjetiva ao mesmo tempo – de hábitos e gestos, modos de interação e ideias sobre o mundo (CUSICANQUI, 2010, p. 71, tradução própria).

⁶ Dependem mais de nossas ações do que de nossas palavras (CUSICANQUI, 2010 p. 55, tradução própria).

ela “conclama justamente a nossa capacidade de imaginar e experimentar frente as ameaças de nosso tempo e urgências ambientais” (CAMANA, 2020, p. 265).

O cosmos, tal como ele figura na proposição cosmopolítica, não possui representante, ninguém fala em seu nome e ele não pode ser objeto de nenhum procedimento de consulta. O seu modo de existência se traduz pelo conjunto dos modos de fazer, dos artifícios cuja eficácia é a de expor aqueles que terão que decidir (...). A cosmopolítica não inova em nada o diagnóstico dos obstáculos, daquilo que condena a nossa política a ser nada mais do que uma arte (...), de conduzir os rebanhos humanos, mas ela pede àqueles que lutam que não entreguem a essa luta o poder de definir uma unidade advinda enfim do gênero humano. O chamado à unidade ontem endereçado aos trabalhadores de todos os países, ou hoje aos cidadãos de um novo regime cosmopolita de tipo *kantiano*, comunica de maneira precipitada o grito “um outro mundo é possível!” com a definição da legitimidade daqueles serão os autores confiáveis desse outro mundo (STENGERS, 2018, p. 463).

A proposição cosmopolítica, ainda, “apenas adquire sentido nas situações concretas, lá onde trabalham os praticantes; e ela requer praticantes que – e isso é um problema político, não cosmopolítico – aprenderam a ser indiferentes às pretensões dos teóricos generalizantes” (STENGERS, 2018, p. 443). Ana Tsing diz que “precisamos prestar mais atenção às socialidades interespecies das quais todos nós dependemos. Enquanto bloqueamos tudo o que não é humano (...) perdemos o rumo do trabalho comum que é necessário para viver na Terra tanto para humanos quanto para não humanos (TSING, 2019, p. 238). Portanto, aliados sempre a espécies vegetais e animais, com pés aterrados no solo, e produzindo práticas forjadas pela espiritualidade ameríndia – ao mesmo tempo em que são debatidas questões modernas como direitos humanos, de gênero ou de tecnologias – os povos indígenas, há décadas, oferecem modelos alternativos de desenvolvimento, de etnodesenvolvimento, desenvolvimento sustentável, de democracia, reciprocidade e união, atravessado pela busca do bem viver.

O Bem Viver é apresentado por Alberto Acosta como uma alternativa ao desenvolvimento (ACOSTA, 2016, p. 70), assim como também uma possibilidade para imaginar outros mundos. Definido por esse autor como “uma categoria central da filosofia de vida das sociedades indígenas”, esse conceito propõe a “superação do capitalismo, inscrevendo-se na linha de uma mudança civilizatória, sabendo que as múltiplas vivências do bem viver subsistem desde a época colonial” (ACOSTA, 2016, p. 73). No entanto, é importante ressaltar que “*no existe un solo Buen Vivir, sino que hay versiones que dependen de cada contexto histórico, cultural, social y ecológico*”⁷ (KOTHARI, 2019, p. 189). De qualquer forma, seja de origem indígena ou ocidental, todas as versões do bem viver estão relacionadas com o

⁷ não existe um Bem Viver único, mas existem versões que dependem de cada contexto histórico, cultural, social e ecológico (KOTHARI, 2019, p. 189, tradução própria).

questionamento do “*concepto de progreso y el entendimiento de una única historia universal lineal a imitar*”, assim como “*se defiende una interculturalidad que valora cada tradición de saberes, y por ello postula refundar la política desde una plurinacionalidad*”⁸ (KOTHARI, 2019, p. 190). Com a diversidade de povos e comunidades, os conceitos também possuem diversos nomes, como de *Buen Vivir* no Equador, de *Vivir bien*, na Bolívia, *Nhandereko*⁹ em língua guarani, *suma qamaña* em *aymara*, e *sumak kawsay* em *kíchua*. Mas todos eles se referem “às práticas e experiências indígenas [que] são provenientes de civilizações vivas, que demonstraram sua capacidade para enfrentar a modernidade colonial” (ACOSTA, 2016, p. 24). No contexto brasileiro, mais especificamente no contexto do Povo Mbya Guarani, o bem viver ou *teko porã*, é uma busca constante, como buscar-se-á demonstrar neste trabalho.

Na luta por espaços onde a busca pelo bem viver pode acontecer, os povos indígenas do Brasil vêm produzindo ações por meio de palavras em meio de reuniões interétnicas. A partir de 1974 passaram a organizar-se em assembleias com “objetivo de criar um espaço onde os indígenas pudessem avaliar a sua situação frente a sociedade nacional e articular a sua própria estratégia de luta e posicionamentos frente a política indigenista reinante no país” (BRIGHENTI, 2021, p. 28). Dessas reuniões saíram muitas organizações indígenas e indigenistas locais e nacionais e convergiram na participação ativa dos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte em 1988. Sobre a necessidade dos territórios o indígena da etnia *Baniwa*, LUCIANO (2006, p. 58), coloca que:

É a garantia do acesso ao território que sedimenta a possibilidade de reprodução social do povo ou comunidade nos moldes tradicionais. Isto se dá não apenas porque o território é o espaço de sobrevivência, de produção e distribuição de recursos, mas porque é neste que se entrelaçam às diversas dimensões articuladoras da identidade grupal. É nele que estão impressos os acontecimentos ou fatos históricos, os mitos e o sobrenatural, que é o que mantém vivo a memória do grupo. Nele estão enterrados os ancestrais e localizados os sítios sagrados. Ele é apreendido e vivenciado a partir dos sistemas de conhecimento e saberes nativos herdados de seus ancestrais. Ele, em certa medida, condiciona o modo de vida e a visão de homem e de mundo (LUCIANO, 2006, p. 58).

Por isso, junto às belas e potentes produções acadêmicas nos últimos anos, entre o etnodesenvolvimento, a decolonialidade e o bem viver, a resistência prática dos povos indígenas frente a colonialidade e a luta pelos direitos originários nunca pôde parar. Malcom Ferdinand propõe em seu livro “Uma Ecologia Decolonial: pensar a partir do mundo caribenho” que, um

⁸ conceito de progresso e a compreensão de uma história universal linear única a imitar”, bem como “defende-se uma interculturalidade que valorize cada tradição de conhecimento e, portanto, postule a refundação da política a partir de uma plurinacionalidade (KOTHARI, 2019, p. 190, tradução própria).

⁹ *Nhandereko* em tradução literal se refere ao “nosso modo de ser”, sendo o termo *teko porã* mais adaptado para se referir ao viver bem ou bem viver.

dos pólos de horizontes para suturar as fraturas existentes entre culturas e naturezas sejam junto aos movimentos de mulheres indígenas e/ou racializadas. Segundo ele, este pólo “chama a atenção para a interseccionalidade das relações coloniais, de raça e gênero que caracterizam as mulheres em situações (pós-) coloniais e suas modalidades de emancipação” (FERDINAND, 2022, p. 199). É sobre uma dessas histórias de práticas de resistência de mulheres guarani junto a terra que trata esta dissertação.

Mais recentemente, inseridas no mesmo contexto de luta pelos territórios tradicionais, tem havido destaque na América Latina para a participação feminina nas articulações políticas dos povos indígenas. “O habitar colonial é explicitamente ligado ao gênero. Trata-se de massacrar os homens e de violar as mulheres, opondo os selvagens aos habitantes. O habitar colonial foi estabelecido sobre o massacre dos ameríndios e a posse do corpo das mulheres ameríndias, verdadeira execução do princípio do altericídio” (FERDINAND, 2022, p. 53). As mulheres indígenas, de formas distintas dos homens, serviram forçadamente à colonização. Moeda de troca, estupro e escravidão. “Esses índios cativos, (...) eram também os provedores de suas alegrias, sobretudo as mulheres, de sexo bom de fornicar, de braço bom de trabalhar de ventre fecundo para preñar” (RIBEIRO, 1995, p. 48). Mariceia Guedes *Pataxó* afirma que as mulheres indígenas além de sofrerem a estigmatização étnica e racial pela sociedade abrangente, são marcadas pela desigualdade de gênero: “[...] falando das mulheres, nós sofremos duplamente o olhar preconceituoso. Primeiro por ser mulher, segundo por ser indígena” (DUTRA, 2019, p. 120). A antropóloga afro-dominicana Ochy Curiel cita a insistência do autor Frantz Fanon com relação a “desumanização provocada pelo colonialismo, que acarretava fenômenos como o racismo, a violência, a expropriação de terras por parte dos colonizadores brancos europeus” (CURIEL, 2019, p. 232). A autora coloca que “ainda que nos espaços acadêmicos, as mulheres indígenas sejam representadas somente como vítimas do patriarcado e da força do capital, como atoras políticas elas têm tido posições pós-coloniais críticas e radicais” (CURIEL, 2019, p. 243). O antropólogo Ivori Garlet, ao relatar sobre algumas estratégias de invisibilidades usadas pelos Mbya Guarani para sobreviver em meio ao avanço dos não indígenas sobre suas terras, conta que esses indígenas teriam “ocupado áreas caracterizadas como terras públicas, ocultando suas casas cerimoniais, protegendo suas crianças e mulheres do olhar do branco, vestindo-se como pessoas da sociedade englobante e se relacionando com elas” (GARLET, 2004, p. 40).

Deslocando-se da invisibilidade para a linha de frente da luta, a primeira Marcha das Mulheres Indígenas aconteceu em Brasília-DF no ano de 2019 e reuniu representantes femininas de mais 130 diferentes etnias de diversos lugares do país. O autor Ricardo Verдум

(2008) já traçava um histórico dessas organizações e, segundo ele, mulheres indígenas vinham construindo seu espaço no Brasil desde a década de 80, principalmente na Amazônia. “Mulheres que, por caminhos vários, acabavam se destacando e sendo acolhidas nas campanhas por direitos humanos na qualidade de vozes das comunidades e povos indígenas do País” (VERDUM, 2008, p. 9). O autor apontava alguns avanços pontuais em setores públicos brasileiros no tocante às políticas sociais, mas coloca que “de modo geral, o que se constata é que as mulheres são ainda quase que “invisíveis” para o indigenismo brasileiro” (VERDUM, 2008, p. 15). Elas vêm mudando esse cenário.

As mulheres do povo Mbya Guarani, este que sobrevive, vive e caminha sobre uma continental porção de terra transfronteiriça que denominam *yvyrupa*, vem organizando encontros políticos com metodologias tradicionais desde 2019. Os três primeiros encontros tiveram caráter regional e estadual, e aconteceram em Maquiné/RS, Viamão/RS e Rio Grande/RS, como será aprofundado no decorrer da dissertação. Na esteira destes, aconteceu em março de 2020, o primeiro Encontro Nacional das Mulheres mbya guarani do *Yvyrupa*. A partir dessa articulação aconteceram encontros regionais de mulheres guarani em todos os estados brasileiros onde este povo habita, o que culminou no Segundo Encontro Nacional das Mulheres Guarani, ocorrido em novembro do ano de 2021 na cidade de Bracuí/RJ. Na carta elaborada depois do primeiro encontro nacional, elas exigem escuta:

Durante muito tempo, não tivemos espaço para falar contra tais violências, mas agora exigimos ser ouvidas: não aceitamos ter nossas vidas e nossos corpos objetificados pela cultura do *jurua*, muito menos exotizados, como se nosso modo de vida, de cuidados, de fazer e de ser fossem equivocados ou ruins. O jeito como vive o *jurua*, com a ganância capitalista, colocando o dinheiro na frente do próprio ser humano, tratando nossa terra e suas mulheres como mercadoria, não nos interessa. Inclusive, sabemos que a raiz de muitas das formas de violência que nós, mulheres indígenas, enfrentamos está em coisas, palavras, espaços e instituições que os *jurua* impuseram às nossas vidas (CGY, 2020).

Muitas das reflexões e movimentações trazidas pelas mulheres guarani poderiam ser estendidas e complementadas aos e pelos homens guarani. “A sociedade guarani, apesar da aparente supremacia masculina, pois são os homens que se relacionam mais abertamente com a sociedade envolvente, é sustentada pela complementaridade efetiva de papéis e valores masculinos e femininos” (LADEIRA, 1992, p. 135). Descreve Maria Paula Prates: “A mulher mbya enquanto mediadora de relações sócio-cosmológicas inverte a centralidade do homem, fazendo com que ela seja colocada no centro. (...) O preparo dos alimentos, a conduta a ser seguida, o cuidado com os filhos e parentes são ações do equilíbrio do cosmos que dependem dela, fazendo com que seja protagonista da cena” (PRATES, 2013, p. 245). Nesse sentido ainda,

Celeste Ciccarone coloca que “enquanto os chefes da aldeia desempenhavam seu papel de representantes oficiais da coletividade junto aos visitantes (...), elas [as mulheres guarani] estabeleciam uma rede de entendimento comum, exclusivo e excludente, manifesto nas expressões dos corpos retraídos e dos olhares atentos” (CICCARONE, 2001, p. 53). A antropóloga também afirma que, ainda que existam sequências de imagens-símbolos de mulheres guarani, como algumas feitas por B. Meliá e L. Cadogan¹⁰, “não se encontram neste singelo estudo seres vivos, ou seja, mulheres que sentem, vivem e pensam, bem como seu olhar sobre si mesmas e a sociedade, elementos emergentes quando deslocamos nosso interesse para as formas de sociabilidade da vida cotidiana” (CICCARONE, 2001, p. 20).

O exercício do modo de ser das mulheres guarani, da produção de materialidades a partir do entrelaçamento da mitologia com o mundo natural, conduzem-nos a aproximações com campos como a da Biologia e Ecologia, evocando referenciais de campos de conhecimento que atraem para si estas convergências, como o campo da Etnoecologia. Esta, compreendida por Darrell Posey, um dos pioneiros propositores, como “o estudo do conhecimento e das conceituações desenvolvidas por qualquer sociedade a respeito da Biologia” (POSEY, 1987, p. 15), tem sua emergência no bojo de uma crescente preocupação e clamor global em favor de um desenvolvimento sustentável.

Por se tratar de uma temática complexa, demanda o diálogo interdisciplinar entre campos de conhecimento compreendido como distintos pela organização acadêmica clássica como a Biologia e Antropologia (COELHO-DE-SOUZA *et al*, 2011) e, sobretudo, sustenta teorias que revelam a sofisticação de um conhecimento ecológico de povos e comunidades tradicionais. A etnoecologia contribui à crítica do mundo moderno ao expor a resiliência de memórias bioculturais representadas pelas muitas sabedorias locais as quais foram avassaladas pelos modelos de caráter agroindustrial (TOLEDO, 2015, p. 44). Sob o viés etnoecológico descolonizador tanto dos pesquisadores quanto das instituições, autores e autoras do campo da etnoecologia colocam em evidência a “etnobiologia da ação”, a qual incita essa disciplina a se posicionar com relação a soberania dos povos e comunidades tradicionais, a autodeterminação e o acesso a seus direitos de forma que sejam orientadas para ações e projetos que incluam pesquisa para e com pessoas que enfrentam a violência na linha de frente (McALVAY, 2021, p. 180).

A abordagem etnoecológica aqui é pertinente pois permite observar e compreender de quais formas as composições multiespecíficas do mundo interage e são articuladas com a

¹⁰ Cagogan, L. e Meliá B. Che Retambipe (Datos para el estudio de la función de la mujer en la organizacion social de los Guaranies). Cagogan, L.: Ywyrá ñe'ery: fluye del árbol la palabra. Assunción, 1973, p 113 - 121.

cosmoecologia e a autodeterminação mbya guarani.. Colocando luz na relevância que têm os saberes tradicionais na perspectiva cosmopolítica, esta que “convoca a política para explorar a possibilidade de que esses mundos divergentes, articulando-se uns com os outros, se convertam em um mundo comum” (BLASER, 2018, p. 17), no sentido de valorizar agentes não humanos que atuam politicamente junto aos direitos dos povos originários e às políticas de conservação ambiental. “É a partir da instauração cosmopolítica de um mundo entre os humanos, juntamente com os não humanos, que a Terra, matriz do mundo, pode se tornar não apenas aquilo que se partilha mas também aquilo que se tem “em comum”, sem possuir de fato” (FERDINAND, 2022, p. 39).

A presente dissertação de mestrado é um espaço de escuta e observação das práticas de bem viver cotidianas e das palavras proferidas, sempre junto às plantas e ao território, de uma porção feminina do grande território *yvyrupa*, em particular com uma mulher mbya guarani liderança das articulações políticas neste estado do extremo sul brasileiro. O presente trabalho, em suma, tem como objetivo geral **compreender como se constitui a cosmopolítica tecida junto às plantas nas ações cotidianas e coletivas promovidas por mulheres mbya guarani do RS**. Para isso serão descritas as práticas e as plantas no contexto local onde o vivem os Mbya Guarani, o *tekoa*, enfatizando as principais produções tradicionais mobilizadas por uma mulher guarani a partir de atividades de plantio, de cuidado e de extrativismo; também serão analisados os encontros de mulheres guarani no RS, e descritos os principais propósitos dessa insurgente organização.

A seguir está descrito o percurso metodológico realizado para a coleta e análise dos dados. Depois, a dissertação está estruturada em dois capítulos. No primeiro, são apresentados alguns relatos etnecológicos de uma mulher guarani, tanto com relação à mitologia, quando com relação ao cotidiano na aldeia e as produções tradicionais. No segundo capítulo, são trazidas abordagens gerais sobre a série de encontros de mulheres guarani do Rio Grande do Sul com uma breve discussão sobre gênero, com descrições sobre as plantas medicinais tradicionais e com relatos sobre alguns dos métodos para manutenção cultural mobilizado pelas mulheres guarani. Por fim estão as considerações finais do trabalho.

2 PERCURSO METODOLÓGICO

A presente pesquisa aconteceu por meio de uma relação intercultural entre a pesquisadora e uma mulher indígena mbya Guarani, Julia Gimenes. Chamada de mãe e avó por muitos Guarani pelo cuidado dedicado a inúmeras crianças ao longo da vida, Dona Julia é considerada uma referência aos mais jovens para assuntos relacionados a plantas medicinais tradicionais, a agricultura e a conselhos em geral. Eu a identifico, também, como parteira, artesã, e liderança feminina.

Comprometida com os ensinamentos deixados pelos ancestrais, Julia identifica a si e a seu povo como guardiões da natureza. Com falas certeiras, atitudes sagazes, memória afiada e desejo de transformação, muitas vezes Júlia relata sentir vontade de falar de sua cultura para o *jurua*. Tem feito isso por meio de produções audiovisuais, palestras e viagens. Assim como também sente a necessidade de estar se fortalecendo junto a seus parentes, e fez isso articulando parte dos encontros de mulheres.

A partir da minha iniciativa de realizar a pesquisa, Julia mostrou-se disponível para apresentar suas formas de relação cotidiana e profunda com as plantas e seus diversos usos. O que será apresentado e analisado na primeira parte desta dissertação. Assim como Julia, outras mulheres guarani, junto uma gama de apoiadoras e apoiadores não indígenas, realizaram encontros de articulação feminina Mbya no RS, os quais serão apresentados na segunda parte. Nossa relação pesquisadora-interlocutora se deu de forma muito dialógica, respeitosa e transparente, de forma que ela se apresenta à pesquisa com consciência dos relatos e análises que seriam feitas por mim. Da minha parte, busquei descrever com detalhes, lançando mão de registros escritos, gravados e fotografados. As temáticas foram trazidas por Julia, e vão ao encontro do cotidiano das práticas das demais mulheres e aldeias. Ela então, ao abrir seu mundo para a pesquisa faz ecoar vozes e saberes ainda pouco registrados. Considera-se, então, esta uma pesquisa-ação, com uso de métodos etnográficos, abordagem qualitativa e engajamento militante.

Antes de falar sobre o trabalho de campo, convém informar que durante os últimos três anos, ou seja, durante o tempo da pesquisa, a pandemia de Covid-19 se fez presente. Fator limitante para relações quaisquer. Mas sobretudo para relações interculturais, em aldeias onde vivem muitos idosos e crianças. Graças a políticas públicas de governos anteriores, os povos indígenas foram os primeiros a serem vacinados. E, graças à confiança que este povo tem com sua medicina tradicional, foram enfrentados os efeitos dessa doença, *jukua*, usufruindo de medicinas e rituais tradicionais já utilizados para o tratamento de outras questões respiratórias.

Apesar disso, nos encontros das *kunhangue*, muitos participantes usavam máscara, o chimarrão parou de ser compartilhado e o distanciamento social era levado bem a sério. A maior parte dos campos foram realizados quando eu já havia tomado duas doses da vacina. Anterior a isso, o contato via aplicativo de mensagens foi, e segue sendo, fundamental na manutenção das relações.

Para a coleta de dados da primeira parte foram realizados vários dias de imersão em campo, tanto na própria *tekoa* quanto em outros espaços onde caminhou Julia neste período. Se deu a partir de muitas horas de conversa livre, sem roteiro, de acordo com o que o cotidiano apresentava, com as perguntas que eu fazia e com os sonhos que cruzam as noites e os dias. O autor Darrell Posey recomenda deixar que os informantes sejam os guias, tanto na identificação de categorias culturais significativas, como no desenvolvimento das veredas para a pesquisa de campo (POSEY, 1987, p. 25). De forma séria e respeitosa, estive num lugar de escuta ativa e atenta. Comprometida com a realidade da história de luta dos Guarani, busquei dar o protagonismo, o controle e a participação completa de Julia na pesquisa. Estive também em lugar de apoiadora das necessidades que surgiam, estabelecendo trocas entre nós, buscando considerar “como os saberes produzidos em diálogo com as comunidades investigadas podem auxiliá-las – no mínimo não prejudicá-las – em suas lutas concretas” (MARQUES, 2016, p. 333). Convivendo com a minha interlocutora em meio a práticas de plantios, colheitas e coletas, de produção e venda de artesanatos, de caminhadas na cidade e nas aldeias, e em construções de caminhos, foram elaboradas reflexões conjuntas sobre ideias e perspectivas de mundo, eu registrei nossos caminhos de pesquisa.

Aos poucos, como bióloga fui, ou fomos, encontrando nossos gostos e saberes em comum, vinculados principalmente às plantas nativas, às roças e aos incômodos com o mundo do *jurua*. Os dados botânicos foram registrados em caderno de campo e em fotografias. Todas as plantas, cultivadas ou não, consideradas nativas do Rio Grande do Sul ou não, que percorreram o trajeto de pesquisa foram trazidas ao texto. As identificações botânicas foram realizadas por mim e pela Julia, juntas, cada uma contribuindo com o nome em sua língua materna. A intenção de realizar um levantamento e uma listagem com as plantas se dá pela necessidade do registro intercultural e intercientífico, que transcende fronteiras e aproxima os saberes. E também por essa ser uma ferramenta importante para a comunicação e elaboração de projetos e políticas públicas junto aos Mbya. Já a necessidade da sistematização em nativas ou não nativas do estado do Rio Grande do Sul se dá pela possibilidade de aproximação dos hábitos das culturas originárias às plantas locais, e também pela verificação da relevância de plantas consideradas não nativas para os indígenas. Os nomes científicos das árvores nativas

citadas seguiram o livro “Flora Arbórea e arborescente do Rio Grande do Sul”, o qual está orientado pelo Grupo de Filogenia de Angiospermas (APG III de 2009) (SOBRAL *et al.*, 2013, p. 18). As demais plantas, que não são árvores ou não são nativas, foram nomeadas cientificamente por mim, e, quando necessário, foram feitas buscas em materiais de pesquisa, como sites de internet.

As decisões a respeito da importância ou não de certos eixos temáticos foram tomadas por mim ao observar aqueles apresentados por Julia, que em seguida foi consultada, buscando dessa forma ser sincera com a realidade, num estado de vigilância constante para não impor uma imaginação criada pela minha visão parcial de pesquisadora. Segundo Felipe Brizoela, cacique mbya guarani da *Tekoa Pindoty* (Riozinho/RS) e pesquisador, que me aconselhou no começo da pesquisa, não é recomendável usar da técnica da “imaginação” que alguns pesquisadores, segundo ele, costumam utilizar: “*tem que ver e contar, sem imaginar que aquela situação é perfeita*”. Corroborar com isso Maria Inês Ladeira quando escreve que “somos ‘nós’ que, (...) ainda nos ocupamos de registrar e interpretar, muitas vezes equivocadamente, fatos e conceitos advindos de sociedades diferentes, para compor ou fabricar a história do nosso pensamento científico” (LADEIRA, 2008, p. 30).

A coleta de dados para a segunda parte se deu por meio de observação dos encontros regionais e estaduais de *kunhangue*, mulheres guarani, e também por meio de conversas com as principais lideranças femininas, assim como por análise das cartas elaboradas por elas ao fim do primeiro, quarto e quinto encontros (em anexo) - os demais não tiveram cartas finais. Por meio da confiança que Julia depositou em mim, fui envolvida diretamente na mobilização das *kunhangue*, o que também configura o engajamento militante. Através da relação colocada como pesquisadora e pesquisada, foram criadas oportunidades para que muitas outras mulheres guarani falassem e transmitissem a potência e a resistência que existe nas palavras e ações dessas pessoas. Pâmela Marconatto Marques apresenta alternativas à tese do livro “Pode o subalterno falar?” de Gayatri Spivak (2011) “de que a atitude de falar em nome do outro ou pelo outro, contribuía, no fim das contas, para que esse outro seguisse sem falar” (MARQUES, 2016, p. 324). Pâmela coloca então que os subalternos falam entre si e, por isso, “não se trata de salvá-los da alienação em que se encontram, mas de criar as condições de possibilidade para que falem conosco e não somente entre eles” (MARQUES, 2016, p. 331). A abertura de espaço para manifestações verbais permitiu que vozes nunca antes escutadas, fossem proferidas nas reuniões. Ainda que em língua guarani e ainda que eu não tenha compreensão total das palavras para registrá-las de forma escrita, o caráter identitário e o poder da escuta são muito relevantes para elas, e isso basta. Identifico-me, ainda, com as autoras Rocha e Eckert quando colocam

que “a tradição etnográfica se transformou lentamente em expressão de uma forma de produção de conhecimento engajada e, por vezes, até mesmo militante” (ROCHA E ECKERT, 2008, p. 21).

De forma a apoiar a realização dos encontros eu, sempre acompanhando e auxiliando a Julia em diversas tarefas, realizei imersões de vários dias de campo nas aldeias-anfitriãs, em parceria e diálogo com todas as lideranças. Também realizamos, com Talcira Gomes e suas irmãs Genira e Genilda Gomes em diferentes momentos durante o ano de 2019, os convites presenciais para os caciques de diversas aldeias do Rio Grande do Sul que participaram dos encontros. Antes, durante e depois dos encontros, estive em lugar de apoiadora e de observadora/pesquisadora. Durante as reuniões permaneci em intenção de escuta das emoções e momentos compartilhados em língua guarani, observando as movimentações e as organizações de cada momento. Além disso, em quase todos eles eu pude participar como observadora das oficinas de trocas de saberes de guarani-a-guarani, metodologia tradicional, sobre as plantas e os remédios tradicionais.

A etnografia aqui apresentada foi produzida a partir do cotidiano guarani e tem a intenção de acionar as linhas de humanos e não humanos que formam a malha da textura do mundo da vida guarani (INGOLD, 2015, p. 118). Próximo a esse objetivo, Rocha e Aguiar (2003) *apud* Kubo (2009) colocam que “a pesquisa-ação busca acompanhar o cotidiano das práticas, criando um campo de problematização para que o sentido possa ser extraído das tradições e das formas estabelecidas, instaurando tensão entre representação e expressão, o que facultya novos modos de subjetivação” (KUBO, 2009, p. 37). E é nessa riqueza da subjetivação, que a abordagem qualitativa se encontra com a pesquisa-ação e a pesquisa etnográfica, já que como coloca Minayo (2001) *apud* Gerhardt (2009), “essa abordagem trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis” (GERHARDT, 2009, p. 32).

Donna Haraway recomenda “o único modo de encontrar uma visão mais ampla é estando em algum lugar em particular” (HARAWAY, 1995, p. 33). A experiência situada encontra correspondência com pesquisa-ação já que esta, segundo Steenbock (2006) *apud* Kubo *et al.* (2009), pressupõe “a mobilização destes grupos para uma pesquisa que gere, na medida em que é desenvolvida, resultados práticos de valorização e promoção do conhecimento local para a melhoria da qualidade de vida, integrando conservação e desenvolvimento comunitário (KUBO, 2009, p. 14)”. E ainda, estando situada ao lado de mulheres indígenas, identifiquei interfaces com a “pesquisa-ação socialmente crítica” (TRIPP, 2005), pois essa “passa a existir

quando se acredita que o modo de ver e agir “dominante” do sistema, dado como certo relativamente a tais coisas, é realmente injusto de várias maneiras e precisa ser mudado” (TRIPP, 2005, p. 458). Assim, entre pesquisa acadêmica e ação social é “onde os limites entre a pesquisa e a militância começam a se apresentar ‘porosos’” (KUBO, 2009, p.17).

O povo Guarani é de tradição oral, e a pesquisa acadêmica é sempre escrita. “A etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita. Esta escrita inclui, no mínimo, uma tradução da experiência para a forma textual” (CLIFFORD, 1998, p. 21). O trabalho dialógico de tradução e compreensão de uma ideia exige cuidado, desafio que busquei superar. Segundo Pâmela Marconatto Marques “trata-se de uma postura ativa e generosa, de respeito e humildade, em que se houve o outro que fala sem pressa, [...] que implica maturação da palavra ouvida até que, junto dos demais sujeitos de pesquisa, decida-se o que fazer com ela” (MARQUES, 2016, p. 331).

Sobre a escrita, cabem algumas colocações. As palavras da língua mbya guarani assim como os nomes científicos das plantas, e as citações em espanhol, por não pertencerem à língua portuguesa, estão em *itálico*. Ainda sobre as palavras em guarani, para o presente trabalho as palavras não foram acentuadas, considerando que todas palavras guarani são oxítonas, sendo acentuadas apenas as demais. E ainda, quando se refere aos Mbya Guarani ou aos Guarani como um todo, o substantivo está com letra maiúscula. E quando está com sentido de adjetivo, as palavras mbya guarani ou guarani estão com letra minúscula. Cabe destacar, ainda que para a compreensão de alguns termos em guarani lancei mão do Dicionário Dooley (DOOLEY, 1999).

Cabe ainda dizer que a minha inserção em campo começou ainda na graduação, alguns anos antes da minha entrada no Mestrado. Apesar disso, a minha posição de pesquisadora foi notificada e reiterada diversas vezes à interlocutora logo que assumi o lugar de pesquisadora. Dito isto, apresento a seguir o território onde Julia e a minha pesquisa estão situadas.

2.1 SITUANDO OS SABERES

A porção do amplo território guarani que é restrita ao estado do Rio Grande do Sul compreende hoje quase 60 aldeias distribuídas pelos biomas Mata Atlântica e Pampa (Figura 2). O território mbya, que cruza fronteiras para além desse estado e desse país, percorre o Brasil pelo litoral desde o sul até o Espírito Santo, abrangendo também o Paraguai e o nordeste da Argentina. Esse espaço, chamado pelos Guarani de *yvyrupa* é descrito por Maria Inês Ladeira (2008) como “um território geográfico amplo, não contínuo, compartilhado por distintas sociedades e conservado por meio do intercâmbio, da manutenção e formação de aldeias em locais estratégicos, com referenciais simbólicos e práticos” (LADEIRA, 2008, p. 107).

Hoje em pequenas porções de terra devido ao avanço de rodovias e cercamentos, os Guarani cotidianamente demarcam nesses locais a sua morada nas aldeias, nas *tekoa*. Sobre o conjunto das *tekoa* do litoral do RS e sua tradicionalidade, Rafaela Printes (2019) coloca que “situam-se em porções de terras que compõem fragmentos deste território originário com fluxos de mobilidade e manejos contínuos, historicamente atravessados por outras territorialidades” (PRINTES, 2019, p. 121).

O Litoral Norte do Rio Grande do Sul, limite sul da Mata Atlântica brasileira, debruçado nas encostas da Serra Geral, é território guarani. Muitos dos indígenas mais velhos e mais velhas que atualmente vivem nessa região nasceram em outras cidades e moravam em aldeias que já não existem mais atualmente. Sempre em busca de um pedaço de chão para plantar e manter suas tradições, Júlia lembra muito bem das dificuldades que passou seu povo, como expulsões por não indígenas, fome, falta de acesso a direitos básicos, entre outros. No caminho entre os municípios de Torres a Osório, hoje em dia, as aldeias guarani somam oito (conforme aparece na Figura 1). Essas comunidades estão separadas geograficamente, mas estão muito próximas no que diz respeito ao parentesco e às relações políticas de reciprocidade. “A formação desses complexos de aldeias interligadas por relações de parentesco é fundamental, à medida que uma aldeia pode buscar apoio em outras, redefinindo relações e disputas políticas” (LADEIRA, 2008, p. 104).

A aldeia onde vive Dona Julia, *Tekoa Guyra Nhendu*, hoje se encontra em uma área de 56 hectares no fim do Vale da Solidão, município de Maquiné, onde uma pujante Mata Atlântica em estágio secundário se desenvolve. O terreno é bastante íngreme, com um subsolo extremamente rochoso. Possui fonte de água boa, natural, que nunca seca. Na mata encontram-se várias espécies de plantas medicinais, frutíferas e madeiráveis importantes para os Guarani, as quais são manejadas segundo seus critérios. A área ainda está sob domínio privado de

apoiadores, por conta de uma doação que a comunidade recebeu, e, portanto, aguarda a demarcação da área.

Figura 1 – Localização da *Tekoa Guyra Nhendu* no contexto espacial do Litoral Norte do Rio Grande do Sul



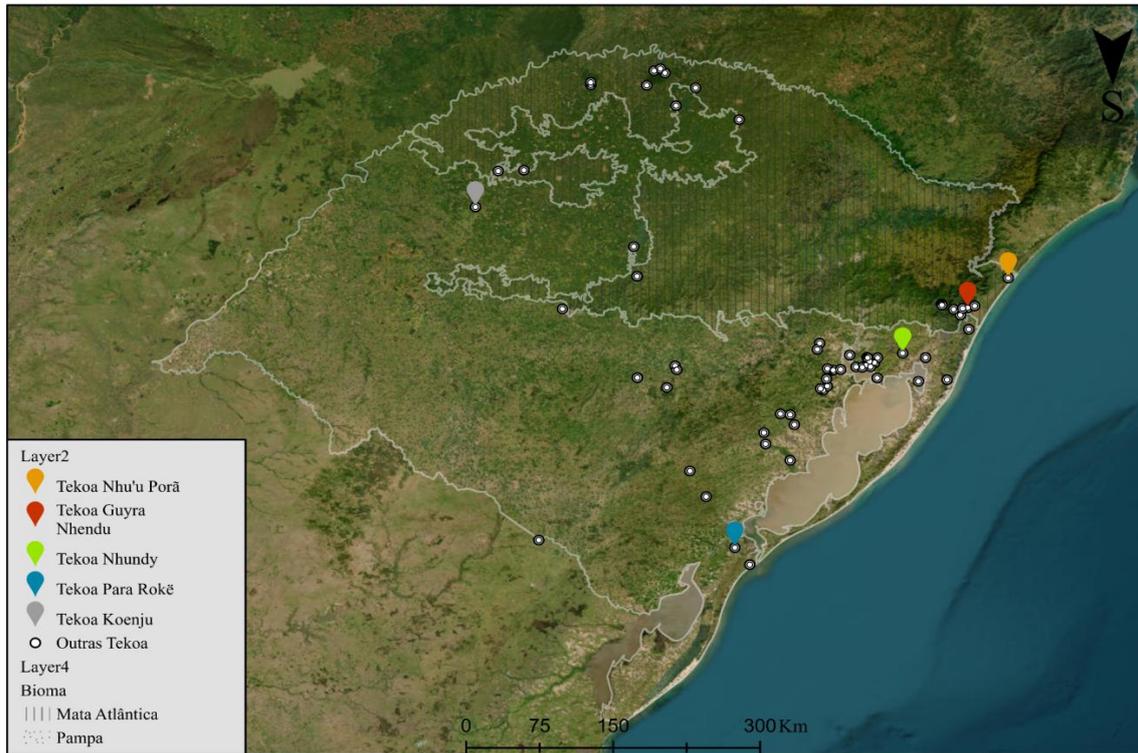
Fonte: Elaboração própria.

Já a sequência de encontros de *kunhangue*, mulheres guarani, começou a acontecer cerca de dois anos depois da minha amizade com Julia. O primeiro deles aconteceu na aldeia da Dona Julia, onde eu já estava habituada a frequentar. A partir deste eu participei dos demais, sempre acompanhando e auxiliando Julia e as demais organizadoras indígenas com diversas atividades. Foram muitas as idas e vindas entre os momentos coletivos de mulheres guarani e de diálogos particulares nas *tekoa*, sobretudo com Julia. Por conta dessa caminhada foi possível traçar conjunturas e notar como o cotidiano do cuidado e da relação com as plantas eram carregados à coletividade e vice-versa. Os encontros organizados pela Julia e por outras mulheres guarani, sobretudo Talcira Gomes (cacica da *Tekoa Para Rokë*, Rio Grande), e Elsa Chamorro (vice-cacica da *Tekoa Koenju*, São Miguel das Missões).

As mulheres mbya do Rio Grande do Sul realizaram, então, uma série de encontros políticos de forma a articular todas as aldeias do estado sob duas temáticas principais: aconselhamento às/aos mais jovens e estudo sobre as plantas medicinais. O que mobilizou homens, mulheres, crianças, anciãos e anciãs de quase todas as quase 60 aldeias guarani do

Estado. Esses encontros seguiram normas e condutas próprias do sistema guarani como visitas presenciais para realização dos convites às aldeias de todo RS, cantos e danças tradicionais nas chegadas e despedidas, diálogo entre gerações e entre diferentes aldeias, noites nas casas de reza e, claro, tudo em língua guarani. Com destaque a peculiaridade de serem organizados e protagonizados por mulheres mbya.

Figura 2 – Localização das *tekoa* onde aconteceram os encontros de *kunhangue*.



Fonte: elaboração própria

1.

Num total de cinco encontros, eles aconteceram num período de 3 anos, de janeiro de 2019 a novembro de 2021 como estão apresentados no quadro a seguir. Cabe colocar que as definições que constam na última coluna do quadro a seguir como: “litoral norte”, “interior”, “região metropolitana” e “BR-116” são categorias as quais os Guarani identificam na organização dos encontros. E ainda, cabe colocar que os números de pessoas descritos foram estimados em média, pois não houve contagem direta do número de participantes.

¹ Mapa elaborado junto a Associação de Estudos e Projetos com Povos Indígenas e Minoritários. Disponível em: aepim.org.br. Acesso em 20/02/2023.

Quadro 1: Aldeias e detalhes de onde aconteceram os Encontros de *Kunhangue*.

Aldeia	Município	Liderança(s)	Data	Localidades (número de pessoas)
<i>Tekoa Guyra Nhendu</i>	Maquiné	Cacica Julia Gimenes	Janeiro de 2019	Litoral norte e interior, com destaque à região metropolitana (60 pessoas)
<i>Tekoa Nhundy</i>	Viamão	Cacique Zico da Silva e liderança Talcira Gomes	29 a 31 de julho de 2019	Exclusivamente litoral norte e região metropolitana (40 pessoas)
<i>Tekoa Para Rokë</i>	Rio Grande	Cacica Talcira Gomes	04 a 07 de janeiro de 2020	Litoral norte e região metropolitana, com destaque ao interior (120 pessoas)
<i>Tekoa Nhu Porã</i>	Torres	Cacique Mário Lopes e liderança Julia Gimenes	18 e 21 de julho de 2021	Interior, com destaque ao litoral norte e à região metropolitana (80 pessoas)
<i>Tekoa Koenju</i>	São Miguel das Missões	Cacique Tiago Timóteo e Vice-cacica Elsa Chamorro	16 a 19 de setembro de 2021	Interior, litoral norte e região metropolitana, com destaque às aldeias da BR-116 (160 pessoas)

Fonte: elaboração própria.

Praticamente todas as instituições indigenistas que apoiam de uma forma ou outra, os povos indígenas que vivem no RS participaram do financiamento, organização ou da mobilização, são elas: a Associação de Estudos e Projetos com Povos Indígenas e Minoritários (Aepim), o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), a Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Instituto de Estudos Culturais e Ambientais (Iecam), a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), a Secretaria Estadual de Meio Ambiente e Infraestrutura (SEMA) e, sobretudo, a EMATER/RS- ASCAR

A partir da observação das plantas utilizadas no cotidiano guarani e nos encontros de *kunhangue*, busquei identificar os pontos em comum entre essas duas situações de campo envolvidas pela cosmopolítica feminina e indígena.

Desse modo, no próximo capítulo busco situar o leitor, a leitora, na ontologia e na perspectiva de mundo da interlocutora guarani e, em seguida no capítulo são trazidos elementos do cotidiano dessa mulher em sua aldeia.

3 KUNHANGUE KA'AGUY RE – MULHERES MBYA NA MATA

A partir da compreensão de que a colonialidade é estruturada em racismo, patriarcado, antropocentrismo e outros de forma interseccionada. E da compreensão de que todos os povos indígenas apresentam expertise para resistir as diversas formas da colonialidade, neste capítulo será apresentada uma breve imersão no cotidiano etnoecológico de uma mulher mbya guarani. Sob o panorama mbya de que os sonhos e a espiritualidade ritualística são espaços e tempos que permitem aberturas de portais cósmicos entre terra, céu, passado e futuro, a leitura a seguir será guiada para ações que têm a natureza, em especial o reino vegetal, como partícipe. Igualmente para ações que têm as mãos, os saberes e memórias indígenas como produtoras de alimentos, artes e cuidados.

A complexidade das vivências e práticas guarani apresenta caminhos para análises científicas sistêmicas e profundas, o que corrobora com os estudos de Victor Toledo, quando coloca que “os saberes locais, para serem corretamente compreendidos, devem ser analisados em suas relações tanto com as atividades práticas como com o sistema de crenças do grupo cultural ao que pertencem” (TOLEDO, 2015, p.40). A forma como os Mbya compreendem o mundo, desde sua concepção até o momento presente e cotidiano coloca em xeque alguns conhecimentos científicos. Contudo, em geral, os indígenas não realizam o questionamento da ciência hegemônica mas sim exigem a liberdade para crer em seus demiurgos e exercer suas práticas tradicionais, produzindo sua ciência. Por meio de sua fé e de sua sabedoria então, as mulheres e os homens guarani habitam suas aldeias, em espaços onde possam ser vivenciadas a mitologia, a memória e a cultura em diálogo com os demais habitantes vegetais e animais, constituindo assim a busca pelo bem viver.

Nos mitos de origens da criação do mundo e da sociedade Mbya Guarani estão presentes outros seres que compartilham da ontologia indígena, e que tem também sua sobrevivência na atualidade atravessada pela sociedade envolvente. Algumas dessas histórias são denominadas como “não sagradas” (LITAIFF, 2018, p.25) ou, “comuns, acessíveis ao não-Mbyá” (CADOGAN *apud* LITAIFF, 1991, p. 107), colocadas dessa forma por não ser aqueles contados exclusivamente na *Opy'i*, casa de reza. Entre essas, há destaque para o “Mito do Dilúvio” e o “Mito dos Gêmeos”, os quais estão relacionados, bem como abrem espaço a outras histórias mitológicas, e que são bastante comuns nas palavras dos mais velhos e mais velhas.

No primeiro deles, “o dilúvio aparece como fator de divisão”. Neste, *Yvy Tenonde*, a terra dos imortais é destruída pela água e dá lugar a *Yvy Pyau*, a terra nova ou segunda terra, essa que se vive hoje, “lugar da descontinuidade, da imperfeição e da morte” e à *Yvy Mara'ey*,

“a distante terra da eternidade” (LITAIF, 2018, p.43). Já o Mito dos Gêmeos, foi contado a mim por Dona Julia. Este inicia junto ao surgimento de *Yvy Pyau*. O relato de Dona Julia sobre essa história vai ao encontro da forma como os estudiosos da mitologia, como Aldo Litaiff (2018) e outros a relatam. No parágrafo a seguir ela será descrita por minhas palavras – de forma resumida – a fim de situar o espaço-tempo guarani desde sua concepção ontológica a fim de conceber o atual cotidiano na aldeia como um reflexo e uma continuidade do começo desta terra.

O Mito, ou Ciclo dos Gêmeos, inicia com uma mulher grávida que foi abandonada por seu marido e está sozinha. Precisa encontrar o caminho de volta para a casa do pai de seu filho, que é o próprio *Nhanderu Tenondegua*. Ele havia recém criado *Yvy Pyau*, e voltado para sua terra, *Yvyju*, deixando a mulher nesta terra. A criança, que ainda está na barriga da mãe, é *Kuaray*, o Sol. Por ele ser filho de *Nhanderu*, consegue falar com sua mãe de dentro da barriga, mesmo sem ainda ter nascido. O bebê pede para que a mãe colha flores e mais flores, até o instante em que ela é picada por uma abelha mamangava que estava por ali, o que a deixa brava com o filho. O bebê então, que estava guiando a mãe pelo caminho, ficou chateado e não falou mais com ela. Por conta disso, logo mais a frente, ela acaba escolhendo o caminho errado, e termina sendo devorada pelos *xivi*, onças. *Kuaray*, o bebê, por sua vez, se salva e fica alguns anos morando com os *xivi*, sem saber do fim trágico de sua mãe. “*Nessa época os animais ainda falavam*”, diz Julia. Sentindo-se sozinho depois de um tempo, *Kuaray*, o Sol, cria seu irmão mais novo, *Jaxy*, o Lua a partir de um pedaço da árvore *yary*, cedro. Muitas aventuras acontecem, as quais acabam revelando os motivos pelos quais “*os Guarani são assim*”, como diz Dona Julia. Até que um dia, os dois irmãos estão caçando e são avisados por um *parakau*, papagaio, que as onças haviam devorado a sua mãe. Eles dois então se vingam das onças, e as remanescentes dão origem aos felinos atuais. Depois de, sem sucesso, tentar ressuscitar sua mãe, eles saem caminhando pelo mundo e vão criando os animais e as plantas que habitam *Yvy Pyau*, essa terra, até que enfim encontram o caminho à *Yvyju*, onde está seu pai, *Nhanderu Tenondegua*.

Bartomeu Melià (2012) coloca que “o mito dos gêmeos destaca a inter-relação entre a terra e a humanidade como primeira ordem da criação”. No célebre livro “*Ayvu Rapytã (1959)*”, Leon Cadogan traduz da língua guarani ao espanhol as belas palavras dos Mbya Guarani de Guairá, no Paraguai, país onde está o “centro do mundo” para o Povo Guarani. “São estes heróis, segundo Meliá (1989:325), que “*guaranizaram*” o mundo; criando toda natureza vegetal e animal” (LITAIF, 1991, p. 112). Na passagem mitológica descrita a seguir está relatada a caminhada dos dois irmãos *Kuaray*, Sol e *Jaxy*, Lua que, ao povoarem e nomearem o *Yvy Pyau*

ao reflexo da terra sagrada primordial, *Yvy Tenonde, Kuaray*, que havia vindo de lá, ia explicando ao seu irmão, já nascido nesta terra, como usar as plantas. Evidenciando a profundidade da relação cosmopolítica entre as plantas e este povo.

Pa'i Rete Kuaray e Jaxy rã partiram seguindo pela beira do rio, um em cada margem. Lua encontrou uma guabiroba. - O que é isso? Perguntou. Que forma tem a fruta? Respondeu o Sol. Tem fruta avermelhada com uma coroa na extremidade, disse Lua. Neste caso são guabirobas, não as coma, vão te fazer mal. As guabirobas maduras precisam ser esfumaçadas para que sejam comidas. Logo encontraram frutas de pindó. Que frutos são estes? Disse. Tem frutos avermelhados e muito duros. Esses são frutos de pindó, podes comer! Ia comendo e chegou aonde haviam guabijus. Meu irmão, que fruta é essa? São guabijus, não os comas, precisam ser esfumaçadas para que sejam comidas. Dali eles seguiram pelas margens do rio. Lua chegou onde havia Aguai. Ao chegar, disse ao seu irmão maior: Que fruta é essa? Que formato tem a fruta? Disse. Tem fruta grande e amarela. Pois, é o Aguai, disse. Acenda o fogo e asse as frutas, não as coma cruas (CADOGAN, 1959, p.78, tradução própria).

No prefácio do Livro “Árvores e Palavras-alma”, de Leon Cadógan (1971), o Padre e Antropólogo Bartomeu Melià coloca que o autor “*adivinó la importancia primordial de la etnobotánica y la etnozología para hacer etnografía guaraní: árbol y palabra aparecían cada día más como fundamentos a partir de los cuales se organiza un sistema de significaciones*”¹ (CADOGAN, 1971, p. 6). Por essa razão, compreender, ainda que muito pouco, a complexidade de símbolos que os Guarani imprimem na relação com seu entorno é tão encantadora quanto desafiadora. No mesmo texto o autor segue: “*trabajo tenaz y no fácil cuando sabemos la cautela y prevención con que los Mbyá confían los nombres secretos de los árboles y de los animales a quien no es de los suyos*”² (CADOGAN, 1971, p. 6).

A manutenção das histórias mitológicas contadas de forma oral por tantos séculos, apesar da colonização, é reforçada todos os dias quando se levanta um guarani. Assim descreve Melià (2012): “Esta experiência de vida vai desde o levantar da rede, tomar o mate perto do fogo, sentir como se dissipa a névoa da madrugada, ir percorrendo a trilha onde se tinha colocado as armadilhas, ou chegar até a roça plantada para cuidar dela, limpá-la e rezar sobre ela.” O cotidiano, mergulhado na mitologia e na espiritualidade, evidencia a potencialidade da memória aliada à prática e às entidades vegetais e animais. Como coloca Maria Inês Ladeira (2008), a prática atual da memória pode representar um escudo frente a sociedade envolvente.

¹ adivinhou a importância primordial da etnobotânica e da etnozologia para a realização da etnografia guarani: a árvore e a palavra apareciam cada vez mais a cada dia como fundamentos a partir dos quais se organiza um sistema de significados (CADOGAN, 1971, p. 6, tradução própria).

² Trabalho tenaz e nada fácil quando sabemos a cautela e a prevenção com que os Mbya confiam os nomes secretos das árvores e dos animais a alguém que não é dos seus (CADOGAN, 1971, p. 6, tradução própria).

Além de os significados míticos que revestem os fatos constituírem marcas de diferenciação étnica, por conterem interpretações de uma realidade excludente, esses conhecimentos, transmitidos coletivamente no interior da aldeia, realizam, conforme aponta Ferreira Netto (1994, p. 153) “a dupla função de manter a coesão do grupo com o seu passado e de salvaguardar essa mesma coesão do risco de mudanças abruptas promovidas pelo contato com a sociedade nacional. (LADEIRA, 2008 p.30)

A memória, portanto, é como um meio de transporte dos saberes do modo de ser tradicional. A imaginação produzida através das imagens contadas, falas de animais, e criação do mundo, ajudam as pessoas guarani a compreender o sentido de sua existência. E é no cotidiano, nas relações com a natureza, e na casa de reza, que o mito deixa de ser imaginação e se torna realidade, atualizando e ressignificando as imagens. Victor Toledo coloca que a permanência desse conhecimento tradicional sobre a natureza ao longo do tempo (dezenas, centenas e milhares de anos), pode então ser visualizada como uma sucessão de espirais, não isenta de alterações, crises e turbulências. Esse histórico contínuo revela um formidável mecanismo de memorização, quer dizer, de representação, formação e manutenção de lembranças, que no fundo expressa um certo “código de memória” (TOLEDO, 2015, p. 36). Já o professor e doutor indígena *Guarani-Terena* Almiros Martins Machado, relaciona a mitologia à vida terrena da seguinte forma:

Portanto, não temos mitos, temos narrativas de criação, que nos indicam os preceitos de ser e estar no mundo ou entre mundos. É a narrativa que reacende, instiga e sinaliza por meio dos sonhos, para uma caminhada com muitas intencionalidades, um fim específico; relativiza a realidade do presente vivido na terra má, imperfeita, (re)orientam, no presente, ações, medidas, providências para se aproximar de um modo de vida desejável e direcionada para a possível iluminação do ser guarani, através da força de seus *pora'ei* (cânticos) e *jeroky* (danças) *nhembo'ê* (orações). Aqui valendo-se novamente do conceito guarani do *Oguatá* (ele caminha), cujo objetivo final é procurar, encontrar e entrar na *yvy-marãe'y* (terra sem mal), de preferência sem passar pela morte, o encontro de mundos (MACHADO, 2019, p. 104).

Para elucidar a complexa relação entre mitologia e memória, natureza e cultura, é importante “observar que as ideias de natureza norteadoras do senso comum e da ciência moderna não são universais e, em grande medida, não encontram correspondência nas concepções de mundo *mbya guarani*” (COSSIO, 2015, p. 26). O antropólogo Sérgio Baptista da Silva traduz essa lacuna ao reconhecer a agência de elementos não humanos, o que “em contextos euroreferenciados, denominamos “cultura material”, podemos dizer que o estatuto dos objetos neste contexto sociocosmológico e histórico é bastante distinto, pois tais “objetos” possuem agência na constituição de corpos e pessoas” (BAPTISTA, 2013, p.48). Corroborando também com isso, o professor *guarani-terena* Almiros Martins Machado já citado acima:

O guarani entende essa relação como vínculos de continuidade que perpassam as esferas do social, da natureza e dos humanos e não humanos. As interações sociais abrangem mais do que o espaço da humanidade em si, abarcam os animais, as plantas e os entes que compõem o cosmos. Nessa óptica são entendidos como sujeitos sociais, que se comportam como se humanos fossem, a diferença é que fazem parte do mundo que os olhos não veem. Possivelmente, como afirma Philippe Descola (2000), a diferença entre humanos e não-humanos são de grau, e não de natureza. As plantas e animais têm seu espírito ou uma alma que se comunica com humanos. (DIAS, 2019, p. 117)

A compreensão das plantas e animais como sujeitos sociais ou agentes do cotidiano guarani possibilita o entendimento de que os elementos não humanos interpelam, interferem e agem na vida e na paisagem multiespecífica guarani. Sendo esses elementos uma forma de diálogo entre culturas e pluriversos.

Nesse sentido, voltando à história dos heróis mitológicos mbya guarani, a mãe devorada pelas onças sofre uma metamorfose a partir de seus ossos, e ela se transforma em uma paca, animal sagrado para os Guarani. A mãe, ainda, apresenta simbolismos intrínsecos à vida e às responsabilidades das mulheres guarani. Mariana de Andrade Soares, em sua tese, relata ter escutado de um ancião guarani que “existem duas versões sobre a origem da mulher [guarani]: uma contada pelos Guarani do Paraguai e outra pelos Guarani da Argentina” (SOARES, 2012, p. 64)³. Coloca Celeste Ciccarone que “a figura feminina que protagoniza a caminhada, mulher na época da puberdade, é ao mesmo tempo uma personagem ambivalente: dela origina-se a vida da sociedade solar por meio da gestação do ser divino, e a ela é atribuída a responsabilidade pelo desvio de conduta que a leva à morte. Institui-se a função sagrada da maternidade e a transgressão. O poder da vida coexiste com o poder da morte no percurso da sociedade Mbya ao longo da existência terrena” (CICCARONE, 2001, p. 66).

³ Eu escutei parte da versão “paraguaia” do mito de uma mulher residente do estado de Santa Catarina. No entanto, Dona Julia preferiu não me contar ou detalhar a história e, por isso, o(s) mito(s) da origem da mulher guarani não foi trazido para o texto.

3.1 KUNHANGUE MBAE'APO: MULHERES, TRABALHOS E COTIDIANO

A palavra guarani *Arandu*, pode ser traduzida para o português como “sabedoria”. Dizem algumas guarani de mais idade que a mata é a verdadeira escola do guarani. Dizem também que é a árvore *Tajy*, Ipê, que é a árvore-escola. Através da relação com a natureza, com as pessoas mais velhas, e através do contato com os espíritos verdadeiros, que o *arandu* é adquirido. Ninguém nasce pronto. Nenhum corpo nasce pronto. Todos precisam ser aconselhados e moldados de acordo com as normas da sociedade guarani. Todos os dias é preciso lembrar de quem se é. Dona Talcira costuma dizer que “o *guarani consegue tocar o coração do jurua por que fala com o coração*”. O *arandu* é essa sabedoria, potente, que fala em silêncio, que emociona só com o olhar, que transmite belas palavras ao falar. Dona Julia me explicou que o *arandu*, em tradução literal, “*ara*” é dia e “*ndu*” é um sufixo da palavra “*nhendu*”, que é som. *Arandu* é o som do dia. Dessa forma, quem ensina é o barulho do vento, é o Sol que nasce, são as folhas que se movimentam. Também, quem ensina é a mãe, pois é através das boas práticas de cuidados diários que o *tapé porã*, o belo e tradicional caminho guarani acontece, e assim se pode adquirir o *arandu*. Percebo que as mulheres executam essas tarefas de cuidado e liderança com boas práticas tanto em aldeias que apresentam mais elementos naturais para o bem viver Guarani, quanto em acampamentos de beira de estrada, onde há pouquíssimo recurso. O *mborayu*, cuidado e o amor, e as boas práticas com *arandu* necessárias ao *tekó porã* estão muito vinculados aos *kunhangué mbae'apo*, trabalhos de mulher.

São nas dinâmicas cotidianas dentro dos tekoa e entre eles, portanto, que são assentados e apreendidos os saberes deixados por Nhanderu, tanto através/com os elementos do espaço natural, quanto através das belas palavras, *ayvu porã*, proferidas pelas lideranças políticas e espirituais. “Para os Mbya, [...], “viver os mitos” como “experiência religiosa” não se distingue da vida cotidiana, pois o cotidiano está impregnado de relações míticas com o universo. (LADEIRA, 1992, p. 72)

Nas aldeias guarani do Rio Grande do Sul as *kunhangue*, mulheres guarani, estão sempre presentes, em grande ou pequeno número. De saias longas, camiseta e sandália ou tênis no pé. Com colares, brincos e pulseiras, sempre bastante coloridas. Cabelos compridos e bem escuros. Quase sempre com crianças ao redor. São elas que prezam pela manutenção do pátio varrido em volta das casas e pela organização espacial da aldeia. São pessoas de poucas, mas certas palavras, às vezes tímidas, porém sempre muito sagazes, de passo firme e olhar atento. “*Eu tenho mais de 800 anos*” brinca Júlia de vez em quando. E tem mesmo. Nos sorrisos, nos traços fortes, na cor pele está impressa a ancestralidade que habita os corpos, mentes e corações dessas mulheres originárias.

Diariamente, as mulheres guarani nas aldeias cumprem uma série de tarefas domésticas como preparo do fogo e das refeições, cuidados com as crianças para além dos filhos, limpeza da casa, do pátio e das roupas, entre outras. Na agricultura, elas, na maior parte dos casos, são as responsáveis pelo *ma'ety*, as plantações tradicionais guarani. Trabalho, portanto, é uma constante. E o trabalho está sempre relacionado ao cuidado consigo e com o outro, tanto físico, do corpo e do espaço, quanto espiritual. Ainda o trabalho sob o viés da geração de renda é também cargo delas nas comunidades. Algumas mulheres e homens são professoras e professores, agentes de saúde ou cozinheiras das escolas indígenas. E muitos também trabalham fora das aldeias, nas lavouras e em outros serviços, principalmente homens, mas mulheres guarani também são vistas nas colheitas de uva e hortaliças. Todavia, a geração de renda tradicional das mulheres guarani se dá, sobretudo, por meio da produção e da venda do artesanato. Nos horários entre refeições, e quando as crianças permitem, muitas vezes à noite só com a luz do *tatapy*, fogo de chão, as mulheres passam horas fabricando suas peças naturais. Elas colhem cipós, taquaras, sementes e madeiras. Plantam capins e cabaças, amassam barro. Elas tecem taquaras, miçangas e fios. Tingem e envernizam as peças, e desenham grafismos tradicionais e outros símbolos em suas artes. Levam seus artesanatos, junto com os filhos e filhas, às ruas, praças públicas ou feiras, onde na maioria dos casos se sentam no chão urbano e estendem seus panos, realizando a prática do *poraro*⁴.

Quando estão em público, vendendo o artesanato na cidade ou em momentos de evento na aldeia, no encontro com os *jurua*, a maioria delas fala baixinho, são de poucas palavras. O cuidado, a desconfiança e porventura a timidez que algumas têm, são justificadas por elas por “*não falar o brasileiro direito*”. Apesar disso, nos momentos de junções de mulheres na aldeia, em língua guarani, elas falam muito, e sobre todos os assuntos. Donas de um humor ácido, são perspicazes nas avaliações e nas piadas com relação aos parentes e aos não indígenas, ainda que na presença da pessoa-assunto. Os risos são escutados a vários metros de distância, e a parceria delas é selada no compartilhamento das atividades diárias, nas idas a feiras e nas longas conversas, sempre que possível acompanhadas de *ka'ay*, chimarrão, *tatapy*, fogo de chão e *petyngua*, o cachimbo guarani.

A maternidade e o cuidado com os mais novos, sejam irmãos ou primos, crianças ou adolescentes, são situações que elas são preparadas desde cedo. Muitas delas já acompanharam

⁴ O Decreto Nº 17.581, de 22 de dezembro de 2011 “reconhece, no âmbito do Município de Porto Alegre, as práticas do “poraró” e as apresentações dos grupos musicais “mbyá-guarani” realizadas em espaços públicos como expressões legítimas da cultura indígena, conforme seus usos, costumes, organização social, línguas, religiosidade e tradições.” Fonte: DOPA 27/12/2011.

partos ou são parteiras, apesar de, em geral, não se reconhecerem com esse título. Julia conta que sua mãe a acompanhou apenas durante o nascimento do primeiro filho, para os demais ela estava sozinha. Por opção, ou não, o relato da solidão na hora do parto é relativamente comum, já escutei histórias semelhantes de algumas mulheres. Elas sabem, portanto, cuidar dos seus corpos nos períodos menstruais, de gravidez, parto, pós-parto, e também dos corpos das crianças e dos outros adultos também. São preparadas e educadas para isso pelas mais velhas, inclusive sob a conotação preventiva de saúde. Julia, por exemplo, conta que sabe preparar o corpo das meninas para a hora do parto para daqui a 10 ou 15 anos através de chás: “*assim o jurua não vai convencer a mulher a sentir medo da dor na hora do parto, porque tomando os chás certos ela não vai sentir dor*”. Catafesto de Souza, sobre o corpo e suas interações coloca que “sua cosmoecologia concebe possível manipular a materialidade e as propriedades substanciais dos corpos, seja através da dieta, seja pela participação em procedimentos rituais, ou pela introdução de objetos mágicos no corpo de pessoa atingida por feitiçaria.” (SOUZA, 2017, p. 303) A filha mais velha da Julia pariu seu primeiro filho em 2019, com ajuda de uma cunhada, que é mãe de três, mas que nunca havia acompanhado outros partos. Foi na casa dela, recém-construída justamente para parir e enterrar o umbigo, como é comum entre os Mbya.

O ofício de preparar remédios tradicionais para curar pequenas enfermidades é também comum a muitas mulheres guarani. Dores e doenças mais simples podem ser curadas através de plantas medicinais tradicionais, ou com *ataxi*, fumaça de *pety*, tabaco, produzida pelo uso do *petyngua*, e podem ser feitas por adultas que se sintam seguras para isso. Já situações de doenças mais graves são trabalhos para mulheres e homens designados por *Nhanderu* para serem líderes espirituais, esses são denominados *kunhã karai* ou *karai*, por gênero respectivamente. Então, além dos saberes tradicionais com relação as plantas, são identificadas conexões entre humanos e não humanos que vão além da fitoquímica, já que o tabaco inter/age sobre as pessoas.

Não adianta só conhecer a planta medicinal, pois não é qualquer parte da planta que usa, não é qualquer jeito que se prepara. Mesmo que se saiba preparar, não é qualquer pessoa que tem o dom da cura (Julia Gimenes).

Já ouvi de várias mulheres, inclusive Julia, dizerem que não são benzedeiras, *kunhã karai*, mas sabem fazer curas e remédios mais simples. Certa vez Julia ficou quase uma semana na aldeia de Osório, me disse por telefone que precisaria ficar lá pois o filho de seu sobrinho, de 8 meses, estava doente. Algumas semanas depois, quando nos encontramos, perguntei a ela o que tinha a criança. Disse-me que, algumas crianças, quando correm e caem muito no chão, podem machucar órgãos internos e sentir muita dor. Em seguida contou que, há pouco tempo,

uma criança bem pequena foi levada ao hospital pela SESAI com fortes dores abdominais. Por vários dias ela ficou internada, e os médicos não conseguiam descobrir o que ela tinha. Então o cacique da aldeia, que é irmão da Julia, falou com as enfermeiras e pediu para que levassem o avô da criança até o hospital. Chegando lá, o *xeramõi*, avô, fez uma massagem na barriga, e a criança no outro dia já estava melhor, vindo a receber alta do hospital. Foi isso que Dona Júlia estava fazendo em Osório, massageando a barriga do filho de seu sobrinho. “*Ela é uma das únicas que sabe fazer isso*”, me disse sua cunhada no outro dia. Silvia Guimarães, que escreveu junto a mulheres da etnia *Samöma*, apresenta fatos bastante semelhantes a esse e coloca que, “dessa forma, produzindo os fatos e participando deles, como o faz a ciência ocidental, as mulheres *Sanöma* constroem um terreno cosmopolítico, também produzindo conhecimento e realidade, afrontando a realidade criada pela ciência ocidental” (GUIMARÃES, 2019, p. 599).

A relação com o sistema público de saúde que atende os indígenas é, em grande parte do tempo, saudável e amistosa. No entanto, as comunidades estão sempre em alerta para possíveis abusos e atravessamentos frente a seus métodos tradicionais de cura e cuidado das doenças. De vez em quando eles precisam se impor de forma incisiva aos métodos convencionais de tratamento. Argumentam que os médicos, muitas vezes, por relativizar ou diminuir a potência de cura de suas plantas tradicionais, as deixam com medo, e, por isso, muitas acabam cedendo. De qualquer forma, algumas lideranças como a cacica Julia e outros caciques conseguem saber o limite de “*usar o remédio do jurua*”. O autor M. Follér chama de fronteiras epistemológicas, ou zonas de contato, o “fluxo de conhecimento entre os discursos biomédicos e etnomédicos” (FOLLÉR, 2004, p. 117) em muitas comunidades indígenas. Uma planta que Julia cita muito como exemplo dessa situação é o *pengüepoã*, cactos-macarrão (*Rhipsalis baccifera*), usada por meio de maceração e emplasto para ossos quebrados. Ela argumenta que quando quebra um osso, não precisa nem chamar a equipe (da SESAI), se não “*já era*”. Tem que buscar alguém mais velho, ou um *karai*, que saiba fazer o tratamento. Julia já cuidou de ossos quebrados de várias pessoas, inclusive de não indígenas, sempre com sucesso.

A alimentação, para além da segurança alimentar e nutricional propriamente dita, representa uma segurança ligada à tradicionalidade, que pode conectar o corpo da vida terrena a elementos invisíveis, inclusive sob o aspecto da cura de doenças. O preparo das refeições é um trabalho tradicional de cuidado das mulheres guarani. Julia conta que seu filho começou a comer carne aos oito anos. “*Não se comia doces e nem refrigerante naquela época. Hoje em dia as crianças sempre comem algum doce da escola ou que ganha do jurua*”. A alimentação se dá basicamente por farinha de trigo ou milho, frutas, arroz, feijão e massa. Mas não só a

vontade de comer é importante, a notar pelas dietas rigorosas que são realizadas em determinados períodos, pelas receitas passadas pelos *karai*, e pela forte ligação que tem com alguns alimentos como o *kaguijy* por exemplo, este preparado somente por mulheres. A maioria dos alimentos, então, é preparada pelas mãos de mulheres que, com paciência e sabedoria, são encarregadas dessa tarefa.

Alguns alimentos citados pela Julia como fundamentais para o bem viver Guarani são: *avaxi ku'i mandovi reve*, que é o milho seco pilado com amendoim; *mbaipy*, um tipo de polenta feito com milho verde cozido; *kaguijy*, o qual exige ritual de mastigar o milho verde e deixá-lo fermentando de uma noite para outra; *avaxi mbixy*, milho verde assado na brasa; *avaxi mimoi*, milho verde cozido; *mby'pe*, milho seco que estoura na cinza tipo pipoca; *avaxi pororo*, pipoca; e o clássico *rora*, farinha de milho fritinha. Além desses, é muito tradicional o preparo do *mbojape*, pãozinho feito com milho seco e pilado, misturado com água e assado na cinza; também o *mbojape harina*, feito com farinha de trigo, mais achatado, também assado na cinza. O *ka'i repoxi* é preparado a partir de uma massa de trigo ou milho que é depositada e assada dentro de uma taquara. O *kabure* é feito com massa de trigo ou milho preparada com água e enrolada em pequenos galhos de madeira, assada no fogo. Além destes, o tradicional *xipa* é feito com farinha de trigo e frito no óleo, e com óleo também se prepara o *xiparyku*, feito a partir de uma massa mais amolecida. Muito comum também é o *reviro*, feito com farinha de trigo, óleo e água, uma espécie de farofa. Além desses, a batata-doce e a mandioca se comem cozida e assada, *jety mimoi*, *jety mbitxy*, *manji'ó mimoi*, *manji'ó mbitxy*. Além de vários outros pratos típicos.

Sob o viés ocidental da separação por gêneros, esse trabalho de preparo dos alimentos pode parecer hierarquizado por parte dos homens, já que parece não haver opção para elas. Inspiro-me no argumento Silvia Guimarães, que segue “a trilha argumentativa de Overing (1986) e Belaunde (2001), as quais enfatizaram ser necessário estarmos atentas a armadilhas como a que lê as obrigações dos homens como status e das mulheres como opressões” (GUIMARÃES, 2019, p. 592). Os olhares ocidentalizados, muitas vezes, não conseguem reconhecer a grandeza que está no preparo dos alimentos, sobretudo os tradicionais. Julia e outras mulheres repetem várias vezes que “*tem que ensinar os meninos também a preparar o alimento, limpar a casa e lavar a roupa, é muito importante que os homens saibam porque tem épocas que a mulher não pode fazer essas tarefas*”. Isso pois o preparo do alimento não é permitido para mulheres menstruadas, sobretudo as mais novas, podendo causar sérias doenças em quem come. Também no pós-parto elas ficam proibidas de trabalhar. São esses os momentos que os meninos, filhos e maridos precisam mais ajudar suas mães e esposas. Nos encontros de

mulheres, a questão da divisão do trabalho doméstico foi bastante levantada, tema que será tratado na próxima parte da dissertação. Há de se considerar que existem tarefas tradicionalmente de homens e de mulheres, mas existe flexibilidade para a realização de atividades por um ou por outros, com exceções.

3.2 AVAXI, NHEMONGARAI, KYRINGUE: O MILHO E AS CRIANÇAS

Era uma tarde de sábado. Um dia quente e bem abafado de verão, com previsão de chuva. Cheguei na Aldeia da Dona Julia para fazer visita e, a pedido dela, para buscar “quantas melancias coubessem no carro” e uma galinha na aldeia de Osório. Lá a melancia, xanjáu, se desenvolve bem. Era um dia especial para a cacica e para a comunidade. Dia de batizado das crianças. A indígena mbya guarani Adriana Moreira (2015), em seu TCC explica brevemente a importância do Nhemongarai, o batizado das crianças:

O batismo das crianças é importante pois nele se dará o nome às crianças. É o momento em que recebe o nome que já tinha antes de nascer, o nome não é da criança, é do espírito. É um guardião e protetor de cada ser criança que nasce, espírito que vem do sol, do *karai*, do *jakaira*, e de *tupã*, são esses elementos que comandam todos os demais espíritos. No momento que a criança recebe o nome, ela está protegida pelo espírito. O batizado é onde se reúnem os *karai*, espíritos se apresentam para o universo em nome da criança para ser ouvido e chamado pelo *karai*, pelos pais e pelos irmãos, e assim para os quatro cantos do universo. A criança precisa do nome para se fortalecer espiritualmente e fisicamente. (MOREIRA, 2015, p.20)

Para a realização da cerimônia, tinha vindo um *karai* de outra aldeia da região. “São poucos os *karai* que tem hoje em dia, e cada um faz um tipo de trabalho. Esse sabe fazer batizado” (Julia Gimenes). Eu já o conhecia de outras idas ao litoral, é um jovem adulto, muito simpático, mas de pouquíssimas palavras comigo. Nesse dia mesmo, não disse nada. Logo que cheguei, Julia mobilizou as crianças para que buscassem um banco, *guapy’a*, para eu sentar. Situação corriqueira. Trouxeram o banquinho, bem baixinho ao estilo guarani. As minhas pernas compridas ficam levemente desconfortáveis nesses bancos, mas depois se acalmam.

Um pouco depois da minha chegada um dos filhos da Julia perguntou em guarani se podíamos ir de carro até um rio para tomar banho e se refrescar. Entendi só umas duas palavras, o que foi motivo de riso por todos. Julia traduziu a palavra de seu filho. E eu prontamente topei o passeio. Eu estava bastante empolgada pois nos dias anteriores tinha visitado duas retomadas de terra guarani com alguns amigos. Conteí tudo para a Dona Julia, mostrei fotos. Depois, ficamos em silêncio e só aí foi que percebi como eu estava falando bastante. Julia falou “*Iana aka’é*”, me chamando de “gralha”, ave que canta muito alto. Rimos. E também riram todas as

peessoas ali... "Desarmaram com o riso e a ironia a desordem da alteridade que eu introduzia na vida cotidiana (CICCARONE, 2001, p 52)". Depois, o silêncio. Por mais que eu frequente a casa dela há anos, a chegada, assim como em todas as aldeias, é sempre um momento que me esforço - ou sou forçada - a diminuir o meu ritmo. O silêncio ajuda nesse esforço. Gera um momento-espaco de balanceamento de tempos, de sintonizar diferentes frequências.

Passado isso fiquei ali sentada no meu banquinho. Observei que havia um *pexára*, cobertor, estendido no chão, onde estava deitada uma mulher, vinda de outra aldeia para batizar seu pequeno filho, que mamava. Ao lado dela, sentada no mesmo cobertor, estava Julia. Numa cadeira ao lado, o *karai*. Julia disse que uma outra família de uma quarta aldeia estava chegando. Ela estava raspando algumas *yyakua*, cabaças (*Lagenaria siceraria*) de vários tamanhos e formatos diferentes, estas haviam sido colhidas nas aldeias de Torres e de Osório, onde essas plantas se desenvolvem melhor. Com uma faquinha ela raspava a casca ainda esverdeada nas cabaças. Depois, com a mesma faca, fazia um furo nelas, onde mais tarde encaixaria a taquarinha, para então confeccionar os *mbaraka mirĩ*, chocalhos. Com os furos feitos, ela sacudia forte as cabaças para remover todas as sementes, as quais ficariam secando bem para serem plantadas no tempo certo. Além dos chocalhos, que alguns são arredondados e outros são mais pontiagudos, ela disse que iria fazer "pingente" para colares com as cabaças bem pequeninas. E com uma maior, ia abrir para fazer *yyryru*, recipiente para guardar água, "como faziam os antigos".

A outra mulher que estava deitada no cobertor se levantou quando chegaram seus outros dois filhos e seu neto, todos com idade entre 3 e 5 anos. Logo chegaram também outras crianças, os netos e a filha mais nova de Julia, todos com idade entre 2 e 6 anos. Em seguida começaram a chegar as outras famílias que ali vivem, as quais correspondem aos filhos e filhas da Julia. A casa da Cacica fica ao lado da *Opy'i*, a qual está bem no centro da aldeia; as outras casas, que são cinco, estão espalhadas radialmente. Julia perguntou se eu já tinha almoçado, e me ofereceu *komanda*, feijão (*Phaseolus vulgaris*), especial pois esse tinha sido plantado e colhido por ela e seus netos. Comi com *reviro*. De sobremesa comi melancia.

Aquela mãe que acompanhava Julia, agora dava banho de folhas em seu bebê. Em uma bacia grande com água morna, ela lavava a criança com pedaços de folha de Mamona (*Ricinus communis*). O bebê parecia gostar muito do banho, dava risadas. Eu até já imaginava que era essa planta, por causa das folhas bem características, ainda que molhadas, mesmo assim perguntei àquela mãe o que eram aquelas folhas, ela me apontou a árvoreta logo ao lado, e pronunciou seu nome "amba'y". Num momento, quase que sem perceber, balbuciei o nome dessa planta "amba'y" perto de uma criança. Ela prontamente disse: "Amba'y pa. Nhanderu

rapé.” E a mulher, essa mãe que banhava o filho, riu, e disse: “*Anheté*”. Ou seja, a criança me disse que essa planta serve para que a criança se mantenha no caminho de *Nhanderu*, no *tape porã*. A mulher achou engraçado pois vinha de uma criança, e concordou com ela. Mais tarde contei isso a Julia, que também riu, e disse que as crianças têm mesmo muita sabedoria. Essa planta, portanto, mesmo não sendo considerada nativa pelos botânicos (assim como o tabaco), exerce poder e interage com as pessoas indígenas na paisagem multiespecífica da aldeia. Como coloca Rodrigo Cossio, o uso das plantas pelos Guarani é diverso e muito espiritualizado, portanto, muito além de uma relação fitoquímica” (COSSIO, 2015, p. 101).

Começou a chover, fiquei um tempo rindo com os jovens embaixo de uma árvore, mas o vento nos obrigou a sair dali. Fomos todos para a casa tradicional da Julia que, como é comum entre os Mbya, é retangular, pequena, com paredes estruturada com madeiras finas e fechada com barro, possui uma porta e nenhuma janela, o telhado foi feito de taquara-bambu (*Bambusa taquara*) e coberto com uma lona preta. Ali tinha um fogo de chão aceso, o *tatapy*. Uma das jovens meninas estava fazendo o *reviro*. Outras estavam moendo os grãos de *avaxi*, milho tradicional no *angu'a*, pilão. Sentei e fiquei um tempo ali parada, observando. Julia sentou-se ao meu lado, e ofereceu-me *mbojape* pra comer. O *mbojape* é um tipo de pão tradicional guarani feito com grãos de milho secos e pilados, como se fosse para fazer farinha mesmo. Julia disse que tem alguns tipos de *avaxi ete'i* que são melhores para fazer *mbojape*.

Representando muito mais do que um alimento, “o milho não é só o elo que possibilita a conexão entre dois mundos, mas também o fator propiciador da introdução das pessoas na sociedade” (FELIPIM, 2001, p. 47). Dito de outra forma, o milho é imprescindível para que o Mbya receba seu nome, que passe a ser pessoa e se inscreva no círculo das relações sociais”, “sem o *avaxi* não pode batizar a criança”, e “sem milho o Mbya não existe. (...)” (FELIPIM, 2001, p.47). E ainda “do modo que ele [o milho] cresce, sabemos como está nosso *nhe'é*, espírito da pessoa, se está bem ou não” (OLIVEIRA, 2020, p. 58), coloca a mbya guarani Mariza de Oliveira em seu TCC. Já a antropóloga Mariana Andrade Soares coloca que “a prática agrícola para os Guarani significa mais do que produzir alimentos, sendo fundamental na garantia de suas práticas rituais associadas, como por exemplo, a cerimônia do *Nhemongarai*, realizado para sua nomeação, mas também para o “batismo das sementes”, que devem ser fumegadas preparando-as para o plantio” (SOARES, 2015, p. 178). Assim, é possível afirmar que o milho é mais uma espécie botânica que inter/age no cotidiano guarani, sendo o momento do batizado um espaço-tempo criado para que o milho possa se manifestar.

Ao milho moído no pilão, as mulheres misturam água quente até pegar o ponto bom para a massa. Feito o formato certo, os *mbojape* são depositados nas cinzas do próprio fogo de

chão, até que fiquem completamente assados. Julia disse que essa é a comida que é oferecida para *Nhanderu*, para que ele dê o nome pras crianças durante o batizado. Conforme coloca Celeste Ciccarone “com o trabalho manual das mulheres, a transformação da natureza em cultura, símbolos individualizados da reprodução da sociedade, os pães de milho definidos como “obras das mãos” são oferecidos aos pais e mães das palavra-alma” (CICCARONE, 2001, p. 125). Que emoção comer esse alimento tão precioso! E ainda, Julia tinha colhido *e’i ete’i*, mel verdadeiro, de abelha nativa *jate’i*, jatai (*Tetragonisca angustula*), das caixinhas que cuida com muito carinho. Ela despejou um pouco de mel na tampa de um pote de vidro, e íamos molhando os pedaços de *mbojape* quebrado com a mão ali naquele mel puro. Por meio da alimentação das sementes do milho tradicional pilado e assado pelas mulheres, e do mel das abelhas nativas, portanto, as crianças recebem seus nomes espirituais, os quais poderão ser definidores de habilidades e funções sociais dos indivíduos:

Compreendendo a complexidade da existência terrena de uma pessoa guarani, homem e mulher, sobretudo espiritual, já que “os diferentes papéis masculinos e femininos, são regulados pelos próprios *Nheẽ Ru Ete* e *Nheẽ Xy Ete* (pais e mães das almas respectivamente), que retêm as almas em sua região, conforme o sexo. As características pessoais como traços de personalidade, certas habilidades e a função social do indivíduo são condicionados pelos pais e mães das almas de cada região de onde é proveniente a alma-nome e são peculiares e compatíveis, de acordo com a região, tanto às almas femininas como às masculinas (LADEIRA, 1992, p. 136).

Quando se aproximava o final da tarde me retirei, com muita alegria, já que os não indígenas não participam dos rituais tradicionais.

Cerca de um mês depois desse dia, voltei à aldeia para passar a tarde. Levei erva-mate para a Julia, e algumas frutas do mercado para as crianças como manga, laranja e melão, esse último é muito apreciado por todos. Depois que comemos, as sementes do melão foram dispostas em cima de uma pedra, para que sequem e possam ser plantadas. Logo que cheguei recebi novamente um *guapy’a* banquinho de madeira, e Julia sentou-se na minha frente. Nesse tempo que passou entre uma visita e outra, Julia havia participado da Assembleia Nacional da Comissão Guarani *Yvyrupa* (CGY), momento no qual ela passou adiante o cargo que vinha ocupando nos últimos dois anos, de assessora estadual dessa instituição indígena nacional. Soube por alguns amigos lá presentes que Dona Julia foi homenageada publicamente pelas demais mulheres guarani, graças ao empenho e à força de suas palavras, que foi basilar para o atual momento político de homens e mulheres guarani. E também durante esse tempo, em Brasília, acontecia o 13º Acampamento Terra Livre, onde se deu o lançamento da candidatura a cargos políticos partidários de diversas mulheres indígenas pelo Brasil.

Conversando sobre os eventos recém-ocorridos, ela brinca – ou não? - que ainda vai se candidatar um dia na política do *jurua*. Me mostrou, inconformada, alguns vídeos no celular, de indígenas de outras etnias que apoiam um candidato anti-indígena. Falamos sobre eleição. Ela diz não concordar que o povo Guarani faça protestos com raiva, com palavras, segundo ela, muito fortes, como “*genocídio*”, justifica isso pois as palavras ruins, quando proferidas pelos Mbya podem fazer mal a própria pessoa. Nesse sentido também, ela não concorda com termos que diminuam ou ofendam o *outro*, por mais traiçoeiro que ele seja. Ela acha importante ir a Brasília/DF fazer protestos, diz que quer ir novamente quando for o dia da votação do Marco Temporal⁵. Mas entende que os Guarani não podem ir para uma guerra na qual os desejos como ódio, vingança e morte estejam envolvidos. “*Tem que ir na terra dos políticos para cantar e rezar aos espíritos que protegem, e para mostrar aos jurua que os povos indígenas existem*” (Julia Gimenes). E ainda, diz não entender como os brancos podem ter esquecido que eles, os povos indígenas, estavam aqui antes da chegada dos portugueses. É por isso que precisa ir a Brasília, “*para lembrar os jurua*” (Julia Gimenes).

O enfrentamento direto, salvo exceções, não costuma ser a principal estratégia de enfrentamento com a sociedade envolvente. Os Guarani sabem que maus pensamentos não fazem bem a seus espíritos, e, manter-se em paz consigo e com seus, ainda que sempre em luta, engrandece o corpo individual e coletivo. São então, em geral, agentes de uma política muito mais vinculada à integridade física e espiritual do que a uma política que agiria de forma a responder a altura as violências estatais. “Por isso, com estes, não há o que discutir ou argumentar – seria honrar demais essa pretensão, e tal honra a alimenta” (STENGERS, 2018, p. 22)

A questão para mim mais intrigante desde os primeiros tempos de trabalho junto aos Guarani era a de encontrar formas de justapor a extrema necessidade de terra e a urgência em garantir o que restou do território mbya (ou de seu mundo invadido) com um pensamento peculiar que abomina qualquer tipo de disputa pela terra, que, por sua vez, determina uma atitude desprendida, cortês e generosa até com seus evidentes “inimigos”. [...] Somam-se a esse pensamento e “diplomacia” características do contato sistemático iniciado desde a conquista, que produziu, nesse povo, formas muito específicas de estabelecer relações com a sociedade dominante. [...] Seus métodos não excluíram o convívio inevitável com o branco, com quem sempre procuraram manter um relacionamento amistoso. [...] Desta forma, sob o traje que encobre diferenças profundas, os Guarani tentaram, embora nunca renegando sua condição de índios, com tolerância e intencional opacidade, resguardar-se de novas feridas (Ladeira, 1992. p.22).

⁵ Marco Temporal: Tese jurídica (inconstitucional) que propõe que sejam reconhecidos aos povos indígenas somente as terras que estavam ocupadas por eles na data de promulgação da Constituição Federal – 5 de outubro de 1988.

Enquanto íamos conversando, Julia pediu à sua filha mais nova que trouxesse uma sacola onde estavam seus materiais para a produção de artesanato. Da sacola, tirou algumas *yyakua*, cabaças (*Lagenaria siceraria*) e pedaços de *takua'ete'i*, taquarinha (*Merostachys multiramea*). Lembrei-me que eram as mesmas cabaças que ela limpou e furou no outro dia, só que nesse tempo já havia feito o trabalho de desenhar nelas com um ferro quente. Também na sacola, tinha um pote com sementes de *pegua*, caeté (*Canna paniculata*), algumas que tínhamos colhido juntas, dias atrás, na beira da estrada. Colocava um punhado, cerca de 10 ou 15, em cada uma das cabaças. Em seguida, uma por uma ia encaixando a taquara nos furos feitos nas cabaças, que tinham a espessura perfeita. Depois pediu à filha que trouxesse também uma faquinha. Em seguida do encaixe da taquara na cabaça, cortava um bom pedaço de fio encerado preto, o qual enrolava a parte da taquara que encostava na cabaça, assim como fazia nós na parte inferior da taquara, a fim de fazer a alça. Pronta essa parte, tirou da sacola uma lata de verniz e, com o dedo, ia passando verniz em cada uma das cabaças que, finalmente, podiam ser chamadas de *mbaraka mirim*, chocalhos. Esses foram colocados pendurados no telhado também de *takua'ete'i* da casa dela, a fim que secassem.

Depois, fomos caminhar um pouco. Ela me mostrou como está seu plantio de árvores nativas e de cítricos. Comemos uma *naran*, laranja (*Citrus sinensis*), cada uma. Colhemos um pouco de *komanda aro'i*, feijão-arroz (*Vigna umbellata*) variedade de leguminosa trepadeira, com semente miúda e marrom, bem comum nas roças guarani. Colhemos também uma boa quantidade de *kapi'i'a*, lágrimas-de-nossa-senhora (*Coix lacryma-jobi*), enquanto falávamos e ríamos sobre assuntos diversos. As crianças todas nos acompanharam nessa caminhada, mas logo voltaram depois que uma delas pisou em um formigueiro e chorou muito, sendo carregada de volta pra casa por um primo mais velho. Na trilha que seguimos, vimos uma muda de *Yvyra petai*, jaborandi (*Pilocarpus pennatifolius*) sem nenhuma folha, toda comida e Julia disse “*ou foram as formigas, ou foram as crianças*”. As crianças “aprontam” bastante, representam a quebra na seriedade da vida, pois geram infinitos momentos da mais pura alegria e gargalhadas, elas são a personificação da manutenção cultural, pois, através da educação constante, seguem mantendo vivo o plano de *Nhanderu*. Um pouco em seguida na trilha, encontramos uma orquídea picada em pedacinhos com um caco de vidro, também por uma criança. Os pedacinhos estavam todos dispostos lado a lado em cima de uma pedra. Os nossos risos cessaram quando o menino, o provável autor da obra, neto da Julia, passou caminhando. Julia ficou séria, repreendeu ele e chamou sua mãe, pra quem contou o que havia acontecido.

Voltamos, então, ao banquinho de origem. Fiquei limpando as sementes do *kapi'i'a* enquanto ela tirava os *komanda aro'i* das suas vagens. O relógio se aproximava das 17hs. A

nora da Julia trouxe um prato de feijão com *reviro*. Julia disse: “*essa é a hora da janta pra nós guarani, antes do fim do dia*”. Eu comi com muita alegria. E logo depois das 17hs me despedi, pois, à noite, com exceções, é a hora que eles todos entram na *Opy'i*. É a hora de praticar os rituais sagrados, de cantar, tocar música, e rezar. Rituais esses que não são permitidos a mim, pois, assim como a recíproca, isso não é do *jurua*.

3.3 TAKUA, MBORAI, REMBIAPO: A TAQUARA, A MÚSICA E O ARTESANATO

Figura 3: *Ajaka*.



Fonte: elaboração própria.

Figura 4: *Kunhangue* com *takua*.



Fonte: elaboração própria.

“Antigamente, quando as mulheres iam para a roça colher o milho, levavam aquele balaio grande, que tem uma fita amarrada na cabeça, como uma mochila. Daí não precisava ficar carregando na mão.” Conta Julia com alegria, lembrando que vimos uma *xejaryi’i*, avó, realizando essa ação quando estávamos visitando a Aldeia da Guarita (Tenente Portela/RS) certa vez. Antigamente também, alguns artesanatos guarani só eram usados dentro da *Opy’i*, como o chocalho e o *petyngua*. E antigamente, ainda, Julia conta que todos os utensílios de cozinha como *oja*, panelas, *nhaembe*, pratos, *páva*, chaleira, *karo*, copo, eram feitos de cerâmica por sua mãe e por outras mulheres. Ela era criança, mas se lembra de usar tudo de *yapo*, barro. Quando iam embora de onde estavam, andar para outra aldeia ou acampamento, deixavam os utensílios de cerâmica todos para trás, carregando consigo apenas o recipiente de guardar água, *yyryru*, também de cerâmica.

É pelas mãos habilidosas das mulheres guarani que, nos atos de beneficiar e colorir as matérias primas vegetais, são transformadas algumas plantas ou parte delas em obras de arte. A memória das mães e avós está sempre presente em cada peça que se produz. A ancestralidade, que é memória, e também é o plano para o futuro, está impressa nas peças de artesanato. Em registros fotográficos antigos dos Guarani, chama a atenção que as mulheres e os homens

sempre aparecem com colares de sementes, e alguns com algo amarrado na perna, na altura da canela. Uma vez perguntei a Julia por que é assim, ela disse que os colares são só os Mbya Guarani que usam, “*é uma forma de eles se identificarem enquanto povo*”. Isso pois antigamente, segundo ela, no Paraguai, “*tinham muitas outras etnias que eram bem parecidas com eles, que nem hoje ainda tem o Kaiowá, o Xiripá (Nhandeva), o Avá*”. Ela lembra que seu pai contava com mais frequência dos índios *Guayaki*. “*Algumas dessas etnias têm/tinham o mesmo jeito de viver que nós, até rezavam de um jeito parecido, mas Nhanderu precisa saber quem é Mbya mesmo, é por isso que Mbya sempre usa o colar.*” Já a corda na perna, era feita com cabelo das mulheres que, trançado e amarrado a altura da canela ou da coxa, era usado para proteção espiritual e também porque “*vai chegar o momento que vai acabar essa terra, e Nhanderu vai salvar os Guarani. É pra isso que usamos isso, para que ele saiba quem somos nós*”. León Cadogan cita esse objeto também, “*en la pierna del'echa, bandas o ligas hechas de hilo de cabellos de mujer*⁶” (CADOGAN, 1971, p. 9). Em seguida é citado o *akâpychi'a*, adorno que Julia lembra por várias vezes, contando que antigamente os homens usavam na cabeça, era feito com fibra de árvore, hoje em dia fazem com fio mesmo, ou embira, fibra, de árvore. Essas coisas todas já se perderam, lamenta Julia, “*ninguém mais usa isso*”, assim como o *tambeo*, uma saia tradicional, que era feita de algodão natural, segundo Julia. Os artesanatos se apresentam então como mais do que simples artefatos ou objetos. São formas de reforço identitário de um povo, primeiro com relação aos deuses, mas também com relação à sociedade abrangente.

Os instrumentos musicais dos Guarani são únicos e muito belos. Conheci uma liderança, que hoje mora em outra aldeia de Maquiné, que produz *rave*, violino, e *mbaraka*, violão a partir da madeira do *Yary*, cedro (*Cedrela fissilis*). Também são lindos os registros sonoros que ouvi das *mimby*, as flautas guarani, feitas de *takua'ete'i*, taquarinha (*Merostachys multiramea*). Essas têm dois tipos, um para mulher e outro para homem, que tocam em consonância. Julia diz que sua irmã sabe fazer ainda. Outro instrumento musical, além do *mbaraká*, violão, e o *mbaraka mirin*, chocalho, muito mais simples mas com a máxima potência espiritual é o *takuapu* que é simplesmente uma taquara bem grossa, que, quando batida no solo, ressoa. Essa é usada apenas nos rituais. A produção sonora guarani, inclusive por meio da voz, é impressionante, emocionante.

Apesar de muitas coisas serem diferentes hoje em dia, algumas permanecem iguais, sobretudo o vínculo deste povo com a taquara. São vários os tipos de taquara usados para fazer

⁶ Na perna direita, fitas feitas com fios de cabelos de mulher (CADOGAN, 1971, p. 9, tradução própria).

o artesanato, mas a *takua'ete'i*, taquarinha, (*Merostachys multiramea*) é a mais apreciada. Sempre que eu e a Julia viajamos juntas ela vai me mostrando os diferentes lugares onde já acampou, onde os Guarani viviam. Julia conta que caminhava com seus pais a pé por diversas rodovias do estado. Onde havia taquara é onde paravam para trabalhar e produzir o artesanato, dormindo debaixo de pontes às margens das rodovias. Volta e meia ela mostra alguma, na de Gravataí, na foz do Jacuí, e na própria ponte do Guaíba. “A ponte é um telhado original do Mbya” e ri. Mas muito gira em torno da taquara, não só para o artesanato, mas para construir algum telhado, e algum *xoráro*, estrutura usada como mesa ou balcão. Um dos fatores que conduzem a caminhada dos Guarani, então, é onde estão as plantas importantes para seu modo de ser.

Como paralelismo a relação de refúgio e liberdade do mundo do jurua que a natureza e seus recursos proporcionam aos povos tradicionais, Malcom Ferdinand, ao relatar a situação de ex-escravos recém descobrindo-se quilombolas, diz que o encontro dessas pessoas africanas com a natureza latino-americana foi possível pois “eles colocam em ação as primeiras utopias anticoloniais e antiescravistas modernas mostrando este fato marcante: por meio do cuidado e do amor dedicados à Mãe Terra é possível redescobrir o corpo, expor sua humanidade e se emancipar do Plantationoceno e de suas escravidões” (FERDINAND, 2022, p. 174). Os Guarani ficavam nesses acampamentos alguns meses, produzindo balaios e vendendo na beira da estrada, até o momento de ser expulso, ou conseguir ir embora.

Para Julia, assim como para quase todas as mulheres guarani, a busca por taquarinhas é uma constante. Na sua atual aldeia só havia a taquara-mambu (*Bambusa taquara*), espécie que foi utilizada para fazer o telhado da *Opy'i*, mas terminou. Ela tem mapeado quais os melhores locais para a coleta da taquarinha. E também na sua própria aldeia. Recentemente os filhos dela encontraram uma pequena mancha dessa planta que cresceu no alto do morro de sua própria aldeia, e que alegria isso proporcionou!

Depois de colhida a taquara, para produzir os *ajaka*, balaios, basta uma faquinha bem afiada, muita técnica, e tranquilidade. Com a faca, a taquara é raspada, para que fique com a cor amarelada, já não mais verde. Corta-se as taquaras de forma longitudinal quantas vezes forem possíveis. Em seguida ela é afinada para que reste apenas a fibra mais externa, e então ela é cortada do tamanho já que será o balaio final, se grande ou pequeno. Aí vem a parte da pintura. Hoje em dia, a maioria das mulheres usam anilina para pintar. Na aldeia da Guarita, em Tenente Portela/RS, foi o único lugar que vimos, eu e Julia, onde ainda é utilizada a tinta natural, essa extraída da planta *kaxigua*, catiguá (*Trichila catigua*). Normalmente os feixes são

pintados depois de “fatiados”. Julia disse que essa técnica faz com que os balaios fiquem pintados por dentro também.

Tem formatos de *ajaka* bem grandes e outros bem pequenos, alguns com tampa, outros sem. Uns bem cilíndricos, outros não. As técnicas variam de pessoa para pessoa, e o trabalho depende do começo do trançado, da quantidade de fibra e do formato inicial das amarras. Quando vai subindo, vai trançando uma a uma, sabendo exatamente qual o momento de entrar a colorida e a sem cor, para dar o desenho do grafismo final.

Além da taquara e do *kaxigua*, para os *ajaka* são usados, algumas vezes, casca do *guembe*, guaimbé (*Philodendron bipinnatifidum*) para fazer as finalizações, e para a alça. Em algumas situações usa-se também a madeira do *nhandyta*, cincho (*Sorocea bomplandii*) para fazer a borda da tampa e do próprio balaio. Outros artesanatos são produzidos a partir da taquara, como a *yrupe*, peneira, a fruteira e o *guyrapa*, arco-e-flecha. Este último, tradicional e espiritualmente, se faz da madeira da *guajayvi*, guajuvira (*Cordia americana*), mas para a venda se usa a taquara.

Em seguida, o artesanato mais confeccionado pelas mulheres são os *mbo'y*, colares. Principalmente feito de *kapi'i'a*, lágrimas-de-nossa-senhora (*Coix lacryma-jobi*), aguá (*Chrysophyllum gonocarpum*), *yva'um*, balãozinho (*Cardiospermum gradiflorum*). Usa-se também o olho-de-cabra (*Ormosia arborea*), o estojo-de-luneta (*Dioclea violacea*), entre outros. “*Os colares são como medicina*”. Para proteção espiritual, para conseguir caçar melhor, para criança que faz xixi na cama,... Se a mulher que ter filho menino tem que usar colar de *aguái*, se menina tem que usar o *kapi'i'a*, “*quando está grávida não pode usar colar se não o filho nasce com o cordão umbilical enrolado no pescoço*”. Cada um tem um significado. Para a venda isso é relativizado.

O *kapi'i'a*, lágrimas-de-nossa-senhora, possui muitas variedade, alguns mais arredondados, mais compridinhos, alguns escuros, outros bem clarinhos, quase como pérolas. Essa planta cresce espontaneamente na beira dos rios, mas também é cultivada nos pátios das aldeias. “*Essas são as miçangas naturais*”, segundo Julia, que foram “*deixadas por Nhanderu*”, pois elas são naturalmente furadas para que o fio seja passado. Para algumas situações, as sementes são assadas com *tanimbu*, cinza, em uma panela, isso faz com que ela fique escura, com aspecto de ser outra semente. Com o *kapi'i'a* também são confeccionadas *poapy*, pulseiras, chaveiros e as belas tiaras de sementes, que algumas pessoas usam na cabeça quando saem de casa. “*É só isso que as mulheres usam, colar e tiara, cocar não, cocar não é do guarani*”, reafirma Julia sempre que vê um parente guarani usando cocar de penas.

Diferentes do *kapi'i'a* que é cultivado em quase todas as aldeias, algumas sementes de plantas arbóreas usadas para os colares nem sempre são facilmente encontradas em todos os lugares, isso faz com que exista uma economia de compra e venda de “garrafas” de sementes entre as mulheres, principalmente com o aguái.

Não foram poucas as mulheres que já vi reclamando que, cada vez menos os *jurua* querem comprar colares de sementes, e isso acaba obrigando algumas delas a comprar alguns outros objetos de artesanato para vender. E também por isso, mas não só, sobretudo as meninas mais jovens, têm feito inúmeros trabalhos belíssimos com as miçangas artificiais. As miçangas são compradas no centro de Porto Alegre ou no centro de algumas cidades maiores. Já ouvi relatos de mulheres que compram pela internet. Com a habilidade que tem quase que naturalmente de trançar as taquaras e fazer os grafismos, rapidamente aprendem a trançar as miçangas nos fios para fazer colares, pulseiras e chaveiros com os mesmos grafismos tradicionais ou outros desenhos mais ou menos elaborados. *Emojis*, letras, nomes, corações e outros símbolos como papai-noel e outros animais.

Talvez a parte mais difícil das técnicas de fazer o artesanato seja vender. Antigamente, conta Julia, quando ficavam debaixo de pontes ou nas beiras das estradas, vendiam ali mesmo. Ou ainda, sazonalmente, se deslocava a locais como o Acampamento Irapuá (Caçapava do Sul/RS), pois, esse sendo na beira da estrada era mais fácil de vender. “*Aí ficava ali por três ou quatro meses, fazia algum dinheiro e voltava pra casa*”. Hoje em dia, muitas mulheres têm que enfrentar longas distâncias com o artesanato, pagar ônibus e carro privado, chegar até uma feira e vender um pouco, que muitas vezes não paga nem a alimentação, nem a passagem. “*Às vezes tem sorte e vende, às vezes não*”. Por isso Julia também não considera saudável ir à feira todos os finais de semana, disse que vender o artesanato é importante, mas mais importante é estar bem e com a família. “*Não precisa ir sempre.*”

Antes de conhecer mais os Mbya, muitas vezes caminhava pelo brique em Porto Alegre e ficava olhando os Guarani, às vezes comprava algum bichinho de madeira, esses são normalmente feitos de *korupika'y*, pau-leiteiro (*Sapium glandulatum*), caixeta (*Schefflera morototoni*), ou até *tembetary*, mamica-de-cadela (*Zanthoxylum sp.*). Depois, sendo parceira da Julia, pude acompanhá-la na venda de artesanato, tanto em feiras do litoral norte, em Capão da Canoa/RS, Osório/RS e Maquiné/RS, mas também em Porto Alegre/RS, no centro histórico, no brique, e na Feira dos Agricultores Ecologistas. Foram experiências muito interessantes estar ali sentada no cordão da calçada por horas e horas, observando os *jurua kuery* passar, rindo de situações corriqueiras, admirando as crianças brincarem no parque, olhando as plantas da cidade. O espaço-tempo em que as mulheres saem de suas comunidades de chão batido e se

deslocam para o asfalto representa, para mim, uma abertura de mundos. Ficam ali sentadas em meio a poluição do centro da capital, em meio a olhares racistas, ou, pior, olhares piedosos. Elas não estão ali para pedir esmola ou doações, por mais que aceitem de bom coração, elas estão fazendo seu digno trabalho.

É comum as crianças, entediadas pelo longo tempo de estadia, se deslocarem pelas feiras com pequenos *ajaka* pedindo “moedinha”. Até onde pude ver, todo dinheiro arrecadado por essas crianças, que às vezes é mais do que as mulheres ganham, fica pra própria criança, que costuma gastar com lanches e sucos. Algumas famílias, normalmente de aldeias maiores, costumam se deslocar com três ou quatro crianças para que se apresentem como coral, cantando. Nenhuma dessas situações, por mais que envolvam crianças menores de idade, são razões para piedade. Poderia, pelo contrário, ser uma oportunidade para muitos não indígenas acolher, comprar, conhecer.

Muitas e muitas pessoas passam por elas. Não olham. Não percebem a riqueza daquelas peças. Poucas param, pegam o artesanato na mão e admiram, percebem a beleza. As crianças, sobretudo, ficam bastante interessadas pelos bichinhos de madeira, chocalhos e arco-e-flecha. Algumas compram. E algumas, menos ainda, compram e trocam palavras para conhecer aquelas artistas ali presentes. Recentemente Julia passou a aceitar pagamento por Pix também, o que facilita algumas vendas.

Dessas que param para conversar, por vezes saem algumas falas do tipo “*faço parte do xamanismo, você faz cachimbo? pois gostaria de comprar um cachimbo feito pelo próprio índio.*” Julia sempre acha uma forma de se esquivar, de envolver o cliente, sobretudo convidando a conhecer a sua cultura, “*pode chegar na minha aldeia*”. Ou ainda, ela escuta “*você é mesmo índia?*”. Certa vez uma professora de escola particular chegou para convidar Julia para ir dar uma palestra em sua escola, Julia disse que iria, a professora então falou “*e será que você poderia ir vestida de índia, assim, de cocar?*” Ela resolveu não ir à escola.

Além das funções de trabalho que é estar na feira, acontece também uma economia de compra-e-venda entre as mulheres guarani. Cabaças são trocadas por colares, orquídeas são trocadas por pulseiras, colares também são trocados por mudas de plantas, alguns bichinhos de madeira são vendidos ou trocados também. Elas se divertem com os reencontros, lembram de antigos causos, trocam telefones, contam de suas vidas atuais. Raramente são desconhecidas umas das outras. Se não se conhecem diretamente, sabem de quem ela é irmã, filha ou mãe.

O mundo do *jurua* atravessa a tradicionalidade guarani como uma rocha, que limita a caminhada, mas que não a impede. A geração de renda através do artesanato é uma consequência gerada a partir da necessidade de sobrevivência na sociedade circundante, que

além de capitalista, é racista, e ainda sente pena, ou culpa, pela situação dramática que se sente obrigada a observar. Por meio da criatividade, e com alegria, são realizadas pelas Guarani adaptações a modernidade com viés de facilitar a manutenção da tradicionalidade, como o Pix, como as miçangas artificiais e como a relativização da tradicionalidade para realizar a venda. A produção artística e de beleza a partir do manejo, do uso e da conservação dos recursos naturais nota-se, então, está vinculada primeiro a espiritualidade, segundo a estética, e por fim a geração de renda.

3.4 KOKUE HAE'GUI KA'AGUY: A ROÇA E A FLORESTA, MULTIESPÉCIES INTERAGEM

Figura 5 – Tekoa Guyra Nhendu e o ka'aguy.



Fonte: elaboração própria.

Figura 6 – Dona Julia e os avaxi recém colhidos.



Fonte: elaboração própria.

“*Nós fazemos a agricultura natural*” disse Dona Julia sobre o modo guarani de cultivar plantas, enquanto me mostrava a sua agrofloresta. Entre os trabalhos constantes, posso afirmar que o trabalho agrícola, no *kokue*, roça, é o que desperta nela mais cuidado e afeto.

“Eu tô velhinha agora mas sempre continuo trabalhando na roça. Eu gosto de plantar. Desde que tenho 6 anos que me lembro da minha mãe e do meu pai plantando, eles faziam todo tipo de trabalho. Agora eu ensino meus netos a plantar, limpar, capinar. Assim é o guarani. Meu pai sabia fazer todo tipo de trabalho. Roçar, plantar milho, batata doce, batatinha, abóbora, cebola, várias coisas ele planta. Aí me ensinou, e pra todo mundo. Todos os filhos

aprendem com ele. Eu aprendi desde pequena com eles, antes ainda de morar lá, desde que eu tenho 6 anos eu me lembro que minha mãe fazia plantio.”

Localizada hoje em uma área de Mata Atlântica com vegetação secundária e avançada, na *Tekoa Guyra Nhendu* uma multiplicidade de indivíduos humanos e não humanos, vegetais e animais se interconectam, sobretudo pelo manejo que os indígenas fazem das matas. Com facção e muita atenção, são constituídos espaços entre as árvores para que sejam plantadas sementes tradicionais, e muitas das árvores ao redor, considerando que foram deixadas por *Nhanderu*, servem a medicina tradicional, a produção de calor e de moradia à comunidade. Não são encontrados muito indivíduos de *pindo*, jerivá, (*Syagrus romanzoffiana*) palmeira importante que *sustenta* o mundo guarani e que dela, no mito, “surgem a serpente originária; o primeiro habitante da terra; é criado o mundo aquático; as savanas; o mundo subterrâneo; a noite; o dia;” (LITAIFF, 1991, p. 110). Apesar disso, o *jejy*, palmeira-juçara (*Euterpe edulis*) se destaca na paisagem formando grandes malhas dessa planta ameaçada de extinção que já vem servindo ao uso dos indígenas aliado a conservação ambiental. Julia costuma falar que: “*Aqui na minha aldeia tem tudo pra nós viver*”.

Maria Inês Ladeira coloca que “para os Guarani, a questão do território contém a perspectiva da manutenção de seu mundo, ou está nele contido” (LADEIRA, 2008, p. 97). Muitas outras localidades onde vivem os Guarani, ao menos no RS, não possuem a riqueza e a diversidade biológica necessária ao exercício pleno da cultura tradicional, essa que é vinculada às matas mais bonitas onde coabitam importantes espécies de referência, inclusive espirituais. Como coloca Luiz Gustavo Pradella “as belas matas (*ka ’aguy porã*) são também reminiscências do tempo em que a terra era nova (*yvy pyau*) e portanto remetendo a proximidade com as deidades” (PRADELLA, 2009, p. 86). Mas mesmo as aldeias carentes de recursos, podem ser transformadas, manejadas e “guaranizadas” com o passar do tempo. “Considerando que o território ocupado pelos Guarani-mbya não é geograficamente contínuo nem exclusivo, o que substancia o território e lhe confere limites e significados é o modo de vida exercido em cada unidade/*tekoa*, ou a criação de condições locais para esse exercício” (LADEIRA, 2008, p. 197). Portanto, o bem viver guarani, o *teko porã*, apesar de ser diretamente entrelaçado com a paisagem, plantas e animais nativos pode ser exercido mesmo em áreas degradadas, pois estão em constante adaptação, plantio e manejo das áreas.

No caso situado na *Tekoa Guyra Nhendu*, os elementos naturais que estão contidos na área são minimamente adequados a um conjunto de espécies da sociobiodiversidade consideradas por Rafaela Printes como criações naturais, quando se refere às “criações naturais

de uso comum” (PRINTES, 2008, p. 132), ou seja, aquelas criadas e aqui deixadas por *Nhanderu*, e que, portanto, permitem o exercício do *mbya reko*, o modo de ser tradicional guarani. Em fluxos de relações bilaterais entre as criações de *Nhanderu*, a memória e o corpo da pessoa Mbya, são realizados manejos das áreas de mata para extrair dela todo o necessário, sem excedente. “*Só pode tirar o que vai usar*”, diz Julia, assim como sem deixar de lembrar/cuidar dos donos dessas criações naturais, para os quais, muitas vezes “*pior pra ele [para o dono] se não usar aquela árvore. Tem que usar*”, diz ela. O uso das plantas arbóreas ou das plantas de roça está vinculado à relação com seus *djá*, donos ou espíritos, e com o cuidado relativo a cada indivíduo vegetal. Julia relatou algumas vezes os perigos sobre não respeitar as plantas que se colhe ou sobre não pedir licença aos donos das plantas e das matas. Nota-se com isso, a atuação direta das plantas sobre o território e sobre o dia a dia. “Os primeiros povos do mundo já mostraram há muito tempo que animais, plantas, rochas, agentes atmosféricos e muitos outros são nossos companheiros na política de habitar e transformar um mundo mais que humano” (TSING, 2019, p. 8). Assim como, as plantações estão relacionadas com seus parentes guarani. Elaborar-se, assim, uma tessitura profunda entre os corpos humanos, as plantas e entidades sobre-humanas.

Nota-se que o manejo agroflorestal, assim como o reflorestamento, temáticas insurgentes para reversão do cenário de colapso climático, são ações realizadas pelos Mbya Guarani por meio da memória dos mais antigos, importante tecnologia que, muitas vezes, dispensa técnicas mais modernas de reflorestamento, por exemplo. É realizado “um tipo de manejo orientado para a conservação dos processos ecossistêmicos naturais” (COSSIO, 2015, p. 130). A promoção do etnodesenvolvimento e do bem viver estimulado por diversas instituições socioambientalistas e apoiadoras dos povos indígenas é de fundamental importância para fomentar a permanência dos rituais tradicionais. Há poucos anos a prática de plantar mudas de árvores foi aceita pelas comunidades. No entanto, “a restauração ecológica e agrofloresta estão em qualquer lugar em que os Guarani estão, de forma que os projetos e parcerias, via de regra, são potencializadores de ações já realizadas em pequena escala nas comunidades ou núcleos familiares” (LADEIRA; COSSIO, 2021, p. 217). É por meio da memória de como faziam os antigos, aliado a observação diária dos ciclos das matas junto a comunicação com os donos dos vegetais que se faz o manejo da floresta, de forma que seja bom para a comunidade, mas que seja bom também para *Nhanderu* e para a própria natureza. Ana Tsing, concedendo a centralidade do trabalho regenerativo junto aos humanos a própria mata, coloca que “a contínua regeneração das matas permitia aos camponeses cultivar, alimentar seus rebanhos e encontrar coisas de que precisavam. (...) As matas representam uma paisagem

multiespécie em que os seres humanos são uma das partes dessas coordenações multiespécies assim como dos regimes de perturbações através dos quais as assembleias florestais criam habitabilidade continuamente” (TSING, 2019, p. 100). A complexidade do pensamento, da memória e do sentimento que sabem “ouvir” o que a natureza diz, fica então impresso na arquitetura sócio biodiversa das roças que habitam as aldeias guarani.

Desde que a comunidade da Julia chegou a esse espaço onde vivem hoje, a organização e disposição da mata mudou radicalmente, até porque “vidas em fricção ganham relevo em paisagens transformadas ao longo do tempo” (TSING, 2019, p. 10). A mudança foi aparente primeiro pelo solo ao redor das casas, onde antes havia serapilheira agora tem terra de chão batido, já que as folhas que caem das árvores são varridas diariamente pelos mais jovens ou pelas mulheres. Essa atividade é importante para que animais peçonhentos não se aproximem das casas, segundo eles. Muitas árvores maiores foram deixadas como estão, inclusive cresceram, mas algumas menores em estágio inicial, foram removidas para se tornarem casas ou abrirem espaço para as roças.

Ao redor da casa tradicional da Julia, que fica ao lado da *Opy'i*, casa de reza, estão dispostas radialmente as demais casas da comunidade e, entre elas, estão três grandes roças agrobiodiversas com cerca de 1 hectare cada. Entre grandes indivíduos arbóreos, então, vivem hoje parceiros do cotidiano, pés de *avaxi*, milho, *jety*, batata-doce e *pety*, tabaco, e ao redor deles coexistem plantações de mudas de árvores comumente usadas pelos Mbya. Assim também descreve Adriana Felipim (2001) “é ao redor da casa que encontramos plantas úteis e também aquelas que exigem maior cuidado. São nessas áreas que observamos as espécies nativas serem remanejadas de seu ambiente natural para suprir finalidades medicinais, artesanais e também alimentícias” (FELIPIM, 2001, p. 62) (Figura 6).

As roças maiores são visíveis às pessoas que chegam para visitar. Uma delas é onde estão os plantados os *avaxi jurua*, milho “comum” comprado em agropecuárias ou recebido de doação. Estes são destinados à alimentação na forma de milho verde cozido ou, quando secos, ficam para as galinhas. Essas roças grandes são manejadas e capinadas por toda comunidade, sempre em mutirão entre as famílias. É realizado o manejo e o corte seletivo das espécies, e em seguida a coivara que, segundo Catafesto de Souza, é “um método de cultivo conservacionista do ambiente florestal” (SOUZA, 1987, p. 240). Em seguida é feita a capina e a espera até a “lua certa”, para então realizar o plantio. O preparo da roça começa a acontecer durante o inverno, *Ara Yma*, para que o plantio das sementes aconteça, preferencialmente, no fim de junho ou na primeira lua minguante de setembro. Dessa forma, espera-se colher o milho

já no verão, em meio ao *Ara Pyau*, o ano novo guarani. Sobre as épocas do ano, Dona Julia disse o seguinte:

“Durante o Ara Yma os nossos espíritos ficam velhos, é o momento que temos que ficar mais parado em casa mesmo. Quando é Ara Pyau, quando fazemos o Nhemongarai [batizado com o milho], é a hora que o nosso espírito vai na casa de Nhanderu e volta jovem. E também, no Ara Yma, Nhanderu leva pra casa dele muitos peixes e passarinhos também, que voltam junto quando as árvores começam brotar de novo, por que o espírito das árvores também vai pra lá”

As atividades cotidianas da aldeia, inclusive da roça, são, portanto, guiadas pelas épocas do ano, as quais foram criadas e são controladas por *Nhanderu*. Num rejuvenescer constante, assim como as árvores que brotam novamente toda primavera, o espírito guarani se resguarda e se renova, estando mais uma vez apto para plantar. Apresenta-se aqui, dessa forma, uma bonita mistura entre os universos social e biológico conduzidos e guiados pela espiritualidade vinculada a sabedoria de plantas companheiras. Ainda sobre o tema do inverno, ou ano velho guarani, *Ara Yma*, José Verá, cunhado de Júlia, conta uma história assim:

“A chegada do ano velho é tempo de resguardo. No início do inverno, ficamos com menos atividades no cotidiano. O frio foi o próprio Deus que criou, para que todos que existem na terra possam ter um novo ciclo de vida. No inverno, recolhemos nosso plantio para guardar as sementes. Se não existisse o ano velho, nós não saberíamos nada. É preciso que tenha um fim para ter um novo começo de renovação.”

Um dia fui com Dona Julia subir o morro a fim de vermos como estava sua roça. Essa é menorzinha e não fica visível a qualquer pessoa que chegue. Para ir lá é preciso passar pelas outras casas e subir bastante por uma escada de pedras natural. Julia pegou o seu facão no caminho. Ela anda na mata com uma velocidade bem menor e mais focada que a minha. Com os olhos e ouvidos bem mais atentos e com um passo firme, ainda que de saia e de sandálias. Chegamos em uma clareira de mata, uma área planta e com belíssima vista para os morros da Serra Geral. Adriana Felipim, ao citar B. Melià, relata esse hábito comum de manejar clareiras nas matas.

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

A forma de manejo das clareiras usadas para plantios de roças necessita de algumas tecnologias como os saberes sobre as plantas importantes para realização do corte seletivo e cuidadoso da mata, bem como o bom manejo do fogo e da coivara. São características ímpares aos Mbya, verdadeiros horticultores da mata. O filho mais velho de Julia, Helio Vherá, explicou sobre sua forma de manejo numa fala:

“O conhecimento do Mbya é sempre proteger a natureza, a mata, tudo. Por isso Mbya quando faz a roça, faz como aqui. Ali tem roça, e daí já tem a mata, pra lá já tem outra roça. Derruba só o espaço onde vai plantar cada coisa. Porque a gente sabe onde que vai vim melhor cada coisa, por isso que ali planta mais o milho. Ali planta mais o aipim. Ali nós não vamos derrubar. Porque tem alguns pedaços na mata que tem algum remédio, Mbya sabe qual árvores pode ser cortada, qual a época que tem que cortar.”

Eu e Julia subimos o morro conversando, ela me mostrando uma trilha de tatu no meio da capoeira, alguns pés de *ka'a*, erva-mate (*Ilex paraguariensis*) no caminho, e um belíssimo e enorme *ixongy*, açoita-cavalo (*Luehea divaricata*), que parece abrir os caminhos para a roça na clareira. O *ixongy* é uma planta de casca fundamental para auxiliar no combate a vírus de gripes, como também os coronavírus.

Quando me dei conta já estava na área de *kokue*. Em meio a mata, vi muito milho, já fiquei impressionada e mal sabia a diversidade que ainda encontraria ali. Caminhando entre os pés de milho, percebi que havia também mandiocas. Entre as mandiocas, havia *manduvi*, amendoim (*Arachys hipogaea*). Ao lado e ao redor dos amendoins, estavam as *jety*, batatas-doce (*Ipomaea batatas*). Não era só um tipo de milho, eram pelo menos quatro. E as batatas-doce, eram pelo menos três. As mandiocas, encontrei três também. No meio de tudo isso, e ao redor também, haviam diversas mudas, *yvyra ra'y*, filha da árvore, de árvores plantadas. Tudo isso no meio de uma mata secundária densa. Dona Julia começou a colher algumas espigas de milho que já estavam secas. Outras espigas que ainda não estavam maduras para a colheita eram enroladas com as folhas do próprio pé de milho, a fim de que o próximo que for à roça não passe despercebido.

Ela ainda está caminhando e me chama: *“Pode vim tirar foto que aqui eu vou colher”* (Figura 6). Colhemos umas dez espigas. Cada uma que abríamos, era uma explosão de arte! Vermelho, colorido, amarelo e branco. *Avaxi pytã*, *para*, *iju* e *xin*, respectivamente. Ali só tinha os *avaxi ete'i*, os milhos verdadeiros. Esses deixados por *Nhanderu* e conservados durante séculos por meio da reciprocidade entre aldeias. Enquanto colhia, Julia lembrava-se dos seus parentes, e lembrou também de *Nhanderu*, o verdadeiro dono daquelas plantas.

“Quando planta o avaxi, cada vez que vai colocar a semente na terra, tem que lembrar sempre dos parentes. Dos filhos, dos netos. E até de quem tá longe, em todas as outras aldeias. Tem que plantar para todo mundo, não é só pra mim. Mesmo que não vou levar o milho para outra aldeia, mas eu penso e rezo pra eles. Tem que fazer isso para o avaxi crescer bem aqui e também crescer bem em todas as aldeias.”

A cosmoecologia, definida para os Guarani primeiramente por Catafesto de Souza (2007), acompanha a definição trazida pelo antropólogo Philippe Descola a respeito dos povos do norte brasileiro, de que as cosmologias amazônicas não fazem distinções ontológicas entre humanos, vegetais e animais (DESCOLA, 1998, p. 255). O autor enfatiza a ideia de interligação entre essas espécies, “ligadas umas às outras por um vasto continuum, governado pelo princípio da sociabilidade, em que a identidade dos humanos, vivos ou mortos, das plantas, dos animais e dos espíritos é completamente relacional e, portanto, sujeita a mutações” (DESCOLA, 1998, p. 249). Já Rodrigo Cossio coloca a questão sobre o animismo de forma que “seres não-humanos possuem atributos e disposições sociais. Então, com plantas ou animais, é possível estabelecer trocas, baseadas nas mesmas regras da organização da vida social entre os humanos, como os laços de consanguinidade ou afinidade” (COSSIO, 2015, p. 22). Portanto, fica evidente a malha de conexões interespecíficas e socioecológicas comum nas sociedades indígenas que se fazem presente nas relações cotidianas de Julia, sua comunidade e todo o povo Guarani.

Ana Tsing diz que “Paisagens são panos de fundo para uma ação empolgante. Precisamos dar vida às paisagens e torná-las protagonistas de nossas histórias. Precisamos nos animar para aprender o que acontece em seguida” e complementa que, “este é o novo animismo de que precisamos, não limitado a animais singulares, em seus paralelos com os humanos, mas distribuído entre paisagens de habitabilidade. Em meio a perturbações, simbioses, coordenações, histórias, as paisagens oferecem o inesperado” (TSING, 2019, p. 216). Estar junto dos Mbya, então “é estar também com todos os outros seres extra-humanos deste horizonte ecológico-cultural (não separado) de terras: divindades e espíritos/essências/almas/donos/propriedades imateriais/agências dos seres extra-humanos que povoam os vários domínios cosmológicos” (BAPTISTA, 2013, p. 50). Nessa correlação, Catafesto de Souza coloca que “levar a sério os Mbyá é pensar possível conversar com deuses e com os espíritos guardiões dos entes naturais (animais, vegetais, minerais), assim como é preciso respeitar os espectros de mortos que vivem nas matas e que rondam as casas durante a noite” (SOUZA, 2017, p. 304). Assim, “a sabedoria Mbyá não se abala com os adventos meramente políticos ou ameaças de morte: eles se mantêm mais focados nas emanações cosmoecológicas que, para eles, definem as coisas do mundo ordinário, incluindo os acontecimentos políticos” (SOUZA, 2017, p. 300). Já a cosmopolítica “convoca a política para

explorar a possibilidade de que esses mundos divergentes, articulando-se uns com os outros, se convertam em um mundo comum” (BLASER, 2018, p.17). Nesse sentido então, a cosmoecologia mbya guarani está vinculada a cosmopolítica, já que a sobrevivência da pessoa guarani junto à mata exige uma negociação com os donos das plantas e das matas, o que é estendido à relação com os parentes e também com os não indígenas. Por meio do plantio das sementes de *Nhanderu*, a articulação física e espiritual entre guarani e guarani acontece. Diogo Oliveira (2011) *apud* Rodrigo Cossio, dissertando sobre o *ma'ety reko*, os saberes e práticas agrícolas tradicionais guarani, traz a dimensão espiritual acentuada no cultivo dos alimentos: [...] “o amor, *mborayu* – é o sentimento necessário para fazer com que os cultivares se façam férteis e abundantes [...]” (COSSIO, 2015, p. 136).

Na roça da Dona Julia, as mandiocas que estavam entre os pés de milho eram de dois tipos, uma branca e a outra mais amarelada, Julia diz que não tem nomes que diferenciam aquelas duas variedades de mandioca. Mas me lembrou uma especificidade dessa planta.

“O manji'ó é a única que se pode plantar na Lua Nova, se não ela seca. Nenhuma outra planta se pode colher e nem plantar na Lua Nova. Se plantar no Jaxy ra'y [lua nova] é certo que os bichinhos vão atacar” (Julia Gimenes).

Entre os tipos de batata-doce ali plantadas, tinha a roxa por dentro, *jety karaũn*, a amarela por dentro, *jety andai*, e a branca mais comum, que se chama só *jety* mesmo. Além dessas, uma terceira variedade ali me chamou a atenção, por ter uma folha bem diferente, perguntei o que era. Uma vez eu e ela fomos a um viveiro no município de Osório, quando adquirimos muitas mudas de árvores. Essas compras foram apoiadas por duas organizações não governamentais atuantes no estado. Nesse local, a viveirista presenteou Julia com um pedaço de rama de batata-doce que era “roxa por fora e amarela por dentro”. Eu já nem me lembrava desse fato. Mas a nora dela plantou ali mesmo aquele pedaço de rama, e estava enorme, havia se espalhado muito! Adriana Felipim, em sua dissertação, coloca que “as trocas de propágulos com alguns agricultores não indígenas é um fator de enriquecimento da diversidade das roças guarani” (FELIPIM, 2001, p. 63). Apesar dessas trocas interculturais de propágulos, a cosmovisão tradicional é mantida, sempre de forma intergeracional:

“Toda frutinha nós plantamos alguns anos atrás com meu pai e minha mãe, nós colhia no mato as frutas, e plantava também, agora é diferente, mas tem que começar de novo plantar. Aí conversei com meus amigos pra conseguir alguma frutífera pra plantar. Aí algum jurua comprou pra mim muda de mandarina, laranja, aí eu plantei. Sempre que eu vou fazer alguma coisinha sempre eu chamo meu gurizada, sempre tem que ajuda, tem que aprender, todas as crianças, meu netinhos. Desde pequenos, por que nós guarani desde pequeno nós ensinava. Pra aprender cedo, pra plantar e pra fazer várias

coisinhas, não só plantar, tem que capinar, limpar, varrer, tudo, sempre eu ensinava.” (Julia Gimenes)

As mudas de árvore, *yvyra ra’y kuery*, que foram plantadas na mesma clareira de roça, e conferem o caráter agroflorestal desde hectare de chão onde é depositada boa parcela de cuidado pela Dona Julia. Cada muda está cercada com algumas pedras ou pequenas estacas, principalmente para protegê-las das crianças, e de alguns adultos porventura distraídos. Entre as espécies de árvores que ela selecionou para plantar neste local estão: *pipiguaxu*, boca-de-cobra (*Tabernaemontana catharinensis*), *tajy pytã*, ipê-roxo (*Handroanthus heptaphyllus*), *ka’a*, erva-mate, (*Ilex paraguariensis*), *yvyra rapo ju*, espinheira-santa (*Maytenus ilicifolia*), *yvyra petái*, jaborandi (*Pilocarpus pennatifolius*), *pakuri*, bacupari (*Garcinia gardneriana*) e mulungu (*Erythrina speciosa*), todas essas possuem amplos fins medicinais. E também para fins alimentícios foram plantadas cabeludinha (*Myrciaria glazioviana*), *jata’i*, butiá (*Butia* sp.), *yva*, uva (*Vitis* sp.), *naran*, laranja (*Citrus sinensis*), *aratiku*, araticum (*Annona* sp.), *mandarina*, bergamota (*Citrus reticulata*).

Para plantar as mudas, Julia fez uso da mesma técnica usada na roça, que consiste basicamente em coivara e capina. Nesse local foram plantadas algumas que se desenvolvem melhor à meia-sombra. Outras mais exigentes de luz foram plantadas no local mais iluminado próximo às casas. Nos próximos meses Julia quer podar uma *urundi’y*, grandiúva (*Trema micrantha*) enorme que está sombreando a área, a fim de aumentar a área para o plantio do ano que vem, e também para que entre mais luminosidade.

Enquanto colhíamos as espigas, ela me contou que, certa vez, andando no carro da SESAI, um motorista antigo disse que um amigo havia perguntado a ele: “*Por que você ajuda os índios? Eles não prestam. Os índios não sabem trabalhar, não sabem fazer nada, nem sabem fazer casa.*” Aí ela disse que respondeu ao motorista:

“Calma! Sem saber não pode falar dos índios. Se você quer saber, se quer conhecer, tem que ir na casa dos índios, tem que ir na aldeia. Eu sempre estou na minha aldeia trabalhando. É isso que tem que fazer pra saber, para aprender, para compreender. Eu não to pedindo pra ninguém gostar dos índios. O guarani sabe plantar, sabe trabalhar. Tem algum jurua que rouba, tem algum jurua que trabalha no escritório, tem algum jurua que apoia os guarani, tem algum jurua que não gosta dos índios. Então não são todos jurua que são iguais. Os guarani também são assim, tem algum que faz coisa errada, mas não é todos. Então não pode falar dos índios, a gente também não fala do jurua. E ainda falam dos indígenas como se fossem todos iguais, mas têm muitos povos que são muito diferentes um do outro. Aí não dá pra falar, tem que ir na aldeia.”

Julia, então, em meio a sua roça de plantas de *Nhanderu*, revela a proposta cosmopolítica segura de se impor frente ao senso comum e racista. Colocando o “Calma!” como forma de abertura de sua fala, Julia faz atravessar o pensamento do juruá como uma súplica para que ele pare, agora, de reproduzir um equívoco colonialista. Em meio a roça, fruto do trabalho seu e de seus filhos, Julia se mostra disposta a revelar-se e a revelar suas relações ecológicas a quem simplesmente mobiliza seu interesse pelos povos indígenas. Emociono-me.

O racismo, a subjugação, e a crença na imagem produzida pelo colonizador ainda atingem e reprimem a liberdade dos povos originários. O empenho que os indígenas empregam nas suas roças, e a diversidade de alimentos que conseguem produzir envolve não somente o manejo das clareiras, os saberes sobre a coivara, o conhecimento sobre as épocas e maneiras de plantas, mas também sobre guardar semente, doar semente, receber sementes. Assim como a dedicação com a espiritualidade, que floresce junto com os pés de milho. O trabalho empregado nas roças guarani, portanto, demanda tempo e séculos de experiência e, obviamente, não possui os objetivos produtivistas comumente relacionados à agricultura não indígena.

Depois da colheita, descemos de volta ao pátio central da aldeia. Ali, a nora da Julia já tinha reacendido o fogo para começar a cozinhar. Nas cinzas, colocamos nossas *jety* recém-colhidas para assar, e também os milhos, para fazer *avaxi mbitxy*. Se alimentar das coisas da roça é fundamental para a Dona Julia. Junto à seriedade vinculada aos rituais da *Opy’i*, a alimentação natural é a própria *texãi*, saúde. E a saúde nunca é só de um corpo, mas do corpo de todo o território guarani. Júlia diz que um de seus maiores sonhos é fazer como faziam os antigos, como sua família fazia antigamente, de todos os anos poder fazer grandes colheitas nas suas roças e chamar os parentes de várias aldeias para comer junto.

“Hoje em dia quando se tem o bebezinho já tem que dar a comida do jurua. Antigamente não era assim. Meu filho mais velho só comeu carne de gado depois de 8 anos, por que a minha mãe me ensinou assim. Os outros meus filhos já começaram cedo, mudou também. Que nem agora, todos vão na escola, daí tem merenda, daí come outra comida. Tem doce, qualquer coisa, tem que comer, fazer o que. Aqui na aldeia eu não compro, mas fora tem que comer.”

Então, a arquitetura das agroflorestas, a diversidade das roças e a alegria das crianças são comungadas e celebradas no instante em que a boca come o alimento recém colhido. Para dentro do corpo é conduzida a energia colocada em cada traço do cotidiano guarani. A alimentação, para além de reunir as famílias da comunidade, é o instante em que a política dos deuses, transmitida e trabalhada pela pessoa guarani junto a terra e os vegetais, é celebrada junto ao fogo. “O ato de alimentar é um ato espiritual” (LADEIRA, 2021, p. 212).

Depois de nos alimentarmos com milho assado, *avaxi mbitxy*, seguimos caminhando para ver as outras mudas plantadas, as que estão plantadas em espaço mais ensolarado, ou seja, em lugares que já foram clareiras, hoje estão em tempo de pousio da roça passada. Primeiro fomos ao pomar dos cítricos, mudas que ela ganhou de projetos socioambientais realizados na região, é o segundo ano que estão plantadas. Já bem carregadas de *mandarinas*, bergamotas (*Citrus reticulata*), algumas quase encostando no chão. Essas frutas ela já prevê que as crianças vão colher antes mesmo de ficar bem maduras. Também tem bastante *naran*, laranjas, madurando. Depois, Julia me levou para uma árvore enorme, que, ao me aproximar, quase chorei de emoção. Era um jaracatiá, *jarakaxi'a* (*Jacaratia spinosa*) que eu dei de presente a ela quase quatro anos atrás. A muda veio do GVC, Grupo Viveiros Comunitários, da Biologia da UFRGS, quando eu ainda trabalhava lá. Na época a muda tinha pouco menos de 20 cm e nenhuma folha. Agora a árvore tem mais de 10 metros, muitos galhos, muitas folhas e muitos espinhos. Só que a Julia está intrigada com o fato de ela ainda não ter dado frutos. Por isso me levou para ver as outras mudas de *jarakaxi'a* que plantou, mais 3, ainda bem pequeninos. Ela está com a esperança de que seja isso, a falta de parceiros está causando a falta de frutos. Celeste Ciccarone (2001), escrevendo sobre a agricultura praticada pelas Guarani, coloca que, “como diz oportunamente F. Noelli (33:296) a prática de intervenção na natureza, no contexto do manejo agroflorestal, introduzindo, nos ecossistemas da floresta secundária, plantios de espécies úteis e produzindo mudanças fitossociológicas, chamadas de “florestas antropogênicas”, como árvores frutíferas, plantas alimentícias e medicinais” (CICCARONE, 2001, p. 127).

Nessa área aberta e mais ensolaradas muitas mudas foram plantadas, entre nativas e não-nativas. Algumas já fazem sombra umas para as outras. Entre as frutíferas estão pitanga (*Eugenia uniflora*), *móra*, amora (*Morus nigra*), *yvaviju*, *guabiju* (*Myrcianthes pungens*), *araxa*, *araçá* (*Psidium cattleianum*), *pakova puku*, banana-caturra e banana-prata (*Musa paradisiaca*), *kuri'y*, *araucária* (*Araucaria angustifolia*), *pindo*, *jerivá*, (*Syagrus romanzoffiana*), *cabeludinha* (*Myrciaria glazioviana*), *zuráno*, *pessegueiro* (*Prunus persica*), *aratiku*, *araticum* (*Annona sp.*), *yvaporu*, *jabuticaba* (*Myrciaria trunciflora*), e *manga* (*Mangifera indica*). Entre as medicinais ou destinadas a artesanato e construções estão *guajayvi*, *guajuvira* (*Patagonula americana*), *kurupa'y*, *angico-vermelho* (*Parapiptadenia rigida*) e *yryvaja rembiu*, *aroeira-vermelha* (*Schinus terenbintifolius*),

Além das mudas, Julia foi me mostrar as suas orquídeas e outras plantinhas menores que vem cultivando. *Pitaia* (*Hylocereus polyrhizus*), *kapi-catin*, *capim-cidreira* (*Cymbopogon citratus*), *anguja xanjau*, *pepino-do-mato* (*Melothria cucumis*), *mamão jurua* (*Carica papaya*),

kuaray rova, girassol (*Helianthus annuus*), *pety*, tabaco, (*Nicotiana tabacum*), *takua re'é*, sorgo (*Sorghum bicolor*), e também os *guembe*, guaimbé (*Philodendron bipinnatifidum*). Ela fez, ainda, um cercadinho, o que é comum em muitas aldeias, para que as galinhas não tivessem acesso, dentro dele plantou mudas de *pipi*, guiné (*Petiveria alliacea*), alecrim (*Rosmarinus officinalis*), manjeriço (*Ocimum basilicum*), couve (*Brassica oleracea*) e cenoura (*Daucus carota*). Também ali estava o *tamongüe*, dorme-dorme (*Mimosa pudica*), planta a qual eu encostei um dia e realmente fiquei com muito sono, ela riu muito de mim.

Depois do nosso longo dia de caminhada falando sobre as árvores, sentamos para tomar o chimarrão. Muitas vezes eu pergunto “*como se chama essa planta em guarani?*”, assim como ela me pergunta muitas vezes “*como o jurua chama essa árvore aqui?*”. Enquanto esperávamos a água aquecer, Julia falou sobre a semelhança dos nomes populares das árvores em português e em guarani, se referindo principalmente neste momento ao *pakuri*, que, em português se chama bacopari (*Garcinia gardneriana*). Em uma intercientificidade aplicada, ela diz “*eu acho que o jurua viu o guarani chamando assim e copiou o nome, o jurua rouba tudo dos índios e depois fala que a gente não sabe trabalhar*”, e riu. Essa mesma reflexão poderia ser estendida para muitas outras espécies. Ela disse isso enquanto amarrava as espigas umas nas outras pela palha seca a fim de deixá-las no Sol por alguns dias.

Uma planta que merece destaque nessa área indígena, algo que diferencia essa aldeia das demais do estado, é a presença massiva do *jejy*, palmeira-juçara (*Euterpe edulis*), em guarani. Alguns indivíduos também são encontrados no *Tekoá Ka'aguy Porã*, em Maquiné, e também no Caraá, na Aldeia da Varzinha. No entanto, na Aldeia da Dona Julia, *Guyra Nhendu* é, sem dúvidas, onde há maior densidade dessa planta.

Nativa do Rio Grande do Sul, uma das árvores-símbolo da Mata Atlântica, essa espécie está na categoria EN⁷, em perigo de extinção por conta da grande extração cometida por não indígenas interessados no comércio do palmito e na extração da madeira. A coleta e o beneficiamento dos frutos dessa palmeira colaboram para a sua conservação, já que é necessário apenas cortar o cacho e remover a polpa dos frutos, depositando as sementes no solo para que brotem e se reproduzam. “A proposta é conservação pelo uso, manejo e geração de renda, com aspectos sociais relacionados, pois promove a sensibilização da preservação pelo uso sustentável (PRINTES, 2019, p. 226).”

Todos os filhos da Julia nasceram no Campo Molhado, onde, desde muito cedo era realizada a coleta de pinhão, tanto para consumo quanto para venda. Para isso, esses Guarani

⁷ Segundo BAPTISTA, L.R.M.; LONGHI-WAGNER, H.M. (Coord.). 1988. Lista preliminar de espécies ameaçadas da flora do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Sociedade de Botânica do Brasil.

tinham – outros ainda têm – o hábito de subir nas araucárias e tirar as pinhas na hora certa. As sementes do pinheiro soltas, eram levadas a pé na trilha até a cidade de Maquiné. Por conta disso, segundo a Julia, não tem dificuldade alguma para conseguir subir na palmeira juçara e coletar os frutos.

“Aí depois que moramos lá no Campo Molhado, moramos lá muito tempo. Lá tinha muito mato, não falta nada. Lá que nasceu meu filho mais velho e todos meus filhos nasceram lá, pois eu morava lá muito tempo. E quando era época do pinhão a gente colheu o pinhão, carregava nas costas descendo, caminhando a pé. Trouxe até a Linha Pinheiro. Saindo bem cedinho, depois voltava. Dava muito trabalho.”

Pouco tempo antes de os Guarani se mudarem para essa área, a tese da Rafaela Printes (2019) evidenciou a relevância e a possível interação dessas famílias com a produção da polpa congelada dos frutos, o açaí-juçara. “O envolvimento dos Mbya na atividade de despolpa de frutos da palmeira-juçara em conjunto com um morador *jurua* (não indígena) [...] no ano 2018 estava em fase inicial” (PRINTES, 2019, p. 228). Nos últimos três anos a comunidade já vem produzindo e comercializando a polpa, de forma independente. E essa prática vem se apresentando como uma alternativa de renda para as famílias guarani, as quais vem vislumbrando a possibilidade de se retirar, ou ao menos diminuir a carga horária despendida para trabalhos nas lavouras de hortaliças. “São comuns relatos de Mbya que adoeceram trabalhando nas lavouras *jurua*, intoxicados pelos venenos que são obrigados a aplicar, conforme orientam os patrões. Adoecem física e espiritualmente, aprisionados em uma dinâmica de agricultura completamente fora das regras de *Nhanderu*.” (PRINTES, 2019, p. 221).

A partir da mobilização feita pelos Guarani, foram promovidas vaquinhas virtuais e doações de apoiadores para compra dos equipamentos básicos como despolpadeira, seladora, balança, freezers e saquinhos de embalagem. A comercialização ainda enfrenta alguns desafios, sobretudo pela questão da certificação agroindustrial, mas alguns apoiadores, inclusive algumas redes agroecologistas e produtoras de açaí-juçara do litoral norte, vêm buscando soluções junto à comunidade. Inclusive, por meio de recentes reuniões com parceiros locais, existe a possibilidade de parceria na cadeia de produção da polpa da juçara dos não indígenas, através do trabalho de colheita de frutos para outros produtores regionais. Isso também foi apontado como uma possibilidade na tese de Rafaela Printes (2019), e agora vem se consolidando aos poucos.

Uma das questões que vinha sendo levantada por Dona Julia e seus filhos era a necessidade de um espaço minimamente adequado para trabalhar com as frutas nativas, que

fosse isolado por telas e adequado para limpeza geral. Nos últimos meses de elaboração dessa dissertação, foi executado, através de apoiadores o qual faço parte, um projeto para construção de um espaço físico adequado às normas de higiene recomendadas pela legislação sanitária para produção da polpa ou da bebida congelada de Juçara.

Os indígenas têm se mostrado sempre muito disponíveis para aprender tudo que for possível a fim de realizar a despolpa. Isso pois, mesmo que a venda ainda esteja na informalidade, tem se consolidado nos últimos anos uma rede de compradores, sobretudo em Porto Alegre que, com apoio logístico de alguns parceiros, vem adquirindo pelo apreço à causa indígena e à qualidade do produto. Por mais que o consumo da polpa congelada seja uma novidade para os Guarani, o uso dessa fruta apresenta semelhanças com o coquinho do *pindo*, palmeira jerivá, chamado *guapytã*.

“Antigamente, eu lembro muitos anos atrás, que o guarani tá fazendo suco do jeju [juçara] só pra ele né, só pro guarani, não é pra vender. Só que no pilão. Do pindo [jerivá] o coco fazia suco só no pilão. Do mesmo jeito. Jatai [butiá] também é assim. Guapytã [fruto do jerivá] só no pilão” (Julia Gimenes).

Considerando a definição de Povos e Comunidades Tradicionais do Decreto 6.040 como “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (BRASIL, 2007). E considerando ainda que “o surgimento e desenvolvimento da etnoecologia, com seu enfoque holístico e multidisciplinar, permitiram o estudo do complexo integrado pelo sistema de crenças (*kosmos*), o conjunto de conhecimentos (*corpus*) e de práticas produtivas (*praxis*), o que tornou possível compreender cabalmente as relações que se estabelecem entre (...) o manejo da natureza e seus processos” (TOLEDO, 2009, p. 41). Do cenário apresentado, em conformidade com as afirmações consideradas, é possível afirmar que a utilização, bem como o beneficiamento e a venda dos recursos naturais de uso comum (PRINTES, 2019), sendo esses Produtos Florestais Não Madeireiros (PFNM), representa a própria sobrevivência cultural deste povo tradicional no exercício do *teko porã*, enquanto possibilita geração de renda de forma autônoma. Os Guarani da *Tekoa Guyra Nhendu*, imersos em um complexo sistema de crenças e possuindo recursos naturais para exercer seu conjunto de conhecimento para sobrevivência e, também de geração de renda.

A área onde vive Dona Julia e sua família ainda não é homologada como Terra Indígena (TI) pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), assim como muitas outras áreas indígenas ou quilombolas do estado. Essa situação gera insegurança para a comunidade, sobretudo nas ações

de manejo florestal. Nesse trecho, o filho mais velho de Julia relata ações de manejo agroflorestal:

“Aqui tem alguma árvore que é o Pau-ferro, que tem 6 ou 7 metros, só que não cresce porque tá muito fechado ali. Às vezes eu corto daí alguma outra árvore que ta atrapalhando ela, uso pra lenha. Depois de dois ou três anos já mudou bastante, agora essa árvore já cresceu e já está bem bonita. Já plantei pé de pinhão lá em cima no mato também.” (Helio Fernandes, filho mais velho da Julia)

De acordo com a legislação brasileira, a agrofloresta realizada em remanescentes de Mata Atlântica depende de prévia autorização ambiental, tanto para manejo da vegetação e comercialização de produtos da flora nativa (URRUTH, 2022, p. 1) A SEMA, Secretaria do Meio Ambiente do RS, de forma pioneira no Brasil, emite a certificação agroflorestal (SAC), que é um procedimento simplificado que visa garantir a conformidade legal e o manejo sustentável da vegetação nativa e atende principalmente agricultores familiares, indígenas povos, quilombolas e populações tradicionais (URRUTH, 2022, p. 4). Desde 2018, as “perspectivas futuras quanto ao manejo e venda da polpa de jeju (juçara) motivou [...] a *Tekoa Guyra Nhendu* procurasse o Departamento de Biodiversidade da Secretaria Estadual do Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (DBIO/SEMA), para encaminharem a certificação ambiental de extrativismo e manejo agroflorestal” (PRINTES, 2019, p. 229).

Atualmente, essa área é a única aldeia indígena no RS que possui Certificação para o Manejo Agroflorestal através da SEMA. Segundo Helio Fernandes, filho mais velho da Julia, *“esse papel dá segurança pra nós, principalmente frente a alguns vizinhos que não gostam dos índios”*. Assim, o reconhecimento e a valorização de que as mãos dos povos e comunidades tradicionais podem atuar como agentes da conservação ambiental através do uso de frutas nativas, permite situar a sabedoria ancestral sobre manejo da agrobiodiversidade nativa na vanguarda do debate sobre o etnodesenvolvimento.

Além das árvores cultivadas já citadas, no mato encontram-se remédios importantes para os Mbya como a *parapara’y*, caroba (*Jacaranda micrantha*), *yvaro*, pessegueiro-do-mato (*Prunus myrtifolia*), *Korupika’y*, pau-leiteiro (*Sapium glandulosum*), *yary*, cedro, (*Cedrela fissilis*).

“A agrofloresta do guarani é assim. A gente sabe qual área de mato não é pra cortar, por que tem algum remédio, alguma erva. Onde vai ser bom pra plantar o milho a gente abre a área, mas sempre deixa uma que outra. Logo ali já tem mata de novo, depois roça de novo. A gente não faz desmatamento, a gente sabe mexer com a mata” (Helio Fernandes, filho da Julia)

A configuração espacial e harmoniosa criada pelos Mbya para a vida entre a mata nativa, a agrofloresta e a roça parece ir ao encontro da tranquilidade e do bem viver das plantas. Fico com a impressão de que as plantas se ajustam bem ao modo de ser guarani, e vice-versa. Em favor da “confusão de fronteiras, bem como em favor da responsabilidade em sua construção” (HARAWAY, 2000, p. 37), a antropóloga e feminista Donna Haraway, no Livro “O Manifesto Ciborgue”, abre ao pensamento pós-construtivista uma perspectiva epistemológica e política (HARAWAY, 2000, p.58) ao defender que “qualquer componente pode entrar em uma relação de interface com qualquer outro desde que se possa construir o padrão e o código apropriados, que sejam capazes de processar sinais por meio de uma linguagem comum” (HARAWAY, 2000, p. 62). O parentesco interespecies, portanto, proposto por Haraway, sob o slogan “façamos parentes, não bebês” - o qual ela mesma questiona – é mais uma forma de ir ao encontro da proximidade humanos-natureza. Dessa forma, rompendo fronteiras e aproximando distintas linguagens, se considerarmos uma paisagem multiespécie um lugar onde “pessoas sociais de muitas espécies interagem, moldando a vida uns dos outros” (TSING, 2019, p.33), é possível considerar que o bem viver Guarani está inserido em uma paisagem multiespécie.

A seguir, serão apresentadas reflexões acerca da caminhada de mulheres mbya guarani entre aldeias na porção riograndense do *yvyrupa*.

4 KUNHANGUE ATY RE – MULHERES MBYA ENTRE ALDEIAS

Figura 7 – Encontro das *xejary'i*.



Fonte: elaboração própria.

Em um grande círculo, ao som do tradicional *rave* (violino), *mbaraka* (violão), e do *mbaraka mirim* (chocalho), entravam as participantes femininas de cada aldeia, para saudar a todos os presentes. Dançando o *jerojy*, no ritmo das canções. A entrada da roda é protegida pelo *xondáro*, um rapaz guarani que dançava com movimentos corporais que representava um desafio aos visitantes. Esses últimos, dançavam conforme a proposição do *xondáro*, e eram então “liberados” para entrar na roda, e no encontro de *kunhangue*. Ao entrar na grande roda, as convidadas e convidados precisam caminhar enfileirados e em círculo, acompanhando a roda e saudando a todos e a todas com um forte “*Agyjevéte!*”, que é igualmente respondido pelo grande coletivo. A saudação ocorria para todos os lados da roda, normalmente três vezes. Diz Catafesto de Souza que “A saudação dos visitantes dos Mbya é algo como: “Desejo que todos nós alcancemos a Imortalidade!” (SOUZA, 2017, p. 304). Eu assisto a tudo isso fora da roda, reparo na seriedade dos rapazes imersos na dança-jogo do *xondáro*, na força do canto, *mborai*, das mulheres e das crianças e sou tocada fortemente pelo som do *rave*. Não foram em todos os encontros que esse ritual se cumpriu totalmente, mas as chegadas e partidas sempre são ritualizadas, de forma que, aparentemente, a beleza do canto e da dança produzida pelos corpos

indígenas em coletivo é uma só, pois os que chegam passam a fazer parte de um grande corpo comunitário que ali se forma durante os dias de reunião. Nesse sentido, Alzira Campos e seus colaboradores, que dissertam sobre os cantos e danças guarani, colocam que o “compartilhamento que grupos guarani de canto-dança (*mborai-jeroky*) vêm projetando na sociedade, na tentativa de constituírem não só um cenário coeso de espetáculo e representação da cultura, mas também um recorte da realidade, situado no entrecruzamento do tempo vivido com o tempo sagrado” (CAMPOS *et al.*, 2017, p. 169).

Figura 8: Elementos dos encontros das *kunhangue*: *ixy*, pintura do rosto, dança do *xondaro* e *pety*, fumo.



Fonte: elaboração própria.

Falando sobre a produção de beleza e respeito, em alguns dos encontros as mulheres desenharam em seus rostos a pata da saracura, *araku pypo*, (Figura 8) denominada *ixy*, que é a pintura tradicional das mulheres e crianças guarani em luta. Feita tradicionalmente com a cera da abelha *jate'i*, jatai “a pintura facial (*yti*) deve ser usada a partir dos cinco anos ‘para proteger da doença e do espírito do animal” (BAPTISTA, 2013, p. 49). Assim coloca também Dona Julia, que traz a importância dessa pintura “*para se proteger*”, e essa proteção, segundo ela, não

é para seres físicos, mas sim contra seres não humanos que poderiam trazer doenças, tanto para as crianças quanto para os adultos.

Durante os encontros, foi comum que cada uma das aldeias visitantes se apresentasse. Em seguida, normalmente, as lideranças Dona Julia e Dona Talcira abriam os trabalhos, falando sobre a importância do momento em que estavam vivendo. Foram formados espaços de diálogo e aconselhamentos entre as *xejaryi'i* (anciãs), as *kunhã karai* (líderes espirituais) e as *kunhataingue* (jovens), inclusive algumas *kyringue* (crianças), abordando temas centrais da sociedade guarani. As mulheres mais velhas falavam sobre a importância dos saberes e das práticas tradicionais femininas, do respeito à *Opy'i*, casa de reza, aos *karai*, lideranças espirituais, e ao uso correto do *petyngua*, o cachimbo. Também falavam dos deveres com relação aos cuidados com a família, as crianças e os mais velhos sobretudo, com a terra, o corpo e com o espírito, assim como dos direitos que todas têm de cobrar dos seus maridos, pais e lideranças respeito com seus corpos, tanto com relação a violência doméstica quanto com a cooperação originária e necessária entre gêneros. A política das mulheres então, vem prezando pela busca do *teko porã*, o modo de ser tradicional guarani, das comidas originárias, do artesanato, das roças fartas e das crianças saudáveis, assim como preza pela não-violência, já que segundo elas, a violência “*não faz parte do modo de ser tradicional*”.

Precisamos aconselhar as meninas e os meninos para que não aconteça mais isso, assim como precisamos do apoio dos caciques na hora de lidar com essas situações. Vivemos momentos de cura, pois acreditamos que tudo tem cura quando estamos em nosso território, quando acreditamos em *Nhanderu* e na nossa união. Esses dias ficarão guardados no coração de todos e todas nós, de um encontro coletivo, onde mulheres e homens partilharam sentimentos de entendimento e amor (Carta final do Encontro da *Tekoa Koenju*, em anexo).

4.1 KUNHANGUE REGUA: BREVE DISCUSSÃO SOBRE GÊNERO

Figura 9 – *Kunhataingue, jovens, escutando conselhos.*



Fonte: elaboração própria.

As discussões sobre gênero entre mulheres indígenas são complexas. A antropóloga Rita Segato, que participou da “Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas para Mulheres Indígenas” em Brasília/DF no ano de 2002, define essa temática dentro de uma “trama dos direitos: humanos, de povos indígenas, estatais e das mulheres” (SEGATO, 2003, p. 23) e, em resumo, coloca que:

O direito das mulheres dos povos indígenas é uma área de dificuldades múltiplas. Depois de iniciado o período de contato intenso com a sociedade nacional, a mulher indígena padece todos os problemas e desvantagens da mulher brasileira, mais um: o mandato inapelável e inegociável de lealdade ao povo a que pertence, pelo caráter vulnerável desse povo. Se elas reclamam seus direitos baseados na ordem individualista, elas parecem ameaçar a permanência dos direitos coletivos nos quais se assenta o direito comunitário à terra e a divisão do trabalho tradicional na unidade doméstica como base da sobrevivência. Isso torna frágil a sua vontade e legitimidade na reclamação de direitos individuais, que são, por definição e natureza, “universais”, e cujos pleitos dirigem-se aos foros de direito estatal e de direito internacional, ultrapassando a jurisprudência tradicional do grupo étnico (SEGATO, 2003, p. 31).

A mesma autora, em seguida no texto, traz a questão: “Como as mulheres indígenas podem lutar pelos seus direitos específicos como mulheres, sem que isso prejudique sua luta pelos direitos dos seus povos?” Uma possível resposta, que articula todo o histórico do Movimento Indígena brasileiro e engloba a pauta das mulheres indígenas, é a Demarcação de Terras Indígenas. A antropóloga Joana Cabral de Oliveira Dutra (2019) cita uma fala da recém-eleita Deputada Federal e principal articuladora das Marchas das Mulheres Indígenas do Brasil, Sônia Guajajara:

E surpreendentemente, o que que é que a gente traz como prioridade? Enquanto mulher? A garantia do território. Então a pauta nossa pelo território é uma pauta comum para mulheres e homens. Então é só garantindo o território é que a gente consegue se manter enquanto povo, enquanto indígena. Se a gente não tem território, daí não tem a saúde, não tem a educação. Não tem nada mais né. Então é preciso que a gente continue junto nessa luta pelo território. E aí é claro, paralelo a isso, vem todas essas discussões e essas pautas que também são urgentes, que são esses direitos às especificidades das mulheres (2018) (Sônia Guajajara, *apud* DUTRA, 2019, p.120).

Em contexto latino-americano, muitas filósofas e ativistas negras, antropólogas e indígenas têm sido militantes de perspectivas que questionam algumas correntes feministas, sobretudo as vinculadas a mulheres brancas ou não indígenas que separam de forma clara os homens das mulheres. Patricia Manrique, no prólogo do livro “*Feminismos a La Contra: entrevistas al sur global*” (ANDRADE, 2019), coloca que os feminismos do sul “*se refieren a una tradición descolonial que cuestiona el feminismo de las mujeres blancas, burguesas, educadas y con acceso al trabajo y la educación desde la experiencia de mujeres que vienen de tradiciones ligadas a pueblos originarios, afros, mestizos, pobres, despojados y con poco acceso a la educación formal y a la salud*” (ANDRADE, 2009, p. 15). E ainda, a autora coloca que “*el feminismo, así, no es la liberación de las mujeres, sino de los pueblos, algo que, tal vez, no contente a determinadas corrientes feministas que rechazan de plano que su lucha tenga que implicar la emancipación de todas las opresiones*” (ANDRADE, 2009, p. 18).

Foi com pensamento definido de maneira próxima a esse, alinhado a correntes feministas latino-americanas sem se reconhecerem como “feministas”, que as mulheres guarani organizaram a sua caminhada de encontros. Em uma dinâmica inclusiva, os assuntos tratados nos encontros das mulheres guarani foram propostos e conduzidos pelas mulheres, mas todos

¹ Referem-se a uma tradição decolonial que questiona o feminismo de mulheres brancas, burguesas, educadas e com acesso ao trabalho e à educação a partir da experiência de mulheres que vêm de tradições ligadas a povos indígenas, afros, mestiços, pobres, despossuídos e com pouco acesso a. educação formal e saúde (ANDRADE, 2019, p. 15, tradução própria).

² O feminismo, portanto, não é a libertação das mulheres, mas dos povos, algo que, talvez, não satisfaça certas correntes feministas que rejeitam categoricamente que a sua luta deva implicar a emancipação de todas as opressões (ANDRADE, 2009, p.18, tradução própria).

eles diziam respeito, também, aos homens. Desde as questões cotidianas, até as espirituais e, sobretudo, as questões de violência. As justificativas para sua organização são inúmeras, mas cito como exemplo uma passagem do trabalho da Maria Inês Ladeira (1992), sobre a rigidez com as boas práticas femininas em contraponto às masculinas:

Os desvios, os erros e a instabilidade masculina são tolerados, principalmente na juventude, ao passo que “os erros” e a instabilidade feminina são passíveis de punição conforme seu grau. Uma mulher que está sozinha, por ter abandonado o marido ou por ser a causa de separação, é mais discriminada do que o homem, e a sua recuperação no meio social exige maiores sacrifícios. Desse modo, no que diz respeito às transgressões das normas e tabus observa-se um maior rigor com relação às mulheres (LADEIRA, 1992, p. 134).

A adesão e a participação feminina nas falas foi muito maior e mais marcante, mas os homens que demonstraram vontade ou disponibilidade para falar sempre foram escutados. Desde os momentos iniciais da organização, quando foram feitos os convites, as duas principais lideranças Julia e Talcira se posicionaram a favor da participação dos homens. Elas dizem que eles têm que participar para que escutem, para que aprendam e sejam aconselhados e, principalmente, para que apoiem suas questões em momentos específicos, como durante a menstruação e a maternidade, por exemplo.

Portanto, sem dúvidas que é questionável, no ponto de vista da unicidade que existe no povo Guarani, a divisão entre homens e mulheres. Mas afirmo que falar de mulheres guarani não é deixar de pautar os homens, muito antes pelo contrário, falar de mulheres é falar de inclusão. Semelhante ao argumento de Silvia Guimarães (2009), que cita Overing (1999) em um estudo com as mulheres da etnia *Piaroa*

Não há espaço para impor uma diferença desigual de gênero, entre homens e mulheres, onde os primeiros detêm o poder coercitivo e as últimas, a informalidade e o íntimo, mas ambos vivem uma moralidade não coercitiva da confiança e da autonomia. Nesse contexto, nos processos de fabricação de corpos ou de construção de pessoas, homens e mulheres buscam desenvolver habilidades que permitam o manejo da vida cotidiana e devem se imbuir de agências, feminina e masculina (GUIMARÃES, 2009, p. 593).

Nessa perspectiva, então, elas estão junto a seu povo buscando debater questões que não são apenas sobre mulheres, mas são sobre a não-subordinação de homens sobre as mulheres. São sobre a não-violência. Sobre apoio mútuo e divisão de tarefas. Essa reflexão vai ao encontro de algumas correntes filosóficas como o “feminismo comunitário”, o qual “*para ello, parten de la cosmovisión andina según la cual el mundo es “par” y no “pareja”, dual pero no jerárquico, diferencia pero no desigualdad*” (ANDRADE, 2019, p. 21), promovido por mulheres indígenas bolivianas como Julieta Paredes:

El género es un concepto acuñado políticamente por feministas que, en su sentido político, constituye una categoría relacional que denuncia y devela la subordinación impuesta por el sistema patriarcal a las mujeres (...). Es decir, no es que el género sólo describa lo que hacen las mujeres y lo que hacen los hombres o que sólo atribuya o naturalice roles a los hombres y a las mujeres. El género denuncia las relaciones subordinadas de las mujeres respecto a los hombres y a esta subordinación social que es uno de los mecanismos del sistema, repetimos, le llamamos género. (PAREDES, 2010, p. 62)

Muitos homens, lideranças de suas comunidades, compreendendo a palavra das mulheres, se colocam como apoiadores do movimento insurgente. No último encontro aqui citado, por exemplo, foi concedido um turno de reunião para que os caciques ali presentes pensassem sobre a temática de gênero e fizessem ali um relato de que maneira lidam com diferentes situações que atingem as mulheres como abandono, violência doméstica, entre outros. E cada um falou, até quase 20 horas da noite, assim está descrito na carta final do encontro (em anexo). As mulheres lideranças reforçam sempre que os caciques precisam ter participação direta nesses casos, principalmente para que não seja necessário acionar instâncias jurídicas do *juruá*, como denúncias, por exemplo. Quando elas se levantam, levantam toda a comunidade consigo.

Figura 10 – Encontro de *kunhangue* na Tekoa Koenju.



Fonte: elaboração própria.

A aplicação da “lei do *jurua*”, nesse caso provavelmente dentro da Lei Maria da Penha (Lei Nº 11.340), ratificada em 2006, que implicaria provável investigação ou detenção, não é vista pela maioria das mulheres como um caminho necessário, dependendo da situação. Sob esse ponto se pode aplicar as lentes da proposição cosmopolítica, já que o que pode parecer óbvio para a maior parte das mulheres não indígenas, não é necessariamente para mulheres pertencentes a um povo tradicional. Isabelle Stengers coloca que a proposição cosmopolítica não serve a um “mundo comum”, ou a uma “igualdade de direitos a todos os povos da terra” (STENGERS, 2018, p. 446). A autora argumenta que sua proposta trata justamente de desacelerar a construção desse mundo comum. A multiplicidade de mundos, de possibilidades de resoluções é o que designa o “cosmos” de Stengers, são “mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos” (STENGERS, 2018, p. 447).

As mulheres guarani, nesse sentido, portanto, não buscam uma solução imediata e pronta, tampouco alguma já definida, seja pelas mulheres não indígenas, pela política ou pela

ciência. Elas buscam encontrar as respostas dentro de seu universo de aliados, fortalecendo o modo de ser guarani, onde os homens indígenas e as plantas estão muito à frente do que quaisquer instâncias não indígenas.

4.2 POÃ REGUA: MEDICINAS TRADICIONAIS

Figura 11 - Encontro de *kunhangue* na *Tekoa Guyra Nhendu*.



Fonte: elaboração própria.

Os encontros de mulheres foram molas propulsoras de muitas trocas sobre os remédios tradicionais, identificação das plantas e formas de preparo. Em um material audiovisual produzido por apoiadores do encontro que ocorreu na *Tekoa Nhundy*, Dona Julia falou da importância das trocas sobre as medicinas tradicionais.

“Nós fizemos um encontro de mulheres sobre os remédios tradicionais. Pra nós é importante porque hoje em dia sabemos muito pouquinho, tem pouquinhos pessoas, os jovens já não sabem mais fazer remédios tradicionais para o filho, para a filha, aí nós queremos fortalecer esse tipo de encontro, para nós é muito importante o encontro de kunhangue. Essa é a nossa sabedoria, e tem que passar para o jovem, para aprender. Se nós não passar pra ele, pra ela, ninguém vai saber mais, ninguém vai fortalecer mais” (Julia Gimenes).

Júlia se preocupa, então, com o presente e com o futuro da sabedoria dos parentes guarani. Nota-se então que elas estão preocupadas em produzir e reproduzir o conhecimento

tradicional. Seguem em desenvolvimento, estudando, pesquisando o verdadeiro modo de ser guarani, que é sempre junto às plantas. Dona Talcira, numa fala desse mesmo material audiovisual, reforça o sentido muitas vezes equivocado dos “resgates de saberes”:

“A gente tá aqui nesse encontro para falar sobre tudo. Os parentes das outras aldeias vieram pra cá pra saber sobre chás tradicionais e sobre a cultura também. A gente tá conversando, discutindo pra fortalecer. Não é porque a gente tá resgatando, é pra fortalecer. [...] Porque sabedoria que a gente tem, tem que passar pros parentes né” (Talcira Gomes).

Praticamente em todos os encontros aconteceram momentos de caminhada para o estudo coletivo dos saberes sobre remédios tradicionais. A liderança da aldeia-anfitriã costuma conduzir os trabalhos, indicando as trilhas onde há mais ou melhores remédios. Nesses momentos, que são coletivos, uma fala e as demais escutam. Comentam. Depois outra fala, muda o foco da pessoa, e todas escutam e comentam. Não há uma disputa sobre quem sabe mais, há uma disposição integral de todas para compartilhar o que sabem.

Esses momentos são de estudo, de ativar memórias que já estavam esquecidas, de conhecer plantas e usos novos, de ensinar às parentas. Além disso, são situações que geram enriquecimento da diversidade vegetal em todas as aldeias envolvidas, pois elas levam mudas para suas casas. São situações adequadas para se fazer pontes, pode-se considerar o que Isabelle Stengers chama de “aventura das ciências” (no plural e com “c” minúsculo)” (STENGERS, 2017, p. 4). A autora faz uma analogia da ciência como um tronco de árvore, hierárquica e central, a qual a partir de si dispõe os conhecimentos científicos. Mas coloca que:

ao invés da figura hierárquica de uma árvore, portadora da Ciência como tronco, o que chamamos de progresso talvez tivesse tido o encanto do que Gilles Deleuze e Félix Guattari chamavam de rizoma, conectando práticas, preocupações e modos heterogêneos de dar sentido aos habitantes da Terra, sem que nenhum deles fosse privilegiado e todos fossem passíveis de se conectar uns com os outros (STENGERS, 2017, p. 5).

Assim, as mulheres guarani, no ato de compartilhar e reunir saberes tradicionais sobre medicinas guarani, estão se re-apropriando do que foram separadas pelo avanço das medicinas alopáticas, das cercas nos seus territórios e do desmatamento. Estão reativando saberes anímicos, pois elas não têm dúvidas da eficácia das plantas medicinais que os antigos usavam. A filósofa acima referida defende, então, a reativação do animismo para objetar conhecimentos científicos aparentemente verdadeiros, mas que envenenam tradições.

Reativar significa reativar aquilo de que fomos separados, mas não no sentido de que possamos simplesmente reavê-lo. Recuperar significa recuperar a partir da própria separação, regenerando o que a separação em si envenenou. Assim, a necessidade de lutar e a necessidade de curar, de modo a evitar que

nos assemelhemos àqueles contra os quais temos de lutar, tornam-se irremediavelmente aliadas. Deve-se regenerar os meios envenenados, assim como muitas de nossas palavras, aquelas que – como “animismo” e “magia” – trazem com elas o poder de nos tornar reféns: você realmente acredita em...?” (STENGER, 2017, p.8)

A interconexão entre pessoas e plantas é muito marcante no território chamado *yvyrupa*. Os nós que amarram a complexa rede são sementes que vieram de uma aldeia e que antes tinham vindo de outra, são espécies que alguém de outra aldeia ensinou, uma muda que recebeu de presente, sementes de artesanato compradas, melancias e plantas medicinais. Nesse entremeio circulam famílias inteiras que se mudam de São Miguel para Porto Alegre, de Viamão para Rio Grande, de Palmares do Sul para Canela, muitas vezes com cachorros, galinhas e papagaios como acompanhantes.

Dentro do que nos apresenta Schaden (1974), Ladeira (1992; 2001), Garlet (1977), Meliá (1990) entre outros autores, esses movimentos, também nomeados de “mobilidade”, expressam a própria forma desse grupo de se organizar socialmente. Segundo os autores, a estrutura Guarani se apóia essencialmente nas relações familiares e é a solidariedade entre parentes que cumpre o papel de vincular/agregar em determinados momentos os indivíduos/famílias numa determinada aldeia. Nesse sentido (...), os “movimentos” consistem, sobretudo, na manutenção de uma extensa rede de trocas que contempla, além das uniões matrimoniais, visitas a parentes, trocas de informações, cânticos, cura, permuta de sementes e tudo o mais a fim de fortalecer suas relações sociais e de reciprocidade entre os membros familiares (FELIPIM, 2001, p. 10).

Algumas famílias passam uma geração inteira em determinado território e já não se lembram de como é determinada planta, apesar de lembrar que o pai contava sobre seu uso. Isso aconteceu com o *kurupa'y*, angico-vermelho (*Parapiptadenia rigida*), por exemplo. Ativando a memória biocultural (TOLEDO, 2015), Dona Julia lembrava do nome, lembrava de ouvir seus pais falarem nele. Mas no litoral norte, onde ela reside há mais de quarenta anos, não é local de ocorrência desta planta. Em uma conversa sobre essa temática com Dona Talcira, Julia lembrou do nome, e ficou muito feliz em poder ver o angico-vermelho, e se encontrar com ele novamente. Essa planta, portanto, foi uma das espécies escolhidas para ser plantadas na aldeia da Dona Julia. Quando fomos a São Miguel das Missões, Elsa Chamorro, vice-cacica local, pediu que Julia levasse de Maquiné o *jety Ka'aguy* (*Sinningia sp.*), remédio muito bom para a pressão alta. Dona Talcira levou o *pipi*, guiné (*Petiveria alliacea*) de Torres para Rio Grande. De Santa Maria, Julia ganhou uma muda do *guaproity*, guaporiti (*Plinia rivularis*). De Torres, Julia levou muda de *jatai*, butiá (*Butia sp.*). Do Rio de Janeiro/RJ a São Miguel das Missões, Dona Elsa levou *pekuru*, taquara-de-espinho (*Guadua trinii*). De Rio Grande foi levado a casca do *yvyrapytã*, canafístula (*Peltrothorum dubium*).

Como coloca Rodrigo Cossio, “O costume mbya guarani de transportar espécies de um local para outro, enriquecendo suas aldeias com elementos culturalmente importantes é muito presente. Não é difícil imaginar que isso ocorra há centenas de anos. E, nessa escala de tempo, por mais sutil que seja a influência, este trabalho provoca alterações na composição da floresta” (COSSIO, 2015, p. 104). O mesmo autor, que fez um estudo etnoecológico e caminhante junto aos Guarani, afirma que:

A conexão agroecológica da Tekoa Koenju a outras comunidades Mbya Guarani reforça reflexões realizadas por Ladeira (2008) e Freitas (2006), no sentido de que os intercâmbios culturais e de espécies realizadas pelas famílias Mbya representam uma forma de manutenção do território tradicional – sobreposto a variados projetos coloniais e nacionais de desenvolvimento –, bem como, que a dinâmica de mobilidade através das redes de parentesco assume um lugar ecológico de “corredor” ou “trampolim” entre ecossistemas fragmentados. (COSSIO, 2015, p.159)

No primeiro encontro de *kunhangue*, mulheres guarani, que aconteceu na *Tekoa Guyra Nhendu*, elas reivindicaram à SESAI mais espaço de escuta atenta a suas demandas com relação à saúde. Elas não querem ser obrigadas a tomar remédios ou a realizar práticas que não desejam. E elas solicitaram maior apoio da SESAI com caronas, passagens ou combustível para o traslado entre aldeias quando for necessário fazer “*consultar com os karai*”, os médicos tradicionais guarani. Assim consta na carta final do encontro (em anexo):

“A saúde, na cosmologia Guarani, é alcançada através do acesso às plantas tradicionais necessárias, bem como à terra, à água e ao alimento de qualidade. Lideranças espirituais e curadores como os *Karai* e as *Kunhã Karai* possuem sabedoria para curar muitas doenças que, muitas vezes, o remédio não indígena não pode curar. Para o modo de ser guarani, o amor, o encontro com os mais velhos, o *petyngué* e as plantas são remédios que curam muitos problemas físicos e espirituais.”

Na esteira desta temática, destaco o trecho a seguir, extraída da carta final do encontro da *Tekoa Nhu Porã* (em anexo), em que elas defendem a prática das parteiras e médicas tradicionais guarani:

“Salientamos a importância das parteiras guarani, que são nossas avós, tias, irmãs, as quais sustentam os saberes sobre o bom nascimento e conhecem a importância dos *kyringue nhe’e* (Espírito das crianças) e das plantas medicinais, que são elementos que nos fortalecem. Elas que são as médicas tradicionais que acompanham e cuidam de cada um do nosso povo, desde antes da chegada nesta terra. A imposição dos partos nos hospitais são muito ruim para nós, pois nos deixam com medo, e acabam gerando rompimento na continuidade da nossa sabedoria”

Silvia Maria Guimarães (2019) realizou um trabalho com as mulheres *Sanöma*, que, à sua maneira, também questionam as intervenções feitas pelas Secretarias de Saúde. A autora diz que “a partir de seu reposicionamento político com relação aos não indígenas, reconheço,

nesse movimento, uma tentativa de capturar ou avançar sobre a ciência ocidental, e de não deixar a narrativa sobre os temas tratados pela ciência ocidental somente com ela” (GUIMARÃES, 2019, p. 599). A autora acrescenta que as mulheres querem agir e produzir suas próprias realidades, e não apenas se submeter a realidades postas pelos não indígenas. Também desta maneira, as Mbya não negam a importância e a eficácia da medicina não indígena, inclusive buscam mais apoio desta instituição. Mas elas reivindicam seu lugar de “cuidadoras”, “médicas”, “parteiras”, elas também entendem sobre saúde, sobre cuidados com o corpo, e querem ter a liberdade de escolha. Sabem que os medicamentos e procedimentos médicos *do jurua* ajudam muito e são muito importantes, mas não sempre.

Essas mulheres estão mobilizadas para não deixar os argumentos somente nas mãos dos profissionais e gestores estatais. Dessa maneira, elas criam suas narrativas e confrontam realidades. Esse terreno é o da cosmopolítica Sanõma, onde elementos como pesos e medidas, corporalidades, alimentos, sistemas agrícolas passam a ser atravessados por outras realidades. Esses elementos que marcam a interpretação de agentes da SESAI são, agora, usados pelas mulheres Sanõma, referindo-se à realidade dessas e questionando o que é produzido pelos agentes do órgão. Fazer uso desses elementos como pesos, medidas e alimentos é como “trazer a público um ingrediente que tanto pertence ao território quanto se conecta com um exterior contra o qual este território se protege” (Stengers 2008:42). (Guimarães, 2019, p. 599)

Aqui se nota, portanto, um ponto de objeção por parte das mulheres. Muito mais entrelaçadas aos saberes sobre as plantas nativas do que aos conhecimentos científicos, as mulheres mbya atuam então no lugar de objetoras de uma ciência médica que é dura, e reivindicam, então, que as assistências sociais e médicas sejam adaptadas ao modo de vida delas, e não o contrário. Rita Segato (2003), entre as ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil, aponta uma série de ações ainda necessárias para implementar de fato uma “política de proteção diferenciada à saúde indígena” (SEGATO, 2003, p. 64), e uma delas é o “reconhecimento profissional e incentivo às parteiras indígenas como práticas” (SEGATO, 2003, p. 65). Então, não como denunciante da ciência médica em nome dos conhecimentos tradicionais, mas como agentes que sabem de seus direitos originários, sabem do poder dos rituais de cura.

Figura 12 – *Kunhangue* coletando *yvyra pire*, casca de árvore



Fonte: elaboração própria.

Já no encontro da *Tekoa Nhundy*, além de várias plantas medicinais coletadas, vale destacar aqui a discussão em torno da temática sobre a venda de espécies de orquídeas no centro de Porto Alegre. Essa é uma prática realizada por mulheres guarani, sobretudo as moradoras da região metropolitana de Porto Alegre, que colhem e vendem as plantas para gerar renda junto ao comércio do artesanato. Prática essa também muito combatida por alguns setores ambientalistas, os quais argumentam com a veracidade de dados científicos, que muitas dessas são espécies raras, algumas endêmicas ou então ameaçadas de extinção. Já houve casos de apreensão de orquídeas e também de alguns cactos endêmicos dos morros graníticos da capital, cada vez mais ameaçados pelo avanço da urbanização. Algumas mulheres guarani, quanto questionadas a respeito desse tema, argumentam que os indígenas sabem o que estão fazendo quando retiram as plantas do mato, sabem como fazer para que não acabe. E várias mulheres com quem conversei argumentam que “*os jurua acabaram com tudo, com todo mato, e agora nós é que somos os responsáveis? Nós que eles querem prender? Eles têm que ir atrás de prender o jurua que faz o desmatamento, não do guarani que é guardião da mata*”.

Um dia, meses depois disso, caminhando no centro de Porto Alegre com a Julia, eu entendi que algumas das orquídeas vendidas como ornamentos aos *jurua* são, na verdade,

remédios para as mulheres guarani. “*Poã verdadeiro*”, disse *xejaryi'i* que estava no chão vendendo as plantas junto a outros artesanatos. Julia comprou essa planta, em meio a forte recomendação do método a ser utilizado. Observa-se, portanto, que “a atuação de ambientalistas está fundada na dicotomia – derrubada pela atual antropologia – entre uma suposta “natureza intocada” e nossa “humanidade”, dicotomia completamente inexistente entre os ameríndios” (SOUZA, 2021, p. 63), coloca o autor sobre a domesticação de animais silvestres, mas que neste caso, pode se estender às plantas.

Figura 13 - Encontro de *Kunhangue* na *Tekoa Para Rokë*.



Fonte: elaboração própria.

Vale destacar, também, a bela dinâmica que ocorreu no encontro do *Tekoa Para Rokë*. A Cacica local Dona Talcira propôs, ainda quando foram feitos os convites presenciais nas aldeias do Rio Grande do Sul, que cada participante levasse alguma planta medicinal de sua aldeia. A tarefa foi cumprida e a dinâmica no evento aconteceu de forma brilhante. De guarani para guarani sem qualquer intervenção de não indígena. Aconteceu no último dia do encontro, quando foram colocadas algumas mesas no centro da roda de conversa e as plantas foram ali depositadas, lado a lado. (Figura 13). Pedacos de cascas de árvores, farelo de raízes, folhas de gramíneas, pequeníssimas orquídeas e outras plantas mais conhecidas, como o *pipi*, guiné (*Petiveria alliacea*) e o *ixipo reakuã*, cipó-mil-homens (*Aristolochia triangularis*). Cada mulher

ia ao centro da roda descrever a planta que havia coletado, falava o nome dela, o uso medicinal mais indicado e qual a forma de preparo. Em seguida, o *karai*, liderança espiritual ali presente, ensinou como preparar o chá da casca do *yvyrapytã*, canafístula (*Peltrophorum dubium*). A presença do *karai* reforça o argumento da interação entre humanos e não humanos por meio da espiritualidade, pois a maioria das mulheres sabem preparar os chás apenas para curas mais simples. Por isso precisam sempre do *karai* por perto, ainda que ele seja um homem.

Figura 14: *Kunhangue* na trilha dos remédios na *Tekoa Ko'enju*.



Fonte: elaboração própria.

No último encontro, que ocorreu na *Tekoa Koenju*, no último dia, à tarde, houve uma rica caminhada. Foi o auge da interação das mulheres de diferentes aldeias reunidas num só objetivo: o de levar pra casa alguma planta com sua história. O alvoroço e a alegria dominaram o ambiente. Foram para a trilha sem olhar pra trás. Chegando lá mandaram os *xondáros* buscar o *machéte*, facão, e algumas sacolas. Logo Dona Júlia fica de cócoras e começa a coletar *nhorandy*, pariparoba (*Piper umbellatum*), maços e maços recolhidos por cada mulher, sempre na tentativa de levar com as raízes para poder plantar. Nessa caminhada coletaram mudas e folhas de *potyiju*, camomila (*Chamomilla chamomilla*), *yvyra petái*, jaborandi (*Pilocarpus pennatifolius*), *nhandu apyxa*, Sete-capotes (*Campomanesia guazumifolia*), *yvyra paje*, cabreúva (*Myrocarpus frondosus*), *korupika'y*, pau-leiteiro (*Sapium glanudlosum*), *yvyra ovi*, canela-de-veado (*Helietta apiculata*), *ixonguy pytã*, açoita-cavalo vermelho (*Luehea*

divaricata), *pipi*, guiné (*Petiveria alliacea*) *yvavyju*, guabiju (*Myrcianthes pungens*), *kurupa'y*, angico-vermelho (*Parapiptadenia rigida*), *catinga-de-mulata* (*Tanacetum vulgare*), *onze-horas* (*Portulaca grandiflora*), *amambai*, “*samambaia*” (nome para diversas espécies de pteridófitas), e, pelo menos, três variedades de *pengüépoã*, cactos-macarrão (*Rhipsalis baccifera*). Às vezes, em meio a trilha, uma delas parava para falar às outras para que servia e como se preparar o remédio, inclusive com dias da semana e horário certo para alguns. Por vezes falavam baixinho, quase sussurrando, como quem contava segredos. Outros momentos eram de muita gargalhada, quando o assunto era, por exemplo, o uso de alguns banhos de ervas para segurar ou encontrar um marido. O que demonstra que os usos possuem diversos fins, não apenas para curas de questões físicas, indo muito além da fitoquímica. Quando uma mulher fala, todas param e prestam atenção. Algumas mais desligadas, ou que já sabem dessa história, seguem a caminhada.

Em determinado momento visualizaram um enxame no alto de uma árvore seca. Chamaram o cacique da *Tekoa Mirim*. Com machado, ele derrubou toda a árvore e em um pote depositou o mel. Assim como o relato mitológico trazido no começo deste texto, a fumaça serve para limpar possíveis impurezas, doenças ou sujeiras que ali podem estar servindo como uma proteção para o corpo físico, pois é através dela que são expulsos outros seres que poderiam estar se alimentando daquele mel. Eu só soube disso depois de já ter me deliciado com o mel, eu e algumas crianças, por sorte não tivemos dor de barriga.

Figura 15 – Defumando o *ei*, mel, com *ataxi*, fumaça.



Fonte: elaboração própria.

Mais tarde, quando fomos visitar as ruínas de São Miguel das Missões, Julia coletou uma pequena gramínea, o *ndavy'ai*, contando que serve para se manter alegre e com sorte. Cadogán (1950) cita uma outra planta para fim semelhante, o *Hypericum connatum*, também citado por Julia em outra ocasião, de nome guarani *Ka'avó Tory*: “del *Hypericum Connatum*, usado por los Mbya como amuleto para atraer la buena suerte, dicen que nació simultaneamente con un hijo de *Tupã Ru Ete*, Dios de las lluvias y dueño de las aguas. Su nombre guaraní significa literalmente le yerba de la amistad, de la amabilidad” (CADOGAN, 1950, p. 330).

4.3 AYVU PORÃ: ACONSELHAMENTOS E BELAS PALAVRAS

Figura 16 - Encontro de *kunhangue* na *Tekoa Nhundy*.



Fonte: elaboração própria.

O mundo dos *jurua* é “um mundo de tentações” como me disse um jovem rapaz em um dos encontros. São essas tentações que, segundo as lideranças femininas, precisam ser controladas cotidianamente através da espiritualidade e da manutenção cultural. Reconhecendo os artifícios que representam as coisas do *jurua*, existe a compreensão de que isso “*não é do guarani*”. Em suma, com os objetos da modernidade é preciso ter parcimônia. Tratando de forma semelhante os enfeitiçamentos e as tentações, e aproximando o que os Guarani chamam de “mundo do *jurua*” de “capitalismo”, o autor Renato Sztusman (2018) coloca que Isabelle Stengers e Philippe Pignarre no Livro *La sorcellerie capitaliste* (2015) definem o sistema capitalista como um “sistema feiticeiro” e acrescenta que os autores pontuam que para “fugir da alternativa infernal do capitalismo - escolher entre a resignação e a denúncia –” seria preciso “recolocar na política o que parece incontornável, seria deixar de se pôr no lugar do poder para compreender maneiras de resistir a ele” (SZTUSMAN, 2018, p.91). Algumas mulheres mbya entendem também o poder como parte dos vícios e tentações do mundo do *jurua* e por isso elas não esperam ocupar o lugar aparente em busca de mais visibilidade, elas buscam sim resistir de forma muito cuidadosa às ilusões de poder, tanto das lideranças masculinas como das coisas *do*

jurua. Através da memória de como viviam os mais antigos aliada às tradições do modo de ser guarani, conduzidas por muita fumaça dos cachimbos, emoção e belas palavras de aconselhamento, emanam esperança às pessoas presentes, olhando para o passado e mirando no futuro do povo Guarani.

A presença abundante de *jurua* e os empecilhos dela decorrentes, suas seduções e seus perigos, fornecem os contra-exemplos aos discursos dos xamãs oradores cuja meta é garantir através de conselhos que os mais jovens continuem seguindo o modo de ser deixado pelas deidades. Também muitos líderes políticos nesta conjuntura apontam para os brancos como a causa de infortúnios e doenças geralmente associando-os à degradação e destruição de recursos vitais (CICCARONE, 2001, P. 55)

A prática ditada através das palavras das mulheres guarani se refere ao fortalecimento identitário de um povo em comunhão com a ecologia e com os espíritos. Colocando sempre a alegria e o cuidado coletivo à frente das palavras. Os hábitos espirituais fundamentais dos Guarani foram trazidos como forma de firmar o sentimento de reciprocidade que ali une a todos e a todas. Esses rituais são sempre reafirmados pelas mais velhas e mais velhos. Foi ressaltada, nos encontros, a importância de cuidar das mães e das avós, “*é preciso cuidar de quem cuidou de você*”.

Durante o encontro da *Tekoa Nhundy*, Dona Laurinda Gomes falou por bastante tempo. Ela é guardiã de sábias e potentes palavras e é a *xejaryi'i* mais velha que acompanhou esse e quase os demais encontros. Em um momento durante sua fala, eu, que ainda não consigo compreender a língua guarani, estava sentada ao lado de um jovem guarani, amigo meu. Perguntei a ele sobre o que elas estavam falando, e ele me respondeu: “*não sei, não entendo a língua dela*”. E rimos. Achei que ele estava brincando comigo. Mas dias depois eu entendi, pois perguntei à Dona Julia. Ela me disse que algumas pessoas mais antigas, como a Dona Laurinda nesse caso, falam uma língua diferente dessa língua guarani que é falada no dia-a-dia. Usam uma linguagem “*dos mais velhos*”, diz ainda que o pai dela falava assim também, por isso ela consegue entender. Essa linguagem, diz Dona Julia, traz as “*mensagens de Nhanderu*” e conduz, portanto, sentimentos do cosmos aos ouvidos das pessoas, palavras que encorajam a permanência nesta terra. Dona Laurinda, por meio de suas belas palavras, *ayvu porã*, guiou as mulheres por um caminho espiritual, de amor e cuidado, consigo e com o outro.

As belas palavras servem para os processos educativos, ou de forma mais abrangente, para o aprendizado intergeracional. “Cabe destacar que a palavra divina revela a primazia do universo cosmológico sobre o social, do qual é princípio e destino final. Por isso, escutar e entender as palavras divinas são os meios de realização do ser, de construção da história”

(CAMPOS, 2017, p. 171). E ainda, “as belas palavras exaltam a imaginação surgida nas lacunas e nos momentos disjuntivos do não-ser que pontuam a vida social e cultural dos *Mbyá*” (SOUZA, 2017, p. 315). Dessa forma, partindo dos sonhos, da *Opy'i*, e da memória dos mais velhos, essa é uma linguagem do coração e do amor, *mborayu*, que representa uma unicidade entre a espiritualidade e a materialidade cotidiana, por meio de conselhos.

A linguagem fundamenta a eleição divina da humanidade, e a ordem da sociedade se nutre do *mborayu*, o amor solidário, que P. Clastres define como “o que está destinado a reunir” e que L. Cadogan traduz como “amor ao próximo”. A dádiva do canto, através das belas palavras, estabelece a comunicação entre o mundo humano e o divino, renovando o sentido mítico da existência e o esforço de superar a finitude da vida na terra (CICCARONE, 2001, p. 170)

O fluxo de pensamentos e intenções transmitidos através do diálogo entre as mulheres representam a profundidade da criação divina da pessoa mbya. As trocas de experiências vividas por mulheres de diferentes aldeias conduz à teoria uma série de práticas poucas vezes postas em palavras publicamente. Segundo Meliá (2012) “não pode ter *teko porã* onde a palavra não circula com liberdade e sem receio.”

Em uma abordagem sobre a língua e a importância da palavra entre os Guarani, Bartomeu Meliá expressa que “a arte da palavra é a arte da vida”. Assim como alma e palavra possuem o mesmo significado, o portador de uma alma (*nhee*) estrutura sua vida para ser “suporte e fundamento de palavras verdadeiras” (MELIÁ, 1995, p. 31- 35). De fato, conforme os textos míticos colhido por Cadogan, antes de conceber a terra, Nhanderu, por meio de sua sabedoria criadora, gerou o fundamento da futura linguagem humana (*ayvu rapyta*) e, em seguida, o fundamento do amor ao próximo. (LADEIRA, 2008, p. 33)

O aconselhamento propriamente dito acontecia o tempo todo nos encontros. De forma intergeracional, os saberes sobre o modo de ser guarani iam sendo proferidos de forma a manter a concentração no cotidiano tradicional. Saindo do campo espiritual das palavras que fazem se comunicar diferentes mundos, também houve muitos momentos de falas sobre situações corriqueiras e cotidianas, sentimentos ou violências sofridas.

Em dois dos cinco encontros, presenciei uma metodologia interna de aconselhamento que me surpreendeu. Consiste na escuta de uma mulher que vai ao centro da roda com objetivo de expor ou relatar alguma situação da sua família ou da sua comunidade. A partir dessa fala, que pode ser de uma mãe, uma esposa ou uma filha, são chamados ao centro da roda os envolvidos no relato apresentado por ela. Aconteceram vários momentos de exposição de maridos que não ajudavam em casa, de cacique que falava muito bem com os *jurua* mas que em casa não ajudava na educação dos filhos, de jovens que não buscavam lenha pras suas mães,

e outros que usavam muito o celular. “*Só na hora que tem fome lembra da mãe*”, falavam algumas vezes. Após a escuta atenta da mulher que falava, os rapazes expostos prometiam melhorar, por vezes emocionados, e um breve abraço acontecia. Esse ritual aconteceu repetidas vezes. Por mais que algumas risadas sejam escutadas, o momento implica seriedade e respeito, o que é adquirido pela grande maioria. Depois da reunião ficam todos conversando normalmente.

Figura 17 – Dona Julia aconselhando os mais jovens



Fonte: elaboração própria.

Um dos momentos de maior emoção foi no Encontro na *Tekoa Koenju*, durante a fala de uma criança de 9 anos. Na frente da mãe e dos irmãos mais velhos, que estavam no centro da grande roda, essa criança relatou no microfone que seus irmãos batiam nela muitas vezes, e que a mãe – por estar ausente nesses momentos – não fazia a defesa dela. Muitas pessoas se emocionaram, inclusive a menina, que chorava enquanto falava. Nesse caso, como em vários outros, Julia fazia um papel de aconselhadora e mediadora das relações, produzindo afeto, induzindo ao perdão e à esperança de dias melhores (Figura 17).

Além de denúncias ou acusações, algumas menos graves que outras, também eram relatadas situações próprias das mulheres, como formas de autocrítica. Por exemplo, “*eu sou muito braba*”, “*eu sou muito ciumenta*”, “*eu tenho muita preguiça*”. Mais tarde, em conversa

com a Julia, ela me explicou que “*tem que falar mesmo, pra poder curar*”, ainda que a cura demore a chegar. Algumas falas eram acompanhadas de lágrimas, de medos, ou vergonhas. “Falar da doença, portanto, é colocar no centro das discussões a qualidade das relações que estamos produzindo hoje, envolvendo as pessoas, a natureza e o sobrenatural” (GARLET, 1998, p. 4).

Em instantes de silêncio, quando a oradora parava para respirar, as demais pessoas presentes ecoavam gritos de força como a expressão *py’a guaxu* ou *mbaraete*.

As expressões *py’a guaxu* (coração grande, coragem para enfrentar) e *py’a porã* (compreensão, paciência), associadas aos conceitos de *mbaraete* (força verdadeira) e *mbaekuaa* (sabedoria divina revelada) formam o conjunto de qualidades que devem possuir aqueles que têm a responsabilidade da orientação espiritual e ética da comunidade e de indicar os “lugares autênticos” onde devem viver. O conteúdo semântico desses termos revela sua inserção em um sistema mais amplo de idéias e de sentimentos, orientador das relações internas da sociedade Guarani. Em termos gerais, significam mais do que a coragem e a grandiosidade de coração, a tolerância e a generosidade – é a solidariedade, que se contrapõe aos *ojegüi ae* (o que está por si mesmo), aqueles que procuram obter proveitos pessoais, contrários aos interesses coletivos. (LADEIRA, 2008, p.35)

Já quando se pronunciava alguma mulher de fala mais “antiga”, como em momentos das belas palavras, relatado no encontro da *Tekoa Nhundy*, eram sempre chamados os *kávo kuery* e eles ficavam ali de pé, quase que fechado a grande roda em uma menor, de forma a proteger a palavra, o espírito ou a pessoa mesmo. Esses “guardas” fizeram a assistência de segurança durante toda a reunião, inclusive durante a noite, protegendo a comunidade de invasores externos e de barulho excessivo. E ainda, quando alguma mulher fazia uma fala mais forte, no sentido de um conselho que serviria a todas e todos os presentes, alguma mulher pegava seu filho ou filha, sobretudo os/as jovens, e colocava de pé ali para que escutasse e aprendesse. Depois de alguns minutos, várias outras repetiam a cena. Até que alguma mulher dava uma ordem mais geral: “*repu’ã pu’ã...*” (levantem-se todos...) e aí então muitos jovens ficavam ali parados, imóveis, escutando, sendo aconselhados. Julia me disse que os mais velhos orientam a “*não mexer nem uma mão, nem olhar pro lado, nem mexer a perna*”, tem que só escutar os conselhos, atentas e atentos.

Dias depois, perguntei a Julia por que tinham algumas coisas ruins que pessoas boas fazem, como violências físicas contra mulheres por exemplo. Ela então me explicou que, para os Guarani, além das tentações do mundo dos não indígenas, como a bebida alcoólica por exemplo, existem alguns espíritos que se apropriam dos corpos de algumas pessoas. Falou-me sobre o *Tavyja. Dja*, na língua guarani, é uma palavra que se refere aos “donos” de plantas, objetos ou lugares. E *tavy* pode ser traduzido como “louco”. Em tradução literal poderia ser o

espírito/dono do louco. Segundo ela, isso do espírito “pegar” a pessoa. O que acontece, pois, provavelmente, esse indivíduo não seguiu os rituais da coletividade guarani corretamente, ou talvez por ter faltado o respeito com a planta ao fazer sua coleta por exemplo, ou ao andar no mato. Esse espírito pode deixar a pessoa agindo igual a um cachorro, e ela pode, então, estar suscetível a praticar violências ou abusos. Disse ainda que esse é um tipo de doença espiritual e, portanto, se a pessoa quiser se curar, “*tem cura*”, que só pode ser realizada na *Opy’i*³. O antropólogo Luiz Souza Pradella define, junto a seus interlocutores, como “alteridades-obstáculos” essas perspectivas indesejáveis que são obstáculos a serem ultrapassados pelos Guarani na existência imperfeita desta terra (PRADELLA, 2009, p. 107). Mais especificamente, sobre o supracitado “*tavyja*”, o autor se refere a essa deidade com outro nome, *jagua dja*, o dono dos cachorros, mas com o mesmo significado.

Para determinar qual o *djá* responsável pela influência e de qual deles provém a substância *pixuá*⁴, os parentes observam e avaliam as mudanças de comportamento inesperadas. Se a pessoa assume um comportamento excessivamente lascivo significa que está sob a influência do *jagua dja*, o “dono dos cachorros”, também chamado de “dono dos tarados” “porque os cachorros fazem com a mãe e com a filha, não tem controle e fazem com quem passar na frente”. Se este assume uma postura ávara com relação a roupas e alimentos, tal comportamento pode ser um indício da ação de *djá* predadores (PRADELLA, 2009, p. 108).

Aqui, portanto, encontra-se uma conjugação entre a devoção aos espíritos protetores e o cuidado que é necessário ter na vida terrena, pois erros individuais podem levar a consequências que atingem toda coletividade guarani. A palavra que confessa erros, ou que expõe as imperfeições, libertam a pessoa e direcionam o erro ao coletivo que, através dos rituais tradicionais, são perdoados, combatidos e curados. Ao afirmar entre os seus e para os seus os conselhos dos mais velhos e a forma espiritual que o povo Guarani encontra para lidar com as adversidades desta terra, as mulheres apresentam outro limitador do sistema do *jurua*. Ao contrário do que recomenda a sociedade abrangente, muitas delas - não todas e não em todas as situações - não acreditam que a prisão dos seus parentes surtiria efeito, pois isso geraria ainda mais sofrimento aos espíritos e aos familiares. Diferente de tratar como uma anomalia social que precisaria ser punida com o cárcere, as mulheres, apesar das dores que carregam consigo, compreendem essas falhas no comportamento humano como parte de uma doença que, com conselhos, em família, e em comunhão com *Nhanderu*, pode ser curada. Chamado de pluralismo jurídico, a liberdade de escolha enquanto povo tradicional de costumes próprios,

³ Essa é uma das razões que levam a violências, sob o ponto de vista de uma mulher. Muitas outras razões como uso abusivo de bebidas alcoólicas e ciúmes também devem ser consideradas em uma análise mais ampla.

⁴ Segundo o autor, *pixuá* é a substância que possui os *dja*, os donos ou condíviduos animais, plantas e lugares.

para além da tradicionalidade, é um direito constitucional que os indígenas possuem, como coloca Rita Segato,

La justicia indígena es prescriptiva, no negativa; es decir, la justicia indígena diseña un deber-ser, una orientación para cómo deberían ser la vida, se centra en las obligaciones. La justicia indígena es también comunitaria y, por lo tanto, amplia, demorada y radicalmente deliberativa; su justo proceso pasa por una deliberación abierta y no una aplicación mecánica de una sentencia. “en otras palabras, no se trata de normas positivas ni positivables, como son las del derecho occidental moderno. (ANDRADE, 2019, p. 75)

O medo e, por isso, o respeito que existe com relação aos espíritos que habitam o mundo é grande. A tristeza, assim como a preguiça, são “portas de entrada” para os maus hábitos, que por sua vez, afastam a pessoa guarani do bom caminhar. “Pelo imbricamento dos vários domínios cosmológicos *mbyá-guarani*, e da consequente ação e contra-ação que os seres de uns agenciam sobre os de outros, os perigos de ser seduzido por seres mal intencionados, especialmente em momentos de fragilidade dos corpos/pessoas *mbyá-guarani*, proteções devem ser processadas (BAPTISTA, 2013, p. 51)” E sobre esse tema, Catafesto de Souza (2017) coloca que

A floresta é a roça cultivada pelos deuses e pelos ancestrais, mas também habitada por seres malignos, onças e feiticeiros transmutados, a colocar à prova os que se arriscam adentrar em seus domínios. Há que se "negociar" com tais entidades para circular ileso (sem adoecer ou ser devorado) e para obter os recursos de sustento pela caça, pesca e coleta, ou mesmo para adquirir poderes inspirados, forças verdadeiramente "mágicas" (SOUZA, 2017, p. 309).

Assim, o espírito das plantas de roça ou da mata, dos animais e das pessoas tem que ser respeitado, ou seja, “*tudo que é vivo tem que respeitar, né*” disse uma vez Dona Talcira. A recíproca também é verdadeira, pois, sem os Guarani as plantas e os animais também ficam desprotegidos. Assim colocou Eunice *Kerexu* uma vez pra mim, numa conversa com Dona Julia, mais uma vez ressaltando a interferência que o sistema do *jurua* exerce sobre seus corpos:

Tem algumas plantas que temos que usar. Muitas vezes o melhor para um Yary, cedro, não é ele ficar ali sem utilidade, é bom pro espírito dele que a gente use ele. Por isso o jurua não entende quando fala de conservação da natureza, quer deixar as árvores lá sozinhas, isso não é necessariamente o que elas querem, isso pode fazer mal pra nós (Eunice Kerexu).

O respeito mútuo que há em cada instante da vida guarani, entre os parentes humanos e não humanos, é um convite a perspectivas outras, nas quais não são os humanos que estão no centro. A perspectiva antropocêntrica é radicalmente questionada nas ações cotidianas que são sempre cosmopolíticas. “Por um lado, o animismo é uma opção cultural entre muitas para

classificar o que todos sabem sobre a natureza; por outro lado, o animismo desafia sistemas classificatórios ocidentais ao postular que perspectivas animistas sobre a personificação de animais são igualmente verdadeiras” (TSING, 2019, p. 79). É, então, no ponto entre a natureza e a cultura, entre o espírito e o corpo, entre o *jurua* e os deuses, que as mulheres guarani lutam pela demarcação de suas terras, pela permanência de seu modo de vida tradicional e pela equidade de gênero entre homens e mulheres.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chego ao fim desse relato etnográfico intercultural e interaldeão. Não que tenham se esgotado as possibilidades e caminhos para análises. Não que termine aqui minha relação com as pessoas e as plantas que por aqui circularam. Chega ao fim esse texto. Eu, mulher, branca, feminista que cresci em meio a descendentes de italianos, me desloquei a imersões na cultura guarani de forma a não fazer juízo de suas ações pouco ou muito efetivas para com relação a aspectos teóricos da agroecologia ou agroflorestas, ou ao combate de machismos. Eu, assim, com alegria pelo espaço conquistado ao longo da pesquisa, considero finalmente que as mulheres guarani são o que há hoje de mais revolucionário. Talvez justamente pela sua ausência retórica. Ausência que não se dá por falta de palavras ou por timidez das mulheres, ainda menos por não conhecer a língua portuguesa, se dá pois o trabalho prático é tanto que as palavras, as plantas, as produções e a luta são uma coisa só, e são parte da sua incansável caminhada por demarcação das terras.

A vida multiespecífica, vinculada à espiritual e em parceria com os homens, está no centro da busca pelo bem viver mobilizado pelas mulheres mbya guarani. O modo de ser com suas práticas e saberes tradicionais, como foi demonstrado, é coletivo, intergeracional, e exige o respeito a seus direitos originários. A ontologia da criação do mundo se mantém viva nas roças tradicionais guarani, nos manejos agroflorestais e na educação por meio de conselhos dos mais velhos e das mais velha e da memória biocultural, que está viva e sendo atualizada. O cotidiano guarani, com a necessidade de mais apoio e políticas públicas, pode ser considerado um refúgio para a conservação dos processos ecológicos diante das ruínas do antropoceno, já que os seres não humanos são também merecedores de respeito, como dizem as mulheres guarani. Desde a criação do mundo até sua continuidade, as produções artísticas, de cuidado, de alimento e de geração de renda dependem de um espaço sadio e sempre sociobiodiverso. Patrimônio ainda pouco reconhecido. A interação com os espíritos das matas por meio das belas palavras e do aconselhamento das anciãs representa o firmamento, a razão da continuidade e da manutenção do modo de ser guarani.

Ao buscar o bem viver coletivo e tradicional guarani, a indefinição de fronteiras é estabelecida nas relações os demais parentes, e se estende também aos elementos naturais. Os espíritos que co-habitam o mundo nas roupagens de plantas, como visto, podem vir a punir ou modificar atos de algumas pessoas e, por isso, é preciso negociar com eles. Nisso, há uma

política ecológica e uma cosmopolítica, que é conduzida por bons hábitos, junto aos mais velhos e aos líderes espirituais. Que é também alimentada pelo passado, e atualizada no presente.

Nesta pesquisa de dissertação foram identificadas 88 espécies de plantas (vide quadro em apêndice), sendo que 51 delas são consideradas nativas do Rio Grande do Sul e as demais, 37, exóticas. Dessas 88 espécies, 43 são para uso medicinal, 41 para alimentação e 25 para produção de artesanato guarani, sendo que algumas possuem mais de um uso. A alta diversidade de plantas encontrada confirma a relevância que possui a realização de um levantamento e sistematização dos parceiros vegetais junto à caminhada das mulheres guarani, podendo afirmar que um não é sem o outro. Entre as plantas nativas se encontram árvores muito importantes social e ambientalmente como a juçara e o angico-vermelho. Entre as exóticas, apesar de não serem encontradas de forma espontâneas na natureza, aparecem plantas também muito relevantes à tradicionalidade guarani como as frutas cítricas, o tabaco e o milho, todas com diversos usos. O que torna possível afirmar que são necessários mais estudos para compreensão da importância de plantas consideradas exóticas para o povo tradicional. Na busca por autonomia médica, alimentar, espiritual e de geração de renda, é possível afirmar, também, que o universo botânico é, não só aliado, como agente da caminhada de negociações das mulheres, tanto com relação aos seres míticos-religiosos como com relação às suas reivindicações por demarcação de terras e mais escuta.

O questionamento feito pelas mulheres com relação a políticas públicas formatadas por não indígenas desmonta imediatamente a ideia de dependência ou submissão feminina indígena. Elas recusam as práticas do senso comum não indígena. Por meio de negociações, as mulheres guarani buscam estabelecer diálogo com as secretarias de saúde, educação e meio ambiente que atendem às comunidades. Há, nesses atos, ativações cosmopolíticas realizadas por meio da mobilização dos desvios que as mulheres guarani produzem cotidianamente no senso comum, frente às várias opressões que vêm sofrendo, há séculos.

Assim, o levante revolucionário das mulheres guarani mobiliza a ecologia e, por meio dela, aciona a cosmopolítica necessária para interpelar a sociedade abrangente. Negociando também com os homens de sua etnia, elas buscam reestruturar a barreira que separa o mundo guarani do outro hegemônico, fortalecendo mais a sua relação com o ambiente natural do que com a sociedade abrangente. Essa fronteira é sempre porosa, mas elas buscam vedá-la mais e mais, principalmente por meio da manutenção e atualização dos hábitos tradicionais, das trocas de saberes sobre os remédios do mato, e da reativação dos saberes anímicos. Frente ao enfeitiçamento do progresso, sob a atenção de *Nhanderu* e da fumaça do *petyngua*, as mulheres

comunicam de que forma as políticas públicas específicas deveriam ser mais atentas a seu modo de ser, ocupando um espaço de tensionamento na fronteira interétnica.

Nessas arenas políticas de negociações cosmopolíticas, a busca pelo bem viver acontece. Ela é coletiva, cotidiana, e depende de cada um e de cada uma que está imersa na coletividade guarani, homens, mulheres, crianças, jovens, mais velhos e mais velhas. A manutenção das sementes tradicionais, da biodiversidade, da voz ativa e dos aconselhamentos para o modo de ser tradicional são barreiras cotidianas de resiliência diante da colonialidade. As proposições das mulheres mbya guarani são centrais para um desenvolvimento, ou envolvimento, realmente decolonial, desde que elas e eles tenham suas terras demarcadas e seus direitos originários garantidos. Envolvidas por uma sociedade que insiste em tentar esquecê-las, o amor e a alegria são combustíveis do bem viver proposto pelas mulheres guarani.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, A. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Editora Elefante, 2016.
- ANDRADE, L. M. **Feminismos a la Contra**: entre-vistas al Sur Global. Santander, Espanha: Ed. La Vorágine, editorial crítica (Otramérica), 2019.
- BAPTISTA DA SILVA, S. Cosmo-ontologia Mbya-Guarani: Discutindo o estatuto de “objetos” e “recursos naturais”. **Rev. de Arqueologia**, Teresina, v. 26 – n.1, p. 42-54, 2013.
- BASSI, J. B. **Viver do mato só não dá**: relações ecológicas entre pessoas, mato e paisagem em uma experiência etnográfica junto a habitantes do Confin das Águas. 2011. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.
- BLASER, M. Uma Outra Cosmologia é possível? Department of Geography. Memorial University of Newfoundland, Canada. **Rev. Antropologia**, São Carlos, v. 10, n. 2, p. 14-42, 2018.
- BRASIL. **Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 15 nov. 2023.
- BRIGHENTI, C. A. (Org.), Heck, E. D. (Org.). **O movimento indígena no Brasil**: da tutela ao protagonismo (1974-1988). Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021. PDF, 266 p.
- CADOGAN, L. El Culto al árbol y a los animales sagrados en el folklore y las tradiciones guaraníes. **Revista America Indígena**, México, D. F., v. 10, n. 4., Octubre, 1950.
- CADOGAN, L. **Ayvu Rapytã: textos míticos de los Mbya-Guarani del Guairá**. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/GML00018.pdf>. Acesso em 26 nov. 2023. Universidade de São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim n 27. Antropologia n 5. São Paulo, Brasil, 1959.
- CADOGAN, L.; MELIÁ, B. Che Retambipe (Datos para el estudio de la función de la mujer en la organizacion social de los Guaranies). *In*: CADOGAN, L. **Ywyrã ñe’ery: fluye del árbol la palavra**. Assunción, 1971. p 113 – 121.
- CAMANA, A. Repensando as abstrações: uma convocação da incerteza. **Revista Sociologias**, Porto Alegre, v. 22, n. 53, jan-abr 2020, p. 264-273, 2020.
- CAMPOS, A. L. A.; GODOY, M. G. C.; SANTOS, R. M. R. Imaginário e Representações Míticas: as belas palavras (ayvu porã) dos cantos divinos (mborai) Gurani Mbya. **Revista Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 167-185, 2017.
- CGY, Comissão Guarani Yvyrupa. **Manifesto das Mulheres Guaranu Yvyrupa**. 2020. Disponível em: <https://nhande.yvyrupa.org.br/manifesto-das-mulheres-guarani-yvyrupa>. Acesso em: 10 nov. 2022.

CICCARONE, C. **Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani**. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo/SP, 2001.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

COELHO-DE-SOUZA, G. BASSI, J.B.; KUBO, R.R. Etnoecologia: dimensão teórica e aplicada. *In*: COELHO-DE-SOUZA, G. (Org.). **Transformações do Espaço Rural**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011. pp. 25-47.

COSSIO, R. R. **Etnoecologia caminhante, oguata va'e, em trilhas para a descolonização de relações interculturais: circulação de pessoas e plantas mbya guarani entre Brasil e Argentina**. 2015. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

CURIEL, O. Crítica pós-colonial a partir das práticas políticas do feminismo antirracista. **Rev. Da Teoria da História**, Goiânia, v. 22, n. 02, p. 231 – 245, dez. 2019.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Editora Tinta Limón, 2010.

DESCOLA, P. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Rev. Mana**, Rio de Janeiro. v. 4. n. 1, p. 23-45, 1998.

DOOLEY, Robert A. **Léxico Guarani, Dialeto Mbya com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e pesquisa linguística (guarani-português)**. 1999. Disponível em: https://www.geocities.ws/indiosbr_nicolai/dooley/gndc.html. Acesso em: 15 nov. 2022.

DUTRA, J. C de O., MAYORGA, C. Mulheres Indígenas em Movimentos: Possíveis Articulações entre Gênero e Política. **Rev. Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília, v. 39, p. 113-119, 2019.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidade latinoamericano. **Rev. Tabula Rasa**, Bogotá, n. 1, p. 51-86, 2003.

ESCOBAR, A. Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. **Revista de Antropología Iberoamericana**, Madrid, v. 11, p. 11-32, 2016.

FELIPIN, A. P.; **O Sistema Agrícola Mbyá e seus cultivares de milho: um estudo de caso na aldeia guarani da ilha do Cardoso, município de Cananeia, SP**. 2001. Dissertação (Mestrado em Ciências Florestais) - Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2001.

FERDINAND, M. **Uma Ecologia Decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. Tradução Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FOLLÉR, M. “Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde”. In: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (Org.). **Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: ContraCapa/ABA, 2004. pp.129-147.

GALEANO, E. **Os Filhos dos Dias**. São Paulo: Editora L&PM, 2012.

GALEANO, S. I. **Contra a hidra capitalista**. Tradução de Camila de Moura. São Paulo: n-1 edições, 2021.

GARLET, I. GARLET, M.; **Discussões sobre a situação de saúde dos Mbya-Guarani no Rio Grande do Sul**. Maringá, 1998. Disponível em: <https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/bitstream/bvs/7325/1/656711026.pdf>. Acesso em 15 nov. 2022.

GARLET, I, J., ASSIS, V. de. Análise sobre as Populações Guarani Contemporâneas: Demografia, Espacialidade e Questões Fundiárias. **Rev. de Índias**, v. LXIV, n. 230, p. 35-54, 2004.

GERHARDT, T. E.; SILVEIRA, D. T. (org.) **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GUIMARAES, S. M. F. Agência das Mulheres Sanoma e a ativação de cosmopolíticas. Brasília, DF. Amazônica. **Rev. Antropologia**, São Carlos, v. 11, n. 2, p. 583 – 605, 2019.

HARAWAY, D. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Disponível em: climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5258. Acesso em: 15 nov 2022. **Rev. ClimaCom**, Campinas, v. 3, n. 5, 2016.

HARAWAY, D; Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. pp. 37-129.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 5, p. 7–41, 1995.

INGOLD, T. 2015. **Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KOTHARI, A. et al. (org.). **Pluriverso, um dicionário do pós-desenvolvimento**. Barcelona: Icaria editorial, 2019.

KUBO, R. R. et al. O tempo da construção de um trabalho: a pesquisa etnobiológica gerando pesquisa-ação. In: ARAÚJO, T. A. S. **Encontros e desencontros na pesquisa etnobiológica e etnoecológica: os desafios do trabalho em campo**. Recife: NUPEEA, 2009.

LADEIRA, M. I. **“O caminhar sob a luz” – o território Mbya à beira do oceano.** 1992. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

LADEIRA, M. I. **Espaço geográfico Guarani-M'bya: significação, constituição e uso.** Maringá: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.

LADEIRA, M.I. COSSIO, R.R. Contribuições dos Guarani à biodiversidade na área da Mata Atlântica - Ka'aguy etc. *In:* CARNEIRO DA CUNHA, M.; MAGALHÃES, S.B.; ADAMS, C. (Orgs.). **Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil:** contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2021. (Seção 7 – Coordenação: Laure Empeaire)

LATOURE, B. **Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno.** Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo. 2020.

LITAIFF, A.; **As divinas palavras: representações étnicas dos Guarani-Mbya.** Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Florianópolis, 1991.

LITAIFF, A.; **Mitologia Guarani:** sobre a criação e destruição da Terra. Florianópolis: Edufsc – Editora da UFSC, 2018. v. 1. 206p.

LUCIANO, G. **"Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar":** experiências dos povos indígenas do alto rio Negro. 2006. 162 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

MACHADO, A. M. *Yvy axy gui roupyty yvy mara'e'y* (Da terra imperfeita à terra sem mal) *In:* DIAS, S. O. WIEDEMANN, S.; AMORIM, A. C. R [Orgs.]. - **Conexões deleuze e cosmopolíticas e ecologias radicais e nova terra.** Campinas, SP: ALB/ClimaCom, 2019

MARQUES, P. M.; GENRO, M. E. H. Por uma ética do cuidado: em busca de caminhos descoloniais para a pesquisa social com grupos subalternizados. **Revista Estudos de Sociologia**, Araraquara, v.21, n. 41, p. 323-339, 2016.

McALVAY, A. C., *et al.* Ethnobiology phase VI: Decolonizing institutions, projects, and scholarship. **Journal of Ethnobiology**, Boston, v. 41, p. 170–191, 2021.

MELIÁ, B. **O bem viver Guarani: Tekó Porã.** Assunção, 2012. Disponível em: <https://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/portugues/obra.php?ncodigo=388>. Acesso em: 27 out. 2016.

MOREIRA, A. **Puru'a reko:** A Saúde na gestação e no parto da mulher guarani. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) - Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC, 2015.

OLIVEIRA, M. de. **Ma'ety regua: agricultura e sabedoria Mbya Guarani**. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) - Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC, 2020.

PAREDES, Julieta. **Hilando fino, desde el feminismo comunitario**. Bolivia, La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2010.

POSEY, D. A. Etnobiologia: teoria e prática: *In: RIBEIRO B. G. Suma Etnológica Brasileira: etnobiologia*. Petrópolis: Vozes, 1987. pp. 15-25.

PRADELLA, L. G. S. **Entre os seus e os outros: horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani**. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

PRATES, M. P. **Da Instabilidade e dos afetos: pacificando relações, amansando Outros**. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

PRINTES, R. B. **Plano de Vida Mbya Kuery que “saiu do papel” no litoral do Rio Grande do Sul: governança para o tekó porã reguá (caminho do bem viver)**. 2019. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. Companhia das Letras: São Paulo/SP, 1995.

ROCHA, A. L. C. da ECKERT, C. Etnografia: saberes e práticas. *In: PINTO, Céli Regina J. GUAZZELLI, César A. B. (Org.). Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008, pp. 9-24.

SEGATO, R. L. **Uma agenda de ação afirmativa para as mulheres indígenas no Brasil**. Brasília: Departamento de Antropologia/ Universidade de Brasília (UnB), 2003. (Série Antropologia, n. 326.)

SOBRAL, M., JARENKOW, J. A. **Flora Arbórea e Arborescente do Rio grande do Sul, Brasil**. 2. ed.. São Carlos: RiMa editora, 2013.

SOARES, M. de A., **Caminhos para viver o Mbya Reko: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

SOARES, M. de A. Espaço ritual e bem viver guarani: reflexões sobre uma política pública no sul do Brasil. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 16, n. 40, 2015.

SOUZA, J. O. C. *et al.* Ciclos históricos de ocupação e exploração geográficas das paisagens e seus processos de refúgio da vida silvícola na região metropolitana de Porto Alegre e adjacências. *In: FREITAS, M. W. D.; SOUZA, J. C., MORINICO, J. C. P. (org.). Teko Vy'a:*

alegria Mbyá-Guarani, natureza e cultura na Tekoa Anhetengua [livro eletrônico]. Florianópolis/SC: Nesse Sentido, 2021.

SOUZA, J. O. C.; **Uma introdução ao sistema técnico-econômico guarani**. 1987. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1987.

SOUZA, J. O. C.; Rastrear perceptos dos Mbyá-Guarani na etnografia e caminhada do mburuvixá José Pires Morinico: cosmopolítica transgeracional, pós-colonial e historicidade originária na região platina do III milênio. **Rev. Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 295-335, 2017.

STENGERS, I. Reativar o animismo. Tradução Jamille Pinheiro Dias. **Chão da Feira : Caderno de Leituras**, Belo Horizonte, n. 62, p.1-15, 2017.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

SZTUTMAN, R. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência - pensando com Isabelle Stengers. **Rev. Inst. Estud. Bras.**, São Paulo, n. 69, p. 338-360, 2018.

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Rev. Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 31-45, jul./dez. 2009.

TOLEDO, V. M., BARRERA-BASSOLS, N. **A Memória Biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

TRIPP, D. Pesquisa-ação: uma introdução metodológica. **Rev. Educ. Pesqui.**, São Paulo, v. 31, n. 3, p. 443-466, 2005.

TSING, A. L. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019. 284 p.

URRUTH, L. M., BASSI, J. B.; GEMELLO, D. Policies to encourage agroforestry in the Southern Atlantic Forest. **Journal Land Use Policy**. [S.l.], v.112 in ScienceDirect, 2022. Disponível em <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0264837721005251?via%3Dihub>. Acesso em 15 de nov. 2023.

VERDUM, R (Org.) *et al.* **Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas**. Brasília, DF: Instituto de Estudos Socioeconômicos – INESC, 2008.

ANEXO A – CARTA FINAL DO ENCONTRO DAS *KUNHÃ KARAI* – MULHERES
MBYA GUARANI



Encontro das *Kunhã karai* – Mulheres Mbya Guarani

Entre os dias 13 e 14 de fevereiro de 2019, aconteceu na *Tekoá Guyra Nhendu – Aldeia Som dos Pássaros*, terra indígena *Mbya Guarani* localizada no município Maquiné-RS, o Encontro das *Kunhã Karai*. Este evento reuniu cerca de 50 mulheres de, pelo menos, sete aldeias do Rio Grande do Sul, como *Tekoá Kuaray Rese* (Osório), *Tekoá Nhuu Porã* (Torres), *Tekoá Jataity* (Viamão), *Tekoá Kaaguy Porã* (Retomada), *Tekoá Nhundy* (Estiva), *Tekoá Pará Roke* (Rio Grande), *Tekoá Koenju* (São Miguel das Missões), entre outras.

No primeiro dia de encontro, as mulheres indígenas estiveram reunidas em intensa troca de experiências e saberes acerca dos remédios e rituais de cura tradicionais bem como a espiritualidade sempre associada. A saúde, na cosmologia Guarani, é alcançada através do acesso às plantas tradicionais necessárias, bem como à terra, à água e ao alimento de qualidade. Lideranças espirituais e curadores como os *Karai* e as *Kunhã Karai* possuem sabedoria para curar muitas doenças que, muitas vezes, o remédio não indígena não pode curar. Para o modo de ser guarani, o amor, o encontro com os mais velhos, o *petynguá* e as plantas são remédios que curam muitos problemas físicos e espirituais.

No segundo dia de evento, foram recebidos representantes de órgãos públicos como Secretarias Municipais da Saúde (SMS), Coordenadoria Regional de Saúde (CRS), Secretaria Estadual da Saúde (SES) – Coordenação de Saúde Indígena e Política Estadual de Plantas Medicinais e Fitoterápicos, Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI) Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), EMATER e organizações sociais (IECAM e AEPIM). A essas instituições foram feitas reivindicações que buscam apoio e diálogo entre a saúde guarani e à efetivação das políticas públicas relacionadas a esta temática. São elas:

- Orienta-se que as Equipes de Saúde promovam mais atividades de diálogo, de prevenção e promoção da saúde e não apenas em atividades assistenciais (pesagem, vacinação e procedimentos técnicos);
- É necessária a disponibilidade de carro institucional por parte do governo (Secretarias Municipais de Saúde, SESAI) para buscar remédios tradicionais de uma aldeia para outra, bem como para ir aos *Karaí* ou *Kunhã Karaí* (curadores *Mbyá*);
- Disponibilização de mudas de plantas medicinais de uma aldeia para outra;
- Fortalecimento da medicina tradicional indígena com maior apoio da SESAI e SMS, através do plano de aplicação das Secretarias Municipais e Secretaria Estadual da Saúde SES;
- Contratação de Agente de Saúde Indígena nos municípios que não possuem;
- Instituição de Coordenação de Saúde Indígena em todas Coordenadorias Regionais de Saúde;
- Auxílio de equipamentos e maquinários para manejo da terra e plantio adequado;
- Realização de encontros contínuos e maiores das mulheres *Mbya* Guarani para preservar e compartilhar os saberes das anciãs com as mais jovens e que tenha mais mulheres *Mbya*.

Os representantes das instituições presentes comprometeram-se levar adiante o que foi solicitado, bem como as formas de colaboração de cada entidade às aldeias.

Ficou acordado entre EMATER e mulheres indígenas que haverá um encontro maior, com mais mulheres e mais jovens, para que a sabedoria ancestral siga sendo fortalecida.

A ONG IECAM informou que está organizando um encontro com as mulheres em março, onde elas poderão participar.

A Secretaria Estadual de Saúde, através da Política Estadual de Plantas Medicinais, comprometeu-se a elaborar uma cartilha para os profissionais de saúde não-indígenas, sobre a importância das plantas medicinais e medicina tradicional.

**ANEXO B – CARTA FINAL DO ENCONTRO REGIONAL DE MULHERES MBYA
GUARANI DO LITORAL DO RIO GRANDE DO SUL**

**COMISSÃO GUARANI YVYRUPA
Kunhangue Nhemboaty
Encontro Regional de Mulheres Guarani
Litoral do Rio Grande do Sul**

Nós mulheres guarani de 18 aldeias estivemos reunidas nos dias 18, 19, 20 e 21 de julho de 2021 na Tekoa Nhu Porã, Aldeia Campo Bonito, no município de Torres-RS, em uma reunião aberta que contou com a participação de mulheres, rezadoras, parteiras, jovens, lideranças e também homens. Discutimos sobre a importância de sermos escutadas, e da relevância do pensamento e da prática da mulher guarani no fortalecimento da luta indígena frente às adversidades do mundo não indígena.

Com a força das belas palavras, da reza forte, dos cantos sagrados e da alegria, compartilhamos saberes profundos sobre os cuidados coletivos que precisamos ter entre nós, e sobre a reciprocidade das nossas resistências. As mulheres e homens foram aconselhados pelas nossas mães e avós a terem mais respeito uns com os outros e com nosso modo de ser tradicional apesar das tentativas de apagamento e apropriação de nossa cultura pelo mundo não indígena, e apesar também dos assédios violentos de Igrejas em nossos territórios.

Pudemos refletir juntas sobre práticas importantes que precisam ter continuidade e que estão guardadas na memória das nossas mais velhas como o “opy'i mbojerovia”, o respeito da prática de entrar e rezar na casa de reza (opy'i), e sobre o uso correto do petyngua, nosso maior instrumento de luta. Também falamos sobre as formas de cuidados intergeracionais já que quem nos cuida desde criança precisa ser cuidada quando está mais velha, assim como os cuidados que precisamos ter quando vamos casar, ter filhos e quando passamos da puberdade à vida adulta.

Salientamos a importância das parteiras guarani, que são nossas avós, tias e irmãs, as quais sustentam os saberes sobre o bom nascimento e conhecem a importância do kyingue nhe'e (espírito das crianças) e das plantas medicinais, que são elementos que nos fortalecem. Elas que são as médicas tradicionais que acompanham e cuidam de cada um de nosso povo, desde antes da chegada nessa terra. A imposição dos partos nos hospitais são muito ruins para nós pois nos deixam com medo, e acabam gerando rompimento na continuidade da nossa sabedoria.

O modo de ser das mulheres guarani fortalece todo o nosso território sagrado, que chamamos Yvyrupa, pois somos as detentoras do poder de gerar a vida e dar continuidade a existência do povo Mbya Guarani. Portanto, a nossa luta está diretamente ligada à existência desse mundo como ele é, pois buscamos dar continuidade ao ma'et'y (plantio de sementes sagradas), ao uso das plantas medicinais e ao preparo da nossa alimentação tradicional. Nós colocamos em prática a cada dia e a cada estação os saberes tradicionais do nosso povo, que é a forma que temos de manter nossos corpos e espíritos fortes e com alegria.

Sabemos que sem território não tem como existir o nhandereko, nosso modo de ser. Muitas das nossas aldeias já não tem matas sagradas, frutas nativas, lenha, material para os artesanatos, água pura e também já não possuem nossas medicinas tradicionais. Sem a demarcação e o reflorestamento dos nossos territórios ficamos sem esses elementos e acabamos correndo risco de perder alguns saberes, pois ensinamos e aprendemos no convívio com nossos parentes, e também no convívio com os animais e com as plantas nativas. Nossos territórios são sagrados e precisam ser respeitados, pois foram criados por Nhanderu para que possamos dar continuidade ao guata porã (caminhada sagrada).

No espaço acolhedor que foi produzido ao longo desse encontro pudemos falar sobre momentos sensíveis de nossas vidas, como o abuso de álcool, de celular e de má alimentação que tem acontecido em algumas aldeias, e sobre circunstâncias dolorosas, como casos de

violências contra as mulheres. Sabemos que a violência não faz parte do nhandereko, pois Nhanderu nos colocou neste mundo para caminharmos juntos e juntas (joupive jaguata aguã). Por conta disso, o encontro nos trouxe muita alegria e esperança. Juntas nós ficamos mais fortes para conseguir enfrentar e superar estes tempos tão difíceis que estamos vivendo (teko axy).

Nós mulheres guarani trazemos aqui nessa carta um pedido de respeito e de escuta. Que os juruá respeitem nossas terras, nosso espírito e nossos direitos originários; e que nossos parentes respeitem nossos corpos, nossos momentos de falas e os nossos pensamentos. Convocamos todo o povo Guarani para que se levante conosco na luta, para que possamos viver todas e todos sem dor e com alegria o nosso modo de ser, em nossas terras sagradas, as quais lutamos até hoje para que sejam demarcadas em sua totalidade.

Aguyjevete para quem não bate, não estupra e não humilha. Demarcação já!

Realização: CGY.

Apoio: CTI, AEPIM.

**ANEXO C – CARTA FINAL DO ENCONTRO REGIONAL DE MULHERES MBYA
GUARANI DO INTERIOR DO RIO GRANDE DO SUL**



**COMISSÃO GUARANI YVYRUPA
Kunhangue Nhemboaty
Encontro Regional de Mulheres Guarani
Interior do Rio Grande do Sul**

As mulheres Guarani lutam por respeito com o corpo, o território, e com o modo de ser mbya

Nós, kunhangue Guarani Mbya de 19 aldeias do estado do Rio Grande do Sul estivemos reunidas entre os dias 16 a 19 de setembro de 2021 na *Tekoa Ko'enju*, em São Miguel das Missões. Entre as mais de 150 pessoas que participaram do encontro estiveram presentes nossas *xejary'i*, *xeramoí*, *Kunha Karai*, parteiras, caciques, jovens e crianças.

Cada comunidade que chegou no encontro foi recepcionada com nossos cantos e danças tradicionais, pois com isso ficamos alegres e fortes, assim como faziam os mais velhos. Durante os momentos de reunião, juntas e juntos, compartilhamos questões que consideramos importantes para fortalecer nosso modo de ser tradicional guarani, buscando colocar na frente o pensamento das mulheres aqui presentes.

Depois da apresentação de cada um e de cada uma, as mulheres lideranças fizeram uso das belas palavras para realizar a abertura do encontro. Nossas mais velhas aqui a frente, trouxeram reflexões sobre a importância do respeito que precisamos ter com as mulheres Guarani em cada comunidade e em cada família, e no mundo juruá. Caminhando lado a lado dos homens nas comunidades, as mulheres não querem mais se sentir inferiores, querem ser ouvidas e respeitadas pelos seus maridos, seus filhos, parentes e comunidade. Por isso nossas reuniões são para homens e mulheres, pois entendemos que a luta das mulheres é uma luta pelo fortalecimento físico e espiritual de todos, e também pela demarcação do território. Assim, no primeiro dia cada cacique foi convidado a falar o que pensa sobre o tema das kunhangue e de que forma isso tem aparecido nas suas comunidades.

Os caciques se colocaram no apoio de encontros como esses, junto das mulheres. Eles trouxeram alguns pontos muito importantes que o povo Guarani vem enfrentando, de como o juruá reko tem impactado as vivências nas *tekoa*. Muitas lideranças e jovens que participaram do encontro estiveram nas mobilizações em Brasília, e por isso um dos pontos levantados foi a preocupação com o julgamento do marco temporal, pois o Brasil já tinha dono quando chegaram os colonizadores. Os caciques também

trouxeram a importância de viver bem na terra onde fomos colocados por Nhanderu, do cuidado que precisamos ter com o nosso território, nosso corpo e nossas mulheres.

No segundo e no terceiro dia as *xejary'i*, com o rosto tradicionalmente desenhado com nossa tinta tradicional *y'xy*, trouxeram as belas palavras no início do dia, o tema era violência contra as mulheres. Tanto as mulheres mais velhas, quanto as mais jovens e também as crianças se manifestaram sobre como se sentem nas suas casas, com suas famílias e no território. Para vivermos bem precisamos que os homens das nossas comunidades nos apoiem todos os dias na hora de preparar o alimento, as plantações, a moradia, o artesanato e o cuidado com os filhos. Por isso, no encontro, à medida que as manifestações iam acontecendo, as mais velhas faziam aconselhamentos para os homens não fazerem mais o que nos deixa tristes, brabas ou fracas. Além disso, foram feitos muitos relatos e denúncias sobre abusos e violências físicas que acontecem com mulheres ainda bem jovens e também com adultas. Precisamos aconselhar as meninas e os meninos para que não aconteça mais isso, assim como precisamos do apoio dos caciques na hora de lidar com essas situações. Vivemos momentos de cura, pois acreditamos que tudo tem cura quando estamos em nosso território, quando acreditamos em Nhanderu e na nossa união. Esses dias ficarão guardados no coração de todos e todas nós, de um encontro coletivo, onde mulheres e homens partilharam sentimentos de entendimento e amor.

E ainda, precisamos ser ouvidas pelas instituições que trabalham nas nossas aldeias, como as escolas, a SESAI e a FUNAI. Exigimos que nosso modo de ser tradicional seja respeitado pelos juruá, pois queremos fazer uso das nossas medicinais e dos nossos rituais tradicionais quando quisermos. Não queremos ser forçadas a ir para o hospital fazer o parto, apenas quando precisar ou quando a gente quiser mesmo. Mas, mesmo no hospital, também queremos respeito, queremos que nossas placentas sejam entregues às mães. Queremos ter autonomia nas nossas decisões, queremos que os médicos perguntem o que queremos fazer, queremos respeito. Da FUNAI exigimos que o nosso direito originário seja respeitado, que nossas terras sejam demarcadas para que nossas sementes tradicionais possam ser plantadas.

Exigimos que a nossa história não seja mais apagada pelo juruá. Demarcação Já!

Aguyjevete pra quem não bate, não estupra, não humilha!

Organização: CGY

Apoio: COMIN, CIMI, CTI, MST, EMATER.

APÊNDICE A – QUADRO COM AS PLANTAS CITADAS AO LONGO DA DISSERTAÇÃO. NELA CONSTAM INFORMAÇÕES QUE NÃO FORAM CITADAS NO TEXTO COMO FAMÍLIA BOTÂNICA; SE É CONSIDERADA NATIVA OU EXÓTICA PARA O RIO GRANDE DO SUL; E QUAL O USO TRADICIONAL RELACIONADO: MEDICINAL, COMESTÍVEL OU PARA ARTESANATO.

(continua)

Família	Nome Português	Nome guarani	Nome científico	N x E	Med.	Com.	Art.
Anacardiaceae	Aroeira-vermelha	<i>Yryvaja rembiu</i>	<i>Schinus terebinthifolius</i> Raddi	N	x	x	
Anacardiaceae	Manga		<i>Mangifera indica</i> L.	E		x	
Annonaceae	Araticum	<i>Aratiku</i>	<i>Annona</i> sp.	N	x	x	
Apiaceae	Cenoura		<i>Daucus carota</i> L.	E		x	
Aquifoliaceae	Erva-mate	<i>Ka'a</i>	<i>Ilex paraguariensis</i> A. St.-Hil.	N	x		
Araceae	Guaimbé	<i>Guembe</i>	<i>Philodendron bipinnatifidum</i> Schott ex Endl.	N		x	x
Araliaceae	Caixeta		<i>Schefflera morototoni</i> (Aubl.) Maguire et al	N			x
Araucariaceae	Araucária	<i>Kuri'y</i>	<i>Araucaria angustifolia</i> (Bertol.) Kuntze	N		x	x
Arecaceae	Jerivá	<i>Pindo</i>	<i>Syagrus romanzoffiana</i> (Cham.) Glassman	N	x	x	x
Arecaceae	Butiá	<i>Jatai</i>	<i>Butia</i> sp.	N		x	x
Arecaceae	Palmeira-juçara	<i>Jeju</i>	<i>Euterpe edulis</i> Mart.	N		x	x
Aristolochiaceae	Cipó-mil-homens	<i>Ixipo reakuã</i>	<i>Aristolochia triangularis</i> Cham.	N	x		
Asteraceae	Girassol	<i>Kuaray rova</i>	<i>Helianthus annuus</i> L.	E			
Asteraceae	Catinga-de-mulata		<i>Tanacetum vulgare</i> L.	E	x		
Asteraceae	Camomila	<i>Ipotyiju</i>	<i>Chamomilla chamomilla</i> (L.)	N	x		
Bignoniaceae	Ipe-roxo	<i>Tajy pytã</i>	<i>Handroanthus heptaphyllus</i> (Mart.) Mattos	N	x		
Bignoniaceae	Caroba	<i>Parapara'y</i>	<i>Jacaranda micrantha</i> Cham.	N	x		
Boraginaceae	Guajuvira	<i>Guajayvi</i>	<i>Cordia americana</i> (L.) Gottshling & J.E.Mill.	N	x		x
Brassicaceae	Couve		<i>Brassica oleracea</i> L.	E		x	
Cactaceae	Pitaia		<i>Hylocereus polyrhizus</i> (Weber) Britton & Rose	E		x	

Família	Nome Português	Nome guarani	Nome científico	N x E	Med.	Com.	Art.
Cactaceae	Cactos-macarrão	<i>Pengüe poã</i>	<i>Rhipsalis baccifera</i> (J.S.Muell.) Stearn	N	x		
Cannabaceae	Grandiúva	<i>Urundi'y</i>	<i>Trema micrantha</i> (L.) Blume	N	x		
Cannaceae	Caeté	<i>Peguao</i>	<i>Canna paniculata</i> Ruiz & Pav.	E			x
Caricaceae	Jaracatiá	<i>Jarakaxi'a</i>	<i>Jacaratia spinosa</i> (Aubl.) DC.	N	x	x	
Caricaceae	Mamão		<i>Carica papaya</i> L.	E		x	
Celastraceae	Espinheira-santa	<i>Yvyra rapoju</i>	<i>Maytenus ilicifolia</i> Mart. ex Reiss	N	x		
Clusiaceae	Bacupari	<i>Pakuri</i>	<i>Garcinia gardneriana</i> (Planch. & Triana) Zappi	N	x	x	
Convolvulaceae	Batata-doce	<i>Jety</i>	<i>Ipomaea batatas</i> L.	E		x	
Convolvulaceae	Batata-doce amarela	<i>Jety andai</i>	<i>Ipomaea batatas</i> L.	E		x	
Convolvulaceae	Batata-doce roxa	<i>Jety karaün</i>	<i>Ipomaea batatas</i> L.	E		x	
Cucurbitaceae	Porongo	<i>Yyakuá</i>	<i>Lagenaria siceraria</i> (Molina) Standl.	E			x
Cucurbitaceae	Melancia	<i>Xanjáu</i>	<i>Citrullus lanatus</i> L.	E		x	
Cucurbitaceae	Pepino-do-mato	<i>Anguja xanjau</i>	<i>Melothria cucumis</i> Vell.	N		x	
Euphorbiaceae	Pau-leiteiro	<i>Korupika'y</i>	<i>Sapium glandulatum</i> (Vell.) Pax	N			x
Euphorbiaceae	Mandioca	<i>Manji'o</i>	<i>Manihot esculenta</i> Crantz	E		x	
Euphorbiaceae	Mamona	<i>Amba'y</i>	<i>Ricinus communis</i> L.	E	x		
Fabaceae	Dorme-dorme	<i>Tamongüe</i>	<i>Mimosa pudica</i> L.	E			x
Fabaceae	Mulungu			E			
Fabaceae	Olho-de-Cabra	<i>Kavera raxa</i>	<i>Ormosia arborea</i> (Vell.) Harms	E			x
Fabaceae	Boca-de-cobra	<i>Pipiguaxu</i>	<i>Tabernaemontana catharinensis</i> A. DC.	N			x
Fabaceae	Estojo-de-luneta		<i>Dioclea violacea</i> Mart. ex Benth.	N			x
Fabaceae	Feijão	<i>Komanda</i>	<i>Phaseolus vulgaris</i> L.	E		x	
Fabaceae	Feijão-arroz	<i>Komanda aro'i</i>	<i>Vigna umbellata</i> (Thunb.) Ohwi & Ohashi	E		x	
Fabaceae	Amendoim	<i>Mandovi</i>	<i>Arachys hipogaea</i> L.	N		x	
Fabaceae	Angico-	<i>Kurupa'y</i>	<i>Parapiptadenia rigida</i>	N	x		

Família	Nome Português	Nome guarani	Nome científico	N x E	Med.	Com.	Art.
	vermelho		(Benth.) Brenan				
Fabaceae	Cabreúva	<i>Yvyra paje</i>	<i>Myrocarpus frondosus</i> Allemão	N	x		
Fabaceae	Canafístula	<i>Yvyra pytã</i>	<i>Peltophorum dubium</i> (Spreng.) Taub.	N	x		
Gesneriaceae		<i>Jety ka'aguy</i>	<i>Sinningea</i> sp.	N	x		
Hypericaceae	Orelha-de-gato	<i>Ka'avo Tory</i>	<i>Hypericum connatum</i>	N	x		
Lamiaceae	Manjerição		<i>Ocimum basilicum</i> L.	E	x	x	
Lamiaceae	Alecrim		<i>Rosmarinus officinalis</i> L.	E	x	x	
Malvaceae	Açoita-cavalo	<i>Ixongy</i>	<i>Luehea divaricata</i> Mart. & Zucc.	N	x		
Meliaceae	Cedro	<i>Yary</i>	<i>Cedrela fissilis</i> Vell.	N	x		x
Meliaceae	Catiguá	<i>Kaxigua</i>	<i>Trichilia catigua</i> A. Juss.	N			x
Moraceae	Cincho	<i>Nhandyta</i>	<i>Sorocea bonplandii</i> (Baill.) W.C. Burger, Lanjouw & Boer	N			x
Moraceae	Amora	<i>Móra</i>	<i>Morus nigra</i> L.	E		x	
Musaceae	Banana caturra	<i>Pakova puku</i>	<i>Musa paradisiaca</i> L.	E		x	
Musaceae	Banana maçã	<i>Pakova massã</i>	<i>Musa paradisiaca</i> L.	E		x	
Musaceae	Banana prata	<i>Pakova</i>	<i>Musa paradisiaca</i> L.	E		x	
Myrtaceae	Araçá	<i>Araxa</i>	<i>Psidium cattleianum</i> Sabine	N	x	x	
Myrtaceae	Guabiju	<i>Yvavyju</i>	<i>Myrcianthes pungens</i> (O.Berg) D. Legrand	N	x	x	
Myrtaceae	Guaporiti	<i>Guaproity</i>	<i>Plinia rivularis</i> (Cambess.) Rotman	N	x	x	
Myrtaceae	Jaboticabeira	<i>Yvaporu</i>	<i>Plinia peruviana</i> (Poir.) Govaerts	N	x	x	
Myrtaceae	Sete-capotes	<i>Nhandu apyxa</i>	<i>Campomanesia guazumifolia</i> (Cambess.) O.Berg.	N	x	x	
Myrtaceae	Cabeludinha		<i>Plinia glomerata</i> (O.Berg) Amshoff	E		x	
Myrtaceae	Pitanga	<i>Pitanga</i>	<i>Eugenia uniflora</i> L.	N	x	x	
Nephrolepidaceae	Samambaia	<i>Amambai</i>	-	N	x		
Phytolaccaceae	Guiné	<i>Pipi</i>	<i>Petiveria alliacea</i> L.	E	x		

Família	Nome Português	Nome guarani	Nome científico	N x E	Med.	Com.	Art.
Piperaceae	Pariparoba	<i>Nhorandy</i>	<i>Piper umbellatum</i> L.	N	x		
Poaceae	Bambu	<i>Taquara-mambu</i>	<i>Bambusa taquara</i>	E			X
Poaceae	Lágrimas-de-nossa-senhora	<i>Kapi'i'a</i>	<i>Coix lacryma-jobi</i> L.	N			x
Poaceae	Taquarinha	<i>Takua'ete'i</i>	<i>Merostachys multiramea</i> Hack.	N			x
Poaceae	Milho vermelho	<i>Avaxi pytã</i>	<i>Zea mays</i> L.	E	x	x	
Poaceae	Milho colorido	<i>Avaxi para</i>	<i>Zea mays</i> L.	E	x	x	
Poaceae	Milho branco	<i>Avaxi xiin</i>	<i>Zea mays</i> L.	E	x	x	
Poaceae	Milho amarelo	<i>Avaxi iju</i>	<i>Zea mays</i> L.	E		x	
Poaceae	Sorgo	<i>Takua re'e</i>	<i>Sorghum bicolor</i> L.	E		x	
Poaceae	Capim-cidreira	<i>Kapi'kaxin</i>	<i>Cymbopogon citratus</i> (DC.) Stapf	E	x		
Poaceae	Taquaruçu-de-espino	<i>Pekuru</i>	<i>Guadua trinitii</i> (Nees) Rupr.	N			x
Portulacaceae	Onze-horas		<i>Portulaca grandiflora</i>	E	x		
Rhamnaceae	Pau-ferro		<i>Colubrina glandulosa</i> Perkins	N			x
Rosaceae	Pessegueiro	<i>Ruráno</i>	<i>Prunus persica</i> (L.) Batsch	E	x	x	
Rosaceae	Pessegueiro-domato	<i>Yvaro</i>	<i>Prunus myrtifolia</i> (L.) Urb.	N	x		
Rutaceae	Mamica-de-cadela	<i>Tembetary</i>	<i>Zanthoxylum caribaeum</i> Lam.	N			x
Rutaceae	Bergamota	<i>Mandarina</i>	<i>Citrus reticulata</i> Blanco	E		x	
Rutaceae	Laranja	<i>Naran</i>	<i>Citrus sinensis</i> L. Osbeck	E		x	
Rutaceae	Canela-de-veado	<i>Yvyra ovi</i>	<i>Helietta apiculata</i> Benth.	N	x		
Rutaceae	Jaborandi	<i>Yvyra petai</i>	<i>Pilocarpus pennatifolius</i> Lem.	N	x		
Sapindaceae	Balãozinho	<i>Yva'um</i>	<i>Cardiospermum grandiflorum</i> Sw.	N			x
Sapotaceae	Aguaí	<i>Aguai</i>	<i>Chrysophyllum gonocarpum</i> (Mart. & Eichler) Engl.	N	x		x
Solanaceae	Tabaco	<i>Pety</i>	<i>Nicotiana tabacum</i> L.	E	x		
Vitaceae	Uva	<i>Yva</i>	<i>Vitis vinifera</i> L.	E		x	