

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

RODRIGO RASIA COSSIO

**ETNOECOLOGIA CAMINHANTE, *OGUATA VA'E*, EM TRILHAS PARA
DESCOLONIZAÇÃO DE RELAÇÕES INTERCULTURAIS:
CIRCULAÇÃO DE PESSOAS E PLANTAS MBYA GUARANI
ENTRE BRASIL E ARGENTINA**

PORTO ALEGRE

2015

RODRIGO RASIA COSSIO

ETNOECOLOGIA CAMINHANTE, *OGUATA VA'E*, EM TRILHAS PARA
DESCOLONIZAÇÃO DE RELAÇÕES INTERCULTURAIS:
CIRCULAÇÃO DE PESSOAS E PLANTAS MBYA GUARANI
ENTRE BRASIL E ARGENTINA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Rural.

Orientadora: Prof. Dra. Gabriela Coelho-de-Souza
Co-orientador: Prof. Dr. Luciano Figueiredo

PORTO ALEGRE

2015

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

CIP - Catalogação na Publicação

Cossio, Rodrigo Rasia

Etnoecologia caminhante, oguata va'e, em trilhas para descolonização de relações interculturais: circulação de pessoas e plantas Mbya Guarani entre Brasil e Argentina / Rodrigo Rasia Cossio. -- 2015. 222 f.

Orientadora: Gabriela Coelho-de-Souza.

Coorientador: Luciano Figueiredo.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, BR-RS, 2015.

1. Etnoecologia. 2. Cosmo-ecologia Mbya Guarani. 3. Desenvolvimento Rural. 4. Descolonização. I. Coelho-de-Souza, Gabriela, orient. II. Figueiredo, Luciano, coorient. III. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

RODRIGO RASIA COSSIO

ETNOECOLOGIA CAMINHANTE, *OGUATA VA'E*, EM TRILHAS PARA
DESCOLONIZAÇÃO DE RELAÇÕES INTERCULTURAIS:
CIRCULAÇÃO DE PESSOAS E PLANTAS MBYA GUARANI
ENTRE BRASIL E ARGENTINA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Rural.

Orientadora: Prof. Dra. Gabriela Coelho-de-Souza
Co-orientador: Prof. Dr. Luciano Figueiredo

Aprovado em: Porto Alegre, 29 de junho de 2015.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dra. Gabriela Coelho-de-Souza - orientadora
UFRGS/PGDR

Profa. Dra. Ana Elisa de Castro Freitas
UFPR/NUEI/PROGRAD

Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza
UFRGS/IFCH/LAE

Profa. Dra. Rumi Regina Kubo
UFRGS/PGDR

Dra. Tatiana Mota Miranda
UFRGS/PGDR

Ao velho Jaça (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a meu amigo Ariel Kuaray Poty pela oportunidade de começar este trabalho na Tekoa Koenju, comunidade Mbya Guarani localizada em São Miguel das Missões, RS. Em seu nome, agradeço de coração a toda aldeia pela acolhida durante o trabalho de campo.

Da mesma forma, agradeço a toda comunidade de Tamandua - esta, situada na *Provincia de Misiones*, Argentina - nas pessoas do *mburuvixa* Alcides Vera Jeju e do *xeramói* Dionísio Duarte Vera Guaxu.

Agradeço com muito carinho a hospitalidade e atenção de Patrícia Kerexu, Maria Ara Poty, Marcela Para'i, Sabina Kerexu Miri e a inspiradora Jachuka Rete. Um sentimento muito especial também dedico às “duas Elsas” ou “Donas Elsas”, Kerexu e Para, pelos cuidados e acolhimento junto aos seus fogos de chão.

Tratando de mães, manifesto um enorme agradecimento à Jaqueline, minha mãe, a quem também dedico este trabalho. Amiga, conselheira e apoiadora incondicional, é nós! Sou muito grato também por finalizar esta etapa da vida próximo da minha dinda Deni e vó Glades, outro tipo de mãe e “mãe duas vezes”, respectivamente.

Um salve ao “amor canino” da família Cossio, em especial o irmão Maurício e o primo irmão Júlio. Com o Muri, registro meu agradecimento ao povo Kaingang, pois foi na Terra Indígena da Guarita, ao lado do irmão, que dei meus primeiros passos com sensibilidade e admiração aos povos originários.

Ao amigo Flávio Gobbi, sou muito grato por me abrir os caminhos de uma vida compartilhada com os Mbya Guarani. Em seu nome agradeço aos parceiros e parceiras da antropologia e, do início de caminhada, à família Acosta, dos irmãos Alex, Claudio, Eduardo e João Paulo, da Tekoa Ka'aguy Poty, em Estrela Velha, RS.

Agradeço a José Cirilo Morinico pelos profundos ensinamentos na relação com os Mbya Guarani.

Compartilho minha alegria de viver com meus colegas da biologia. Agradeço ao Gabera, Fuhr, Nascimento e Rafa, admiráveis companheiros da Forqueta. Aos botânicos, especialmente Boli e Martin Grings. E, dentre muita gente, um especial agradecimento à fortaleza de mulheres que levaram a biologia a caminhar pela pós-graduação em desenvolvimento rural. Um agradecimento especial à Alana Casagrande, grande incentivadora e companheira em momentos muito importantes da minha vida.

Agradeço com muita emoção a minha orientadora Gabriela Coelho de Souza e à Rumi Kubo pelas trilhas que abrem dentro e fora da universidade e pelo investimento que depositaram na minha formação. Em seus nomes, também agradeço a todos e todas colegas do DESMA.

Exalto todas e todos colegas do curso de mestrado, pelas experiências trazidas de diferentes cantos da América Latina e do mundo, e, com quem vivi a inter e multidisciplinaridade. Agradeço às professoras e professores e, no nome de Dona Marlene, os funcionários e servidoras do IEPE.

Por fim, agradeço a oportunidade de ter cursado minha graduação e a pós-graduação em uma universidade pública gratuita e à CAPES, pela bolsa de pesquisa durante o mestrado.

Agyjevete!

RESUMO

O mundo rural latino-americano é particularmente belo se levada em conta a diversidade biológica e cultural. A presença milenar de coletivos indígenas nas florestas subtropicais, bem como a própria existência destas matas entre cidades e plantações, no entanto, parece uma dimensão pouco privilegiada tanto no imaginário regional quanto nas análises e projeções sobre o meio rural. É neste sentido que prestar atenção aos Mbya Guarani pode ser um desafio reflexivo especialmente no campo do desenvolvimento rural, para o qual a etnoecologia tem condições de contribuir. A dissertação propõe uma etnoecologia caminhante com o objetivo de analisar a cosmo-ecologia e a circulação de plantas em comunidades Mbya Guarani da Floresta Estacional entre Brasil e Argentina, *ka'aguy Para Miri katy*, na interface com diferentes projetos de desenvolvimento. A caminhada etnoecológica procura enxergar a existência ou as possibilidades de uma alternativa Guarani no âmbito do desenvolvimento rural ao caracterizar práticas de manejo, uso e aspectos botânicos da cosmo-ecologia Mbya Guarani e descrever os fluxos da circulação de plantas. O trabalho de campo etnográfico foi realizado a partir da Tekoa Koenju (RS) para a comunidade de Tamandua, *Provincia de Misiones*, Argentina. Caminhou-se no espaço-tempo Mbya Guarani para visualizar, com as plantas, a sutileza das famílias ao diluir fronteiras entre tradicional e não tradicional, nativo e exótico, e entre os países criados sobre seu território. Apoiada em uma etnoecologia *oguata va'e*, caminhante, a pesquisa pôde seguir as relações estabelecidas com plantas a partir das aldeias e discutir como os Mbya Guarani interagem com variados projetos de desenvolvimento ao longo do tempo e nos diferentes países. Observa-se uma perspectiva Guarani de descolonização não-violenta histórica e contemporânea.

Palavras-chave: Etnoecologia. Cosmo-ecologia Mbya Guarani. Desenvolvimento Rural. Descolonização.

RESUMEN

El mundo rural latino-americano es particularmente bello si se tiene en cuenta la diversidad biológica y cultural. La presencia milenaria de colectivos aborígenes en la selva subtropical, así como la propia existencia de áreas de monte entre ciudades y plantaciones, sin embargo, parece ser una dimensión poco privilegiada tanto en el imaginario regional como en los análisis y proyecciones sobre el medio rural. Es en este sentido que prestar atención a los Mbya Guaraní puede ser un desafío reflexivo especialmente en el campo del desarrollo rural, para el cual la etnoecología puede contribuir. La disertación propone una etnoecología caminante con el objetivo de analizar la cosmo-ecología y la circulación de plantas en comunidades Mbya Guaraní de la Selva Paranaense - o Floresta Estacional - entre Brasil y Argentina, *ka'aguy Para Miri katy*, en la interfaz con diferentes proyectos de desarrollo. La caminata etnoecológica busca ver la existencia o las posibilidades de una alternativa Guaraní en el ámbito del desarrollo rural al caracterizar prácticas de manejo, uso y aspectos botánicos de la cosmo-ecología Mbya Guaraní y describir los flujos de la circulación de plantas. El trabajo de campo etnográfico fue realizado a partir de la Tekoa Koenju, *Rio Grande do Sul*, Brasil, a la comunidad de Tamandua, Provincia de Misiones, Argentina. Se caminó en el espacio-tiempo Mbya Guaraní para visualizar, con las plantas, la sutileza de las familias al diluir las fronteras entre tradicional y no tradicional, nativo y exótico, y entre los países creados sobre su territorio. Apoyada en una etnoecología *oguata va'e*, caminante, la investigación pudo seguir las relaciones establecidas con plantas a partir de las comunidades y discutir como los Mbya Guaraní interactúan con variados proyectos de desarrollo a lo largo del tiempo y en los diferentes países. Se observa una perspectiva de descolonización no-violenta histórica y contemporánea.

Palabras clave: Etnoecología. Cosmo-ecología Mbya Guaraní. Desarrollo Rural. Descolonización.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1 - Vertentes atuais na etnoecologia 42
- Figura 2 - Localização das comunidades Mbya Guarani onde foi realizado o trabalho de campo. Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS e Tekoa Tamandua, *25 de Mayo*, *Provincia de Misiones*. Imagem de satélite com mapa político convencional 51
- Figura 3 - Localização das comunidades Mbya Guarani onde foi realizado o trabalho de campo. Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS e Tekoa Tamandua, *25 de Mayo*, *Provincia de Misiones*. Imagem de satélite sem fronteiras e limites políticos 51
- Figura 4 - Localização das comunidades Mbya Guarani onde foi realizado o trabalho de campo. Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS e Tekoa Tamandua, *25 de Mayo*, *Provincia de Misiones*. Imagem de satélite sem fronteiras e limites políticos orientada para Leste, onde levanta o Sol 52
- Figura 5 - Os dois remanescentes de floresta contínua na Mata Atlântica com área superior a 10.000 Km². O corredor da Serra do Mar e a região de *Misiones*, Argentina 53
- Figura 6 - *Kaygua*. Cuia de chimarrão ornamentada com *takuarembó* (criciúma; *Chusquea ramosissima*) e *güembe* (cipó-imbé; *Philodendron bipinnatifidum*), confeccionada na Tekoa Tamandua, *25 de Mayo*, *Provincia de Misiones*. Fogo de chão em borda de mato na Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS 66
- Figura 7 - Tekoa Koenju. Matas do rio Inhacapetum, campos e lavouras. *Mariano ro*, a casa da família de Seu Mariano Karai Miri e as matas que ficam para aqueles lados, *Mariano ro katy* 74
- Figura 8 - *Oga ete'i*. ‘Uruguai’ é um especialista e tem como fonte de renda a construção de casas de modelo tradicional. Tekoa Ka’aguy Poty, Kunha Piru “*Uno*”, *Provincia de Misiones*, Argentina 75
- Figura 9 - *Oguyre'i* em construção na borda da mata em Koenju 76
- Figura 10 - Tekoa Koenju e a Mata São Lourenço, São Miguel das Missões, RS 82
- Figura 11 - Daniel confeccionando *guyrapa'i* no início do inverno em Koenju, e sua comercialização nos apendres do Museu das Missões, São Miguel das Missões, RS 90
- Figura 12 - Comercialização de artesanato na *Ruta 7*, Tekoa Ka’aguy Poty, Kunha Piru “*Uno*”, *Misiones* 94
- Figura 13 - Área “limpa” em pequeno fragmento de mata com concentração de armadilhas - *nhu'a'i* - sob planta de *yvaviju* (guabiju; *Myrcianthes pungens*). Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS 100

Figura 14 - Léo Karai Nindy e Gustavo Karai Tataendy armando um <i>monde</i> na Tekoa Koenju	100
Figura 15 - Marcas de extração de <i>poã</i> ao longo de uma trilha. Tekoa Tamandua, <i>Provincia de Misiones</i>	102
Figura 16 - “Farmácia do Ariel”	103
Figura 17 - <i>Kurupika’y</i> (pau-leiteiro; <i>Sapium glandulosum</i>) cultivados em pátio na Tekoa Koenju	107
Figura 18 - <i>Yvyra ra’y nhenhoty</i> . Faixa de plantio ou agrofloresta junto ao “limite político” da Tekoa Koenju	114
Figura 19 - Rebrote da timbaúva (<i>Enterolobium contortisiliquum</i>) em área de plantio na Tekoa Koenju	116
Figura 20 - Ninho construído sobre muda de <i>yxonguy</i> (açoita-cavalo; <i>Luehea divaricata</i>) plantada na Tekoa Koenju	117
Figura 21 - <i>Takua ovy</i> (<i>Bambusa</i> sp.) chegando à Tekoa Koenju para plantio	119
Figura 22 - Área de plantio de mudas junto ao acesso principal da aldeia, Tekoa Koenju	120
Figura 23 - “Arquitetura florestal”: <i>design</i> paisagístico, produtivo e cosmo-ecológico da Tekoa Koenju	122
Figura 24 - Cultivo de hortaliças na horta da escola da Tekoa Koenju	124
Figura 25 - A professora Maria Ara Poty na biblioteca da escola da comunidade de Koenju	125
Figura 26 - Exibição do curta-metragem Mbya Mirim no <i>Cine Teatro Oberá, Provincia de Misiones</i>	131
Figura 27 - Núcleo principal de moradias da Tekoa Tamandua, <i>chacras</i> e vegetação florestal em diferentes estágios sucessionais	135
Figura 28 - Variedades de <i>avaxi ete’i</i> cultivado na Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS, a partir de sementes trazidas por Dona Elsa Kerexu da Tekoa Tamandua, <i>25 de Mayo, Provincia de Misiones</i>	141
Figura 29 - <i>Jety mbixy</i> , batata-doce assada. Essa variedade é chamada <i>Jety karaii</i> (batata-doce; <i>Ipomoea batatas</i>). Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS	146
Figura 30 - <i>Jety mbixy</i> . Criança comendo batata-doce (<i>Ipomoea batatas</i>) assada na Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS	156

Figura 31 - <i>Kuã regua'i</i> . Confeção de anel com fibras de <i>güembepi</i> (<i>Philodendron bipinnatifidum</i>) e <i>takuarembó</i> (<i>Chusquea ramosissima</i>) coletadas na Tekoa Tamandua, Argentina, em uma base de <i>pekuru</i> (<i>Guadua trinii</i>), coletada na Tekoa Koenju, Brasil	157
Figura 32 - Fluxo agroflorestal inter-comunitário. Conexões entre comunidades Mbya Guarani verificadas a partir de trajetórias de sementes, ramos e material para artesanato até a Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS. Imagem de satélite com mapa político convencional	160
Figura 33 - Fluxo agroflorestal inter-comunitário. Conexões entre comunidades Mbya Guarani verificadas a partir de trajetórias de sementes, ramos e material para artesanato até a Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS. Imagem de satélite sem fronteiras e limites políticos	160
Figura 34 - Fluxo agroflorestal inter-comunitário. Conexões entre comunidades Mbya Guarani verificadas a partir de trajetórias de sementes, ramos e material para artesanato até a Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS. Imagem de satélite sem fronteiras e limites políticos, orientada para a morada de Karai a Leste, onde levanta o Sol	161
Figura 35 - <i>Tembiaporegua - Artesania Guarani</i> . Catálogo e material informativo sobre o artesanato Mbya produzido na Tekoa Tamandua, <i>Provincia de Misiones</i> , Argentina	168
Figura 36 - Desmatamento para criação de gado no entorno da Tekoa Tamandua, <i>Provincia de Misiones</i> . Vista da comunidade para propriedade particular limítrofe	183

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Plantas cultivadas ao redor das casas nas comunidades Mbya Guarani Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS, Brasil e Tekoa Tamandua, <i>25 de Mayo, Misiones, Argentina</i>	110
Quadro 2 - Algumas das frutas nativas valorizadas culturalmente pelos Mbya Guarani	132
Quadro 3 - Variedades de <i>avaxi</i> (milho; <i>Zea mays</i> L. – Poaceae) registradas na bibliografia e/ou em trabalho de campo nas comunidades Mbya Guarani de Koenju (São Miguel das Missões, RS) e Tamandua (<i>25 de Mayo, Provincia de Misiones</i>)	139
Quadro 4 - Variedades de <i>jety</i> (batata-doce; <i>Ipomoea batatas</i> - Convolvulaceae) registradas na bibliografia e/ou em trabalho de campo nas comunidades Mbya Guarani de Koenju (São Miguel das Missões, RS) e Tamandua (<i>25 de Mayo, Provincia de Misiones</i>)	146
Quadro 5 - Centros de origem de espécies vegetais agrícolas com variedades cultivadas em roças tradicionais Mbya Guarani. Adaptado de Pelwing et al. (2008, p. 406-408)	163
APÊNDICE A - Espécies de plantas observadas e/ou referenciadas nas comunidades Mbya Guarani Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS, Brasil e Tekoa Tamandua, <i>Provincia de Misiones, Argentina</i>	210

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AISAN -	Agente Indígena de Saneamento
ANT -	<i>Actor-Network Theory</i>
APG -	<i>Angiosperm Phylogeny Group</i>
ATER -	Assistência Técnica e Extensão Rural
BIRD -	Banco Mundial
CTI -	Centro de Trabalho Indigenista
DESMA -	Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica
EMATER/RS-ASCAR -	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Rio Grande do Sul) - Associação Sulina de Crédito e Assistência Rural
FAO -	Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação
FUNAI -	Fundação Nacional do Índio (Ministério da Justiça, Governo Federal)
GPS -	<i>Global Positioning System</i>
IBRAM -	Instituto Brasileiro de Museus
IECAM -	Instituto de Estudos Culturais e Ambientais
INCRA -	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN -	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IRDER -	Instituto Regional de Desenvolvimento Rural (UNIJUÍ)
MDA -	Ministério do Desenvolvimento Agrário
ONG -	Organização Não Governamental
PGDR -	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural
PRATEC -	<i>Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas</i>
RS -	Rio Grande do Sul
SDR -	Secretaria de Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo (Governo do Estado do Rio Grande do Sul)
SESAI -	Secretaria Especial de Saúde Indígena (Ministério da Saúde)
UFRGS -	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UNESCO -	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNIJUÍ -	Universidade Regional de Ijuí

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 ‘ETNOECOLOGIA CAMINHANTE’: O CAMINHO DAS PLANTAS ENTRE A INTERCULTURALIDADE E A INTERCIENTIFICIDADE	25
2.1 Cosmo-ecologia Mbya Guarani e as plantas	25
2.1.1 Os Mbya Guarani (e outras abordagens sobre as plantas)	29
2.1.1.1 <i>Cosmologia e mitos</i>	29
2.1.1.2 <i>Caminhada</i>	33
2.1.1.3 <i>Tekoa e Mbya reko</i>	34
2.1.2 Manejo das florestas e etnoecologia Mbya Guarani	35
2.2 A etnoecologia e a perspectiva da modernidade/colonialidade/descolonização	37
2.2.1 Etnoecologia e desenvolvimento	39
2.3 ‘Etnoecologia caminhante’ em direção à descolonização de relações interculturais	44
3 PERCURSO METODOLÓGICO	49
3.1 O caminho entre as comunidades Mbya Guarani de Koenju e Tamandua	49
3.2 Registro de informações, material e uma convivência “mais útil que um gato”	57
3.3 Procedimentos de escrita	61
3.4 Orientação Guarani	62
4 CAMINHADA ETNOECOLÓGICA NO ESPAÇO-TEMPO DE COMUNIDADES MBYA GUARANI ENTRE BRASIL E ARGENTINA	64
4.1 Ka’aguy: o mato (e um pouco sobre a vida no inverno)	67
4.1.1 Jape’a: lenha	77
4.1.2 Outras madeiras e outros usos.....	79
4.1.3 Plantas utilizadas no artesanato	82
4.1.3.1 <i>Takua</i>	84
4.1.3.2 <i>Güembe e takuarembo</i>	87
4.1.3.3 <i>Guyrapa’i</i>	89

4.1.3.4 <i>Bichinhos (e “indiozinhos”) de madeira</i>	91
4.1.3.5 <i>Algumas plantas cultivadas</i>	92
4.1.4 Plantas compradas no mercado	95
4.1.5 Trilhas, armadilhas e plantas medicinais	98
4.2 Ao redor das casas e alguns plantios no inverno	105
4.2.1 Agrofloresta: projeto de plantio	112
4.2.2 Horta (e interculturalidade)	123
4.3 Os tempos novos	128
4.3.1 Amadurecimento das roças	137
5 A CIRCULAÇÃO DE PLANTAS E UMA ALTERNATIVA MBYA GUARANI DESCOLONIZADORA NA FLORESTA ESTACIONAL, KA’AGUY PARA MIRI KATY, ENTRE BRASIL E ARGENTINA	148
5.1 Circulação de sementes e artesanato	153
5.1.1 Fluxo agroflorestal inter-comunitário	158
5.1.2 Fitogeografia das roças Mbya Guarani	161
5.1.3 Comercialização do artesanato	165
5.2 Caminhadas fora da aldeia (e uma descolonização sem violência)	169
5.2.1 Colheita de uva em Bento Gonçalves e a “mão indígena” no desenvolvimento rural	170
5.2.2 ‘Tarefa’ e relações desdobradas pela erva-mate	174
5.2.3 Projetos de desenvolvimento no entorno das aldeias	180
5.2.4 Extensões e fronteiras diluídas das aldeias	184
5.3 Considerações (finais) sobre uma etnoecologia <i>oguata va’e</i> e uma alternativa Mbya Guarani	187
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	190
REFERÊNCIAS	196
APÊNDICE A - Espécies de plantas observadas e/ou referenciadas nas comunidades Mbya Guarani Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS, Brasil e Tekoa Tamandua, Provincia de Misiones, Argentina	210
APÊNDICE B - Ofício da Tekoa Koenju ao IPHAN	217

APÊNDICE C - Relato de experiência do coletivo de cinema Mbya Guarani no Rio Grande do Sul	218
ANEXO A - <i>Entre el árbol y el bosque</i>	220

1 INTRODUÇÃO

O mundo rural latino-americano é particularmente belo se levada em conta a diversidade biológica e cultural. A presença milenar de coletivos indígenas nas florestas subtropicais, bem como a própria existência destas matas entre cidades e plantações, no entanto, parece uma dimensão pouco privilegiada tanto no imaginário regional quanto nas análises e projeções sobre o meio rural. É neste sentido que prestar atenção aos Mbya Guarani¹ pode ser um desafio reflexivo especialmente no campo do desenvolvimento rural, para o qual a etnoecologia tem condições de contribuir.

Compartilho uma trajetória acadêmica próxima à área da etnoecologia, em alguma medida, desde o início do curso de graduação. Minhas aventuras infantis no lombo do cavalo e a convivência em galpão, que me levaram à biologia, encontraram na perspectiva botânica da valorização do “conhecimento popular” compartilhada com colegas e alguns professores, uma trilha a caminhar. Foi especialmente com o grupo Viveiros Comunitários e professores como Paulo Brack, Bruno Irgang e Valdely Kinupp que meu interesse pela botânica foi conduzido para o estudo sistemático de famílias e nomes científicos, concomitante ao conhecimento dos “nomes populares” e as diversas formas de uso da flora nativa. Notava que grande parte das plantas tinha seus nomes porque “os índios chamavam” - como algo do passado - e buscava aprender alguma coisa sobre os usos que esses índios “faziam”. Paralelamente, já compartilhava com meus companheiros um encantamento pelo olhar poético do padre Balduino Rambo (1956) às paisagens do Rio Grande do Sul, e a possibilidade de uma história natural viajante, tão diferente da técnica quantitativa e especializada das disciplinas do curso.

A etnoecologia propriamente dita me foi apresentada no Simpósio de Etnobiologia e Etnoecologia da Região Sul-SEESUL (2003). Este evento contou com a participação de William Balée, trazendo a perspectiva das florestas antropogênicas ou florestas culturais (BALÉE, 2003). O autor demonstrou como suas pesquisas ao lado de Clark Erickson (BALÉE; ERICKSON, 2006) em uma floresta de terra firme no território tradicional dos Sirionó, Amazônia boliviana, verificaram que um fator cultural explicava as origens da diversidade de espécies encontrada na floresta. O ponto

¹ As palavras da língua Guarani são, na sua maioria, oxítonas. Optou-se em dispensar o acento, por exemplo, em “mbyá”. A letra maiúscula será utilizada na referência ao povo Mbya Guarani. Na grafia das demais palavras na língua indígena, à exceção dos nomes das aldeias e pessoas, será adotado o itálico.

essencial desta ideia, segundo Balée (2003, p. 21), é que “[...] humanos movimentam a diversidade biológica [...]”. A mesma perspectiva amazônica pôde ser transposta às florestas subtropicais de Mata Atlântica do território tradicional Mbya Guarani, sendo que a argumentação de Oliveira (2010), por exemplo, além de demonstrar um papel histórico do manejo Guarani na fitogeografia e fitossociologia das florestas, verifica a manutenção das práticas de translocação de plantas nas comunidades contemporâneas através de uma extensa rede (transfronteiriça) de aldeias.

A localização das comunidades Mbya Guarani na atualidade é sintetizada por Ladeira (2008):

Os Mbya estão presentes em várias aldeias na região oriental do Paraguai, no nordeste da Argentina (província de Misiones) e norte do Uruguai. No Brasil, encontram-se em aldeias situadas no interior e no litoral dos Estados do Sul – Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul – e em São Paulo, no Rio de Janeiro e no Espírito Santo em várias aldeias junto à Mata Atlântica do litoral. Também na região Norte do país [PA e TO], encontram-se famílias Mbya [...] (LADEIRA, 2008, p. 61).

Sobre esse vasto território, uma cartografia nativa de concepção circular é empregada (LADEIRA; MATTA, 2004). A cosmo-ecologia continental dos Guarani, como registram Catafesto de Souza et al. (2007, p. 23), reconhece no atual Paraguai o centro do mundo, *Yvy Mbyte*. À Leste, separada do Paraguai pelo rio Paraná, a *Provincia de Misiones*, Argentina, corresponde à região denominada *Para Miri*. O Sul do Brasil, na banda oriental do rio Uruguai, corresponde ao *Tape*.

Minha aproximação aos Mbya aconteceu de fato após a conclusão do curso de biologia, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ano de 2008. A convite do antropólogo Flavio Gobbi, compus um grupo técnico e multidisciplinar para os estudos de “identificação e delimitação de Terra Indígena” como “ambientalista colaborador”². Os procedimentos para o estudo, regulamentados por legislação específica, referem-se aos direitos garantidos no Artigo 231 da Constituição da República (BRASIL, 1988):

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

² Portaria Fundação Nacional do Índio / FUNAI N° 52, de 21 de janeiro de 2008 (DOU - Seção 2, 19 de fevereiro de 2008).

§ 1.º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (BRASIL, 1988).

No âmbito do processo administrativo para o reconhecimento das terras indígenas, a etnoecologia tem reconhecida importância, sobretudo na “[...] identificação e descrição das áreas imprescindíveis à preservação dos recursos necessários ao bem estar econômico e cultural do grupo indígena [...]”, bem como para “[...] a explicação das razões pelas quais tais áreas são imprescindíveis e necessárias.” (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO-FUNAI, 2002, 2013). Pessoalmente, foi na Tekoa Ka’aguy Poty onde os Mbya da família Acosta me mostraram que aqueles nomes de plantas os quais “os índios chamavam”, os Guarani ainda chamam. Que aqueles usos, ainda são feitos. E se não são realizados com a frequência e abundância desejada pelas famílias, isto se deve à dificuldade de encontrar as espécies e acessar as florestas de forma geral, no território desmatado e recortado por propriedades particulares, sobretudo no Sul do Brasil. Nas aldeias da Argentina, já me contavam, ainda era possível encontrar muitas plantas que faltavam por aqui e inclusive as sementes tradicionais cultivadas nas roças da aldeia, haviam sido trazidas de *Misiones*. Mas, ainda do ponto de vista botânico pessoal, talvez o principal tenha sido que, na comunidade de Ka’guy Poty, foi onde descobri que as plantas têm espírito.

Desde antes de conhecer os Guarani e as plantas com espíritos, participava do Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica (DESMA), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural (PGDR) da UFRGS. Atuei em mais de um projeto de pesquisa e extensão na região de Maquiné, no litoral Norte do Rio Grande do Sul. Mas foi no ano de 2011 que meus caminhos convergiram para o projeto “Agroflorestas no RS”³. Particularmente, em uma linha de ação denominada “fortalecimento das agroflorestas Mbya Guarani na região de Porto Alegre”.

³ O projeto “Fortalecimento das Agroflorestas no Rio Grande do Sul: formação de rede, etnoecologia e segurança alimentar e nutricional” (projeto Agroflorestas), foi uma experiência proposta pela UFRGS (PGDR) e Emater/RS – ASCAR, em conjunto com outras instituições, lideranças e comunidades. A ação foi contemplada pelo Edital MDA/SAF/CNPq - 58/2010, no âmbito da PNATER - Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (Lei Federal nº 12.188, de 11 de janeiro de 2010). A coordenadora do projeto foi a Prof. Gabriela Coelho de Souza, orientadora desta pesquisa de mestrado. O Projeto Agroflorestas foi aprovado na Comissão de Pesquisas da Faculdade de Economia e no Comitê de Ética da UFRGS (PROPESQ 20326).

De acordo com Gliessman (2001, p. 490), apoiado em Wiersum (1981)⁴ e Nair (1983)⁵, “[...] o termo *agrofloresta* foi dado a práticas que intencionalmente retêm ou plantam árvores em terra usada para agricultura ou pastoreio.”. Já o “Manual Agroflorestal para a Mata Atlântica” - publicação do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) – dá preferência ao uso da expressão sistemas agroflorestais, definida como “[...] sistemas de uso da terra nos quais espécies perenes lenhosas (árvores, arbustos, palmeiras e bambus) são intencionalmente utilizadas e manejadas em associação com cultivos agrícolas e/ou animais.” (MAY; TROVATTO, 2008, p. 20). Estes autores também destacam que “[...] no Brasil, a prática de Sistemas Agroflorestais está presente entre as populações indígenas muito tempo antes da ‘descoberta’ do país, ou mesmo do próprio continente.” (MAY; TROVATTO, 2008, p. 13).

O trabalho desenvolvido sob orientação do cacique José Cirilo Morinico Kuaray Nheery - principalmente na Tekoa Anhetengua, Porto Alegre - no entanto, ofereceu uma releitura que nesta dissertação estará entendida como descolonizadora das relações interculturais. *Yva'a regua* foi como José Cirilo encontrou, no início do projeto, a forma de comunicar a ideia às demais lideranças Guarani - foram envolvidas oito aldeias no conjunto das atividades. A expressão comunica que o assunto é referente a plantas. No entanto, o uso da palavra Mbya permitiu um diálogo mais aprofundado. De acordo com o cacique Cirilo, *yva'a* é uma palavra que pode ser usada para planta, na tradução, mas essa planta Mbya não é a mesma descrita nos livros de morfologia e anatomia vegetal. Na ideia e na palavra da planta, há *yy* que é a água e *yvy*, a terra, que fazem parte do “tronco”, então *yva*, onde a planta guarda o seu espírito. As plantas também têm um espírito “dono”, e quando forma *yva'a*, já contempla aquelas que fornecem frutos, presentes de Nhanderu para os Mbya, seus filhos. Alimento natural - nas palavras dos Guarani - que trazem saúde e alegria, especialmente para as crianças.

Foram vários os pontos de ruptura (e encontros) que vivenciei na caminhada com os Mbya Guarani pelas comunidades, a partir deste projeto. Primeiro, nota-se que é impossível falar de plantios, de planta, sem tratar da terra, que a constitui. Particularmente, da falta de terras. Muitas famílias Mbya vivem em beiras de estrada, como na Tekoa Pindo Poty, no bairro Lami de Porto Alegre, ou áreas muito

⁴ WIERSUM, K. F. Introduction to the agroforestry concept. In: WIERSUM. **Viewpoints in agroforestry**. The Netherlands: Agricultural University of Wageningen, 1981.

⁵ NAIR, P. K. R. Tree integration on farmlands for sustained productivity of small holdings. In: LOCKERETZ, W. **Environmentally sound agriculture**. New York: Praeger, 1983. p. 333-350.

“apertadas”, como a Tekoa Nhuundy (Estiva), em Viamão. A falta de acesso às plantas culturalmente importantes, neste contexto, é uma evidente consequência dos variados projetos de colonização e desenvolvimento regional. Parece impossível plantar uma muda de árvore sem sofrer com a perda do território e das matas. O ato de plantio - ressaltaram mais de uma vez lideranças Guarani - carrega a ambiguidade de desejar aquela espécie por perto, para comer seus frutos, obter “remédios”, para proteção (física e espiritual), para o aprendizado das crianças, mas, ao mesmo tempo, pensar que não deveria ou precisaria estar plantando, que “não foi o índio que destruiu a natureza”. Além do mais, novamente se ressalta, que as plantas têm espírito, têm dono, portanto, cultivá-las é um compromisso sério, que implica em delicadas relações cosmológicas.

Associado a essas contestações, que aparecem em um discurso geral, José Cirilo trabalha um outro conceito de sustentabilidade. Segundo o cacique, a sustentabilidade é espiritual, visto que são os *karai* e *kunhã karai*, lideranças espirituais, que estão sustentando o mundo, rezando na *opy* e garantindo a Nhanderu que seus filhos se lembram dele. Para tanto, para a sustentabilidade do mundo, seria preciso apenas uma terra boa, com água boa, onde o *karai* também pudesse fazer uma roça, plantar *avaxi*, *mandi'õ*, *xanjáu*, para receber os parentes, se sentir bem e rezar. “A sustentabilidade é feita pelas pessoas, não só pelas plantas” - me alertava o cacique.

Assim, conceitualmente, a agrofloresta Mbya Guarani passou a envolver tudo, quando trabalhada em diálogo com uma cultura que não fragmenta o mundo e a vida. Transcorrido um ano de projeto, a palavra “agrofloresta” jocosamente se transformou em “algo na floresta”. Paródia que traduzia os momentos em que sentíamos estar percorrendo uma boa caminhada, *oguata porã*. A releitura feita pelos Mbya transformou a ideia, sendo *yva'a regua*, expressão indígena adotada, algo muito distante de uma agrofloresta “de manual”. Não sabíamos mais se tratávamos de agroflorestas, mas com certeza havia ‘algo na floresta’.

A caminhada da etnoecologia Mbya Guarani começou a mostrar movimentos complexos sobre os quais me propus a refletir. A circulação das plantas, da maneira como passei a ver, demonstra uma sobreposição de movimentos: os realizados através de uma rede inter-comunitária (que abrange diferentes países), os movimentos de “fora para dentro da aldeia”, por assim dizer, que se tornaram evidentes na medida em que eu mesmo passei a levar plantas para as comunidades Mbya Guarani da região de Porto Alegre, combinados com um movimento para o alto, digamos, que relaciona as plantas a um mundo espiritual, o que adiante será discutido nos termos de uma cosmo-ecologia.

A caminhada etnoecológica Mbya Guarani por entre matas e roças, cidades e grandes plantações, também circulava no tempo, pude observar. Entre *ara pyau* e *ara yma*, as duas estações do calendário Guarani - que irão guiar um dos capítulos da dissertação -, e também entre o passado e o futuro, sendo que, ao contrário do presente, ambos contemplam a riqueza viva das florestas subtropicais.

A antiga referência territorial que, em registros arqueológicos, remonta há pelo menos 1.800 anos (NOELLI, 1993), mantida pelos Mbya Guarani apesar da realidade ecológica de fragmentação dos ecossistemas, levou Ladeira (2008, p. 113) a considerar que “[...] se não ocupam seu território de forma contígua, nem exclusiva, este fato deve-se à expansão das sociedades nacionais, e não à perda de tradição desses índios com seu território”. A insistência de um “projeto” alternativo Mbya Guarani associado às florestas, “infiltrado” nos projetos de colonização/desenvolvimento e atravessado, portanto, por relações interculturais diversas, poderia ser melhor visualizada através de uma caminhada no tempo e no espaço. Assis e Garlet (2004) propõem que uma conjuntura um tanto quanto recente pode ser significativa para compreender o cenário atual:

Mesmo parecendo exagero, no sentido de desconsiderar a história pregressa envolvendo as situações de contato, nota-se que foi a partir da metade do século XX que os Guarani sentiram o impacto mais duro do processo de relação com a sociedade englobante. Apesar de que, nas épocas precedentes, os espaços geográficos tradicionalmente ocupados tenham sido sistematicamente atacados e esbulhados, e eles próprios vítimas de guerras, escravização e epidemias, é a partir da segunda metade do século XX que o processo de invasão dos espaços por eles ocupados ocorre de forma mais contundente. Torna-se importante destacar que, se até esta data eles ainda podiam dispor de espaços que lhes permitiam manter um distanciamento dos colonizadores, vê-se que isto agora passa a ser cada vez menos provável. (ASSIS; GARLET, 2004, p. 47).

A relação entre as comunidades Mbya Guarani do Rio Grande do Sul e as aldeias e matas da Argentina que de certa maneira me parecia paradoxal, portanto, pode ser melhor compreendida se atravessada a fronteira e pensada junto ao contexto histórico dos projetos de desenvolvimento e as relações interculturais contemporâneas na floresta estacional da *Provincia* que os Guarani denominam *Para Miri*. Como demonstra Soares (2012, p. 107), “[...] a maioria dos coletivos Mbya que reside no Rio Grande do Sul teve passagem por Misiones, na Argentina”.

Uma última e definitiva contribuição do “Projeto Agroflorestas no RS” para esta pesquisa foi consequência de outra “frente” de trabalho, relativa ao mapeamento de

experiências em agroflorestas no Rio Grande do Sul. Momento onde realizamos uma saída de campo para a Tekoa Koenju, aldeia Mbya Guarani localizada no município de São Miguel das Missões (RS), uma região de florestas e campos próxima da fronteira com a Argentina. Nesta aldeia, reencontrei pessoas com quem tenho grande afinidade, entre as quais o cacique Ariel Kuaray Poty, que me levaram a refletir sobre a experiência da comunidade, sob um ponto de vista acadêmico, levantando questões que envolvem a relação contemporânea dos Mbya Guarani com plantas, e que podem ser pensadas a partir da contribuição da etnoecologia, no âmbito do desenvolvimento rural.

Nesse contexto, esta pesquisa procurou, no campo da etnoecologia e com inspiração na teoria do ator-rede (LATOUR, 2012), um caminho para visualizar, junto aos Mbya, sua relação com projetos de desenvolvimento e sua posição frente à (des)colonização - o que se configura como questão de fundo da dissertação. Para tanto, buscou-se responder às seguintes perguntas: Como se dá a relação contemporânea dos Mbya Guarani com a natureza e o desenvolvimento rural, em um contexto latinoamericano? Quais as possibilidades de existência de um projeto alternativo Guarani, no âmbito de suas relações com o desenvolvimento rural dos Estados brasileiro e argentino? Quais as possibilidades de uma perspectiva Mbya de descolonização frente a ideias de modernidade e pré ou pós modernidade? Qual o papel das plantas nos projetos de desenvolvimento? Qual o papel das plantas na cosmo-ecologia Guarani? Qual o papel das plantas na relação entre aldeias no contexto da Floresta Estacional no Brasil e na Argentina - *ka'aguy Para Miri katy*?

Com o intuito de avançar na compreensão dessas questões, a presente dissertação propõe como objetivo geral analisar a cosmo-ecologia e a circulação de plantas em comunidades Mbya Guarani da Floresta Estacional entre Brasil e Argentina, *ka'aguy Para Miri katy*, na interface com diferentes projetos de desenvolvimento. Deste, desdobram-se os seguintes objetivos específicos:

a) caracterizar práticas de manejo, uso e aspectos da cosmo-ecologia das plantas Mbya Guarani em aldeias da Floresta Estacional;

b) descrever os fluxos da circulação de plantas nas comunidades Mbya Guarani nestas florestas *Para Miri katy*;

c) analisar, a partir das redes envolvidas na circulação de plantas, a relação dos Mbya Guarani com os projetos de desenvolvimento em aldeias Mbya Guarani no Brasil e na Argentina.

A dissertação está estruturada em cinco capítulos, sendo um primeiro capítulo esta breve introdução. O capítulo 2 apresenta o referencial teórico-metodológico, situando a pesquisa no campo da etnoecologia, em interface com a ecologia, antropologia e o conhecimento tradicional. A crítica variada ao discurso do desenvolvimento pela perspectiva latino-americana da modernidade/colonialidade/descolonização, de autores como Arturo Escobar (2008), combinada com uma inspiração na teoria do ator-rede (LATOUR, 2012) e uma imersão na cosmo-ecologia Mbya Guarani criam os contornos da pesquisa e de uma etnoecologia caminhante. O capítulo 3 traz o percurso metodológico da pesquisa, a partir do qual se reflete sobre uma descolonização das relações intercientíficas na própria caminhada do pesquisador. A orientação Guarani para o delineamento da pesquisa possibilita uma etnoecologia *oguata va'e*, caminhante. O capítulo 4 realiza uma caminhada etnoecológica no espaço-tempo Mbya Guarani para apresentar o manejo e uso de plantas nas comunidades de Koenju e Tamandua na Floresta Estacional, *ka'aguy Para Miri katy*. Por fim, o capítulo 5 aprofunda as relações dos Mbya Guarani com plantas na interface de projetos de desenvolvimento no Brasil e na Argentina. Observando a circulação de plantas e movimentos de descolonização da interculturalidade, procura situar a contribuição da etnoecologia para visualizar uma alternativa Mbya Guarani.

2 ‘ETNOECOLOGIA CAMINHANTE’: O CAMINHO DAS PLANTAS ENTRE A INTERCULTURALIDADE E A INTERCIENTIFICIDADE

O antropólogo Gustavo Pradella (2009) ao refletir sobre o *jeguata*, as caminhadas dos Guarani, encontrou inspiração nos versos do poeta espanhol Antonio Machado: “*Caminante, no hay camino, se hace camino al andar.*”. Acredito que seja com a mesma intenção do pesquisador, que busca em uma "antropologia de rotas" algum tipo de sintonia com a perspectiva Mbya Guarani para o fazer científico, e, sem dúvida, no espírito do poeta, que esta dissertação procura realizar uma etnoecologia *caminante*.

O referencial teórico desta pesquisa é apresentado neste capítulo. Ele está ancorado na ‘etnoecologia caminhante’ que está situada em uma perspectiva proposta a percorrer o caminho etnográfico, em diálogo com a cosmo-ecologia Guarani, por meio dos percursos trilhados pelas plantas, em uma livre inspiração na teoria do ator-rede (LATOUR, 2012). Este caminho percorrido se propõe a conectar a dimensão do ‘lugar das plantas na cosmo-ecologia Guarani’ com a dimensão das relações entre as aldeias Guarani da floresta estacional, *ka’aguy Para Miri katy*, e a dimensão das relações dos Guarani com os projetos de desenvolvimento.

O capítulo está organizado em três seções. A primeira adentra na cosmo-ecologia Mbya Guarani e situa o lugar das plantas e de seu manejo. A segunda apresenta o programa latino-americano da modernidade/colonialidade/descolonização, e as três vertentes atuais no campo da etnoecologia, sendo a mais recente àquela que se aproxima de uma etnoecologia descolonizadora. Por fim, a terceira seção reúne os elementos das seções anteriores para apresentar uma ‘etnoecologia caminhante’, a qual se propõe a percorrer o caminho em diálogo com a teoria do ator-rede, estando orientada para descolonizar relações interculturais no reconhecimento de uma ‘alternativa Mbya Guarani’.

2.1 Cosmo-ecologia Mbya Guarani e as plantas

É evidente a importância de determinadas plantas para os Mbya Guarani. Estes seres que a biologia agrupa sob o “reino vegetal” estão muito presentes no dia-a-dia, nas roças e matas, na alimentação e subsistência, nos rituais e narrativas mitológicas. Arrisco afirmar que não haverá etnografia que deixe de fazer referência ao *pindo*, o

cedro, o milho, ou o *güembe*... Aprofundar alguns aspectos simbólicos e práticos destas relações cosmo-botânicas é uma forma de observar particularidades de uma alternativa Guarani contemporânea.

Um importante passo para tratar do assunto, portanto, é observar que as idéias 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. Para auxiliar nessa reflexão, segue-se um caminho proposto por Baptista da Silva (2009) que considera adequada a construção de uma analogia etnográfica situando os Guarani no contexto de cosmologias amazônicas. Ou seja, embora habitantes de regiões subtropicais associadas à Mata Atlântica, os Mbya compartilham com povos da Amazônia uma série de características culturais, “[...] especialmente as de base mitoxamânico-cosmológicas [...] e a concepção do cosmos [...]” (BAPTISTA DA SILVA, 2009), que possibilitam trabalhar com teorias elaboradas a partir de - ou em referência a - grupos presentes neste último bioma. O autor cita como exemplo o perspectivismo, em referência a Viveiros de Castro (2002).

No sentido de reforçar essa possibilidade teórica de construir analogias, é interessante retomar o fato de que a arqueologia corrobora, trazendo a ideia de uma ligação histórica dos Guarani a contextos (cosmo)ecológicos amazônicos. Como argumenta o arqueólogo Francisco Noelli (1993) - apoiado em Brochado (1989)⁶, dentre outros - os Guarani possuem sistemas de subsistência e manejo agroflorestal tipicamente amazônicos. Ambas abordagens se complementam no sentido ressaltado por Ztutman (2009) ao apresentar pontos em comum entre as sociocosmologias ameríndias, quando estabelece “[...] que não devem jamais ser concebidas como desvinculadas da prática, ou seja, que devem ser antes concebidas como cosmopraxis [...]”.

Feitas essas justificativas metodológicas, retorna-se a problematizar a natureza e as plantas no cosmos Guarani, sem perder de vista o fato de esse universo nativo estar permeado, hoje, por projetos de colonização e desenvolvimento, com naturezas lineares de cidades e plantações. Em uma análise histórica, Ana Freitas (2005) demonstra como os espaços coloniais, as cidades e até mesmo as estruturas de Estado inserem-se na ecológica Kaingang como fontes de recursos, assim como o são as matas. Algo que também deve ser observado no contexto da territorialidade Mbya, sendo a expansão

⁶ BROCHADO, J. P. A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica. **Dédalo**, n. 27, p. 65-82, São Paulo, 1989.

desses ambientes e instituições não-indígenas o mesmo processo da redução das florestas.

Philippe Descola trouxe importantes contribuições para discutir a natureza a partir de sua vivência entre os Jivaro Achuar na floresta equatoriana (DESCOLA, 2006). Seus anfitriões, como o autor se refere, afirmam que a maioria das plantas e dos animais possuem uma alma, similar a dos humanos. E, sendo assim, apresentam também intenções, consciência reflexiva, emoções e possibilidade de troca de mensagens, o que inclui esses seres no universo das “pessoas”. Descola (1998, p. 25) então, observa que nesse contexto onde não-humanos são potencialmente sujeitos de uma relação social, “[...] a natureza não existe sob uma esfera autônoma [...]”.

Diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais. (DESCOLA, 1998, p. 25).

A ecologia simbólica argumentada por Descola (1996) trata as diferentes expressões de objetivação social de não-humanos a partir de determinados modos de identificação, relação e categorização. Entre os modos de identificação, o naturalismo seria aquele típico das cosmologias ocidentais eurocentradas. É fundamentado na ruptura da sociedade com a natureza, ou seja, na própria ideia de que a natureza existe. Já as cosmologias amazônicas combinariam diferentes sistemas, denominados totemismo e animismo. Este último, seria o que prevalece, por exemplo, entre os Achuar. No animismo, basicamente, 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 consangüinidade ou afinidade. As plantas das roças Jivaro, por exemplo, são como filhas, consangüíneas das mulheres. Uma combinação entre predação e reciprocidade - e em algum grau e alguns casos, proteção - conformam formas de relação cosmo e ecológicas. Descola (1998) também trabalha a lógica da dádiva na relação com animais - o que parece se aplicar a parte do universo botânico Guarani. Independente do tipo de relação predominante com animais, plantas, espíritos e deuses, as sociedades indígenas podem ser concebidas de forma expandida, enquanto coletividades de humanos e não-humanos.

Eduardo Viveiros de Castro (1996) trabalha a idéia de um multinaturalismo no pensamento ameríndio, em contraposição às cosmologias multiculturalistas modernas. Ao invés de uma natureza única como pano de fundo de diversas expressões da humanidade, uma humanidade compartilhada, onde as naturezas são diferentes: “A concepção ameríndia suporia [...] uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 116).

A teoria etnográfica do perspectivismo, discutida por Viveiros de Castro (1996) não deixa de ser um complemento ao animismo, no entanto, expresso também sob o ponto de vista dos outros seres. Ou seja, se nós podemos ver animais como humanos – como acontece em situações de instabilidade, sonhos ou transe - eles podem nos ver como não-humanos; e se ver como humanos. A humanidade aparece como uma questão de perspectiva, um ponto de vista corporificado.

As discussões em torno do corpo assumem posição central em ontologias perspectivistas. Se diferentes seres possuem espíritos humanos, o que nos diferencia é o corpo. Ser um humano Guarani, por exemplo, é ter um corpo humano como os demais Guarani. Neste sentido, o corpo é produzido, é feito. E, no inverso, se descuidado pode ser transformado e esta humanidade perdida. A perspectiva trocada. O corpo humano, instável, pode se transformar em um corpo de onça, por exemplo - como nos casos de *jepota* mais frequentemente narrados pelos Mbya⁷. Comensalidade, restrições alimentares, uso de adornos, usos rituais de plantas e uma série de comportamentos culturalmente regrados, ajudam a “fabricar” e manter os corpos dos parentes e conseqüentemente sua humanidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Entre diferentes povos e inclusive os Mbya Guarani, são comuns referências aos “donos” das plantas, dos rios, das pedras, dos animais (LADEIRA, 2008). Espíritos com intencionalidades humanas e capacidade de agência, com quem tensiona-se uma possibilidade de predação. Por exemplo, o dono de uma árvore pode “roubar a alma” de uma criança, provocar uma doença ou levar à morte. O “dono” da árvore, de certa forma, pode ser visto como a tradução indígena que comunica a agência dos não-humanos reconhecida pela teoria do ator-rede (LATOUR, 2012).

Outra ideia frequente nas cosmologias amazônicas é a de um tempo mítico, onde outros seres, animais, plantas, astros e deuses possuem a forma humana e convivem

⁷ A possibilidade de transformação em animal, *jepota*, é um tema central nas discussões sobre o corpo Mbya Guarani, bastante abordado pela literatura antropológica recente, como demonstra, por exemplo, Pierri (2013).

com os antigos. Ponto bastante aprofundado por Lévi-Strauss, segundo Ztutman (2009), particularmente na entrevista em Lévi-Strauss e Eribon (2005)⁸.

As plantas nas aldeias Guarani, portanto, estão inseridas neste universo mítico e altamente relacional e instável. Obviamente, a etnoecologia Guarani, no contexto de cosmologias indígenas, tem singularidades culturais. Algumas particularidades dos Mbya Guarani, relevantes para discutir as relações estabelecidas com as plantas, são visitadas na continuidade desta seção.

2.1.1 Os Mbya Guarani (e outras abordagens sobre as plantas)

Séculos de contato com frentes de colonização e uma ampla distribuição geográfica são, em alguma medida, condições particulares dos Guarani dentre muitos povos ameríndios. Ao menos, são fatores que facilitaram uma vasta produção bibliográfica a seu respeito (LADEIRA, 2008). Direta ou indiretamente, as pesquisas atuais se apóiam em uma galeria de autores considerados clássicos: Schaden (1974), Nimuendaju (1987), Metraux (1928), Cadogan (1959), Hélène Clastres (1978), Pierre Clastres (1990), Meliá (1989), entres outros. Assim, muita coisa pode ser dita sobre os Guarani e suas relações com plantas, ao mesmo tempo em que parece inesgotável essa riqueza e complexidade.

2.1.1.1 *Cosmologia e mitos*

O estudo dos mitos ou mito-filosofia, abordados pelos etnólogos clássicos também como uma esfera de religião ou religiosidade, é fundamental para compreendermos minimamente o modo de ser Guarani e as relações que estabelecem com outros seres. Como ressalta Ladeira (2008, p. 30) os fatos do dia-a-dia são revestidos de significados míticos, processo contínuo de construção do mundo e suas representações, que constitui marcas de diferenciação étnica. Portanto, as fábulas míticas são pontos de apoio imprescindíveis para situar as particularidades cosmoecológicas Mbya. Catafesto de Souza et al. (2007) auxiliam a compreensão de elementos importantes da mitologia e do cosmos Mbya Guarani. Reproduzo alguns fragmentos que auxiliarão nas discussões subseqüentes:

⁸ LEVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. **De perto de longe**: entrevista com Claude Lévi-Strauss. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

A mitologia *Mbyá-Guarani*⁹ estabelece a criação do cosmos a partir da auto-geração e do desabrochar do corpo etéreo de *Nhamandu*, saído da noite originária e do vento enregelado do sul (de onde provém a morte). O surgimento de *Nhamandu* é figurado pelo crescimento vegetal, partindo dos pés para ficar ereto até a cabeça ornamentada tal qual ramos em flor, simbolicamente reverenciando a existência do sol que a tudo ilumina.

[...] *Nhamandu* criou a Palavra (*ayvu*) e o Canto Sagrado (*poraí*) como condição de Humanidade, como meio de nortear o pensamento coletivo *Mbyá* em direção ao Saber divino e de recordar que eles próprios são divinos. A Palavra toma assento no corpo da cada *Mbyá* (*nhe'e*), fagulha de divindade que brota da bruma primordial.

[...] *Nhamandu* desdobrou-se enquanto um 'Grande Coração', pai verdadeiro de todas as crianças que dele surgiram. Depois, desdobrou-se em *Karaí*, cuja morada fica a Leste; em *Tupã*, cuja morada fica a Oeste; e em *Jacairá*, que reside na bruma originária. Todos, pais verdadeiros das gerações vindouras.

Deuses e suas mães tornaram-se os avós verdadeiros de todos os *Mbyá*. O espírito de cada criança pode vir de cada uma das direções onde habitam mães e pais primordiais, exigindo o êxtase visionário dos rezadores para o diagnóstico da direção de sua origem. O assento da alma-palavra é assegurado pela celebração coletiva do *Nhemongarái* (ritual de nomeação e batismo).

O cosmos foi criado pela intervenção de *Nhanderú Papa Tenondé* (primeiro avô criador), organizado em estratos sobrepostos no meio dos quais repousava o disco da primeira terra, *Yvy Tenondé*. O disco terrestre foi sustentado sobre cinco palmeiras azuis indestrutíveis (*pindo ovy*), uma, colocada ao centro; e as outras quatro, demarcando os pontos cardeais. A abóboda celeste (*ambá*), por sua vez, repousa sobre sete bastões insígnia. Por intervenção de *Nhamandu*, cuja morada localiza-se no zênite, surgiram os ventos quentes, que possibilitaram a vida (intrinsecamente divina), soprados do Norte. (CATAFESTO DE SOUZA et al., 2007, p. 19-21, grifo do autor).

A história do fim do primeiro mundo, divino e habitado por homens-deuses, dos quais os *Mbya* descendem, é o começo deste mundo em que vivemos (*Yvy Pyau* – terra nova). Neste mundo, tem palco um acontecimento central na mitologia Guarani, as aventuras dos gêmeos ancestrais *Kuaray* e *Jaxy*, respectivamente o Sol e Lua, interpretada resumidamente por Baptista da Silva (2009):

[...] narrativa mitológica guarani conhecida impropriamente como do 'ciclo dos gêmeos', pois Sol e Lua, ambos do sexo masculino, têm pais diferentes. No seu início, acontece o rompimento definitivo entre o divino e o humano, após *Nhanderuvusu* abandonar a 'terra nova' e sua esposa grávida (*Nhandesy* – 'nossa mãe'). A terra, então, torna-se imperfeita, para sempre separada do espaço divino, a Terra Sem Males. Na terra má, sucedem-se as aventuras dos irmãos-deuses - *Kuaray* (Sol) e *Jaxy* (Lua) -, que, após concluírem a criação do cosmos em todos os seus elementos constitutivos, obstinadamente procuram e conseguem atingir o espaço sagrado, ideal de todo Guarani. (BAPTISTA DA SILVA, 2009, p. 10-11, grifo do autor).

⁹ Em citações, opta-se por manter a grafia original.

Há uma confusão de termos característica da complexidade filosófica Mbya Guarani. *Nhanderu*, *Nhamandu*, *Kuaray*, podem representar pai, filho ou ambos, momentos de uma “entidade” divina e criadora dos seres que povoam a terra.

Maria Inês Ladeira (2008) traz elementos deste mito que relaciona a centralidade da caminhada e da agricultura.

Segundo o mito (dos ‘gêmeos’), Nhamandu (Nhanderu tenondegua, o primeiro) foi fazer sua roça. Depois de derrubar e queimar, plantou o milho (*avaxi*). Mas, conforme ele ia plantando, já nasciam e cresciam as espigas. Voltando para casa, disse à mulher que fosse colher o milho para que pudessem comer *mbaipy*, feito com farinha nova. A mulher duvidou de Nhamandu, não acreditando que, mal ele acabara de plantar, já houvesse frutos para colher. Aborrecida, disse a Nhamandu que o filho que carregava no ventre não era dele. ‘É por isso, por culpa da mulher que, desde então, é preciso esperar e cuidar da roça para poder colher’.

Nhamandu, que fizera a terra e nela vivia, foi embora para o seu lugar, levando seus adornos e pertences rituais. Mas, antes de partir, Nhamandu disse à mulher que se ela o alcançasse por si própria, ele a perdoaria. Ele viera do poente para essa terra e foi embora pelo oriente. A mulher, então, seguiu sua direção, levando no ventre seu filho Kuaray (sol), que, após seu nascimento, continuaria o trabalho de seu pai na criação do mundo.

Aqueles que percorrem o caminho deixado por Nhamandu deverão, como ele, ou a mulher, ‘levar e plantar as sementes do milho verdadeiro (*avaxi etei*)’, disseminando-as pelos lugares que passarem. Assim, as sementes deixadas por Nhamandu aos que seriam seus ‘filhos caçulas’ devem ser levadas e plantadas em cada lugar. (LADEIRA, 2008, p. 182, grifo da autora).

Um outro episódio do mito, ainda, é interessante para a discussão etnoecológica. Como descrevem Catafesto de Souza et al. (2007, p. 21, grifo do autor): “Os deuses foram coniventes com a intervenção desastrosa de *Chyniã*, um demiurgo que tentou imitar o poder criador de *Nhamandu* [...]”. A criação de algumas plantas com frutas amargas, espinhos, etc. são atribuídas a *Chyniã* (ou *Chyriã*).

É possível apreender, a partir destas narrativas, que o mundo nativo Mbya Guarani é povoado por plantas sagradas que existem desde a primeira terra (*Yvy Tenonde*), plantas criadas/nomeadas por *Kuaray* e seu irmão na terra em que vivemos, e plantas criadas por *Chyriã*. Há também, entre essas ou além dessas, aquelas dádivas, presentes de *Nhanderu* aos Mbya Guarani, sentimento expresso na música e na religiosidade.

Ka'aguy ma Nhānderú Tupã oejá vaekué
Pavë'ĩ pegasus, pavë'ĩ pegasus
Ka'aguy ma Nhānderú Tupã oejá vaekué
Pavë'ĩ pegasus, pavë'ĩ pegasus
Oejá rireaema nhane mbará eté pavë'ĩ aguĩ revê
Javy'á, javy'á

O mato foi deixado por Nhānderú Tupã para nós, para nós
 O mato foi deixado por Nhānderú Tupã para nós, para nós
 Porque o mato nos foi deixado, todos juntos temos força até hoje, com
 alegria, com alegria
 (Canção “*Ka'aguy*” do Grupo *Nhāmāndú Nhemōpu'ã*, extraído de Lucas;
 Stein (2009, p. 61, grifo nosso)).

A palavra é valorizada enquanto essência do ser Mbya Guarani. Conforme os relatos míticos, a palavra e os cantos são a origem do cosmos. Nhamandu cantou o mundo, de forma que “[...] palavra/humanidade/cosmos/eternidade são indissociáveis [...]” (LADEIRA, 2008, p. 32). O jovem Vherá Poty Benites da Silva - em Lucas e Stein (2009) - traduz essa complexidade filosófica:

Para nós Mbyá-Guarani, o canto e a palavra são desdobramentos da essência divina de *Nhānderú*, Nosso Primeiro Pai, criador de tudo que existe. Através do canto e da palavra nos comunicamos com nossas divindades. O canto é uma inspiração divina, enviada para nós, Mbyá-Guarani, através dos sonhos. O canto tem o poder de curar as pessoas e fortalecer a vida comunitária. Todos os cantos são repassados às gerações mais jovens através das cerimônias realizadas na *opy*, casa cerimonial (a fonte da eterna alegria). (Relato de Vherá Poty Benites da Silva, extraído de Lucas; Stein (2009, p. 17, grifo do autor)).

O próprio *nhe'e*, espírito definidor do ser Mbya Guarani é traduzido como alma-palavra. A pessoa não é considerada completa até que seu *nhe'e* esteja “assentado”, o que se dá através do ritual de nomeação e batismo, o *nhemongarai* (PRADELA, 2009). Este ritual, central na cosmologia (ou religiosidade) Guarani é condicionado à existência e disponibilidade de plantas das florestas e roças, sendo que a “[...] coleta do fruto sagrado do *guembé* e do *avatí eteí* [...]” são “[...] passos rituais da celebração [...]” (CATAFESTO DE SOUZA et al., 2007, p. 38):

Nhemongarai [...] uma das principais cerimônias do ciclo ritual *Mbyá* [...] tem íntima relação com a cosmo-ecologia Guarani e com a origem da alma-palavra que se assenta nas crianças depois do primeiro ano de vida. [...] processo ritual que culmina na nominação da pessoa *Mbyá* e que acompanha a sazonalidade da colheita do milho verde sagrado, ocorrendo durante os meses de janeiro e fevereiro (CATAFESTO DE SOUZA et al., 2007, p. 38, grifo do autor).

2.1.1.2 Caminhada

Um assunto bastante abordado na bibliografia diz respeito aos movimentos realizados pelos Guarani em nível continental. Um conjunto de obras trata do assunto das migrações - por exemplo Ciccarone (2001) e Ladeira e Matta (2004) - que seriam as grandes caminhadas de grupos familiares em direção ao litoral, muitas vezes associadas à “busca da terra sem males”. Já, outros trabalhos, como o de Pissolato (2007), tratam da dinâmica da mobilidade, que diferencia os movimentos realizados entre aldeias através de redes de parentescos.

A etnografia demonstra que caminhar nas trilhas, visitar parentes, mudar de aldeia, são determinações divinas, metáforas reeditadas dos próprios mitos. Nhamandu, depois de fazer a terra, ao abandonar sua mulher, faz a primeira trilha nas matas; Kuaray, depois que nasce, dará continuidade à caminhada e à criação das coisas do mundo, nomeando plantas e animais (BARTOLOMÉ, 1991 *apud* LADEIRA, 2008, p. 148)¹⁰. Assim, como aponta Soares (2012, p. 72), “[...] a liberdade de estar no mundo, através do caminhar, permite ao Guarani a sua relação com todos os seres do cosmos (humanos e não-humanos), fundamental para a própria construção do corpo e da pessoa.”¹¹.

Ladeira (2008) argumenta que a unidade cultural dos Mbya é alimentada pela “religião”, pelas redes de reciprocidade e, entre diversos outros fatores, por uma trajetória de vida comum, qual seja a reconstrução de cada local de parada ou passagem. Felipim (2001) atribui grande relevância a fluxos entre aldeias através de redes de parentes, como prática de manejo e subsistência central no “sistema agrícola” Mbya Guarani. A ideia de “redes de solidariedade”, outra noção que pode estar associada a determinados fluxos de plantas entre aldeias, está, por exemplo, em um livro didático bilíngüe, chamado “Maino’i rape: o caminho da sabedoria” (TELLES, 2009). Se esta circulação é uma estratégia para manutenção da agrobiodiversidade, pode ser também uma estratégia para vivenciar os ambientes, encontrar nas matas e roças de diferentes aldeias os substratos materiais da sua cosmo-ecologia. Ao caminhar entre aldeias, os mais velhos ensinam as plantas aos jovens, nomeando e povoando o cosmos. Ao

¹⁰ BARTOLOMÉ, M. A. **Chamanismo y religión entre los Ava-Katu-Ete**. Assunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología. Centro de Estudios Antropológicos, 1991, v. 11.

¹¹ Cabe registrar que o ideal de “acesso livre” e a “mobilidade territorial *Mbyá* no sul do Brasil” são reconhecidos pelo Estado brasileiro através do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como “parâmetro de identidade” Mbya Guarani (CATAFESTO DE SOUZA et al., 2007, p. 24, grifo do autor).

construir uma nova aldeia e ao visitar os parentes, as plantas acompanham as pessoas e desempenham um papel fundamental na formação dos *tekoa*.

2.1.1.3 *Tekoa e Mbya reko*

Aldeia - ou *comunidad*, no castelhano - são as palavras que os Mbya Guarani encontraram para traduzir *tekoa*. Maria Inês Ladeira (2008, p. 117) reúne traduções como “[...] lugar onde nós vivemos, ‘espaço da aldeia’.”. Segundo a autora: “O *tekoa* não tem seu sentido restrito às condições de um espaço físico. Há uma inter-relação entre aspectos sociais, espirituais e ambientais.”. É o “[...] lugar onde vivem segundo seus costumes e leis [...]” (LADEIRA, 2008, p. 161).

A noção de *tekoa* é aprofundada por Catafesto de Souza et al. (2007):

A idéia de *tekoá* é básica ao desdobramento de todas as demais manifestações culturais e transcende os limites formais estabelecidos no zoneamento do mapa político [...] o espaço é ordenado enquanto construção cultural, pois os deuses criaram as matas (*kaaguy reguá*), os cursos d’água (*yaka*), os animais, os vegetais e as plantas de cultivo, como dádivas ao sustento da vida *Mbyá*. Do ambiente mais amplo, são extraídos os recursos necessários à construção física do “lugar” propício ao modo de estar, provocando alterações evidentes na organização espacial: as casas de moradia (*oó*) e girais, as casas de rezas (*Opy*), os pátios (*oká*), as roças (*kokué*) e os caminhos (*tape*). A constituição da paisagem também inclui elementos menos evidentes, dispersos em meio às matas e junto aos rios [...]. (CATAFESTO DE SOUZA et al., 2007, p. 32, grifo do autor).

A agricultura - ou a horticultura - aparece no *tekoa* como atividade integradora: “[...] pode-se dizer que condiciona e está condicionada à existência do *tekoa* [...]” (LADEIRA, 2008, p. 177). É um eixo estruturante da sociedade, envolvendo organização interna, reciprocidade, intercâmbio de espécies, experimentos, rituais e renovação dos ciclos (FELIPIM, 2001).

A palavra *tekoa* deriva de *teko*: é o lugar do *teko*. O *teko* é conceituado como sistema, uma referência coletiva e comunitária que abrange princípios éticos e morais, derivados da cosmologia associada à “religião”. Desta idéia, também deriva a noção de *nhande reko*, traduzido pelos Guarani como “[...] nosso sistema, nossa lei, nossos costumes e tradições [...]” (LADEIRA, 2008, p. 136).

O *nhande reko* – ou *Mbya reko* - é uma referência que orienta as relações sociais entre as pessoas, lembrando que esta categoria pode ser expandida para além dos seres humanos. Ou seja, a relação com as plantas e o manejo dos ambientes também é regado

pela “legislação interna” do *teko*. Algumas experiências já realizadas no âmbito de políticas públicas, por exemplo, demonstram que os Guarani procuram comunicar a complexidade cosmológica de suas demandas e fortalecer seu sistema a partir dos projetos atualmente associados às aldeias (BAPTISTA, 2011).

2.1.2 Manejo das florestas e etnoecologia Mbya Guarani

Os estudos de Adriana Felipim (2001), Agda Ikuta (2002), Maria Inês Ladeira (2008) e Diogo de Oliveira (2009), ao abordarem aspectos ambientais do *mbya reko*, aqui entendidos como parte da etnoecologia Mbya Guarani, são alicerces da presente dissertação.

As matas presentes nos *tekoa* Guarani, como vimos, não podem ser vistas apenas sob a ótica dos recursos naturais. Mas, logicamente, têm sua relação com subsistência e cultura material, o que envolve uma série de técnicas e estratégias de manejo particulares. Ao longo das últimas décadas, autores como Darrell Posey (1985) e William Balée (1993) se empenharam em demonstrar o papel ativo das populações indígenas na conformação das florestas. Em grande medida, as florestas amazônicas passaram a ser vistas como um produto cultural (DESCOLA, 2000), havendo largas extensões de ambientes antropogênicos em paisagens florestais (BALÉE; ERICKSON, 2006). Não há de ser diferente com a Mata Atlântica, sendo “[...] plausível deduzir-se que os Guarani também fariam intensas modificações fitossociológicas e fitogeográficas [...]” (NOELLI, 1993, p. 153), embora hoje vivam em um território descaracterizado por variados projetos de desenvolvimento e colonização.

É interessante notar que, do ponto de vista etnoarqueológico, uma importante alteração botânica nas florestas subtropicais realizada pelos Guarani foi a introdução dos cultivares agrícolas, com destaque para o milho (NOELLI, 1993). A horticultura de florestas (IKUTA; BARROS, 2006), implementada milenarmente, trouxe, portanto, um evidente acréscimo de plantas dependentes da mão humana para cultivo, mas que historicamente também fornecem um importante recurso alimentar para a fauna nativa. Sobretudo, as roças indígenas representam um acúmulo multissecular de manejo de vegetação secundária nas matas.

O aproveitamento das capoeiras e do solo da floresta para a agricultura é consagrado entre os povos tradicionais que praticam a derrubada e queima, também chamada coivara, *slash and burn* (HAVERROTH, 2010) ou sistemas *long-fallow*

(POSEY, 1987a). Entre diversos grupos indígenas, todavia, registra-se uma série de práticas que acompanham o processo de abertura de roças – bem como trilhas e núcleos de moradia - nas quais espécies silvestres são transportadas e privilegiadas, conjuntamente ou na sucessão dos cultivos agrícolas propriamente ditos (POSEY, 1987b). Perturbações favorecendo determinadas plantas (e animais), deslocamentos e sutis introduções de espécies, geração após geração, vem sendo conduzidas pelos Guarani nas florestas subtropicais até os dias de hoje, como sugere Oliveira (2010):

Considerando as técnicas de manejo agroflorestal da paisagem empregadas pelos Guarani ao longo do tempo, podemos inferir que as florestas subtropicais da América do Sul, especialmente a floresta estacional e a pluvial atlântica, passaram por perturbações ocasionadas pelas práticas milenares desse povo. A verificação da manutenção dessas técnicas entre os Guarani contemporâneos, adaptadas à situação atual, bem como de sua relação cosmológica com a paisagem, permite deduzir que tais interferências continuam acontecendo até os dias atuais. (OLIVEIRA, 2010, p. 537-561).

Assim que, atualmente, se de alguma maneira esta presença indígena nas matas subtropicais é invisibilizada - por exemplo, em comparação com a Amazônia – isso se deve à violência colonial e não a uma perda de conhecimento ou de identificação desse(s) povo(s) com estes espaços (LADEIRA, 2008).

A cosmo-ecologia Mbya Guarani é atenta aos ciclos naturais. Um conhecimento ecológico muito rebuscado está expresso em um calendário que divide o ano em duas estações, *ara pyau* - ‘tempos novos’ - e *ara yma* - ‘tempos antigos’: “Não há uma data exata para o início e para a duração de cada tempo/estação – *ara pyau* e *ara yma* – pois são os ‘avisos’ de cada mudança climática que vão determinar o seu próprio início e fim e, por conseguinte, quais as atividades, ritmo e vida no *tekoa*” (LADEIRA, 2008, p. 170; grifo da autora). Em linhas gerais, *ara pyau* corresponde ao tempo de calor, primavera/verão e *ara yma* ao frio do outono/inverno. *Ara yma* é o tempo de caça, de fazer armadilhas. *Ara pyau* é o tempo das roças, das frutas nativas e do mel. Como demonstra Felipim (2001) ao ter na agricultura - ou horticultura - um dos fundamentos do seu modo de ser, os ‘tempos novos’ também coincidem com a chegada do momento do plantio, da renovação da vida Mbya Guarani.

2.2 A etnoecologia e a perspectiva da modernidade/colonialidade/descolonização

A análise de Radomski (2011) visualiza a discussão da modernidade/colonialidade/descolonização enquanto uma crítica variada ao discurso hegemônico do desenvolvimento, que vem sendo aprofundada ao questionamento da modernidade, desde a América Latina. Segundo o autor, a abordagem é fruto de um diálogo entre as ideias de pós-desenvolvimento, o pensamento do pós-colonialismo, de autores como Homi Bhabha (1998) e Edward Said (1996), e os estudos subalternos, onde se situam autoras como Gayatri Spivak (2010).

A abordagem pós-desenvolvimentista, em suma, procurou desconstruir o discurso que acompanha o imaginário de desenvolvimento. Com inspiração na arqueologia foucaultiana, Escobar (2007) demonstra como a noção de sub-desenvolvimento foi elaborada desde os países “do centro”, que passaram a ser os desenvolvidos, sobretudo a partir da Segunda Guerra Mundial. Neste sentido, o autor observa o desenvolvimento como uma prática de discurso etnocêntrico e universalista, que dita as regras do jogo: quem pode falar, de que ponto de vista, com qual autoridade e de acordo com qual critério de racionalidade e especialidade.

Gersem Luciano (2006), antropólogo e indígena da etnia Baniwa, se identifica com a abordagem de Escobar (1998)¹² sobre a arbitrariedade e intenção do discurso desenvolvimentista:

O importante era fazer todos crerem que estavam doentes de pobreza, de sofrimento e de injustiça, cujo remédio milagroso era seguir as receitas do desenvolvimento econômico. A maioria desses prognósticos é totalmente desconhecida pelas sociedades periféricas, como os povos indígenas. (LUCIANO, 2006, p. 42).

Neste contexto, a crítica periférica à hegemonia do desenvolvimento tem sido a mesma lente para usada para criticar a modernidade. O principal ponto comum da perspectiva latino-americana da modernidade/colonialidade/descolonização é, segundo Yehia (2007, p. 97), interpretar “[...] a modernidade como um projeto, mais que um momento histórico específico [...]” e, sobretudo, que este projeto não seria possível sem a conquista (invasão) e colonização da América, que, inclusive, gerou as bases materiais para o posterior florescimento do capitalismo.

¹² ESCOBAR, Arturo. **La invencion del tercer mundo**: construccion y desconstruccion del desarrollo. Bogotá: Editora Norma, 1998.

A modernidade, conforme demonstra Dussel (2005), nega a ambigüidade de ter se constituído como uma narrativa libertadora na Europa, paralela a uma conduta genocida na América. É neste sentido que Aníbal Quijano (2000) traz o conceito de colonialidade, enquanto o outro lado, obscuro, da modernidade. Mignolo (2005), reforça que essa colonialidade (do poder) é constitutiva da modernidade, e não derivativa. Como consequência, a “descolonialidade” – ou descolonização - também o deve ser (QUIJANO, 2005).

Em outras palavras, Escobar (2008, p. 162) afirma que a modernidade, segundo os pesquisadores alinhados a esse programa de investigação, “[...] não pode ser entendida sem referência à colonialidade do poder que a acompanha, e que forçou a marginalização das culturas e conhecimentos [...]” de povos e comunidades tradicionais¹³. Ao mesmo tempo, o autor reconhece que identidades e conhecimentos, insistentemente emergem nas fissuras deste sistema mundial moderno/colonial. Abrem caminho para reconstrução de mundos locais ou regionais, que podem potencialmente constituir redes, configurando narrativas de “alternativas à modernidade”.

A descolonização e a construção contemporânea de alternativas à modernidade representam a negação e o enfrentamento da “falácia desenvolvimentista”, que denuncia Dussel (2005): ao mesmo tempo em que a visão hegemônica nega a cruel colonialidade que constitui o Ocidente moderno, assume a retórica de conduzir alteridades (nativas) a se desenvolverem, a se modernizarem. Escobar (2008) pondera que o debate sobre desenvolvimento tende a levar, de um lado a globalização, de outro a modernidade: não há saída, é modernidade para ‘todo o mundo’, seja na versão universalizante do modelo ocidental, ou nas versões alternativas, adaptadas com elementos endógenos. A interpretação latino-americana da colonialidade/descolonização abriria a terceira possibilidade, das “alternativas à modernidade”.

A conclusão de Escobar (2008) advém da análise das práticas e discursos de três projetos ocorridos no pacífico colombiano nos anos 1990. A interpretação do autor indica um quadro teórico e pragmático para os movimentos sociais - bem como acadêmicos e gestores associados - que, frente à máquina desenvolvimentista:

¹³ O autor faz referência a conhecimentos de grupos subalternos. Nesta pesquisa, se considera conhecimentos de povos indígenas ou originários, ao invés de subalternos, por entender que o termo reafirma a invenção de culturas inferiorizadas, frente ao contexto da modernidade.

[...] devem manter tensionados três processos e projetos políticos coexistentes: *desenvolvimento alternativo*, focado em segurança alimentar, na satisfação de necessidades básicas, e bem-estar da população; *modernidades alternativas*, construindo nas contratendências efetuadas em intervenções de desenvolvimento por grupos locais na direção da contestação de modelos globais; e *alternativas à modernidade*, como um projeto mais radical e visionário de redefinição e reconstrução de mundos locais e regionais desde a perspectiva de práticas culturais, econômicas e de diferença ecológica seguindo uma rede lógica e em contextos de poder. (ESCOBAR, 2008, p. 162-163, grifo do autor).

2.2.1 Etnoecologia e desenvolvimento

A etnoecologia, de acordo com Coelho-de-Souza et al. (2011), constitui-se como um campo de múltiplas abordagens na interface entre a ecologia, a antropologia, perpassado pelo conhecimento tradicional. Segundo as autoras, o maior desafio é o diálogo intercientífico. Paul Little (2002) apóia-se em Nazarea (1999)¹⁴ para situar a etnoecologia em um campo científico que “[...] focaliza sua atenção investigativa nos conhecimentos ambientais [...], nas estruturas produtivas, formas e frequências de mobilidade, na cosmologia e nos ritos religiosos que orientam o uso de conhecimentos e tecnologias [...]” (LITTLE, 2002, p. 41).

No prefácio da “Suma etnológica brasileira”, Bertha Ribeiro (1987, p. 11) considera que a etnobiologia “[...] compreende a etnobotânica, etnozologia, etnopedologia e etnoecologia.”. Com o passar dos anos, todavia, a etnoecologia acaba diferenciando-se da etnobiologia, não como uma subárea, mas por uma abordagem diferenciada. Distinção evidente na própria criação da Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia (SOCIEDADE BRASILEIRA DE ETNOBIOLOGIA E ETNOECOLOGIA–SBEE, 2015). Na prática acadêmica (muito plural) de autores e autoras, é possível observar estudos etnobiológicos com um formato mais característico das ciências naturais, com maior apoio em metodologias quantitativas. Por outro lado, a etnoecologia, em geral, procura aproximação a discussões antropológicas, à etnografia, e prioriza o diálogo com as cosmo-ecologias nativas, na maioria das vezes, assumindo um engajamento político.

Cosmo-ecologia é uma expressão adotada a partir de Catafesto de Souza et al. (2007). Alguns autores, inclusive as “Orientações básicas para a caracterização ambiental das Terras Indígenas em estudo” pela Funai (FUNAI, 2013), utilizam o termo

¹⁴ NAZAREA, Virginia. D. **Ethnoecology**: situated knowledge/located lives. Tucson: University of Arizona Press, 1999.

“ecocosmologia”. Em linhas gerais, ambas as expressões comunicam a mesma intenção de seguir, por exemplo, a proposta de Descola (2000), ao combinar ecologia e cosmologia. De qualquer maneira, o documento da FUNAI explica com clareza:

A ecocosmologia expressa uma complexa concepção a respeito da origem e das relações entre todas as coisas que existem no mundo. Os mitos e narrativas, expressões da cosmologia indígena, descrevem a origem dos humanos e não-humanos, as relações ecológicas entre animais, plantas e outros elementos da paisagem, a origem dos sistemas produtivos e das técnicas, a metamorfose simbólica de seres humanos em animais, a razão de ser de certas relações sociais importantes, além de indicar onde se encontram divindades, fenômenos atmosféricos e geográficos, animais e plantas, montanhas, rios, espíritos, ancestrais, entes sobrenaturais benévolos e malévolos. (FUNAI, 2013).

As plantas são, de toda forma, foco de estudos clássicos para a etnobiologia e etnoecologia. Acontece que, mesmo em abordagens mais tradicionais, podem ser feitas análises e descrições complexas a partir de um olhar para as plantas. Carneiro (1987), por exemplo, para discutir o “uso do solo e classificação da floresta” pelos Kuikúro, se propôs a examinar “[...] o principal componente da floresta – as próprias árvores – focalizando o conhecimento e uso que delas fazem os índios Kuikúro do Brasil central.” (CARNEIRO, 1987, p. 47).

O mundo vivido hoje pelos Mbya, todavia, está longe de restringir-se à floresta. Inclui variadas plantações onde há trabalho remunerado, locais de venda de artesanato, as cidades e seus mercados (IKUTA, 2002). Assim que, se existe a possibilidade de um estudo etnoecológico refletir sobre essa situação complexa, ainda a partir de um olhar para as plantas, parece adequado que não se restrinja, por exemplo, às árvores das matas. Freschi (2010, p. 194) alerta ao fato de muitos estudos etnoecológicos acadêmicos reproduzirem, de certa forma, a lógica de pesquisas *in vitro*, “[...] ao isolarem o que chamam de conhecimentos ecológicos indígenas [...]” na intenção de “[...] extrair o que há de tradicional em cada cultura.”.

Existem alguns termos bastante utilizados em pesquisas, como “conhecimento ecológico tradicional” e “conhecimento local”. Haverroth (2010), inclusive, usa a sigla “CET” para traduzir o “TEK” – *traditional ecological knowledge* -, em alusão ao trabalho de Chapman (2007)¹⁵. Em referência à Gadgil et al. (1993)¹⁶, Zuchiwschi

¹⁵ CHAPMAN, P. M. Traditional ecological knowledge (TEK) and scientific weight of evidence determinations. **Marine Pollution Bulletin**, v. 54, p. 1839-1840, 2007.

¹⁶ GADGIL, M.; BERKES, F.; FOLKE, C. Indigenous knowledge for biodiversity conservation. **Ambio**, v. 22, n. 2-3, p. 151-156, 1993.

(2010, p. 270) evidenciam que a expressão “conhecimento ecológico tradicional” remete “[...] à questão temporal da adaptação e transmissão desse conhecimento entre gerações”. Já o termo “conhecimento local”, conforme buscam em Guivant (1997)¹⁷, enfatiza “[...] o aspecto espacial e seu caráter híbrido, por ser produzido a partir da combinação de elementos naturais, sociais e técnicos muito diversos [...]” (ZUCHIWSCHI, 2010, p. 270).

A preocupação com a perda ou “erosão” destes tipos de conhecimento, em geral atribuída ao contato com um mundo “não tradicional”, é uma preocupação recorrente (ZUCHIWSCHI, 2010; LADIO, 2006). Em referência a Little (2002)¹⁸, Freschi (2010, p. 186) pondera que “[...] uma reflexão mais cuidadosa sobre os sentidos e os métodos de estudos etnoecológicos deveria considerar a necessidade de um resgate político destes povos de processos de destruição mais amplos [...]”.

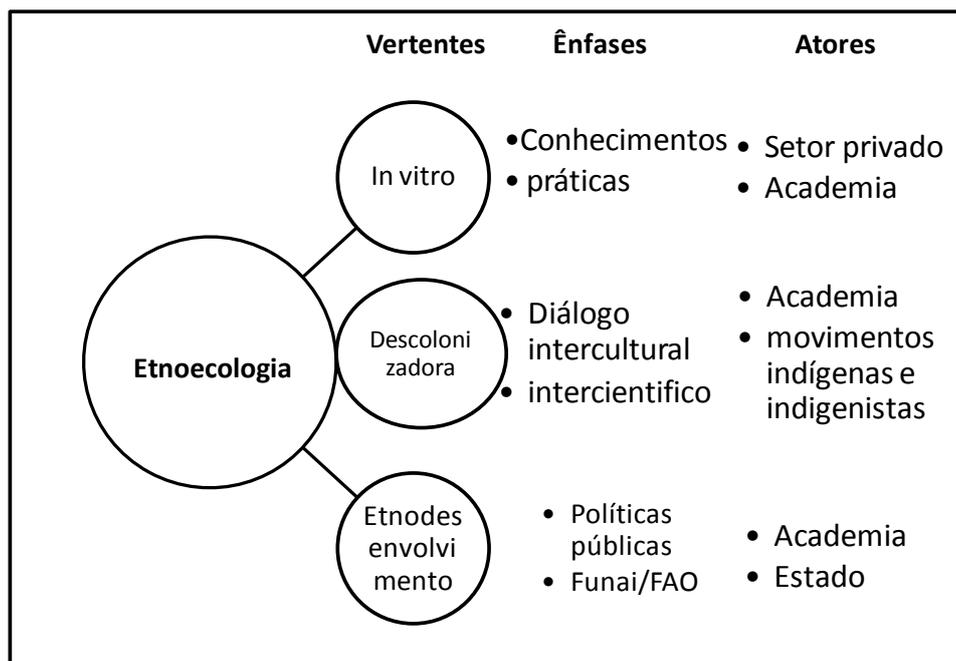
Um ambiente de crítica em relação a algumas abordagens de estudos etnobiológicos e etnoecológicos, segundo Little (2002), também gira em torno da existência de ecos de uma “antropologia de resgate”: abordagem que justifica o registro de conhecimentos e tecnologias indígenas – *antes que desapareçam* - pelo seu valor para a ciência ocidental e sociedade moderna.

Estes elementos permitem a visualização de três vertentes atuais na etnoecologia: a etnoecologia *in vitro*, criticada por Freschi (2010), apresentada anteriormente; a etnoecologia desenvolvida na perspectiva do etnodesenvolvimento e uma etnoecologia descolonizadora, na perspectiva da descolonização, conforme ilustrado na figura abaixo (Figura 1).

¹⁷ GUIVANT, J. S. Heterogeneidade de Conhecimentos no Desenvolvimento Rural Sustentável. **Cadernos de Ciência e Tecnologia**, v. 14, n. 3, p. 412-447, 1997.

¹⁸ LITTLE, P. E. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: SOUZA LIMA, A. C. de; BARROSO-HOFFMANN, M. (Org.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, LACED, 2002. p. 39-47.

Figura 1 - Vertentes atuais na etnoecologia



Fonte: Elaborado pela Profa. Dra. Gabriela Coelho-de-Souza (PGDR/UFRGS) em 2015.

Tanto as abordagens de etnoecologia descolonizadora, quanto a relacionada à perspectiva do etnoedenvolvimento, são aquelas a sublinhar que “[...] a primeira preocupação dos pesquisadores deveria ser a sobrevivência e a dignidade da sociedade indígena sob estudo, o que garantiria que seus sistemas de adaptação sobreviveriam junto com eles.” (LITTLE, 2002, p. 42). Coelho-de-Souza et al. (2011) destacam uma dimensão aplicada deste campo de conhecimento. Apoiadas em Clément (1998)¹⁹, apontam como características atuais da etnoecologia, a percepção de que “[...] os trabalhos empíricos são baseados nos princípios de simetriação, com a colaboração de pesquisadores acadêmicos e locais, bem como num interesse significativo pelo manejo de recursos naturais.” (COELHO-DE-SOUZA et al., 2011, p. 32).

Freschi (2010), credita a Posey (1990)²⁰ a afirmação de “[...] que um dos principais desafios para os etnobiólogos é fazer uma ciência deveras responsável, ‘que trabalhe com os povos nativos por um futuro melhor e não apenas os trate como matéria (*subjects*) para o avanço da ciência do homem branco’.” (FRESCHI, 2010, p. 202, grifo da autora). Com esse sentido, Posey (1987a) também declarou:

¹⁹ CLÉMENT, D. The historical foundations of ethnobiology (1860-1889). *Journal of Ethnobiology*, v. 18, n. 2, p. 161-187, 1998.

²⁰ POSEY, D. A. Introduction to ethnobiology: its implications and applications. In: POSEY, D. A.; OVERAL, W. L. (Org.). *Ethnobiology: implications and applications*, Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1990. v. 1, p. 1-8.

[...] a etnobiologia não é tão somente uma metodologia, mas sim, igualmente uma filosofia. O princípio motivador desta é estabelecer uma ponte de compreensão cultural entre distintas culturas. Neste sentido, a etnobiologia pode oferecer apoio científico a novas ideias tendentes a orientar uma política ecológica socialmente responsável. Ou, mais precisamente: a pesquisa etnobiológica pode prover os dados necessários a uma poderosa argumentação em favor da salvaguarda das populações indígenas e de suas terras, bem como do meio ambiente. Dessa forma, se obterá o apoio necessário para preservar essas sociedades e seu saber, que constituem um patrimônio humano inestimável da cultura universal. (POSEY, 1987a, p. 16).

De acordo com Verdum (2006), a perspectiva do etnodesenvolvimento vem sendo incorporada pelo Estado a partir da observação dos princípios de simetria, participação e interculturalidade. Hoje, aparece na gestão pública, principalmente, no contexto da gestão territorial e ambiental, que passou a orientar a pauta indigenista brasileira (BRASIL, 2012). Além da FUNAI, a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO) também está incorporando elementos críticos, demandados pelos movimentos sociais, em seus documentos, como nas “Diretrizes Voluntárias da FAO para Políticas Públicas Agroambientais no Contexto da Segurança Alimentar e Combate à Fome”. Neste documento, as políticas agroambientais devem ser construídas com o intuito de “[...] superar a falsa dissociação entre as atividades produtivas - agricultura, pecuária, pesca, exploração florestal - e a natureza [...]” (Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura-FAO, 2014, p. 6).

Essa concepção adotada por uma organização de atuação internacional, com representação dos Estados-Nação, de certa forma internaliza a própria crítica à modernidade, recusando-se a manter a dicotomia entre sociedade e natureza. É neste contexto que as duas abordagens da etnoecologia - tanto uma descolonizadora quanto aquela associada ao etnodesenvolvimento - se complementam: uma perspectiva pelos movimentos sociais e outra pelo viés do Estado. Parece importante que a academia visualize a complementariedade e os avanços que estão sendo conquistados por ambas estratégias²¹.

De uma perspectiva acadêmico-indígena, Silvia Cusicanqui (2012), que se assume como pesquisadora e militante, entende que não é uma estratégia dos movimentos indígenas o posicionamento fora da modernidade. Sobretudo, a autora

²¹ Recentemente, a noção de Bem Viver tem ganhado destaque neste diálogo. Sobre o Bem Viver, observam Rosa e Freitas (2015, p. 252): “Categoria que vem sendo adotada pelos povos indígenas em diferentes contextos latino-americanos para expressar sua posição ética diante da sociedade, à natureza e à sobrenatureza, traduzida nos seus modos próprios de pensar, viver, sentir. Vem sendo aplicada por esses povos alternativamente a categorias hetero-impostas pelas agências estatais, tais como ‘etnodesenvolvimento’, ‘sustentabilidade’ ou ‘desenvolvimento sustentável’.”

contraria a ideia de uma pós-modernidade cultural, a qual considera uma imposição das elites, desarticulada com a prática política indígena. O “pós” não deveria existir, assim como se luta para desconstruir a ideia de “pré-modernos”. Nem um nem outro existe em uma forma nativa de ver a história, que não é linear, mas se move em ciclos e espirais. De qualquer maneira, Cusicanqui (2012) sugere a existência de uma alternativa indígena que, se está comprometida com a modernidade, o faz da sua própria maneira, procurando articular um “nós” exclusivo e etnocêntrico a um “nós” inclusivo – “[...] um lar para todos – que vislumbra a descolonização [...]” (CUSICANQUI, 2012, p. 97).

Este ponto de vista, assumido por Cusicanqui, posiciona os movimentos indígenas paralelamente à construção científica, entendendo a importância, tanto das estratégias ligadas à abordagem do etnodesenvolvimento, representando uma caminhada em diálogo com o Estado, quanto na perspectiva descolonizadora, uma reflexão dos movimentos sociais e também construída na academia. De acordo com Little (2002) e Freschi (2010), pela etnoecologia, se constrói um *locus* privilegiado para “[...] diálogos diversos entre as ciências indígenas e ocidentais [...]” (FRESCHI, 2010, p. 196). Ou seja, generaliza-se a noção de ciência e trabalha-se a ideia de intercientificidade, como uma dimensão especialmente atenta aos sistemas de conhecimentos que culturas diferentes fazem interagir.

Estas novas nuances - simetrização, intercientificidade - que estão sendo desenvolvidas também no âmbito da etnoecologia ocupam um lugar interessante na discussão de alternativas indígenas - sejam elas de/ao desenvolvimento, modernas ou à modernidade - ao evidenciar outras cosmo-ecologias e singularidades culturais no manejo dos ecossistemas. Sobretudo, na disposição para o diálogo intercientífico, encontra-se um ambiente para a descolonização. Um olhar para as plantas, considerando os variados contextos de interculturalidade, parece um caminho possível. A seção a seguir apresenta a etnoecologia caminhante, que persegue os caminhos das plantas junto aos Guarani.

2.3 ‘Etnoecologia caminhante’ em direção à descolonização de relações interculturais

A etnoecologia, conforme Coelho-de-Souza et al. (2011), por ser um campo científico na interface entre os campos da antropologia e ecologia, permite as mais variadas aproximações entre os mesmos, possibilitando a construção de inúmeras

abordagens que podem estar mais próximas de cada um dos pólos. Para esta ‘etnoecologia caminhante’, parte-se da perspectiva de uma etnoecologia descolonizadora, com livre inspiração na teoria do ator-rede (LATOUR, 2012) como aporte da antropologia, em diálogo com a cosmo-ecologia Guarani e com o conhecimento naturalista sobre as espécies e os ambientes.

A teoria do ator-rede também configura-se como uma perspectiva que representa uma ruptura “interna”, européia. Bruno Latour (2012) é o principal expoente da teoria do ator-rede. No entanto, o autor destaca que não é o único responsável pelo seu desenvolvimento. É válido, desde já, reconhecer trabalhos de outros pesquisadores e pesquisadoras, como Michel Callon (1994), John Law (1999) e Annemarie Mol (2002).

Outra consideração inicial refere-se à escolha de manter a sigla do inglês *Actor-Network Theory*, ANT, proposta no livro “Reagregando o social” (LATOUR, 2012). Na apresentação desta edição brasileira, Iara Maria de Almeida Souza e Dario Ribeiro de Sales Júnior justificam esta adoção pelo fato de Latour brincar repetidas vezes com a sigla, que forma outra palavra, “formiga”, no inglês. O autor, de fato, se identifica metaforicamente com uma formiga, como um “seguidor de trilhas”.

As bases da teoria do ator-rede podem ser encontradas no emblemático livro “Jamais fomos modernos”, onde, fundamentalmente, Latour (1994) discute contra a linha divisória entre natureza e sociedade, o que considera marco fundador da modernidade. A reflexão do autor constata que esta diferenciação, embora instalada (à força) nos campos científico e político, na prática dos “modernos” nunca foi levada a cabo de forma tão clara. O que se vê é uma proliferação de híbridos entre natureza e sociedade. Latour (2004) propõe o vislumbre de um mundo comum, não mais constituído por duas câmaras, com a ciência e a natureza de um lado e a política e as pessoas do outro, mas um “pluriverso”, ainda a ser descrito ou representado.

A teoria do ator-rede ignora a linha divisória entre natureza e sociedade – na verdade, ignora, tanto a natureza quanto a sociedade – e, neste sentido, também propõe a superação das noções de sujeito e objeto. Nesta perspectiva, tanto humanos como não-humanos aparecem como atores (ou “actantes”). Humanos e não-humanos, com agência, passam a compor um coletivo, que substitui a visão de mundo bicameral (LATOUR, 2004).

Os autores e autoras alinhados a esta abordagem, de certa forma, provocam que se aplique também ao mundo ocidental moderno o que a antropologia faz há mais tempo no estudo dos ditos “pré-modernos”. Etnografias com povos indígenas realizadas

nas florestas tropicais não têm dificuldades em construir narrativas que atravessam os domínios que seriam reservados à natureza ou à cultura, e, inclusive, permitem elaborações teóricas que atribuem agência a seres e entidades não-humanas, como o animismo (DESCOLA, 1996) ou o perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Por outro lado, a teoria do ator-rede, trazida de volta, libera a etnografia para sair do mundo aldeão. Ou seja, enquanto teorias etnográficas reconhecem a possibilidade de agência de seres como as plantas em cosmologias indígenas, a ANT propõe esse deslocamento de olhar de forma generalizada.

Latour (2012) trabalha a idéia de uma “sociologia das associações” em contraposição à “sociologia do social”. Com a ANT, o papel do pesquisador passa a ser rastrear as associações. É necessário suspender as categorias e estruturas criadas pela “sociologia do social” e seguir os atores, tecer as redes. Desvendar as complicadas associações entre humanos e não-humanos. Encarar, por exemplo, os vegetais como atores e mapear as associações que fazem a partir das aldeias Mbya Guarani atuais, agrega a possibilidade de construir uma mesma narrativa onde as complexas relações cosmo-ecológicas envolvidas no manejo indígena de matas e roças se ligam a políticas, mercados e relações com a vizinhança não indígena.

A conversa botânica com os Mbya Guarani, hoje, dificilmente restringe-se às matas e roças das aldeias, os ambientes nativos da etnoecologia, se poderia dizer. Muitas plantas saem, em forma de artesanato, por exemplo, outras são levadas para as comunidades em mudas ou transformadas em alimento, e, há ainda aquelas com as quais se convive fora das aldeias, em trabalhos temporários e ao longo dos caminhos (IKUTA, 2002). A etnoecologia, assim, seguindo as plantas, pode dialogar com as práticas e idéias críticas dos Mbya Guarani na relação com diferentes projetos de desenvolvimento. E pode dialogar com outras perspectivas antropológicas para descolonizar as relações interculturais e intercientíficas reveladas pelos vegetais.

Yehia (2007), ao aprofundar sua reflexão sobre as potencialidades de aplicação da teoria do ator-rede, destaca os conceitos de “performance” e “multiplicidade ontológica”, trabalhados por Mol (2002)²², e discute a prática de uma etnografia performativa. Para a autora, o pesquisador ou pesquisadora faz parte da rede, que não está apenas descrevendo, mas produzindo, criando. Assim, o processo de pesquisa, enquanto tradução, também deve levar em conta os “encontros ontológicos”. A campo,

²² MOL, Annemarie. **The body multiple**: ontology in medical practice. Durham: Duke University Press, 2002.

o pesquisador performaticamente descobre a sobreposição de mundos diferentes. O mundo do botânico ocidental, por exemplo, encontra o mundo das plantas com espíritos em uma comunidade indígena, por sua vez, coexistindo com o mundo linear dos projetos progressistas de desenvolvimento rural.

Um conceito chave utilizado na ANT diz respeito ao processo mediante o qual se estabelecem as associações, que os autores denominam “tradução”. Em linhas gerais, pode-se dizer que a cada nova trama de uma rede, a cada novo ator ou conhecimento que passa a compor um determinado coletivo, são criados acordos ou entendimentos minimamente comuns; conceitos e ideias são negociados, relidos e mediados a todo momento (LAW, 1999).

Neste sentido, a partir de Law (1997)²³, Elena Yehia (2007) pondera que todo uso da teoria do ator-rede passa por um processo de tradução. Cada pesquisa cria uma nova rede, que faz um novo trabalho, diferente daquele originalmente traçado na França, por exemplo. E, assim, afirma que “[...] ao discutir a teoria do ator-rede tratamos com uma gama de diversas práticas [...]” (YEHIA, 2007, p. 93). A mesma ideia, prossegue a autora, pode ser lançada sobre a modernidade/colonialidade/descolonização, que deixa de ser uma. E esta parece ser a principal contribuição da teoria do ator-rede para a perspectiva latino-americana. Conforme alerta Yehia (2007, p. 98) “[...] enquanto continuarmos entendendo a descolonização em termos de singularidade, permaneceremos presos à lógica da colonialidade e a epistemologia ocidental [...]”.

Uma categoria que traduz o conhecimento descolonizado diz respeito à particular concepção de tempo, o que permite reconectar a discussão etnoecológica às relações Mbya Guarani com projetos de desenvolvimento e modernidade, no sentido que faz notar Silvia Cusicanqui (2012, p. 96): “O mundo indígena não concebe a história como linear; o passado-futuro está contido no presente.”. Desta maneira, a autora sugere que:

O projeto de modernidade indígena pode emergir do presente em uma espiral cujo movimento é um contínuo *feedback* do passado para o futuro – um ‘princípio de esperança’ ou ‘consciência antecipatória’ – sendo que ambos podem discernir e realizar a descolonização ao mesmo tempo. (CUSICANQUI, 2012, p. 96, grifo da autora).

²³ LAW, John. 1997. “Traduction/Trahesion: Notes on ANT”, disponible en línea en <http://www.lancs.ac.uk/fss/sociology/papers/law-traduction-trahison.pdf>.

A ideia de civilização e progresso, de certa forma, incide sobre o povo Guarani desde o Século XVII. No contexto missioneiro, por exemplo, buscava-se uma espécie de desenvolvimento, explicitamente com objetivo concomitante da “conquista espiritual” (MONTROYA, 1997)²⁴. Na paisagem missioneira, os Guarani manejavam extensos ervais da erva-mate e os próprios padres jesuítas se beneficiavam da biodiversidade indígena. Os antigos viajantes, todavia, como Auguste de Saint-Hilaire (1999)²⁵, vindos da Europa em seguida, puderam ver apenas a natureza e povos incapazes de realizar o progresso e o projeto de civilização - “desenvolvimento” - ocidental.

Uma volta atual na espiral de tempo, pode levar a etnoecologia a revisitar uma disposição de viajar, mas para fazer um trabalho diferente. Um olhar inspirado, não no projeto colonizador dos naturalistas, mas nas alternativas descolonizadoras indígenas. É com a intenção de se deixar conduzir pela dinâmica dos interlocutores Mbya Guarani para visualizar uma alternativa indígena no âmbito do desenvolvimento rural que esta pesquisa aposta em uma etnoecologia caminhante.

Apoiado nessa argumentação, com minha *performance* de biólogo procuro uma trilha descolonizadora na etnoecologia. Para tanto, caminhei com meus anfitriões e interlocutoras Mbya Guarani nas aldeias e seu entorno - “nos fazendeiros” -, nas ruínas missioneiras e cidades, e cruzei o rio Uruguai rumo à Argentina para seguir os caminhos rodoviários transfronteiriços entre as comunidades. A seguir, o percurso metodológico que delineou os passos da caminhada.

²⁴ Obra originalmente publicada em 1639.

²⁵ Obra originalmente publicada em 1887.

3 PERCURSO METODOLÓGICO

A ‘etnoecologia caminhante’ que percorri ao lado dos Guarani, se valeu de um trabalho de campo de imersão nas aldeias. Me propus, assim, a realizar uma etnografia a partir da convivência nas comunidades Mbya Guarani, inicialmente na Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul. A antropologia, reconhecem Amorozo & Viertler (2010, p. 75), “[...] muito tem contribuído na pesquisa etnoecológica, principalmente por meio da Etnografia”, e ela foi meu principal referencial metodológico.

De acordo com Rocha e Eckert (2008), o método etnográfico foi desenvolvido no âmbito da antropologia como uma forma de produzir dados a partir de um trabalho de campo, na medida do possível prolongado, baseado na convivência e na inter-relação do pesquisador com o grupo que pretende estudar. Constitui-se, fundamentalmente, “[...] no exercício do olhar (ver) e do escutar (ouvir) [...]” (ROCHA; ECKERT, 2008, p. 9).

Considerando minha formação de biólogo e um especial interesse na botânica, investi na ‘etnecologia caminhante’, buscando entender e caracterizar a cosmo-ecologia da relação Mbya Guarani com as plantas e adentrar nas redes de circulação dessas plantas, para, então, compreender o seu papel no contexto dos projetos de desenvolvimento com os quais os Guarani interagem. O presente capítulo apresenta o caminho percorrido entre as aldeias, e nele as próprias aldeias e suas trajetórias, a família Duarte-Ortega, as técnicas de pesquisa e como fui, ao longo do tempo, me apropriando e construindo essa abordagem fruto de uma ‘etnoecologia caminhante’.

3.1 O caminho entre as comunidades Mbya Guarani de Koenju e Tamandua

A escolha da aldeia de São Miguel das Missões (RS), a Tekoa Koenju, para realizar o trabalho de campo da pesquisa²⁶ deve-se a um conjunto de características como a existência de diferentes ambientes - mato, campo, rio e roças -, a proximidade com a Argentina, a existência de projetos com diferentes instituições, um contexto histórico de relações interculturais - no município situa-se o principal sítio arqueológico brasileiro do período missioneiro - e uma realidade local diversa no âmbito rural, com a

²⁶ Contando com um incentivo do professor Luciano Figueiredo.

presença de assentamentos da reforma agrária, pecuária tradicional e grandes lavouras. Também, à boa relação que já possuía com o cacique Ariel Kuaray Poty e sua família. Eu e o cacique não nos recordamos exatamente como e onde nos conhecemos, mas a família Ortega, chefiada pela sua mãe Dona Elsa Kerexu - ou os Duarte-Ortega, como preferem as filhas de *Doña* Elsa que vivem na Argentina - eu conheci no ano de 2008, quando ainda viviam na aldeia do Salto do Jacuí (RS), chamada Tekoa Porã.

Parece uma característica em alguma medida particular dessa família uma abertura e descontraída hospitalidade aos *jurua* - não indígenas - que procuram as comunidades onde estão. São jovens, falam fluentemente o português (para Dona Elsa, melhor ainda o espanhol) e, enfim, resulta que não sou o primeiro pesquisador a ser acolhido por essa família - vide, por exemplo, os trabalhos de Ana Popp da Costa (2011) e Mariana Soares (2012). Tornaram-se, assim, especialistas em “*jurualogia*” - na paródia de Ariel Kuaray Poty. Trata-se de uma postura descolonizadora de interculturalidade, da forma como vejo, a qual os jovens atribuem muito ao avô - sogro de Dona Elsa -, Dionisio Duarte Vera Guaxu. Líder espiritual *opygua* na Tekoa Tamandua, Seu Dionisio também sustenta o posto de *cacique general* Guarani em *Misiones*, como histórica liderança política.

A seguir, apresento a localização das comunidades Mbya Guarani de Koenju e Tamandua, onde fui acolhido, em uma seqüência de mapas (Figuras 2-4) com a intenção de, visualmente, introduzir o caminho percorrido.

Figura 2 - Localização das comunidades Mbya Guarani onde foi realizado o trabalho de campo. Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS e Tekoa Tamandua, *25 de Mayo*, *Provincia de Misiones*. Imagem de satélite com mapa político convencional.



Fonte: *Google Earth Pro*, elaborada por Rodrigo Cossio.

Figura 3 - Localização das comunidades Mbya Guarani onde foi realizado o trabalho de campo. Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS e Tekoa Tamandua, *25 de Mayo*, *Provincia de Misiones*. Imagem de satélite sem fronteiras e limites políticos.



Fonte: *Google Earth Pro*, elaborada por Rodrigo Cossio.

Figura 4 - Localização das comunidades Mbya Guarani onde foi realizado o trabalho de campo. Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS e Tekoa Tamandua, 25 de Mayo, Provincia de Misiones. Imagem de satélite sem fronteiras e limites políticos orientada para Leste²⁷, onde levanta o Sol.



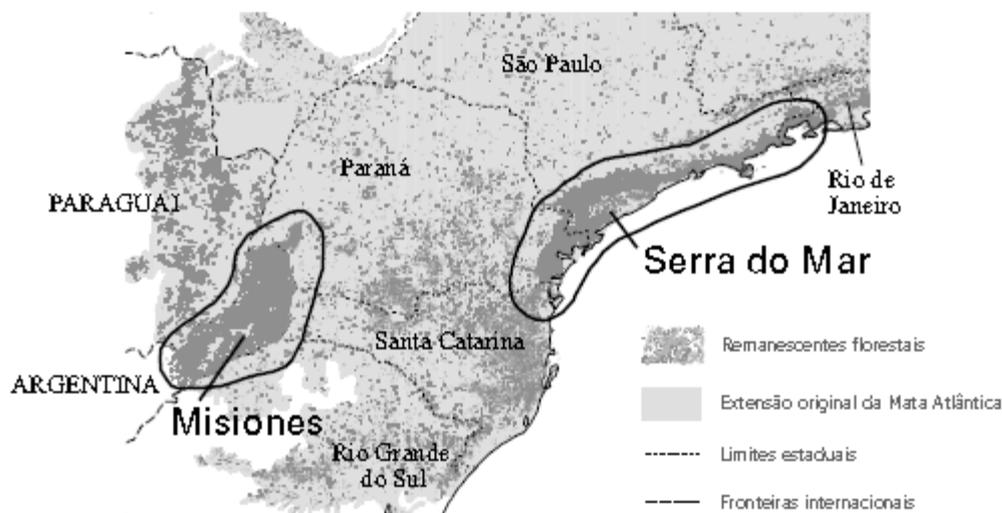
Fonte: *Google Earth Pro*, elaborada por Rodrigo Cossio.

A Tekoa Tamandua está localizada em uma região predominantemente florestal, chamada localmente de *selva misionera* ou *selva paranaense* (WILDE, 2008), como ilustram as tonalidades mais escuras de verde nas imagens de satélite (Figuras 2-4). Ou também, de acordo com Rolón e Chebez (1998)²⁸ *apud* Wilde (2008, p. 194), referida como *selva austro-brasileña*, *selva oriental* ou *mata atlántica*. Biogeograficamente, portanto, corresponde a uma extensão transfronteiriça da Mata Atlântica, reconhecida atualmente como um dos biomas do Brasil (GALINDO-LEAL; CÂMARA, 2005). Em termos fito-ecológicos, a floresta da *Provincia de Misiones* corresponde à Floresta Estacional Decidual (LEITE, 2002). Representa um dos dois grandes corredores de biodiversidade da floresta subtropical - como a Serra do Mar - que ainda mantém área superior a 10.000 Km² de floresta contínua (GALINDO-LEAL; CÂMARA, 2005) (Figura 5).

²⁷ Registro inspiração em Pradella (2009, p. 39).

²⁸ ROLÓN, Luis H.; CHEBEZ, Juan C. **Reservas naturales misioneras**. Posadas: Editorial Universitaria de la UNaM, 1998.

Figura 5 - Os dois remanescentes de floresta contínua na Mata Atlântica com área superior a 10.000 Km². O corredor da Serra do Mar e a região de *Misiones*, Argentina.



Fonte: Galindo-Leal e Câmara (2005, p. 7).

No Rio Grande do Sul, a igualmente chamada região missioneira onde está localizada a Tekoa Koenju “[...] constitui-se, sob o ponto de vista fitogeográfico, numa unidade de transição entre os campos limpos do sudoeste gaúcho e a Floresta do Alto Uruguai [...]” (MARCHIORI; SCHULZE-HOFER, 2008, p. 2-3). Politicamente, a aldeia que apresenta uma paisagem de campo e floresta, está situada no bioma pampa. Ainda conforme Marchiori e Schulze-Hofer (2008, p. 5), “[...] tanto os capões como as matas ciliares da região missioneira baseiam-se em espécies imigradas da Floresta Estacional do Alto Uruguai, constituindo ‘pontas-de-lança’ no avanço da vegetação silvática sobre áreas campestres.”. Neste sentido, as matas de Koenju, fitoecologicamente, corresponderiam à *selva paranaense* existente na Tekoa Tamandua. Florestas e territorialidade Guarani na bacia hidrográfica do rio Uruguai.

Iniciei o trabalho de campo propriamente dito em março de 2014. Entre idas e vindas à Porto Alegre e à Argentina, dei por finalizado no mês de outubro - embora tenha feito outras visitas curtas, no mês de novembro e também em fevereiro de 2015. Ariel Kuaray Poty e Patricia Kerexu foram meus anfitriões na Tekoa Koenju. Ao lado da sua morada, já havia uma pequena casa, construída pelo pai de outra pesquisadora - esta vinda de Santa Maria - para sua estadia igualmente em trabalho de campo, e ali fiquei hospedado. Convivi intensamente neste núcleo que, além da casa do cacique e pequena família - com a “minha” casa anexa - conta com as casas das “duas Elsas”, ou

as “Donas Elsas”: Dona Elsa Kerexu, mãe de Ariel, e Dona Elsa Para, mãe de Patrícia²⁹.

A Tekoa Koenju recebe a denominação oficial Reserva Indígena Inhacapetum. O nome é uma referência ao rio Inhacapetum que divide a pequena área de 236 ha com propriedades particulares (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL-ISA, 2014). São terras adquiridas pelo Estado do Rio Grande do Sul entre os anos de 2000-2001, durante a gestão do governador Olívio Dutra (DESTERRO, 2011)³⁰. A aldeia não consta, por exemplo, no site da Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 2014), onde encontra-se o conceito jurídico de Reserva Indígena:

São terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos povos indígenas. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas não se confundem com as terras de ocupação tradicional. Existem terras indígenas, no entanto, que foram reservadas pelos estados-membros, principalmente durante a primeira metade do século XX, que são reconhecidas como de ocupação tradicional. (FUNAI, 2014).

Isso porque “[...] nos termos da legislação vigente (CF/88, Lei 6001/73 - Estatuto do Índio, Decreto n.º1775/96)³¹ [...]”, as Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas: “São as terras indígenas de que trata o art. 231 da Constituição Federal de 1988, direito originário dos povos indígenas, cujo processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96.” (FUNAI, 2014). Processo que nunca veio a cabo na região das Missões do Rio Grande do Sul, apesar da demanda oficiada pelos Mbya Guarani desde o ano de 1996 (CATAFESTO DE SOUZA et al., 2014).

A ocupação tradicional Mbya da região missioneira está didaticamente apresentada no filme documentário *Desterro Guarani* (2011), realizado por Patrícia Kerexu e Ariel Kuaray Poty, meus anfitriões. O casal de cineastas indígenas atua junto à ONG Vídeo nas Aldeias com um trabalho reconhecido internacionalmente (VIDEO, 2014), e foi justamente acompanhando-os a um festival de cinema (ENCUENTRO, 2014) que iniciei minha caminhada pela *Provincia de Misiones*. Em julho de 2014.

Ariel Kuaray Poty e Patricia Kerexu foram convidados a divulgar seu trabalho em uma mostra de cinema especificamente chamada “*Cine Mbya*”, realizada durante o

²⁹ Lembrando que o “s” de *Doña Elsa* na Argentina, ganha som de “z” no Brasil. E que os nomes Mbya devem ser lidos como oxítonas: Pará e Kerexú. Com Dona Elsa Kerexu vive Maria Ara Poty - irmã de Ariel - assim que as pessoas da comunidade também se referem à casa da Maria: *Maria ro*. Os outros irmãos e demais pessoas da comunidade, interlocutores da pesquisa, serão apresentados ao longo da caminhada.

³⁰ *Desterro Guarani* é um filme documentário dirigido por Patrícia Kerexu.

³¹ Vide Brasil (1988, 1973, 1996).

Encontro internacional de realizadores “Oberá en cortos”³². Ninguém melhor para explicar seu trabalho que o próprio cineasta, portanto, trago em apêndice (APÊNDICE C) o relato de Ariel Kuaray Poty feito em um espaço do evento intitulado *Espacio entre frontera*, realizado na *Plaza San Martín*³³ da cidade de Oberá. Na mesma data, à noite, o curta-metragem Mbya Mirim foi exibido no *Cine Teatro Oberá*.

Por uma atividade conjunta entre o “Oberá en Cortos” e o “7º Festival de Cine de los Pueblos Indígenas en el Chaco”, com apoio do programa de “cine móvil” existente na Argentina³⁴, antes de ser exibido na cidade, o curta Mbya Miri foi apresentado na aldeia natal de Ariel Kuaray Poty e Patricia Kerexu, a Tekoa Tamandua. Foi dessa forma que a linguagem cinematográfica Guarani fez parte do caminho percorrido por esta pesquisa. As falas, as imagens e as plantas que apresentavam elementos para reflexão - sobre suas relações cosmo-ecológicas; o caminho na circulação das plantas nas comunidades; a relação das plantas com os projetos de desenvolvimento e as maneiras com que os Guarani vivem a interculturalidade, o que provém elementos sobre sua visão em relação à colonialidade e descolonização -, se constituíram em conteúdos analisados pela presente pesquisa.

A nossa chegada na Argentina, portanto, foi diretamente ao município de 25 de Mayo onde passamos apenas uma noite na comunidade de Tamandua, antes de seguir à Oberá. Dessa maneira, a caminhada etnoecológica da minha pesquisa chega à Misiones e à Tekoa Tamandua com a *guavira* (guabiroba; *Campomanesia xanthocarpa*) de Koenju, com as crianças e com a espiritualidade da cosmo-ecologia Mbya Guarani no contexto de interculturalidade da juventude contemporânea.

Foi nesta primeira e breve passagem por Tamandua que fui apresentado à Marcela Para’i, irmã de Ariel, quem viria a ser minha anfitriã na comunidade. O trabalho de campo em Tamandua concentrou-se entre os meses de setembro e outubro de 2014. A casa de Marcela Para’i soma-se à de outra irmã, Sabina Kerexu Miri, para sustentar o antigo núcleo dos Duarte-Ortega na comunidade. As roças de Sabina e seu

³² *Encuentro internacional de realizadores “Oberá en cortos: por la identidad y la diversidad cultural”*. Edición once - Del 16 al 19 de julio de 2014 - Arte y producción audiovisual comunitaria. Muestra y encuentro de realizadores.

³³ Gral. Don José de San Martín, herói nacional na Argentina. É uma figura histórica de destaque também no processo de independência de Chile e Peru.

³⁴ Vide: <cinemovil.ar>.

companheiro Juan, por exemplo, continuam sendo feitas no mesmo costado de cerro onde Dona Elsa Kerexu cultivava os alimentos antes de voltar a viver no Brasil³⁵.

A comunidade Mbya Guarani de Tamandua possui um título de propriedade, recebido na década de 1970, para 3.200 ha, onde “ [...] *viven en medio del monte pero interactúan con el pueblo que está a unos 13 kilómetros [...]*”, admira-se Lastra (2012a, p. 80), em uma matéria de revista especial sobre a aldeia. A área corresponde a um espigão de florestas delimitado naturalmente por dois *arroyos* que, junto ao principal núcleo de moradias³⁶, se unem para formar o arroio Torto, afluente do rio Uruguai. O atual *mburuvixa* da comunidade é Alcides Ferreira Vera Jeju, sendo que “cacique” - como o *cacique general* Dionisio Vera Guaxu - é uma palavra que parece estar sendo abandonada pelas lideranças Mbya da Argentina. Com idade avançada, Seu Dionisio Duarte dedica-se à espiritualidade e à agricultura.

Conheci o *xeramói* quando retornei à aldeia, no mês de setembro. Acompanhava Maria Ara Poty e Dona Elsa Kerexu a visitar uma *xejary'i* - “avozinha” - que vive um pouco afastada, no alto do cerro, seguindo por trilhas que levam às *chacras* das famílias - como se referem no castelhano às roças, *kokue*, abertas em clareiras. Simbolicamente, foi na caminhada de Seu Dionísio para o trabalho na sua *chacra* que o encontramos. Fui apresentado por sua neta que sugeriu que eu o acompanhasse, e, com o seu consentimento (apesar do inconveniente), o segui. Foi no meio do *kokue* que Seu Dionisio Duarte me contou como obteve o título de propriedade da área diretamente em uma audiência com o governo militar na capital Buenos Aires. Hoje, o reconhecimento do território - *relevamiento territorial* - das comunidades Mbya está em andamento na *Provincia de Misiones* e almeja-se uma ampliação da área de Tamandua. A Constituição Nacional Argentina, no inciso 17 do artigo 75, aprovado no dia 11 de agosto de 1994, determina que corresponde ao Congresso:

Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos.

Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible, ni susceptible de gravames o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus

³⁵ Entre as idas e vindas e fluxos de sementes, de certa forma Dona Elsa continua a manejar os cerros de Tamandua, como será discutido adiante.

³⁶ A amplitude da área permite a existência de mais de um núcleo de moradia, como a pequena aldeia familiar chamada *Soita*, esta sim, “*en medio del monte*”.

recursos naturales y a los demás intereses que los afectan. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones. (RODAS, 2011, p. 31).

Cebolla Badie (2013) demonstra o quão recente é o processo de desmatamento na maior parte da *Provincia de Misiones*. Se o *relevamiento territorial* hoje é uma necessidade para o povo Mbya, Seu Dionisio Duarte parece um tanto quanto visionário ao conquistar o título de propriedade da área de Tamandua na década de 1970, visto que atualmente a área é praticamente uma ilha de floresta cercada por poteiros de criação de gado. Conforme narra o *xeramói* os militares teriam lhe oferecido carros, *plata*, o que quisesse, até porque, se tratava do *cacique general*. Vera Guaxu, no entanto, teria solicitado apenas duas coisas: documentos para sua família e aos Mbya que desejassem, e terras com matas e água, no caso, Tamandua. Há época, sua visão foi da necessidade de possuir documentos para poder titular as terras, que estavam sendo perdidas. Confirmando o processo descrito por Cebolla Badie (2013), Seu Dionisio conta que as famílias Mbya, em geral, confrontadas pelos colonizadores com títulos de propriedade, “pegavam suas coisinhas e iam caminhando”. Sem documentos, afirma o *xeramói*, eram “confundidos com *paisanos paraguayos*”, de passagem, “*y se ibam nomas*”.

Enfim, apresento as comunidades de Koenju e Tamandua com ênfase em um conjunto de informações representativas para a caminhada desta pesquisa. Este, portanto, configura-se como um ponto de partida da caminhada. Já, o caminho, se faz ao andar.

3.2 Registro de informações, material e uma convivência “mais útil que um gato”

As técnicas de pesquisa que utilizei foram aquelas consagradas na etnografia, quais sejam a observação participante e a realização de entrevistas abertas, apoiadas em instrumentos para registro (ROCHA; ECKERT, 2008). O material levado à campo foi o seguinte: caderno de notas, diário de campo, lápis, lapiseira e caneta, gravador, pilhas recarregáveis (e carregador), aparelho de GPS³⁷, máquina fotográfica (com bateria extra, carregador e cabo para descarregar fotos) e, a partir da segunda viagem à campo, um *notebook*.

A identificação das plantas, em geral, foi feita diretamente em campo, a partir de conhecimento prévio da flora. Não foram feitas coletas, sendo que algum

³⁷ GPS - *Global Positioning Sistem*.

reconhecimento botânico teve suporte no registro fotográfico e posterior consulta a colegas especialistas, bibliografia (BACKES; IRGANG, 2002; LORENZI, 2002a, 2002b; SOBRAL; JARENKOW, 2006) e *internet*, principalmente a “Flora Digital” do Laboratório de Fitoecologia e Fitogeografia da UFRGS (FLORA, 2014).

Sobre o uso da máquina fotográfica, devo reconhecer que, em diversos momentos, meus registros fotográficos acadêmicos dificilmente poderiam ser interpretados pelas pessoas fotografadas como algo diferente da curiosidade do turista. Sobretudo na Tekoa Koenju, as famílias convivem semanalmente com grupos de turistas, principalmente turmas de colégio, no Sítio Arqueológico de São Miguel (IPHAN)³⁸ onde comercializam o artesanato. Talvez, minha particularidade fosse apenas que, ao invés de anciãs e crianças, eu apresentava uma espécie de compulsão por fotografar plantas e pessoas trabalhando com elas. Por outro lado, a fotografia está longe de ser estranha às comunidades contemporâneas. Enfim, faço uma breve reflexão, para poder compartilhar o nada breve conselho dado por Ariel Kuaray Poty: “se você acha que está incomodando, você já está incomodando...”.

A máquina fotográfica também foi ótima como um catalisador de trocas. Sobretudo as crianças e os mais jovens, sempre se mostraram curiosos em ver as fotos que eu havia feito. Inúmeras vezes, estive sentado na varanda da “minha” casa, revendo as fotos e escrevendo meu diário de campo, quando recebia alguém. Muitas coisas se desdobraram destas conversas sobre as fotos. As crianças, sobretudo, foram as pessoas mais pacientes com quem pude checar algumas informações pontuais e ensaiar um aprendizado na língua Guarani. As crianças e jovens Mbya, de forma geral, também têm muita intimidade com aparelhos eletrônicos e fazem lindos registros - embora tenha utilizado apenas fotos de minha autoria na dissertação.

Neste contexto da tecnologia nas aldeias, a partir do segundo campo, a pedidos, passei a levar meu *notebook*. Ariel e Patricia Kerexu haviam instalado *internet WiFi* na sua casa, e o sinal alcançava a “minha” casinha. Com meu computador, ampliava o acesso dos jovens, sobretudo ao *facebook* e “minha” casa se transformou, em alguns momentos, em uma espécie de *lan house*. Ainda, com a máquina fotográfica, pude bater fotos para atualização de perfis. A música também fortaleceu muitos laços e, com meu computador na aldeia, por exemplo, pude receber de Léo Karai Nindy as músicas do grupo de rap Bro MC’s, formado por Guarani Kaiova do Mato Grosso do Sul. Também

³⁸ IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

as músicas de bandas de rock da Argentina, como os “Intoxicados”. Conheci esta banda em Koenju, mas é em Tamanduá que especialmente uma música intitulada “*Esta saliendo el Sol*” toca diariamente, nas casas e ao longo dos caminhos, nos celulares. Não é por menos, visto que a letra é muito identificada com a espiritualidade Mbya, ao cantar: “*Está saliendo el sol, que es, sin duda mi dios...*” (ÁLVAREZ, 2003).

Um outro contexto digno de nota se dava enquanto assistíamos televisão. Assim como na música, é muito interessante ver como o mundo fantasioso de filmes, os documentários dos canais da SKY e o conhecimento tradicional se cruzam para encontrar explicações. Em muitas dessas conversas, por ser *jurua* e por ser biólogo, atuava como “agente intercultural”, uma espécie de porta-voz das explicações científicas, religiões e cosmologia ocidental.

Uma característica do campo, portanto, foi a possibilidade da troca. Ariel Kuaray Poty tentou sempre aproveitar minha presença para buscar alternativas, sobretudo na área da agricultura, dado nosso interesse em comum pela agroecologia. Também me pedia para levar muitas coisas quando retornasse: sementes de adubação verde de inverno, plátanos, mudas de erva-mate, de kiwi... Polvilho para fazer tapioca, uma tela de pintura e uma aquarela... Levar fumo, sempre. A erva-mate, igual, para os mais velhos. Já Gustavo Karai Tataendy, filho de Maria Ara Poty, adolescente, me pediu para levar uma calça preta *rock'n'roll*, “bem justinha” (que ainda estou devendo...). Para Ralf Vera Poty, sempre levei nozes, visto que ele gostou muito quando provou de uma noqueira que havia no pátio da minha casa em Porto Alegre, onde me visitou. Dona Elsa Kerexu, que também comeu as nozes pela primeira vez quando eu levei para a aldeia, comentou que a noz poderia substituir o amendoim no *avaxi ku'i*, um alimento tradicional, e deveria ficar muito bom. Mais tarde observei que mudas de noqueira estavam previstas em um projeto da Emater. Assim, retomando a reflexão de Yehia (2007) sobre uma etnografia performativa, eu passei a integrar as redes e fluxos de plantas que estava proposto a descrever.

A descontração, sobretudo, parece uma virtude dos Mbya, uma capacidade de dar risada, sem significar que o assunto tratado é leviano. Com esse espírito, começamos a desenvolver a metodologia de pesquisa “mais útil que um gato”, que consiste em estar atento e disposto a retribuir a acolhida na aldeia. É uma brincadeira que Ariel Kuaray Poty, principalmente, faz com frequência, mas não é exclusividade sua entre os(as) Duarte-Ortega. Assim que não me surpreendi quando escutei um “*sos más útil que un gato*” em Tamandua. Em geral, é antecedida por um irônico

“parabéns”... Brincadeiras à parte, significa algo importante, poder ser minimamente útil enquanto se desenvolve uma pesquisa. Ter aberta a possibilidade para trocas simples.

O “retorno” às comunidades junto às quais se desenvolvem pesquisas é um aspecto mundialmente discutido nos campos da etnoecologia (ALBUQUERQUE et al., 2010). As ideias, muito variadas, em geral centram-se em um retorno no âmbito da academia como um todo. A alternativa proposta pelos Mbya Guarani volta-se ao acadêmico ou acadêmica, enquanto pessoa. Ser mais útil que um gato durante o trabalho de campo, todavia, exige tranqüilidade. Não é compatível com uma obsessão por coletar o maior número de dados no menor tempo possível. É aceitar o fato de que as informações buscadas podem não estar na agenda da comunidade. Na minha experiência, a tranqüilidade com que conduzi meu período de campo - salvo alguns dias de crise - me brindou com momentos de valor inestimável, não só para o meu desenvolvimento pessoal, como para o desenvolvimento da própria pesquisa. Posso dizer que as informações etnoecológicas mais ricas vieram à tona enquanto estava tentando “ser mais útil que um gato”, e não enquanto realizava entrevistas ou importunava - ou pensava que importunava e, portanto, importunava - as pessoas com minha máquina fotográfica.

Um exemplo disso foi quando nos engajamos, eu e os filhos de Dona Elsa Kerexu, na construção de uma casinha tradicional. A *oga ete'i* ou *oguyre'i* é muito importante, sobretudo para poder se aquecer no inverno, junto ao fogo, como será explorado na caminhada do Capítulo 4. Em meados de março, quando iniciei meu trabalho de campo propriamente dito, Dona Elsa estava preocupada pois já começava a chegar o frio e a antiga *oguyre'i* que havia do lado da sua casa havia sido desmanchada. Nos engajamos a construir uma casinha e, assim, aprendi muito sobre as espécies presentes nas matas do *tekoa* e a cosmo-ecologia Mbya de forma geral.

Também pude auxiliar na redação de uma carta ao IPHAN, anotando uma memória de reunião na Tekoa Koenju, quando as principais lideranças da aldeia discutiam sobre os projetos de reforma do Museu das Missões e dos espaços de relacionamento dos Mbya com os turistas no Sítio Arqueológico de São Miguel (APÊNDICE B). Assim que, certa feita, quando chegamos à casa de um tio de Patrícia Kerexu, em Kunhã Piru “Uno”, Tekoa Ka'aguy Poty, *Misiones*, Ariel Kuaray Poty brincou, ao me apresentar: “ele pensa que está fazendo um mestrado, mas está sendo meu secretário!”.

Enfim, não fiz grandes realizações, e também sempre procurei deixar claro que havia meu interesse pessoal para a pesquisa. Meu “retorno”, entendo que pode ter sido, principalmente, controlar a ansiedade que, via de regra, acompanha o pesquisador. Trata-se de coisas simples, como buscar lenha, e se permitir descolonizar a relação de pesquisa. Parece um outro passo interessante para uma caminhada etnoecológica descolonizadora.

3.3 Procedimentos de escrita

Alguns procedimentos de escrita resultam de orientação dos Mbya Guarani. A forma como procuro registrar os nomes, com o português ou espanhol seguido do Guarani, foi sugestão de Ariel Kuaray Poty. Outras formas de grafar, como a Tekoa Koenju - ao invés de o Tekoa Koenju³⁹ - e o Guarani sempre em maiúsculo, absorvi das enérgicas instruções de Ariel Kuaray Poty e Patricia Kerexu enquanto ajudava a redigir um documento para o IPHAN. O casal também me instruiu a utilizar as expressões coletivo Mbya Guarani ou povo Mbya Guarani.

Utilizo o termo “aldeia” que é como os Mbya se referem no Brasil, mas alterno com “comunidade”, que é o termo utilizado na Argentina – *comunidad*. Alguns usos medicinais foram relatados, mas opto por não revelar a finalidade do uso, apenas registro que determinada planta tem uso medicinal.

Os nomes científicos para a flora nativa foram conferidos através do site do projeto “Flora Digital” do Laboratório de Fitoecologia e Fitogeografia da UFRGS (FLORA, 2014) ou do site “*Tropicos*” do *Missouri Botanical Garden* (TROPICOS, 2015). Trago os nomes científicos das plantas com a intenção de facilitar a comunicação com o leitor, e, neste sentido, optei por não incluir os autores das espécies na medida em que elas são apresentadas ao longo do texto. Todavia, em um esforço para manter minha “cultura” botânica, uma listagem completa das plantas, em tabela anexa (APÊNDICE A), segue as regras de apresentação, com plantas agrupadas em famílias de acordo com o sistema APG III.

Por fim, Ariel Kuaray Poty também me orientou a não escrever “como se fosse a verdade”. Para Ariel, à exceção de Leon Cadogan - que “sabia mesmo!” – todos

³⁹ Mantive o artigo masculino quando me refiro não ao nome da comunidade, mas ao conceito de *tekoa*, em sintonia com a bibliografia, conforme Ladeira (2008).

pesquisadores deveriam escrever no sentido de “eu acho que pode ser assim...”. Tento fazer isso, mas com alguns deslizes.

Os próximos capítulos - Caps. 4 e 5 - contam com um recurso para tentar dar conta da complexidade das informações registradas. Cada seção ou tópico se inicia com uma fotografia representativa para a discussão que se segue. Estas fotos são trazidas sem legendas, para livre interpretação. As demais fotos referenciadas ao longo do texto trazem legendas. Todas as fotos são de minha autoria.

3.4 Orientação Guarani

As ideias de relações interculturais estabelecidas no percurso de uma pesquisa podem ser entendidas como intercientíficas (LITTLE, 2010). Em relação com o referencial teórico apresentado no Capítulo 2, procuro trilhar uma etnoecologia no caminho de uma descolonização destas relações intercientíficas⁴⁰. Neste sentido, compartilho duas orientações indígenas que contribuíram fundamentalmente para o delineamento teórico e metodológico da pesquisa.

A primeira, de caráter metodológico, atribuo a Ariel Kuaray Poty. O cacique e sua família me aguardavam na aldeia durante pelo menos o período de um ano, enquanto cursava as disciplinas do curso de mestrado. Quando finalmente cheguei à comunidade, na manhã seguinte, enquanto tomava chimarrão com Maria Ara Poty, ela me fez a pergunta: “Afinal, o que você vai fazer mesmo?”. Me esforcei para explicar minha proposta de seguir as plantas, estudar as matas e roças, os projetos na aldeia e no entorno e minha ideia de acompanhá-los à Argentina. Terminamos de tomar chimarrão e Ariel me orientou: “Vamos caminhar.”.

A segunda, me foi apresentada por Alcides Vera Jeju, *mburuvixa* na Tekoa Tamandua. Em meio a uma conversa desprentensiosa alimentada por tererê, na comunidade, Alcides trouxe a percepção da suposta colonização. Ou seja, se Latour (1994) afirma que “jamais fomos modernos”, Alcides rebate que os Mbya Guarani jamais foram colonizados. Esta mirada descolonizadora⁴¹ acompanha a caminhada

⁴⁰ Com minhas limitações disciplinares, entendo, que dialogue com as perspectivas de antropologia simétrica (SILVEIRA, 2007).

⁴¹ Interpreto, aqui, que uma negativa da colonização é apenas possível ou necessária como reação a um discurso de colonialidade, sendo assim, uma ideia descolonizadora. A densidade de tal percepção, no entanto, mereceria uma reflexão mais aprofundada.

etnoecológica da dissertação, que se vale do auxílio da caminhada de pessoas e plantas para desenvolver essa idéia.

Ao reconhecer esta inestimável orientação Mbya para a proposta da dissertação, procuro uma palavra na língua Guarani. *Oguata va'e* seria uma palavra para caminhante. Com a espiritualidade do idioma indígena, essa caminhada não restringe-se a um deslocamento físico, tampouco é individual. Assim, nos próximos capítulos, trilha-se uma `etnoecologia *oguata va'e*, caminhante`.

4 CAMINHADA ETNOECOLÓGICA NO ESPAÇO-TEMPO DE COMUNIDADES MBYA GUARANI ENTRE BRASIL E ARGENTINA



“Uma coisa não pode faltar no teu trabalho: escreve que nossa família foi criada na beira do fogo.” (Ariel Kuaray Poty, Tekoa Koenju, RS).

A fala de Ariel Kuaray Poty - apoiada pelo sorriso e movimentos de cabeça do seu irmão Léo Karai Nindy - orienta como começar a tratar de algo tão complexo quanto os usos e relações com plantas em uma aldeia Mbya Guarani. Este capítulo começa, então, pelo fogo, para adentrar no universo botânico da etnoecologia Mbya Guarani. Seguindo as plantas, os conhecimentos e os usos que meus anfitriões e anfitriãs fazem delas, as práticas de manejo agroflorestal ao longo das estações e as histórias que narram, apresenta-se a Tekoa Koenju e o que se passa em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul.

Essa narrativa etnoecológica *oguada va'e*, caminhante, considera tanto a planta viva quanto um produto vegetal, ou mesmo, uma referência verbal ou escrita. Algumas

plantas levam a apresentar categorias de uso, outras a descrever ambientes, práticas de manejo e “costumes”, e, outras a viajar, tanto para diferentes aldeias e lugares - com seus variados projetos de desenvolvimento -, como para o interior da espiritualidade Mbya Guarani, que alimenta essas pessoas e guia sua cosmo-ecologia.

Ao longo da pesquisa, seguindo na referência dos caminhos desde Koenju, do noroeste do Rio Grande do Sul atravessei o rio Uruguai para a *Provincia de Misiones*, na Argentina. Assim, a apresentação etnoecológica também é enriquecida com essa parte do mundo. Paralelamente ao vivenciado na Tekoa Koenju, são trazidas descrições de outras caminhadas, sobretudo na Tekoa Tamandua, situada no município de *25 de Mayo*, onde os(as) principais interlocutores(as) da pesquisa nasceram.

Agora, *jaguapy!* Sentemos junto a um fogo de chão na Tekoa Koenju, para tomar um chimarrão e iniciar a caminhada. Para começar, o uso de plantas nessa comunidade apresenta quase sempre três conjuntos de relações: plantas que existem na aldeia (e entorno); plantas que são compradas na cidade; plantas trazidas da Argentina. Uma das coisas que me fez pensar em plantas de uma maneira alargada em comparação a um estudo etnobotânico usual, ou seja, incluindo aquelas que chegam à aldeia já beneficiadas, é o chimarrão de todos os dias. Na Tekoa Koenju não existem ervais manejados; a erva-mate (*Ilex paraguariensis*) não é colhida e preparada na aldeia. Mas parece impossível não falar da erva-mate em um estudo sobre o uso de plantas em uma comunidade Guarani. Artificial, seria excluir a erva-mate da etnoecologia Guarani só porque as famílias compram no mercado a erva que consomem. A erva-mate continua “natural” – e espiritual - dentro da embalagem: é *ka'a*.

Via de regra, eu tomava chimarrão de manhã na casa da Dona Elsa Kerexu. O mate era cevado em uma cuia adornada com *takuarembo* (criciúma; *Chusquea ramosissima*) e *güembe* (cipó-imbé; *Philodendron bipinnatifidum*) trançados - trabalho feito por uma das filhas, Sabina Kerexu Miri, uma verdadeira artista que vive em Tamandua (Figura 6). Em um primeiro mate de um trabalho de campo, portanto, já estava *ka'a*, a erva-mate, uma planta sagrada comprada no mercado, e, a cuia (*kaygua*), trazida da Argentina, onde fora cultivado o porongo (*yakua*; *Lagenaria siceraria*) e coletadas as fibras do *takuarembo* e do *güembe*. O primeiro mate, especificamente, ainda estava acrescido de umas folhinhas de *kapi'i kaxi* (capim-cidreira; *Cymbopogon citratus*), provindas de uma mudinha cultivada na frente da casa, que por sua vez fora trazida por Maria Ara Poty de uma planta da horta da escola. E, finalmente, a lenha

utilizada no fogo que aquece a água e ao redor do qual nos sentamos, fora recolhida na mata que fica imediatamente ao lado da casa.

Figura 6 - *Kaygua*. Cuia de chimarrão ornamentada com *takuarembo* (criciúma; *Chusquea ramosissima*) e *güembe* (cipó-imbé; *Philodendron bipinnatifidum*), confeccionada na Tekoa Tamandua, 25 de Mayo, Provincia de Misiones. Fogo de chão em borda de mata na Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS.



A idéia de realizar uma etnoecologia *oguata-caminante* é dialogar com a maneira Mbya Guarani de vivenciar os ambientes. A pesquisa foi feita percorrendo trilhas e estradas, observando, escutando e trocando idéias, principalmente com jovens Mbya. Para apresentar o movimento, diferentes lugares e suas plantas, este capítulo também se desloca no tempo. Procura situar a etnoecologia Mbya na alternância cíclica entre as duas estações que, como expõe Pierri (2013, p. 136) - apoiado em Ladeira (2008)⁴² - marcam o calendário Guarani e regem todo o cosmos: “[...] *ara pyau*, o tempo-espaco novo e *ara yma*, o tempo-espaco antigo ou originário [...]”.

O capítulo está dividido em três seções principais . A primeira seção busca no início dos tempos velhos do “inverno”, *ara yma*, o contexto para apresentar as matas, *ka'aguy*, relações cosmo-ecológicas com as plantas e alguns caminhos que são

⁴² LADEIRA, M. I. **Espaco geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso.** Maringá: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.

percorridos com elas, dentro, fora, e entre as aldeias. A segunda seção encontra, ainda no inverno, o lugar para tratar de cultivos “extra-agrícolas”, as espécies cultivadas ao redor das casas, projetos de plantio e algumas experiências de interculturalidade (e descolonização). A terceira seção busca trazer reflexões da explosão da vida comunitária nos tempos novos de *ara pyau*, o amadurecimento das frutas silvestres e as roças, *kokue*. Ao final do verão, as sementes guardadas sobre o fogo nas casas tradicionais fecham o ciclo, abrindo caminho mais uma vez para viver o espaço-tempo de *ara yma* e o próximo capítulo da caminhada etnoecológica.

4.1 Ka’aguy: o mato (e um pouco sobre a vida no inverno)



O ambiente florestal - o mato ou *monte*, no castelhano - é chamado *ka’aguy*. Se poderia dizer que a morada da cultura Mbya Guarani é o mato. Assim, também se pode começar a falar sobre *ka’aguy*, justamente, construindo uma casa tradicional. Uma *oguyre’i* ou *oga ete’i* é, sobretudo, a “casa do inverno”. À exceção da “*oga tatu*”, que fica ao lado da escola, projeto de um arquiteto alemão, e da morada de Patrícia Kerexu e pequena família, que foi uma construção particular - na qual trabalhou um “pessoal do

assentamento” vizinho -, as residências das famílias em Koenju são do modelo RS Rural⁴³, “tradicionais” nas aldeias do Rio Grande do Sul.

Independente do projeto arquitetônico e da qualidade destas casas construídas “pelo governo”, o fato é que muitas famílias Mbya não abrem mão da sua casinha tradicional, feita, então, ao lado destas moradias maiores. O fato se repete na Tekoa Tamandua (*Provincia de Misiones*, Argentina), por exemplo, onde as casas obviamente não são do modelo do RS Rural.

A *oguyre’i* ou também chamada *oga ete’i* – de “casa verdadeira” - é a casinha do inverno porque no centro dela se faz o fogo. Neste ambiente aquecido, as famílias confraternizam, tomam chimarrão, preparam os alimentos e estudam, por exemplo, sua cosmo-ecologia, recontando as fábulas míticas dos antigos Mbya. É por este ambiente, reproduzido em Tamandua, no Salto do Jacuí - onde também viveram - ou em Koenju, que Léo Karai Nindy e Ariel Kuaray Poty afirmam que foram “criados na beira do fogo”.

No período de março-abril de 2014, quando já havia terminado a safra do *xanjáu* (melancia; *Citrullus lanatus*) e não se encontrava mais *avaxi ky* (milho verde; *Zea mays*) nas roças, noites e manhãs frias anunciavam a chegada de *ara yma* - os tempos velhos - o tempo-espaço traduzido como “inverno”. Era preciso construir uma nova *oga ete’i* para Dona Elsa Kerexu. De acordo com Ariel Kuaray Poty, “a madeira, pra fazer a casinha mesmo, tradicional, tem que ser *aju’y Miri*.” Na Argentina, “os *jurua* chamam de ‘*laurel*’”, me contou posteriormente Seu Mariano Karai Miri⁴⁴. Dentre diversas canelas que são chamadas *aju’y*, o *aju’y Miri* refere-se, talvez não exclusivamente, a *Nectandra megapotamica*. Keller (2013, p. 158) registra que o “*pequeño laurel*” também é usado como peça dos “*encendedores tradicionales*”, sendo que *aju’y* significa “*madera luminosa*”.

⁴³ O Programa RS Rural foi uma política estadual consolidada no início dos anos 2000. De acordo com Soares (2012, p. 173), apoiada em Lima et al. (2004), “[...] visava o combate à pobreza e a degradação ambiental do meio rural, com recursos de empréstimo do BIRD [Banco Mundial] e contrapartida do Tesouro do Estado [...]”. Os povos indígenas, conforme a autora supracitada, foram incluídos no RS Rural como “públicos especiais”, sendo a construção de moradias um componente de ação de infra-estrutura do Programa. Uma análise específica sobre o processo de construção destas moradias pode ser encontrada em Zanin (2006).

⁴⁴ Em Koenju, Seu Mariano é uma das pessoas que “entendem mais sobre essas coisas” – afirmam os mais jovens. Assim, as falas do jovem cacique Ariel Kuaray Poty muitas vezes ecoam os ensinamentos deste homem, mas obviamente também do seu avô, Dionísio Duarte Vera Guaxu – renomado líder político e espiritual que vive na Argentina - sua mãe, Dona Elsa Kerexu, e pessoas mais velhas em geral.

“Diz que o próprio Nhanderu, quando criou a Terra, já criou [o *aju'y miri*] pra fazer a casinha” - fala Ariel Kuaray Poty. “Pra fazer *opy*⁴⁵ também. Mas isso, aqui [em Koenju], não tem muito, eu acho. Mas a gente vai só ver se acha...”. De fato, encontramos alguns exemplares de *aju'y miri* (canela) nas matas do *tekoa*, que costeiam o rio Inhacapetum. De pequeno porte, todavia. Apesar de existirem grandes árvores no mato desta aldeia, representadas dentre outras pelo açoita-cavalo (*Luehea divaricata*), o alecrim (*Holocalyx balansae*), a guajuvira (*Cordia americana*), o angico (*Parapiptadenia rigida*), a cabreúva (*Myrocarpus frondosus*) e o guabiju (*Myrcianthes pungens*), a floresta encontra-se em processo de regeneração. Se poderia dizer, uma regeneração inicial do sub-bosque. Isso acontece porque o gado – que come grande parte das mudas de árvores, ervas e arbustos - foi impedido de entrar nesta porção das matas ciliares do Inhacapetum apenas com a chegada dos Guarani na área, a partir dos anos 2000-2001. Um sinal evidente da recomposição florística, que seria quase impossível com o pastoreio *vacum*, é a abundância de mudas de *pindo* (jerivá; *Syagrus romanzoffiana*) no extrato herbáceo da floresta.

A recente presença do *pindo* nestas matas, tratando-se de uma das espécies mais valorizadas pelos Mbya, é vista como um presente de Nhanderu. Um sinal de que a vida na comunidade está de acordo com as orientações dos deuses, transmitidas aos *karai* e *kunhã karai* na *opy* – lideranças espirituais masculinas e femininas, na “casa de rezas”. Uma espécie de reconhecimento divino, que também está sinalizado na abundância juvenil do *aju'y miri* (canela). É interessante notar, portanto, que um tipo de manejo agroflorestal supervalorizado culturalmente pelos Mbya, é o da manutenção dos processos ecossistêmicos “naturais”.

A biodiversidade nativa também “suaviza” algumas das orientações culturais para a construção de moradias, sobretudo no contexto atual de restrição ambiental das aldeias no Sul do Brasil. Na ausência do *aju'y miri* com prumo e dimensões apropriadas, “pode usar guabiroba [*Campomanesia xanthocarpa*] ou... Tem outros também... Pitanga [*Eugenia uniflora*] é bom, aquela madeira que é dura. Mas pitanga também não tem muito. *Yvyra petai* [jaborandi; *Pilocarpus pennatifolius*] pode usar também. É... Só que não tem grandes, assim...” – pondera Ariel Kuaray Poty. O *yvaviju* (guabiju; *Myrcianthes pungens*) também pode ser usado. *Yvyra ovi* (canela-de-veado;

⁴⁵ A “casa cerimonial (a fonte da eterna alegria)”, como traduz Vherá Poty Benites da Silva, em Lucas; Stein (2009, p. 17).

Helietta apiculata) é excelente. Enfim, “só não pode usar angico [*Parapiptadenia rigida*].”.

A restrição ao uso do angico-vermelho (*kurupa'y*) para construção parecia quase injusta aos meus olhos de botânico *jurua* (não indígena). Afinal, a leguminosa *Parapiptadenia rigida* apresenta uma ótima madeira, “[...] pesada de até 1.000 Kg/m³, de cor branco-amarelado a castanho-avermelhado. Usada na construção civil e carpintaria [...]” (BACKES; IRGANG, 2002). Mas não apenas por isso: porque nas matas do *tekoa* mais próximas às casas, praticamente todas as árvores retas são *kurupa'y*. E o mais interessante ainda: quase todas essas com marcas de facão. Marcas que praticamente falavam: “ah, *kurupa'y*...!”.

Afirmo que na proximidade das casas praticamente todas as árvores retas são de *kurupa'y* (angico; *Parapiptadenia rigida*), mas há de ficar claro que as demais espécies típicas apontadas anteriormente se fazem presente, embora os indivíduos apresentem os troncos mais tortuosos ou já com dimensões muito grandes. O que o fato revela é que as matas do *tekoa*, mesmo conservando uma estrutura fitossociológica e a estratificação típica da floresta, com um franco processo de regeneração de sob-bosque, têm sido manejadas seletivamente e fornecido madeira para a construção das *oguyre'i*. E, principalmente, demonstra que todos ou quase todos Mbya, que vivem e viveram na Tekoa Koenju, respeitam a restrição ao uso do *kurupa'y* (angico; *Parapiptadenia rigida*) na estrutura da casa. Ariel Kuaray Poty explica por que:

É que... *kurupa'y* tem um espírito... Na verdade, todas árvores têm espírito. Mas tem algumas árvores que têm um espírito mais, assim, mais brabo, mais ruim. Aí, sempre quando os Tupã vêm, eles largam raio nele. Pra assustar o espírito. *Nhe'e vai*, nós chamamos. Que é o espírito da árvore. (Ariel Kuray Poty, Tekoa Koenju, grifo nosso).

As árvores têm *nhe'e*, como os seres humanos. De acordo com Pradella (2009, p. 71, grifo do autor) “[...] entre os Mbyá os espíritos definidores do ser são *nhe'e* e *ãng*.”. O primeiro, traduzido como alma-palavra, “[...] é o espírito que é também voz, eloqüência e oralidade transcendente, duplo-perfeito e derivado dos deuses, palavra inspirada e nome-essencial.”. A pessoa não é considerada completa até que seu *nhe'e* esteja “assentado” no corpo, que se saiba seu “nome verdadeiro” e de qual morada dos deuses provém, o que se dá através do ritual de nomeação e batismo, o *nhemongarai* (PRADELA, 2009).

Algumas espécies vegetais, no entanto, reconhecidamente possuem um *nhe'e vai* - “vai”, de ruim, ou mal (alguns dizem *nhe'e vaikue*, palavra também usada para “feito”). Em analogia, plantas com *nhe'e vai* poderiam ser vistas como uma classe de seres reconhecidos pelos Achuar, e tratados por Philippe Descola (1994, p. 92) como “espíritos sobrenaturais vagamente malevolentes”.

Conforme Ariel Kuaray Poty, com a transformação/destruição de um mundo onde quase todos os seres eram humanos, as plantas foram criadas por Nhanderu Tupã:

Inclusive aquelas que são brabas. Porque, na verdade, não eram bravas no princípio, né? Porque daí, quando teve o... A Primeira Terra, né? Foi destruída... Aí, muitos que eram pessoas normais, assim, nossos ancestrais, alguns que não morreram, eles se transformaram naquele espírito. Das árvores. Espírito, ruim, espírito das pedras... Por isso que a gente chama de *xeramói*! Porque foram nossos ancestrais também. Que não alcançaram a... Que não foram como *Nhanderu Miri*. Aí eles ficaram como esses espíritos aqui na Terra.

É, eles são pessoas... Tipo um Deus também, só que não é Deus assim, *Nhanderu Miri*, porque estão na Terra, né? Querendo ser o dono daqui, tipo dono das árvores... Aí, eles ficaram por aqui. São os Guarani antigos, por isso que nós chamamos de *xeramói*.

É como a onça também, né? A onça também nós chamamos de... Tem vários nomes, né? E a onça nós chamamos de... Um dos nomes é *xeramói* também, que é pra chamar de noite. Porque a onça também eram pessoas só que depois se transformaram em onça que a gente vê hoje. (Ariel Kuray Poty, Tekoa Koenju, grifo nosso).

Por algum motivo, esses *xeramói* – literalmente, “meu avô” - que hoje animam plantas, animais e pedras, não acompanharam os deuses. Dentre “os primeiros”, *mba'e ypy*, alguns “transcenderam” e se tornaram *Nhanderu Miri*. Outros, menos elevados espiritualmente, imperfeitos, talvez apegados a coisas da terra, teriam sido transformados por Tupã em outros seres da natureza. É uma narrativa que não deixa de conter uma crítica mito-filosófica à idéia de propriedade privada, pois, por exemplo, aqueles que quiseram ser donos das coisas - como *itaja*, o “dono das pedras” - o lograram, mas ficaram presos a um mundo imperfeito.

Além do *kurupa'y* (angico; *Parapiptadenia rigida*), outra planta que possui *nhe'e vai* é o eucalipto (*Eucalyptus* spp.). Não existem muitos eucaliptos na Tekoa Koenju, à exceção de pequenos capões plantados pelos agricultores dos assentamentos (da reforma agrária) vizinhos, nos seus lotes. Entretanto, a sua abundância na aldeia do Salto do Jacuí⁴⁶ - onde *Doña Elsa kuery*⁴⁷ viveram por alguns anos antes de chegarem a

⁴⁶ “A TI Salto Grande do Jacuí, denominada pelos Guarani de Tekoa Porã, foi criada a partir do Decreto nº 11.775, de 08 de janeiro de 1996, com uma área total de 234 hectares, sendo essa composta por 151 ha de mata nativa, 73 ha de área reflorestada [com eucalipto e *Pinus*], e 10 ha de roças anuais para consumo

São Miguel das Missões -, ajuda a explicar a relação entre os *Tupã kuery*, seus raios e os espíritos das árvores: “Lá no Salto do Jacuí tinha muitos trovões, raios caindo assim, porque lá tem muito eucalipto.” – explica Ariel Kuaray Poty. Os raios são “jogados” pelos Tupã para alertar, repreender ou “assustar” os espíritos dos eucaliptos. Assim, “as pessoas que estão ao redor também ficam bem, né? Aí, ficam convivendo tranquilamente, as crianças, principalmente.”. Isso acontece no Salto porque há muito eucalipto, “pertinho das casas... Aí as crianças podem caminhar na estrada. Tem eucalipto, [mas] que não faz mal.”. Só “quando é muito ruim mesmo, que... Aí ele cai o raio e racha. Aí mata mesmo!”.

E se Tupã não agisse?

Aí, as pessoas ficam doente. Muito doente. Só de olhar o espírito da árvore, assim, porque ele acha que é dele, sabe? Aí, também ele se apropria do lugar. Aí, então, fica doente... Até pode, se não se tratar com *karai*, pode morrer. O mesmo com o espírito das pedras, né? Das águas... Por exemplo, assim, se você vai tomar banho direto nas águas, no rio, aí não gostam também. A mesma coisa que você ficar invadindo o território de alguém, assim. Por exemplo, um fazendeiro, assim. Aí eles também não querem... (Ariel Kuray Poty, Tekoa Koenju, grifo nosso).

As tempestades elétricas que protegem as crianças dos eucaliptos no Salto do Jacuí, também as protegem no Tekoa Koenju, onde, por sua vez, o *kurupa'y* (angico; *Parapiptadenia rigida*) é muito abundante. Abundância e frequência, aliás, que caracterizam o processo de sucessão vegetal em curso nestas matas. A agressividade do *kurupa'y* (angico; *Parapiptadenia rigida*) também é reconhecida pelos botânicos Reitz et al. (1988) no “Projeto Madeira do Rio Grande do Sul”:

Constitui, sem dúvida, uma das espécies pioneiras mais agressivas da mata latifoliada do Alto Uruguai, do Jacuí e seus numerosos afluentes [...]. Sua agressividade como espécie pioneira se constata principalmente, porém, em diversos capoeirões, onde não raro, em determinado estágio de desenvolvimento, se torna uma das espécies dominantes no estrato superior. (REITZ et al. 1988, p. 140).

Os maciços “reflorestamentos” de eucalipto, de certa maneira, reproduzem a ecologia do *kurupa'y* (angico; *Parapiptadenia rigida*), que tende a dominar algumas paisagens, a se “adonar” das matas. Uma agressividade ecológica, cuja possibilidade de extensão aos seres humanos é confirmada pela incidência de raios em indivíduos da

da aldeia. Está distante da sede do município, aproximadamente 4,6 km, costeada pelo rio Jacuí, no sentido leste/oeste.” (SOARES, 2012, p. 33).

⁴⁷ O coletivo familiar de Dona Elsa Kerexu.

espécie. Através das descargas elétricas, os Tupã protegem seus filhos, principalmente as crianças, desse tipo de *nhe'e vai*.

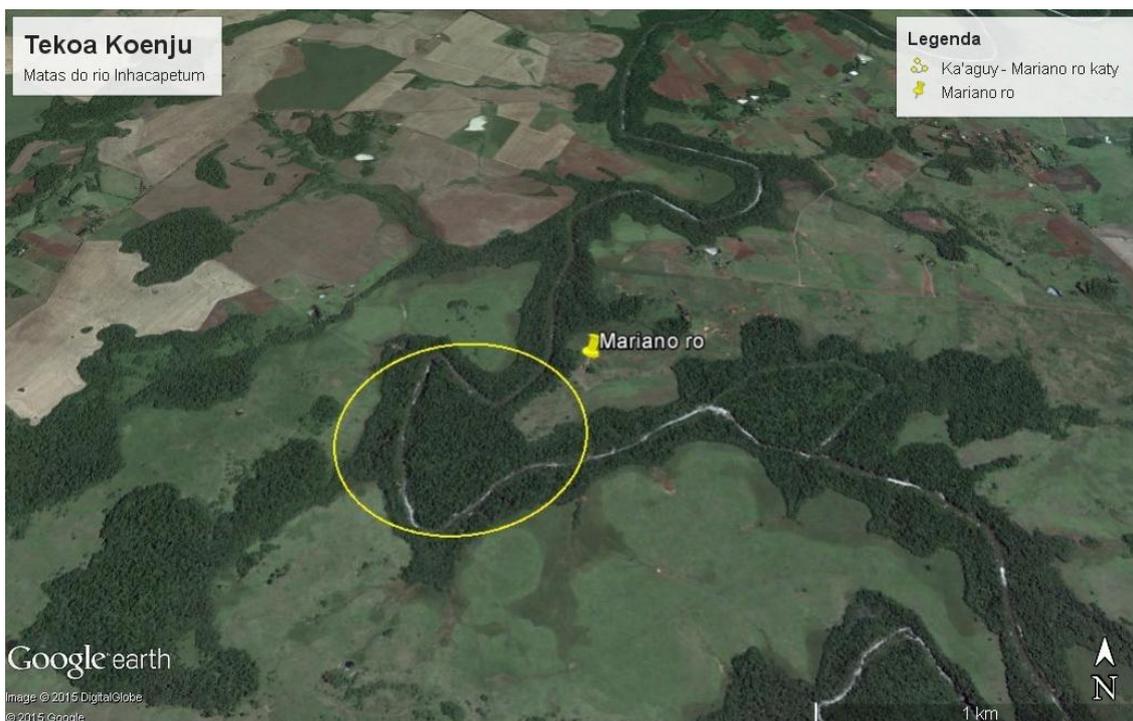
A etnoecologia Mbya Guarani, portanto, enxerga as matas (e plantações) povoadas de espíritos. Uma classe de seres “sobrenaturais” que não correspondem exatamente ao *nhe'e* de espécies vegetais, são os *ja*. Por exemplo, os *ka'aguy rova pyja*. Estes não são tão maus, e tampouco específicos. São os espíritos que estão “aos redores da mata” (*ka'aguy rova py*). “Ele é geral, assim. É o que cuida da mata.” – explica Ariel Kuaray Poty. Assim como *yakã rova py*, a beirada do rio, é a morada do *yakã rova pyja*.

Mentalizando o respeito aos espíritos e o nobre propósito de retirar apenas a madeira necessária para a construção de uma casinha, as matas são percorridas em busca da espécie e/ou da árvore com formato ideal, ou seja, com o tronco reto e preferencialmente com uma forquilha. *Hi'y vi porã* é um tronco “bem retinho”, o ideal. *Hi'y ikare* é um tronco torto; *ikare rema*, muito torto. *Hi'y ikare rei'i* ou *hi'y vi rei'i* são intermediários, “tortinho” ou “meio retinho”, respectivamente.

Em Koenju, os sinais do manejo seletivo para esse fim, como visto, são dados por marcas de facão, que, na mata, se misturam a marcas de extração de *poã* (“remédios”). Se elas aparecem nos *kurupa'y* (angico; *Parapiptadenia rigida*) com tronco reto, também aparecem em um *aju'y miri* (canela; *Nectandra megapotamica*) um pouco torto, ou em um *yvyra jepiro* (espécie de Myrtaceae) quase perfeito, embora grande e pesado demais para transportar. Resulta que nas matas ciliares do Inhacapetum, a principal madeira utilizada para construção é o *guavira* (guabiroba; *Campomanesia xanthocarpa*). A *oga ete'i* de Aniceto, por exemplo, teve toda estrutura feita com *guavira*. Sua *oguyre'i* tinha dois anos, e a próxima que planejava fazer, esperava construir ao lado da nova casa, a ser contemplada pelo programa “Minha Casa, Minha Vida” do Governo Federal.

Atualmente, encontra-se mais madeira para fazer *oga ete'i* para os lados da casa do Mariano Karai Miri – *Mariano ro katy* (Figura 7). É nessa parte da mata que encontra-se também *yvyra ovi* (canela-de-veado; *Helietta apiculata*). Esta é uma espécie cuja arquitetura natural tende a formar troncos retos, evidenciando que Nhanderu também a fez já com o propósito de poder ser utilizada em construções. Mas, na medida em que nos afastávamos do núcleo de residências apareciam mais paus retos de maneira geral, das diferentes espécies de mirtáceas, por exemplo, onde já não são cortados em função da distância para transportar. Como disse Aniceto: “Todo mundo queria ter casinha assim, mas não é fácil!”.

Figura 7 - Tekoa Koenju. Matas do rio Inhacapetum, campos e lavouras. *Mariano ro*, a casa da família de Seu Mariano Karai Miri e as matas que ficam para aqueles lados, *Mariano ro katy*.

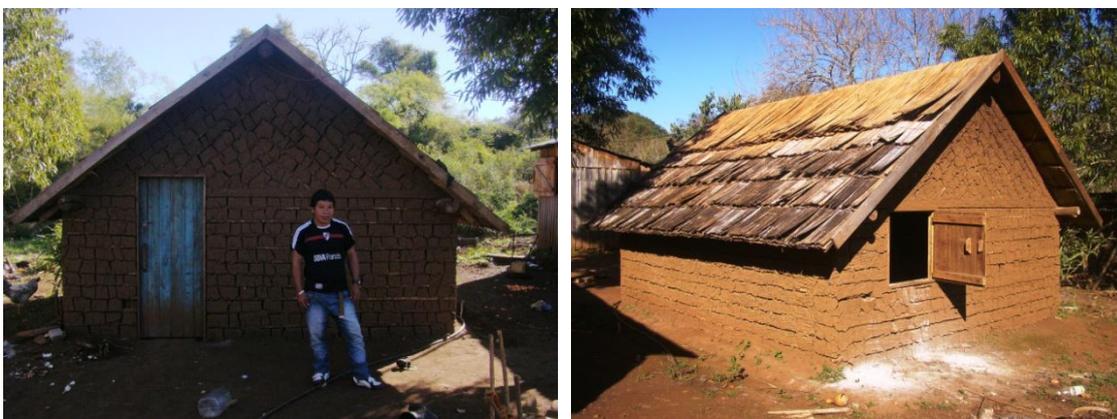


Fonte: *Google Earth Pro*, elaborada por Rodrigo Cossio.

Interessante compartilhar que durante nossas expedições para escolher a madeira ficou visível um conflito interno em Ariel Kuaray Poty e seus irmãos. Não apenas a questão da tortuosidade, espessura e peso para carregar, mas o valor daquela árvore onde está. Por exemplo, *guavira* (guabiroba; *Campomanesia xanthocarpa*), *yvaviju* (guabiju; *Myrcianthes pungens*) e *yvyra jepiro* são frutíferas. *Yvyra jepiro* é um nome dado a mais de uma espécie da família Myrtaceae. Em geral, se refere à *Eugenia involucrata*, mas em Koenju também chamam à *Myrcianthes gigantea*. Um destes *yvyra jepiro* que encontramos era perfeita – talvez um pouco pesada – mas simplesmente “muito bonita para ser cortada”. “Vamos caminhar mais um pouco” – repetia Ariel Kuaray Poty. Dentro do universo limitado de boas madeiras, algumas plantas não são cortadas porque são belas, outras porque as crianças comem suas frutas, outras porque são tortas, outras porque são pesadas, outras porque são angico-vermelho (*Parapiptadenia rigida*), *kurupa’y*, por ter *nhe’e vai*. De acordo com Aniceto, ainda, à exemplo do *kurupa’y*, o *guajayvi* (guajuvira; *Cordia americana*) também não se pode usar na casa. Não sabe exatamente por quê. Seu avô dizia: “os mais velhos sempre falam”.

O conhecimento acerca da construção de casas e o saber fazer é generalizado entre os homens. Desde crianças, conforme relata Alcides Vera Jeju, *mburuvixa* no Tekoa Tamandua – na Argentina, a palavra cacique não é muito utilizada: chama-se ‘*dirigente*’ ou diretamente a palavra Mbya, *mburuvixa* – os meninos são incentivados a construir pequenas *oga’i*, como brincadeira educativa. Entretanto, existem especialistas, que trabalham para construir casas nas comunidades, mediante acerto financeiro, por exemplo (Figura 8).

Figura 8 - *Oga ete’i*. ‘Uruguai’ é um especialista e tem como fonte de renda a construção de casas de modelo tradicional. Tekoa Ka’aguy Poty, Kunha Piru “Uno”, *Provincia de Misiones*, Argentina



Um outro tipo de planta é utilizado para as paredes da casa, por detrás do trançado de taquara preenchido com barro. Em geral, arvoretas do sub-bosque da floresta, sendo a principal o *yvyra ü* (laranjeira-do-mato; *Actinostemon concolor*). Esta planta é abundante em Koenju, sobretudo no mato que fica “depois” da casa de Seu Mariano Karai Miri. Igualmente, um conflito conservacionista existe, como vivenciei com Ariel Kuaray Poty e seus irmãos: “Pena que tem que cortar um monte de madeira, né? [Silêncio] Mas aqui tem bastante desse *yvyra ü*.” Também observávamos muita regeneração da espécie, trata-se de um tipo de “manejo sustentável” do qual “os Guarani sabem” e, além disso, “é pra fazer a casinha pra minha mãe...”. Ou seja, uma série de justificativas devem ser levantadas, mesmo para o manejo seletivo de uma espécie abundante. Cortamos cerca de 20 indivíduos e os deixamos no mato. Foram buscados posteriormente com a ajuda de um vizinho do assentamento com sua carreta de boi.

O *nhandyta* (cincho; *Sorocea bonplandii*) e o *yvyra petái* (*Pilocarpus pennatifolius*) são outras plantas que poderiam ser utilizadas nas paredes das casas. Na comunidade de Tamandua, algumas *oguyre’i* têm paredes de tábua. Acontece que lá, as

chacras - roças, *kokue* - podem ser abertas em vegetação secundária de floresta. Normalmente se escolhem locais sem grandes árvores, ou onde se concentram árvores mortas, já secas. Mas toda a madeira tende a ser aproveitada, ao menos para lenha, sendo as árvores maiores aproveitadas em tábuas rústicas, cortadas com motosserra. As grandes árvores que eventualmente caem na mata, ao longo das trilhas, também são aproveitadas em tábuas. *Aju'y* (espécies de canela dos gêneros *Ocotea* e *Nectandra*) parece ser um dos poucos, senão o único tipo de madeira que é seletivamente cortada para fazer tábuas em Tamandua. No entendimento de Ariel Vera Poty, nas matas do *tekoa* na Argentina existem cerca de três qualidades de *aju'y*. Seria uma madeira de “segunda classe”: “*y por eso cortamos, para hacer casas... Cedro, guatambu* [madeiras de “primeira classe”], *no cortamos.*”.

A cobertura das casas é feita com *pekuru* (taquara-de-espinho; *Guadua trinii*), planta especialmente abundante em Tamandua. Já para Aniceto, o que dá mais trabalho é cortar taquara, até porque, na Tekoa Koenju, é preciso ir longe para buscar todo o material necessário. Seu Solano Karai Tataendy também estava trabalhando em uma casinha enquanto estive a campo em Koenju. Lucas, seu neto, achava que seria uma *opy*. Não tinha certeza, pois o *xeramói* estava trabalhando sozinho, enquanto o jovem paralelamente fazia sua própria *oga ete'i* (Figura 9). Na sua opinião, o material ideal do *pekuru* para a cobertura são as taquaras velhas, que já estão secas na mata.

Figura 9 - *Ogyre'i* em construção na borda da mata em Koenju.



Aniceto construiu sua casinha em um mês, “trabalhando direto”, indo e voltando entre o mato e a casa. De certa maneira, pode-se dizer que transformando o mato em casa, ou trazendo a floresta ao sol para viver nela, pois a *oga ete’i* não deixa de ser uma reprodução da estrutura fitossociológica das matas. Aniceto utilizou *guavira* (guabiroba; *Campomanesia xanthocarpa*), *yvyra ü* (laranjeira-do-mato; *Actinostemon concolor*) e *pekuru* (taquara-de-espinho; *Guadua trinii*). A primeira é a boa madeira, da espécie que também tende a crescer com troncos retos pela sua arquitetura, ocupando o extrato médio da floresta. O *yvyra ü* é a madeira utilizada para as paredes. É a arvoretinha abundante do sub-bosque, e como diz Aniceto: “esse tem bastante. Qualquer lugar tem.”. E o *pekuru*, na cobertura, principalmente. Por fim, é interessante registrar que as casinhas tradicionais têm uma durabilidade relativamente curta. Mas, mesmo já derrubadas, mantêm a utilidade, pois toda a madeira tende a ser aproveitada para lenha.

4.1.1 Jape’a: lenha



A busca seletiva da lenha é uma atividade constante no *tekoa*. Até mesmo os urubus, quando estão voando em círculos, dizem, também estão recolhendo lenha⁴⁸.

⁴⁸ De acordo com uma interpretação etnoecológica da perspectiva do urubu compartilhada comigo por Patricia Kerexu.

Estão na função de *jape'a*. Em Koenju, busca-se na mata, galhos ou árvores secas. Em Tamandua, como as roças são feitas em capoeiras, a lenha provém principalmente destas *chacras*, como também chamam seus *kokue*.

O aproveitamento da lenha integrado à agricultura indígena, como prática positiva de manejo agroflorestral, foi destacado por Carneiro (1987) entre os Kuikúro, do Brasil central:

Os Kuikúro utilizam a floresta de várias maneiras. Derrubam-na para preparar o terreno para os seus roçados. Este uso pode parecer negativo, mas na realidade não é. Isto porque a própria vegetação cria condições favoráveis no solo para permitir o plantio. A existência da mata leva o Kuikúro a raciocinar da seguinte forma: 'aqui disponho de um solo bem drenado, de fácil manipulação, onde posso plantar mandioca com a segurança de obter uma colheita razoável'. A par da qualidade da terra, a queima dos ramos e troncos de árvores derrubadas liberta grandes quantidades de nutrientes minerais que contribuem substancialmente para o rendimento das safras. Por outro lado, os troncos carbonizados fornecem lenha que abastece a aldeia durante os meses que seguem à queima. Mesmo que as árvores da floresta não tivessem outras utilizações assinaláveis além das citadas, somente estas seriam suficientes para qualificá-las como um recurso excepcional. (CARNEIRO, 1987, p. 47).

A lenha é utilizada pelas famílias Mbya nos fogos de chão para aquecer água e preparar alimentos o ano todo, mas é no frio do inverno subtropical que se torna ainda mais importante. Paradoxalmente, o *kurupa'y* (angico-vermelho; *Parapiptadenia rigida*), é a principal madeira aproveitada para lenha na Tekoa Koenju. Conjuntamente com outra espécie, a qual, de acordo com Aniceto, também não poderia ser utilizada em construções: o *guajayvi* (guajuvira; *Cordia americana*). A árvore seca, encontrada na mata, já não teria *nhe'e*. Mas, de acordo com Ariel Kuaray Poty, o processo de queima da lenha, ou seja, a transformação do corpo da árvore em brasa, também é chamado de *jepota*. É uma analogia que ajuda a explicar o que passa com o corpo de algum ser humano que se transforma em onça, por exemplo, conforme discussão brevemente apresentada no Capítulo 2. Assim como a madeira, o corpo se tranforma em outra coisa.

Outras plantas freqüentemente utilizadas para lenha, tanto no Brasil quanto na Argentina, são: *yvaviju* (guabiju; *Myrcianthes pungens*); *guavira* (guabiroba; *Campomanesia xanthocarpa*); *yvyra ovi* (canela-de-veado; *Helietta apiculata*); pitanga (*Eugenia uniflora*); *aju'y* (canelas dos gêneros *Ocotea* e *Nectandra*); *yvata ü*⁴⁹. Na Tekoa Tamandua, o *paraiso* (cinamomo; *Melia azedarach*) é uma planta cultivada no

⁴⁹ Espécie que não pude identificar a campo, tendo visto apenas o tronco na fogueira. Não é a mesma planta que *yvata'y*, o camboatá-vermelho (*Cupania vernalis*).

entorno das casas que pode ser aproveitada para lenha. Existem também lenhas ruins, mas que, na falta, também são aproveitadas. O eucalipto, por exemplo, pode produzir muita fumaça irritante aos olhos, porém não deixa de ser utilizado se disponível. Por fim, alguns tipos de lenha como *guajayvi* (guajuvira; *Cordia americana*) e *yvyra ovi* (canela-de-veado; *Helietta apiculata*), segundo o artesão Aniceto, são adequadas também para “queimar os bichinhos” de madeira, pela calor que produzem. As pequenas esculturas, comercializadas como artesanato, são “pintadas” com ferro em brasa.

4.1.2 Outras madeiras e outros usos

A etnoecologia Mbya Guarani compreende diversos casos de espécies vegetais ideais, para os mais variados fins. Por exemplo, há uma madeira certa para fazer a *honda* – funda ou bodoque⁵⁰ - que é o *pipi guaxu* (*Tabernaemontana catharinensis*). Interessante notar que um dos “nomes populares” *jurua* para esta planta é justamente “forquilha”. Esta planta nos conduz a observar um aspecto importante da etnoecologia indígena: algumas plantas são as “plantas certas” para determinado fim, porque são; por características físicas, um conhecimento prático, transmitido geração a geração. Já um pouco obcecado, admito, na busca de uma história mítica ou de uma nuance de perspectivismo ameríndio - vide Viveiros de Castro (1996, 2002) -, perguntei a Basílio sobre este uso do *pipi guaxu* em bodoques, e ele me respondeu: “Mas tem que ter uma explicação? [...] Eu só lembro que meu avô falou isso.”

É o caso também do *yvyra ü* (laranjeira-do-mato; *Actinostemon concolor*), que é a planta certa para fazer vassoura para varrer o *oka* (pátio). As folhas são resistentes e sua arquitetura permite que o próprio caule seja o cabo da vassoura. Mas como sempre, também, *yvyra ü* é a planta certa, “o ideal seria...” – como brincam seguidamente os jovens Duarte-Ortega, em referência ao amigo Luis, da ONG CTI⁵¹ -, mas, na casa de Dona Elsa Kerexu, a vassoura era feita com *typyxa* (guanxuma; *Sida rhombifolia*) amarrada a uma vara de *pekuru* (taquara-de-espinho; *Guadua trinii*): “também dá pra fazer” – ponderou Ariel Kuaray Poty. Assim como “o ideal seria” fazer a casa com *yvyra ovi* (canela-de-veado; *Helietta apiculata*) e *aju’y miri* (canela; *Nectandra*

⁵⁰ Segundo Maria Ara Poty, *boróke* é a munição que as crianças produzem, “assando” na brasa bolitas feitas com terra de formigueiro.

⁵¹ CTI - Centro de Trabalho Indigenista.

megapotamica), mas *guavira* (guabiroba; *Campomanesia xanthocarpa*) e pitanga (*Eugenia uniflora*) também são boas.

É interessante notar que novamente as duas espécies, *kurupa'y* e *guajayvy* - o angico-vermelho (*Parapiptadenia rigida*) e a guajuvira (*Cordia americana*) - as quais não poderiam ser utilizadas nas casas, mas são boas para lenha, são justamente as ideais para fazer o pilão, *angu'a*, onde se mói o *avaxi ku'i* (alimento tradicional à base de farinha de milho com amendoim), por exemplo. A *guajayvi* (guajuvira; *Cordia americana*) é uma das principais madeiras, pelo seu cerne. Cortar uma guajuvira para fazer uma *oga ete'i* é controverso, mas os cernes de grande durabilidade podem ser encontrados no solo da mata e aproveitados para construção também. Em Tamandua, existe uma área onde foi explorada madeira há alguns anos atrás. Hoje, caminha-se na vegetação secundária e apenas os troncos de guajuvira permanecem deitados. O verdadeiro arco, *guyrapa ete*, é feito com cerne de *guajayvi*, segundo Ariel Sánchez Vera Poty⁵². Até mesmo a ponta da flecha pode ser feita com esta madeira – ou também com o alecrim, *yvyra pëpë* (*Holocalyx balansae*). O cabo da enxada de Ariel Sánchez Vera Poty também é feito com um “broto” de guajuvira, mas diz que pode ser feito também com *guatambu* (*Balfourodendron riedelianum*). Para estas coisas, Ariel Sánchez Vera Poty esclarece: “Eu me guio pelo meu tio”.

O cedro (*yary*; *Cedrela fissilis*) merece um destaque especial, este sim, por sua importância cosmológica mais que material - apesar de que o próprio nome da planta deva-se ao uso antigo desta árvore para navegação dos grandes rios: conforme Gamba (2003, p. 73) o nome se decompõe em *yga* = canoa e *ry* = fluir⁵³. Embora falte nas matas do Inhapetum, o cedro é encontrado, em São Miguel das Missões, em uma área chamada Mata São Lourenço – junto com outras grandes árvores como a grápia (*Apuleia leiocarpa*) e o ipê-roxo (*Handroanthus heptaphyllus*), características da floresta clímax ou mata primária (LORENZI, 2002a). A Mata São Lourenço trata-se de um dos últimos fragmentos de floresta na região e pode ser caracterizada como uma fronteira agrícola local, na expansão das lavouras de soja e trigo, principalmente (Figura 10). A área foi reivindicada oficialmente pelos Mbya, ainda no ano de 1996, conjuntamente com a área da aldeia atual e outros lugares ambiental e culturalmente importantes na região – as Matas da Esquina Ezequiel e as Matas do Caaró

⁵² Ariel Sánchez Vera Poty é outro interlocutor da pesquisa com quem criei importante laço de amizade. Este Ariel vive em Tamandua e também é muito amigo do outro Ariel, Kuaray Poty, cacique de Koenju.

⁵³ O mesmo autor, em outra tradução de cantos/poesia Mbya apresenta o “nome religioso do cedro” como “*Ñamandu yvyra'i porã*”: “a árvore sagrada de Nhamandu” (GAMBA, 2003, p. 44).

(CATAFESTO DE SOUZA et al., 2014). Sobre o *yary* (cedro; *Cedrela fissilis*) presente nestas matas, escreve Ladeira (2008):

Entre os diversos usos que fazem dessa árvore [*yary*] muitos estão associados aos mitos de criação. Os Guarani dizem que o cedro é a árvore de Nhamandu, o criador (*yvyra Nhamandu*). O cedro representa a coluna que suporta a terra (*yvy rupa*). De sua madeira, faz-se a estrutura da *opy* (casa de rezas). Em outras épocas, de seu tronco, eram feitas as embarcações. É dele que fazem o *apyka* (objeto ritual em forma de canoa, que conduz e concentra os *Nhe'e ru ete* na *opy*), os cachimbos (*petyngua*), o *rave* (violino), o *popygua* (varinha de uso ritual que simboliza a “vara insígnia” de Nhanderu ete na criação do mundo). Do cedro (*yary*), usam as cascas em infusão, para banhos medicinais; com sua água (seiva), os *yvyraija* (dirigentes espirituais) benzem as pessoas durante o *nheemongarai* (cerimônia de atribuição dos nomes-almas), e, quando não dispõem da árvore em suas aldeias, usam a substância produzida da infusão das cascas que trazem de outras aldeias. Esse fluido, usado ritualisticamente, sendo colocado na frente de pessoa, eterniza a alma, conferindo sua marca de perenidade.

Por ser do cedro que se faz o *popygua* (varinha de uso ritual), com a qual Nhanderu ia criando a terra, seria o cedro, segundo os Mbya, a vara insígnia de Nhanderu, representando seus próprios dedos. Assim é que os nomes dos dirigentes espirituais, que recebem revelações para dar continuidade às criações de Nhamandu, são chamados de *yvyraja*, cuja tradução literal é o dono da varinha. (LADEIRA, 2008, p. 158, grifo da autora).

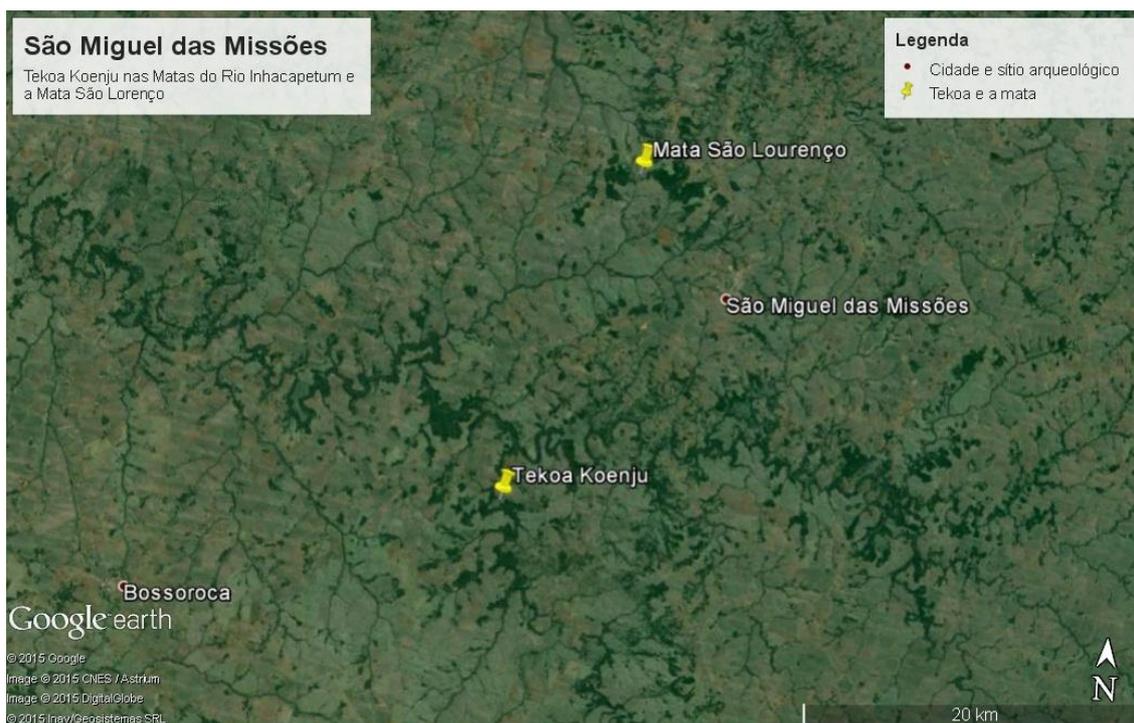
Para complementar, ainda, segue uma fala de José Rodrigues, da Tekoa Nhuu Porã/Campo Molhado (Caraá - RS), proferida em um documentário sobre um projeto do qual participa, com a ONG IECAM⁵⁴:

Quando o Sol era pequeno... Aquele Sol, que tá lá em cima agora. Que tá vendo ele. Então, quando ele era criança, já vai pro céu. Pra iluminar a Terra. E ele deixou esta árvore [José segura uma muda de cedro]. Ele subiu na árvore pra ir no céu, pra iluminar a Terra, pra nós. Então, o cedro, não pode cortar cedro. Quando a gente corta, parecia um sangue, vermelho. Dizem que tem sangue do Sol, o cedro. (PROJETO..., [2012], 19min40seg).

Soares (2012, p. 98) argumenta a respeito dos “desequilíbrios cosmológicos”, gerados “[...] pela negligência e omissão do Estado-Nação frente à garantia dos direitos Guarani [...]”. A Mata São Lourenço, além de representar um dos últimos (e ameaçados) fragmentos de mata preservada na região missioneira onde, por exemplo, pela presença de grandes árvores de *yary* (cedro; *Cedrela fissilis*) se torna possível um caminho de (re)equilíbrio cosmo-ecológico, apresenta uma outra característica muito importante: a proximidade com o Sítio Arqueológico de São Miguel, onde hoje é comercializado o artesanato.

⁵⁴ IECAM - Instituto de Estudos Culturais e Ambientais.

Figura 10 - Tekoa Koenju e a Mata São Lourenço, São Miguel das Missões, RS.



Fonte: *Google Earth Pro*, elaborada por Rodrigo Cossio.

4.1.3 Plantas utilizadas no artesanato



As matas de um *tekoa* Guarani são qualquer coisa menos “improdutivas”, até mesmo desde um viés econômico de desenvolvimento rural. A grande parte das famílias trabalha quase que incessantemente com a arte/artesanato e são bastante diversas as peças produzidas e as plantas utilizadas. Também se usam algumas plantas cultivadas - ou semi-cultivadas⁵⁵ - que aparecem nas roças e entorno das casas no início do “inverno”, após o ciclo de produção de alimentos do verão. Mas é do mato que provêm a maior parte do material.

A caminhada etnoecológica Mbya para a coleta de materiais também é organizada em função das fases da lua: *jacy pyau* (lua nova), *jacy ray* ou *jacy endy mbyte* (lua crescente), *jacy rovaguaxu* ou *jacy ouaguaxu* (lua cheia) e *jacy nha pytu* ou *jacy ynhytytu* ou *jacy ndymbyte* (lua minguante) (FELIPIM, 2001, p. 66). Via de regra, as atividades de manejo florestal são realizadas na lua minguante (*jaxy nha pytu*) (LADEIRA, 2008). Talvez, mais importante que a indicação da lua minguante, seja a restrição à algumas destas atividades na lua nova (*jaxy ray*). Segundo a etnoecologia indígena, as plantas “caruncham” se cortadas nesta lua - assim como o que for capinado nas roças não morre e volta a crescer.

Marcela Para’i e Sabina Kerexu Miri trabalharam na construção de um material informativo sobre a *artesanía Guarani - tembiaporegua* - no qual compartilham informações de um livro chamado “*El cesto y el arco*” (MORDO, 2000)⁵⁶, que, por sua vez, contou com a contribuição do seu avô, Dionisio Duarte Vera Guaxu. Com esta referência, o livreto - *Tembiaporegua* (p. 4) - apresenta a arte/artesanato da seguinte maneira:

A arte Mbya envolve um complexo sistema de signos compartilhados pelo grupo. Junto com a língua, a cosmovisão e o ritual, possibilita a comunicação e afirma a coesão social. Os Guaranis são herdeiros de elaboradas técnicas e tradições, que permitem que sua arte se sustente como uma forma mais de resistência cultural e sobrevivência étnica.
[...] Cada trama é uma manifestação divina, ‘eu os desenho, os sonho’, é a expressão de Dionisio Duarte [...] (Tradução nossa).

Os desenhos são feitos principalmente nos *ajaka* (cestos). É com as espécies de taquara, a principal fibra para essa arte de trançar balaios, que se pode começar a apresentar algumas das plantas utilizadas e das peças manufaturadas e comercializadas.

⁵⁵ Como pondera Lévi-Strauss (1987, p. 29): “Nem sempre é fácil distinguir plantas silvestres de cultivadas uma vez que existem estágios intermediários.”

⁵⁶ MORDO, C. **El cesto y el arco**. Asunción: Centro de estudios Antropológicos, Universidad Católica, 2000. (Biblioteca paraguaya de antropología, v. 36).

4.1.3.1 *Takua*



As taquaras que fornecem material para artesanato são, principalmente, de seis tipos: *pekuru*, *takua ete*, *takua ovy*, *takua xi*, *takuarembo* e *takuari*.

Takua ete'i - uma forma de chamar que evidencia o belo e o sagrado do *takua ete* - é a melhor, para a confecção dos *ajaka* (balaio, cesta ou *canasto*, no castelhano). Isso me contou Dona Elsa Kerexu, enquanto trançava o *pekuru* (taquara-de-espinho; *Guadua trinitii*), que é o material disponível na Tekoa Koenju: “Eu não quero fazer cesta com esta. Nem com bambu [*takua ovy*; *Bambusa* spp.]. A casca é muito úmido... Estraga. Taquarita é mais forte, não estraga.”. Na ocasião, o balaio feito com a taquara-de-espinho (*pekuru*) era encomenda de um homem da aldeia, “só para usar”. Ele o utilizaria para transportar o artesanato até as ruínas - Sítio Arqueológico de São Miguel. Para vender aos turistas, Dona Elsa Kerexu só usa *takua ete'i*: “Eu tô indo agora pro Salto, buscar *takua ete'i*.” – me contou.

A taquarita, como chama Dona Elsa Kerexu - ou taquara-mansa, que é outro nome regional para *takua ete'i*, ou, ainda, *takuapi* ou *takua'i* na Argentina - é

encontrada na Esquina Ezequiel, segundo Ariel Kuaray Poty. A Esquina Ezequiel se trata de outra importante - e das últimas remanescentes - área de mata em São Miguel das Missões. É reivindicada pelos Guarani, como já foi dito, em conjunto com a ampliação da área da aldeia atual, nas margens do rio Inhacapetum, a Mata São Lourenço e as Matas do Caaró (CATAFESTO DE SOUZA et al., 2014). Permanecem, as Matas da Esquina Ezequiel, sob propriedade particular e, não se sabe por quanto tempo, resistem à pressão das lavouras que a cercam. Neste contexto, embora os Mbya realizem expedições esporádicas ao local para coleta de algum material, fica mais fácil para Dona Elsa Kerexu o seu deslocamento até a aldeia onde viveu, no Salto do Jacuí. Raimundo Vera Miri também relata que encontra a *takua ete'i* na Mata São Lourenço.

Gustavo Karai Tataendy mostrou-me um local, nas matas do Inhacapetum, onde tentou, com seus tios, cultivar mudas de *takua ete*, trazida do Salto. No entanto, na dependência de ônibus, conta, acaba levando muito tempo - no caso específico, três dias - entre a coleta e o plantio e, provavelmente por isso, as plantas não sobreviveram. Não seria uma questão do ambiente, até porque o *takua ete* também ocorre do outro lado do rio Inhacapetum – na margem esquerda – mas é pouco acessada porque não agrada aos fazendeiros que os Mbya cruzem suas propriedades carregando material. Lidar com os perigos das rodovias e os donos das fazendas, assim como os espíritos donos das plantas, é um tipo de cosmopolítica (PRADELLA, 2009) que faz parte da etnoecologia *oguada va'e*, caminhante, dos Mbya Guarani contemporâneos.

A espécie botânica mais comum para *takua ete'i* é *Merostachys clausenii*. É a taquara que apresenta os entrenós escabros, como descrevem Schmidt e Longhi-Wagner (2009). De ocorrência na região missioneira, a taquara-lixia (*M. skvortzovii*) pode ser outra espécie a representar o *takua ete* de superfície não lisa. Já, a qualidade da taquarita com colmos lisos, corresponde a *Merostachys multiramea*. Esta última, “bem lisinha”, é a que ocorre em abundância no Salto do Jacuí, de acordo com Léo Karai Nindy.

O principal uso da *takua ete'i* é para fazer os *ajaka* ou *ajaka'i* (cestos). No entanto, as artistas/artesãs Mbya também procuram inovar. Maria Ara Poty, por exemplo, estava utilizando o trançado de *takua ete'i* para confeccionar pequenas carteiras. Se inspirava em um presente que ganhou de Patricia Kerexu, adquirido de pessoas de outra etnia indígena em uma viagem. A taquara, cortada no mato a facão, é raspada e lascada em casa. As mulheres fazem este trabalho (de lascas) de manhã bem cedinho, pois o *takua* ainda retém a umidade da noite e não quebra. Presenciei uma manhã, após Dona Elsa Kerexu retornar com *takua ete'i* do Salto do Jacuí, em que as

meninas e mulheres mal acordaram e já estavam com as faquinhas na mão retirando as fibras da taquara. Também se utiliza o *takua ete'i* para flautas e zarabatanas, raspado, mas inteiro.

Na Tekoa Koenju, Maria Ara Poty, por exemplo, pintava alguns *ajaka'i* com “canetão”, por não haver nas matas as principais “tintas naturais”: *kaxigua* que pinta de vermelho, e o *guaporoity* (guaboriti; *Plinia rivularis*), cuja mistura faz a *takua* ficar preta. Maria Ara Poty lamentava: “Aqui ninguém faz mais... Não tem mato... Lá no Tamandua ainda fazem”. No Tamandua, descobri que o *kaxigua* utilizado como corante não era *Trichilia claussenii* - planta que eu estava acostumado a chamar de “catiguá” - mas outra espécie do gênero, justamente *Trichilia catigua*. A melhor tinta natural da cor vermelha é obtida misturando-se a casca do *kaxigua* às folhas do *yxyo pytã* (*Combretum fruticosum*) em uma panela levada ao fogo. As fibras do *takua* são, então, mergulhadas na panela. Ou então, como pude observar fazendo Doña Barcilicia Duarte – mãe de Alcides Vera Jeju -, apenas o *yxyo pytã* pode “pintar” de vermelho as tiras de taquara. As mulheres, sobretudo no Brasil, também usam tinta artificial para pintar a taquara dos *ajaka*. A “anilina salisil” é item indispensável nos kits de “etnodesenvolvimento econômico” da Emater⁵⁷.

Na falta de acesso a malhas de *takua ete* (*Merostachys* spp.) nas florestas, outras espécies de taquara substituem o material para confecção dos *ajaka*. É o caso do *takua ovy*, um nome genérico para os bambus ou taquaras cultivadas na zona rural e cidades, que por sua vez corresponde a duas espécies: *Bambusa tuldoides* e *Bambusa vulgaris*. Vende-se muito pouco balaio nas ruínas, reconhecem as mulheres. Têm mais saída os bichinhos, zarabatana, flauta, arco e flecha, faca de madeira, etc. Coisas que as crianças compram.

Takua xi trata-se da cultivada cana-do-reino (*Arundo donax*). Os colmos muito leves desta *takua xi* são utilizados no *oparara va'e* – literalmente, “o que faz som” – também chamado “mensageiro do vento”. O *takua ete'i* (*Merostachys* spp.) também é usado nesta peça, mas *takua xi* parece mais apropriada. A planta é comum nas beiras de estrada, no Brasil e na Argentina. Dona Elsa Para, inclusive, tinha uma muda de *takua xi* (cana-do-reino; *Arundo donax*) perto da casa, que trouxe de um local na beira da estrada, “pra lá de São Miguel”. O *takuari* é uma espécie mais delgada do gênero *Merostachys* encontrada no litoral do sudeste do Brasil. Em Koenju, Dona Elsa Para,

⁵⁷ EMATER/RS-ASCAR - Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Rio Grande do Sul) - Associação Sulina de Crédito e Assistência Rural.

que trouxe um feixe de *takuari* da aldeia Boa Vista, Ubatuba (SP), utilizava para “fazer flechinha”. Por fim, o *takuarembo* merece ser apresentado ao lado da sua companheira de trançado, o *güembepi*.

4.1.3.2 *Güembe e takuarembo*



Os mais lindos e delicados trançados são feitos com *güembepi* e *takuarembo*. Chama-se *güembepi* a fibra extraída das raízes aéreas do *güembe* (cipó-imbé; *Philodendron bipinnatifidum*). *Takuarembo* é o nome para *Chusquea ramosissima*, uma espécie de taquara fina. São feitas pulseiras (*poapy regua*), brincos (*namichai*), anéis (*kuã regua'i*), adornadas cuias e garrafas térmicas, variados tipos de ‘canastos’, dentre outras peças.

As plantas podem ser apresentadas juntas, porque estão sempre juntas nos artesanatos, assim como nas matas da Argentina, onde ocorrem em abundância. O *güembe* (cipó-imbé; *Philodendron bipinnatifidum*), epífita, nas copas das árvores, e o *takuarembó* (criciúma; *Chusquea ramosissima*) formando um denso emaranhado no extrato inferior. É fácil obter mudas de *güembe* para tentar cultivar em aldeias do Brasil (onde falta a planta), nas roças novas da Argentina, em galhos derrubados ao solo. Ikuta (2002, p. 203-204) registra o interesse dos Mbya em cultivar o *güembe* (cipó-imbé; *Philodendron bipinnatifidum*) nas aldeias do RS. Mas mesmo nas aldeias da Argentina, algumas famílias trazem para perto das casas estas mudas, e, as plantam em alguma árvore cuja arquitetura tenha permitido o surgimento de uma concavidade em algum ponto de bifurcação do tronco ou galhos. Essas plantas - *güembe* e *takuarembó* - não são encontradas nas matas da Tekoa Koenju, apenas na Mata São Lourenço, de acordo com Raimundo Vera Miri - e como demonstra o filme documentário “Desterro Guarani”, realizado por Patricia Kerexu e Ariel Kuaray Poty (DESTERRO, 2011).

O *güembepi* naturalmente apresenta diferentes tonalidades – do marrom ao preto. Mas também existem técnicas para escurecer: deixando de molho na água, por exemplo, ele fica preto. Ariel Sánchez, Vera Poty - que aproveitava uma trilha que fizemos na mata para trazer um pouco de *takuarembó* (criciúma; *Chusquea ramosissima*) a pedido de Marcela Para’i - explica que esta planta, por sua vez, para coletar “tem que ser novinha”. As taquarinhas velhas, quando secas, ficam escuras ao invés de brancas. De acordo com Ariel Sánchez Vera Poty, algumas pessoas cortam – ou arrancam – a raiz do *güembe* (cipó-imbé; *Philodendron bipinnatifidum*) para depois retirar a fibra. Mas há uma maneira mais sustentável, digamos, de apenas “descascar” a raiz, que em pouco tempo se reconstitui. Neste sentido, Ariel Vera Poty - que já cursou uma formação para guarda-parque - tinha idéias de elaborar “planos de manejo” para o material utilizado no artesanato.

O *güembepi* é também a fibra para amarração por excelência (Ikuta, 2002). Especialmente, este uso fica evidente em uma “outra aldeia, bem tradicional” - como se referem os Mbya - chamada *Soita*, que existe na área de Tamandua⁵⁸. Uma clareira de menos de um hectare na mata, com três ou quatro casas, aparentemente todas em

⁵⁸ A área da comunidade Mbya de Tamandua é de 3.200 ha, assim que, permite a existência de mais de um núcleo de moradias, conectados por trilhas nas matas. Especialmente, há muita taquara na trilha que liga essas duas aldeias. O caminho contorna os cerros e acompanha o arroio Alegre (ou Torto). Ao longo deste caminho, só deixa de ter *pekuru* (taquaruçu-de-espinho; *Guadua trinii*) em pontos onde o *takua ete’i* – outra taquara, especificamente *Merostachys clausenii* - passa a dominar.

construção. O *güembepi* e alguns pregos se misturam nessa arquitetura, da mesma forma que a taquara e a lona preta.

4.1.3.3 *Guyrapa'i*



As flechas do *guyrapa'i* - arco e flecha “de brinquedo” - são feitas preferencialmente do *yvyra petái* (jaborandi; *Pilocarpus pennatifolius*). Esta pequena árvore característica do sub-bosque é localmente chamada cutia, na região de São Miguel das Missões. A planta existe na Tekoa Koenju, mas em pouca quantidade. Assim, Leo Karai Nindy aproveita e acompanha Dona Elsa Kerexu, quando vai ao Salto do Jacuí buscar *takua ete'i* (taquara-mansa; *Merostachys multiramea*), e também traz as varinhas de *yvyra petái*, pois lá existem áreas adensadas da planta, “bem pertinho” (das casas).

Nas matas do rio Inhacapetum, Tekoa Koenju, o *yvyra petái* (jaborandi; *Pilocarpus pennatifolius*) cede espaço ao *yvyra ü* (laranjeira-do-mato; *Actinostemon concolor*) e outras plantas do extrato inferior da floresta, como a primavera (*Brunfelsia australis*) e o topete-de-cardeal (*Calliandra tweediei*). Já em Tamandua, na Argentina,

existem manchas populacionais quase puras do *yvyra petái* (jaborandi; *Pilocarpus pennatifolius*), um tipo de mata “bem limpinha” como descreve Ariel Sánchez Vera Poty, que sempre vai meditar/rezar em uma área com esse tipo de sub-bosque. Revela que o local sempre o faz pensar no pessoal do Brasil, que precisa ir longe para buscar a madeira, se quiser fazer “arquinhos”.

As flechas chamam-se *hu'y*, e o arco, *guyrapa*. Os Mbya de Koenju fazem um tipo de *guyrapa* para vender às crianças nas ruínas que é uma espécie de besta (Figura 11). A flecha é lançada através de um tubo feito com *pekuru* (taquara-de-espinho; *Guadua trinii*), e, nesta peça, o arco também utiliza o *yvyra petái* (jaborandi; *Pilocarpus pennatifolius*). O tipo de material e as peças de artesanato variam bastante de acordo com o lugar. Esse tipo de *guyrapa* parece ser muito característico de Koenju e do sítio arqueológico. Por exemplo, um homem vindo de Porto Iguazú, comunidade de Fortín Mborore, expunha um arco e flecha diferente dos demais, feito com madeira de *guajayvi* (guajuvira; *Cordia americana*), como o *guyrapa ete* - o arco e flecha verdadeiro.

Figura 11 - Daniel confeccionando *guyrapa'i* no início do inverno em Koenju, e sua comercialização nos alpendres do Museu das Missões, São Miguel das Missões, RS.



Ariel Sánchez Vera Poty, em Tamandua, utiliza a madeira do *aguai* (*Chrysophyllum gonocarpum*) para fazer *guyrapa'i* (arco e flecha). Observa, também, o fato de muitas pessoas que vivem no Brasil buscarem nas aldeias de *Misiones* as sementes do *aguai* para confecção de colares – junto com o *kapi'i'a* (lágrima-de-nossa-senhora; *Coix lacryma-jobi*). Assim, conclui tratar-se de outra planta que falta nas aldeias brasileiras. Na verdade, trata-se de planta relativamente comum nas florestas, mas a questão é que o mato como um todo já falta em largas extensões do Sul e Sudeste do Brasil.

Sensível às diferentes realidades ecológicas vivenciadas pelos Mbya, Ariel Sánchez Vera Poty se preocupa em cuidar das plantas que abundam em Tamandua. Costuma espalhar mudas de *aguai* (*Chrysophyllum gonocarpum*) pela mata - transplanta aquelas que se concentram em bancos de plântulas sob árvores adultas -, visto que utiliza bastante esta madeira.

4.1.3.4 Bichinhos (e “indiozinhos”) de madeira



A madeira mais utilizada para a confecção das esculturas de animais - *vixora'anga* - em Koenju é o *kurupika'y*. Na região missioneira, corresponde a duas espécies: o pau-leiteiro (*Sapium glandulosum*) e o toropi (*Sapium haemospermum*). Os Mbya também chamam essa(s) planta(s) de corticeira. Para Maria Ara Poty, o *kurupika'y* com a folha mais fina, que corresponde ao toropi, “é melhor de fazer” os bichinhos: “O outro é mais duro.”. Já Aniceto, pensa o contrário. Ralf Vera Poty pondera que depende do artesão (ou artesã⁵⁹). Ele prefere *S. glandulosum* por apresentar as fibras mais longas e regulares. Mas, faz referência a uma variedade de *kurupika'y* que

⁵⁹ Em geral são os homens que trabalham com a madeira para fazer bichinhos. No entanto, em Koenju algumas mulheres, como Maria Ara Poty, também confeccionam os *vixora'anga*.

ocorre em Santa Maria, com as folhas menores e mais finas que o toropi (*Sapium haemospermum*) cultivado em Koenju, que seria “a melhor de todas”.

Aniceto também diz que “dá pra fazer” bichinho com *araxiku* (*Annona neosalicifolia* e *A. sylvatica*), embora também seja “meio duro”. Quando ainda não sabia onde buscar *kurupika'y* (*Sapium* spp.) em São Miguel das Missões, fez alguns bichinhos com *araxiku* (*araticum*; *Annona neosalicifolia*). Na Argentina, as esculturas de animais também são feitas com a madeira do *tembetary* (mamica-de-cadela; *Zanthoxylum* sp.)⁶⁰.

O *guajayvi* (guajuvira; *Cordia americana*) é a planta preferida para as pequenas esculturas de pessoas – “indiozinhos”. Sobretudo em *Misiones*, muitos bichinhos, inclusive para chaveiros, também são feitos com o cerne da guajuvira. O artesanato com essa madeira é apresentado ao natural, sem a “pintura” com ferro em brasa.

4.1.3.5 Algumas plantas cultivadas



⁶⁰ Segundo Martínez Crovetto (2012, p. 116) o nome significa “de donde fluye el adorno labial”. O *tembeo*, o adorno labial, no entanto pode ser feito com diferentes madeiras, por exemplo, o próprio *kurupika'y* (pau-leiteiro; *Sapium glandulosum*).

O *yakua* (porongo; *Lagenaria siceraria*) é uma das poucas plantas cultivadas utilizadas no artesanato. Em geral, são as mulheres que trabalham com o *yakua*: no início do inverno, são colhidos ainda verdes, postos à secar no sol e pintados com ferro em brasa, à exemplo dos *vyxo ra'anga* (esculturas de animais). Na verdade, praticamente todo material do artesanato é exposto um tempo ao sol.

O principal uso do *yakua* (porongo; *Lagenaria siceraria*) é para os chocalhos *mbaraka miri* que, além de comercializados como artesanato, possuem uma importância ritual destacada (LUCAS; STEIN, 2009). O som é produzido com sementes diversas, até mesmo um *kumanda* tradicional (feijão-miúdo; *Vigna* sp.), guardado para plantio. O *yakua* (porongo; *Lagenaria siceraria*) também é utilizado como a base de fixação das contas com *kapi'i'a* (lágrima-de-nossa-senhora; *Coix lacryma-jobi*) e *takua xi* (cana-do-reino; *Arundo donax*) no *oparara va'e* (“mensageiro do vento”). Existe uma variedade de porongo, comprida e tortuosa, utilizada nas *artesanias* principalmente na Argentina, chamada *yakua puku* ou *yakua kare* – respectivamente, “comprido” ou “torto”.

O *kapi'i'a* (lágrima-de-nossa-senhora; *Coix lacryma-jobi*) é outra planta cultivada utilizada no artesanato Mbya. A planta, de origem asiática, faz parte do repertório de diversos povos originários da América do Sul, como os Emberá-Katío da Colômbia (FRAUSIN et al., 2008). Além dos colares, o *kapi'i'a* (lágrima-de-nossa-senhora; *Coix lacryma-jobi*) decora também os penduricalhos de *takua xi* (cana-do-reino; *Arundo donax*) dos *oparara va'e* (Figura 12), como indicado acima. Existem diferentes variedades em coloração e tamanho do *kapi'i'a*. Um tipo não muito usado (similar a um dente) corresponde, provavelmente, ao teossinto (*Zea mays* L. ssp. *mexicana*).

O *yva'ü* (balãozinho; *Cardiospermum grandiflorum*) é uma planta, pode-se dizer, semi-cultivada. Ela nasce no *ja'i*, que se trata daquela primeira vegetação de capoeira que sucede as plantas cultivadas nas roças. Utilizadas nos colares, as sementes são muito similares à miçangas negras. A estrutura da semente causa muita admiração entre os Mbya. Apresenta um pequeno tegumento branco que, uma vez raspado, já revela a miçanga perfeita. Assim, “parece que foi feita para isso mesmo”. Por fim, em Tamandua, as sementes de *oveña* (uva-do-japão; *Hovenia dulcis*) – *oveña rä'y'i* - também são utilizadas nos colares.

Figura 12 - Comercialização de artesanato na *Ruta 7*, Tekoa Ka'aguy Poty, Kunha Piru "Uno", Misiones.



Algumas plantas cultivadas - *stricto* ou *lato sensu* - podem aparecer no entorno das casas ou ao final do ciclo das roças para serem utilizadas no artesanato. Há, todavia, uma ligação mais significativa entre as plantas que fornecem material e a chegada do inverno nas roças Guaraní contemporâneas. Ikuta (2002, p. 116) sugere que “[...] deve-se traçar uma relação entre a falta de *yvy porã* (terras boas) e a intensificação da confecção e comercialização do artesanato.”. Para a autora:

A confecção de artesanato e sua comercialização tem se constituído numa atividade econômica extremamente importante para os Mbyá Guaraní [...]. Principalmente quando as potencialidades dos recursos naturais para caça, pesca, coleta, e produtos provenientes da agricultura de cada área são limitados (IKUTA, 2002, p. 194).

Destaca-se, portanto, uma relação entre a possibilidade de gerar algum excedente agrícola para o inverno, ou seja, da capacidade de armazenar alimentos produzidos nas roças no verão, e a venda de artesanato. A caminhada etnoecológica Mbya contemporânea permite, por exemplo, que o *yakua* (porongo; *Lagenaria siceraria*) continue sendo utilizado, não tanto para armazenar a farinha de milho, mas

para gerar renda em forma de artesanato. Se as roças não produzem alimentos para o ano todo, o artesanato garante os recursos para a compra de alimentos, o que acaba movimentando uma economia local e regional, como se discute na próxima seção.

4.1.4 Plantas compradas no mercado



O uso de plantas nas aldeias compreende aquelas compradas no mercado da cidade. Uma biodiversidade comum - pode-se dizer hegemônica - referente, sobretudo, às plantas alimentícias ou de uso recreativo⁶¹, sendo as principais, as também acessadas eventualmente pelo recebimento de cestas básicas. São aquelas plantas que encontram lugar nas mais diversas moradias e cozinhas do mundo e que naturalmente também estão presente nos fogões e fogos de chão das famílias Mbya.

Kinupp (2007, p. 9) lamenta que “[...] 90% da alimentação mundial vêm de apenas 20 espécies [...]”. Baseado nos trabalhos de Rapoport et al. (1998)⁶², Kinupp (2007, p. 9) denuncia que “[...] além do imperialismo cultural e econômico há no mundo

⁶¹ Como o tabaco e a erva-mate, conforme Cooper (1987).

⁶² RAPOPORT, E. H. et al. Malezas comestibles: hay yuyos y yuyos... **Ciencia Hoy**, Buenos Aires, v. 9, n. 49, p. 30-43, 1998.

globalizado o imperialismo gastronômico-alimentar.” De fato, a soja (*Glycine max*), ou, no caso de *Misiones*, o girassol (*Helianthus annuus*) - pelo óleo - e o trigo (*Triticum aestivum*), aparecem como as plantas mais importantes para a alimentação da maior parte das famílias Mbya. Como disse Ariel Sánchez Vera Poty, em Tamandua: “a gente não vive sem *harina* e nunca ninguém plantou trigo, eu acho... Isso é mesmo *gracioso*.”

O *avaxi* (milho; *Zea mays*), todavia, seria uma planta típica Guarani incorporada ao repertório agro-industrial. Assim, o *avaxi*, comprado em forma de farinha no mercado pode ser visto como um elemento que dilui fronteiras entre o tradicional e o não tradicional. Pois, quando chega na aldeia, por exemplo, com a farinha de milho se faz o *rora* - um meio termo entre a polenta e o cus-cus - no fogo de chão, com as apropriadas lenhas da mata nativa. A erva-mate (*Ilex paraguariensis*) ou *yerba* (na Argentina), como vimos, também entra no rol de plantas tradicionais Guarani que são adquiridas no mercado.

Transformado em transgênico, o milho também fora consumido indiretamente na Tekoa Koenju por meio da ração para galinhas. A ração entregue pela Funai no início do inverno de 2014 - juntamente com os pintos - era uma mistura de milho e soja transgênicos. Aniceto foi um dos Mbya que se dedicou bastante à criação das galinhas e relatou um fato interessante: tentou comprar apenas milho para a alimentação, mas as galinhas não comeram. Assim, foi obrigado a seguir comprando ração.

Claude Lévi-Strauss (1987, p. 30) considerava marcante o fato de “[...] que, longe de depender inteiramente do meio ambiente natural, os índios sul-americanos dispersos pela floresta tropical mostram excepcional habilidade em descobrir substitutos para uma espécie vegetal.”. Embora não estejam exatamente “dispersos pela floresta tropical”, o caso parece se aplicar, em parte, à relação dos Mbya com a “batatinha” (*Solanum tuberosum*) - tipicamente comercializada em *Misiones* - e, sobretudo, com o trigo.

O trigo (*Triticum aestivum*), como dito acima, não é cultivado nos *tekoa*. Até porque, em grande parte, foram justamente as dificuldades encontradas para o cultivo dos alimentos que elevaram esta planta, processada na farinha mais acessível do mercado, ao principal recurso alimentar para as comunidades Mbya. Ela dá conta, principalmente, de complementar a relativa pouca produção de milho, que não se sustenta no inverno. De maneira nenhuma o trigo substitui o *avaxi*, como espécie de importância cultural e cosmológica (FELIPIM, 2001). Mas a sua farinha, sem dúvida, substitui o *avaxi ku'i* (farinha de milho) no preparo de muitos alimentos.

Presente há gerações na alimentação diária das famílias, o trigo também não pode ser visto como uma simples fonte de amido barata, para tempos de dificuldade. O trigo, na forma de *xipa* e *reviro*, é adorado pelos Guarani. É a base da alimentação também durante os meses de maturação do milho, já nos “tempos novos”. Existem variações do *xipa*, por exemplo, o *xipa ryku* (“derretido”). É muito bom parar com o mate e comer *xipa ryku* com *té* (*Camellia sinensis*) ou café (*Coffea arabica*) pela manhã ou no fim da tarde. Maria Ara Poty costuma preparar o *xipa ryku* com um tempero de cebolinha (*Allium schoenoprasum*), que cultiva na sua horta. Também pode ser misturada farinha de milho com a farinha de trigo, o *xipa* pode ser comido com mel, e assim por diante.

O *reviro* é muito apreciado nas aldeias e é especialmente bom com *mate cocido*, como se costuma *desayunar* na Argentina. Enquanto no Brasil o *reviro* parece ser uma exclusividade das aldeias Mbya, em *Misiones* é uma comida típica dos trabalhadores rurais em geral, sobretudo os *tareferos*, que trabalham nas colheitas de erva-mate. Digase de passagem, muitos Guarani *tarefeam* e, em geral, estão inseridos na classe de trabalhadores rurais. Muitas famílias, inclusive, vão viver em *quintas*, trabalhando nas *chacras* do *patrón*. O *reviro* é oferecido inclusive em estabelecimentos mais populares na capital *Posadas*. Já o *xipa*, acredito, é uma palavra utilizada pelos Mbya para massa, em geral. O *xipa* que tipicamente se come nas aldeias do Brasil, mesmo as mulheres Mbya chamam por vezes de *torta frita*, em *Misiones*. É que lá, as “*chipas calientitas*”, são um tipo de rosca, vendida no interior dos ônibus interurbanos, e as *chipitas*, uma espécie de versão argentina para o pão de queijo.

A farinha de trigo também é usada para fazer *mbojape*: um pão assado nas cinzas do fogo de chão. E o *mbeju* também. As mulheres também fazem pão convencional, digamos, no forno de fogão à gás. O trigo, além da farinha, é consumido também com frequência pela massa. Massa, extrato de tomate (*Solanum lycopersicum*), cebola (*Allium cepa*), arroz (*Oryza sativa*) e frango, são itens comuns nas compras feitas na cidade, o ano todo.

Uma etnoecologia *oguata va’e*, caminhante, permite que sejam percorridas as matas das aldeias e do seu entorno, que se ande entre aldeias para buscar materiais para o artesanato, que se leve esses elementos *del monte* (floresta) aos locais de comercialização e, com a renda oriunda desta atividade, se percorram os corredores dos mercados da cidade. Seguindo uma caminhada nesse tempo-espço etnoecológico Mbya, sem esconder as matizes de interculturalidade, se pode retornar às matas das

aldeias para tratar de outras atividades importantes realizadas nos tempos velhos do “inverno”, com destaque para a caça com armadilhas e alguma discussão sobre plantas medicinais. Retorna-se, portanto, às trilhas.

4.1.5 Trilhas, armadilhas e plantas medicinais



As trilhas que cortam os inúmeros *tekoa* são percorridas e manejadas potencialmente por homens, mulheres e crianças Mbya de qualquer comunidade. Atualmente, um catalisador que leva as pessoas a conhecerem aldeias, explorarem suas matas e compartilharem seus conhecimentos são as festas. Em Koenju, por exemplo, no início do inverno de 2014 as mulheres do núcleo residencial de Dona Elsa Kerexu estavam muito empenhadas em monitorar uma armadilha (*monde*), localizada em uma trilha na matinha próxima. O *monde* foi feito por um homem que veio da Argentina passar o Natal. Há tempos não era feita armadilha neste sítio e este *monde* capturou em torno de cinco tatus: “Era tatu todo dia!” - exclamava Maria Ara Poty. E não era por acaso que toda a roça de *jety* (batata-doce; *Ipomoea batatas*) de Dona Elsa Kerexu havia sido comida por algum “bichinho”⁶³.

⁶³ Os Mbya chamam freqüentemente de “bichinhos”, os animais da floresta. O diminutivo é uma tradução do -‘i, que traz um significado também de respeito, de belo, ou sagrado. Interessante notar que as

Crivos et al. (2007), exploram a relação de domesticação de áreas de mato a partir das trilhas, destacando a contribuição das estratégias diárias individuais, conhecimento e interesse de cada pessoa na seleção dos recursos. Consideram as trilhas “assinaturas na paisagem” e uma mobilidade em micro-escala, em função da busca por plantas, acesso a locais de pesca, fontes d’água, plantios e deslocamentos de mudas de espécies florestais, etc. Apontam no sentido que as roças e capoeiras são vistas pelos Mbya enquanto transformações do *monte* - mato - sendo que as trilhas perpassam todos ambientes.

Em Koenju, Raimundo Vera Miri contava que no ano anterior andara bastante por *Misiones*. Em algumas regiões existem diversas comunidades, sendo que ele percorria a pé as trilhas que, ao ver da estrada, já sabia que “era dos Guarani: que tem aldeia”. Ou seja, as trilhas misturam-se também às *Rutas*. Estrada asfaltada, estrada de chão, trilha, no Brasil ou na Argentina. Também no sítio arqueológico de São Miguel das Missões, onde as famílias comercializam o artesanato, se vêem os caminhos dos Mbya entre a “casa de passagem” e os alpendres do Museu das Missões.

Uma analogia jocosa feita pelos jovens Mbya é que nos carreiros que percorrem as matas do *tekoa* sempre há a “BR principal”, a partir da qual, cada um “depois sabe pra onde vai”. Normalmente, os caminhos até as armadilhas são mais escondidos. A “BR” geralmente conduz ao rio, a outro núcleo de moradias, roças, malhas de *pekuru* (taquara-de-espinho; *Guadua trinii*) manejadas, ou a frutíferas, como grandes árvores de *yvaviju* (guabiju; *Myrcianthes pungens*) ou de *guavira* (guabiroba; *Campomanesia xanthocarpa*). É comum encontrar áreas “limpas” no entorno destas matrizes muito freqüentadas pelas crianças na devida época da fruta (Figura 13), quando também aproveitam para fazer pequenas armadilhas como o *mondepi* e o *nhu’a’i*, para capturar pássaros que igualmente comem as frutas.

Os adultos tentam manter em segredo suas armadilhas maiores, como o *monde*. O *yvaviju* (guabiju; *Myrcianthes pungens*) ou o *kurupa’y* (angico-vermelho; *Parapiptadenia rigida*), pesados, são madeiras utilizadas para fazer o *monde* (Figura 14). O *monde* é um tipo de armadilha que é feita - como explica Gustavo Karai Tataendy: “só pros animais que são que nem os humanos: que têm estradinha, como tatu.”. O ideal seria sair de manhã cedinho para verificar as armadilhas, mas com Gustavo Karai Tataendy, saímos um dia de tarde. Estudando uma armadilha,

armadilhas são feitas, em geral, depois do período de reprodução, ou seja, no início do inverno, quando os animais também estão mais gordos. Muitos, justamente, por alimentarem-se nas roças do *tekoa*.

observamos que, apesar de uma das extremidades do tronco ficar apoiada no chão, independe a direção de onde vem o animal, por uma artimanha genial: o *monde* é feito em uma curva da trilha do tatu. Há uma pequena cerca no *monde*, e essa pode ser feita com o *yvatay* (camboatá-vermelho; *Cupania vernalis*), ou mesmo de *pekuru* (taquara-de-espinho; *Guadua trinii*).

Figura 13 - Área “limpa” em pequeno fragmento de mata com concentração de armadilhas - *nhu'a'i* - sob planta de *yvaviju* (guabiju; *Myrcianthes pungens*). Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS.



Figura 14 - Léo Karai Nindy e Gustavo Karai Tataendy armando um *monde* na Tekoa Koenju.



A exploração das trilhas é também uma atividade infantil e, além das armadilhas, neste contexto destaca-se o *pindo* (jerivá; *Syagrus romanzoffiana*). Caminhando na Tekoa Tamandua, Maria Ara Poty me provocava a cortar um *pindo*, para comer palmito e “fazer *yxó*”⁶⁴. Me fez notar que havia muito pouco *pindo* na proximidade das casas: “Aqui, as crianças gostam muito de comer palmito e fazer *yxó*... Imagina, se naquele tempo que eu era criança a gente já cortava muito, como não ia ter *pindo* só mais longe...? Mas no mato tem muito!”. Larricq (1993)⁶⁵ *apud* Ladeira (2008) expressa muito bem a importância das matas para a reprodução do conhecimento cosmo-ecológico Mbya nas caminhadas das crianças:

*El monte también provee el sustento material para lo mítico y la justificación para sus prácticas asociadas. En tanto crezcan, los chicos se irán internando en la selva circundante, pero también en el conocimiento de los orígenes y características divinas de cada actividad. Casi toda la botánica y la zoología mbya (quizás podríamos decir guaraní) forman parte de una extensa red de relaciones míticas que se actualizan en el trajinar del monte y en los ritos que lo garantizan como beneficioso. Alimentos, materias primas, experiencias místicas, todo puede ser proporcionado por el monte, en una calidad distintiva que se extiende a los cuerpos, las vidas y los pueblos de la parcialidad. De aquí que este ámbito combine fuerzas que tanto pueden ser positivas cuanto negativas, de acuerdo a la manera que las enfrente. Un cazador que viva en ‘mala forma’, por ejemplo, difícilmente atrape buenas presas; [...] (LARRICQ, 1993, p. 90 *apud* LADEIRA, 2008, p. 159).*

Nas suas brincadeiras, as crianças também ensinam umas às outras, por exemplo, as plantas que contém água, como o *pyno guaxu* (urtigão; *Urera baccifera*). Nos pequenos caminhos diários, ou aventuras mais longas, também vão aprendendo com os mais velhos as plantas medicinais e como se relacionar com esses seres (Figura 15). O uso medicinal de plantas é diverso e muito espiritualizado, portanto, muito além de uma relação fitoquímica. Uma vez que as plantas têm espíritos, sempre que se for usar, é necessário pedir - não precisa ser em voz alta, basta mentalizar - e também explicar o porquê da ação, como expõe Ariel Kuaray Poty:

Por exemplo: vou usar essa madeira, né? Vou construir alguma coisa. Ou vou usar pra remédio... Só que você não tem que ficar tirando, né? Muito, assim. Que você não vai usar. Remédio também, você só tira uma casca, assim: aquilo que você vai usar. Não precisa tirar um monte, assim, e depois jogar fora. Aí também não funciona. Que ele não gosta. Tem que tirar só o...

⁶⁴ Uma larva de besouro muito apreciada como alimento, com propriedades medicinais, e que se desenvolve no estipe da palmeira, a partir de uma técnica dominada pelos Mbya.

⁶⁵ LARRICQ, Marcelo. **Ipytuma**: Construcción de la persona entre los Mbya Guarani. Misiones: Editorial Universitaria/Universidad Nacional de Misiones, 1993.

Pouquinho. Depois você vai de novo, se precisar mais, você vai de novo tirar.
(Ariel Kuray Poty, Tekoa Koenju).

Figura 15 - Marcas de extração de *poã* ao longo de uma trilha. Tekoa Tamandua, *Provincia de Misiones*.



O conhecimento dos “remédios” é, em boa medida, generalizado entre os Mbya - talvez um pouco mais com as mulheres. E, em geral, todos seguem as normas de respeito aos espíritos das plantas e da coleta comedida. Já, as lideranças espirituais, que conduzem processos de cura na *opy*, têm procedimentos mais elaborados, novamente de acordo com Ariel Kuaray Poty:

O espírito da árvore é o espírito daquela planta, que você tá usando, assim. Aí também ele funciona. Mas, ao mesmo tempo, os *karáí* mesmo, pedem também que aquele remédio que ele tá tirando seja eficaz. Aí, já é pro criador. Tipo, Karáí Ru Ete. E o Tupã, né? Que criou as plantas. Aí, pede pra ele. E tem o dia também, tem que ser bem cedo, ou meio de tardezinha, também, pra tirar. Não qualquer hora. Meio-dia também. (Ariel Kuray Poty, Tekoa Koenju).

Uma planta medicinal importante que existe na Tekoa Koenju é o *yvyra rapoju* (cancerosa; *Maytenus muelleri*). Aniceto confirma que “tem bastante ali embaixo”, na matinha que costeia o rio Inhacapeum. Aproveitando o momento desta conversa com Aniceto e descontraindo a tomada de uma imagem (Figura 16), Ariel Kuaray Poty me orienta: “põe assim na legenda: ‘farmácia do Ariel’”. Uma brincadeira que comunica a

importância do mato para a saúde das famílias Mbya. Para Aniceto, neste mato de Koenju “tem pouca coisa. Tem alguma coisa, mas não é mato mesmo.”. Muitos *poã* podem ser encontrados “depois” do rio: “Lá tem, mas já é o fazendeiro.”. Também existe uma ilha no rio Inhacapetum, onde tem mato, na visão de Ralf Vera Poty: “árvores grandes”. Raimundo Vera Miri refere-se à Mata São Lourenço como um local onde consegue encontrar “vários *poã*”.

Figura 16 - “Farmácia do Ariel”.



Os principais *poã* são encontrados nas grandes florestas, mas são utilizadas tanto plantas das matas, campos e capoeiras, quanto as cultivadas – considerando que existem plantas que aparecem em diferentes situações e, também, tipos de manejo intermediários. Em geral, podem ser utilizados em chás, tomados junto com o chimarrão, em banhos, ou até mesmo aspirados, como acontece com as raízes do *pipi* - planta herbácea que aparece principalmente próximo aos cursos d’água, na Tekoa Koenju e em Tamandua, por exemplo.

O *pipi* (*Petiveria alliacea*) também é conhecida por guiné. É uma planta comumente cultivada em quintais e vasos nas casas de *jurua*, sendo associada à

religiões de matriz africana. A planta é muito valorizada entre os Mbya e também toma-se o chá, muito forte segundo relatos, inclusive em rituais na *opy*. De acordo com a bibliografia consultada, o *pipi* (*Petiveria alliacea*): “É nativa da região amazônica e possui hábito persistente em algumas regiões, tornando-se difícil de ser erradicada [...]” (LORENZI; MATOS, 2002). Ou seja, é uma planta do mato - provável que, “originalmente”, da floresta amazônica - mas se for levada a outra região para cultivo pode se “naturalizar” no ambiente. Pode se “asselvajar” em uma área de capoeira e permanecer na floresta.

Nesse sentido, o *pipi* (*Petiveria alliacea*) pode ser um exemplo da influência Guarani na composição das florestas subtropicais, destacada por Oliveira (2010). E mais, encontrada em matas nativas onde se instalaram aldeias recentemente, a espécie aparece como um registro da territorialidade ancestral. 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 e centenas de anos. E, nesta escala de tempo, por mais sutil que seja a influência, este trabalho provoca alterações na composição da floresta.

Os transplantes de mudas florestais com importância espiritual e medicinal integram-se ao “[...] fluxo de pessoas, sementes, animais, objetos da cultura material, técnicas e conhecimentos [...]”, destacado por Freitas (2006, p. 51) enquanto um processo contemporâneo de conexão entre fragmentos de ecossistemas. As caminhadas das famílias Mbya, seus trânsitos inter-comunitários e a cosmo-ecologia das trilhas aldeãs estão obviamente relacionadas a muitas coisas além de plantas. Mas, “[...] considerando que os ambientes em que estas aldeias se localizam estão separados por muitas barreiras [...]”, cabe assinalar que um “[...] lugar ecológico ocupado pelos Guarani é de conectores entre manchas distintas e descontínuas [...]”. Ou seja, “[...] a dinâmica social Guarani no que se refere ao trânsito entre os *tekoa* em uma região, estabelece vias e fluxos que em última análise tem resposta em termos da potencialização das espécies intencionalmente manejadas [...]” (FREITAS, 2006, p. 51).

Destacando um tipo de cultivo que não é estritamente agrícola, realizado pelas famílias Mbya no entorno das casas e ao longo das trilhas mais próximas, adentramos em uma modalidade de plantio que pode ser realizada ainda antes da chegada dos tempos novos do *ara pyau*. Às iniciativas familiares que, por exemplo, interconectam os ambientes de diferentes aldeias, integram-se, hoje, ações de extensão rural e variados

projetos institucionais. Abre-se, assim, uma nova seção na caminhada etnoecológica deste capítulo.

4.2 Ao redor das casas e alguns plantios no inverno



É principalmente ao redor das casas que se pode refletir sobre a ação das famílias Mbya na integração dos ambientes das aldeias. No mesmo sentido, se percebe que os Mbya interagem com variados projetos de desenvolvimento em contexto mais amplo e manejam diferentes iniciativas na direção do fortalecimento das comunidades e da sua espiritualidade. Diluindo as fronteiras entre *ka'aguy* e *kokue* - o mato e as roças - o entorno das casas também expande os limites da aldeia. Ao redor das casas, as espécies ilustram intencionalidades culturais Guarani (FREITAS, 2006) e singelas ações de manejo de plantas que, nos pátios, misturam tudo: os fluxos entre aldeias, as mudas de projetos propriamente ditos, e iniciativas individuais que não se limitam a ambientes de aldeia, mas integram relações com vizinhos, os caminhos do ambiente rural e até mesmo as cidades.

No entorno das moradias da Tekoa Koenju misturam-se com destaque duas gerações de plantas cultivadas a partir de projetos. Principalmente, pessegueiros (*Prunus persica*) e *kurupika'y* (toropi; *Sapium haemospermum*) “da Emater”, com três a quatro metros de altura, e as “mudas do CTI” - projeto detalhado adiante -, plantadas mais recentemente, portanto menores, com destaque para espécies de *Citrus* e nativas variadas. A estas, somam-se particularidades de cada família, em cada núcleo.

A árvore não frutífera cultivada no entorno das casas em Koenju é o *kurupika'y*. Na região missioneira, como visto, corresponde a duas espécies: o pau-leiteiro (*Sapium glandulosum*) e o toropi (*Sapium haemospermum*). Deste último, que tem a folha fina, já haviam alguns pés plantados quando a família de Maria Ara Poty passou a morar na comunidade. Junto com os pessegueiros, são plantas que “vieram pela Emater” - provavelmente no período do Programa RS Rural, que marcou o início das ações de ATER (Assistência Técnica e Extensão Rural) com as comunidades Guarani no Rio Grande do Sul (SOARES, 2008).

Muitas mudas que chegaram à aldeia com a proposta temática das agroflorestas - como será visto, na já citada parceria com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) - foram levadas pelas pessoas para cultivar no entorno de suas casas. Um exemplo de quão bem sucedido é este tipo de plantio (individual/familiar) na comunidade Mbya Guarani são os *kurupika'y* (pau-leiteiro; *Sapium glandulosum*) no pátio do Seu Solano Karai Tataendy: “Estão enormes!” - exalta Ralf Vera Poty - em comparação com as demais mudas que foram plantadas em outros pontos da aldeia. Com dois anos, eram 46 pés plantados em linha - com aproximadamente 3m de altura (no inverno de 2014) (Figura 17).

O *oka* - pátio - do *xeramói* Solano Karai Tataendy ajuda a caracterizar os plantios e o manejo realizado ao redor das casas. As mudas de *kurupika'y* (pau-leiteiro; *Sapium glandulosum*), plantadas em linha, se misturam a outras plantas conservadas da borda da mata, como a *tara* (popularmente conhecida por denominação muito similar: tala; *Celtis ehrenbergiana*) que produz muitas frutinhas alaranjadas comestíveis. No seu *oka*, Solano Karai Tataendy também deixa crescer “mudas” de *yvyra pëpë* (alecrim; *Holocalix balansae*) - que, na verdade, são rebrotos de raízes de uma árvore antiga, que já não se faz visível. É importante registrar uma característica deste cultivo de árvores ao redor das casas Mbya Guarani: as plantas crescem “no limpo”. No chão varrido, fica muito bem marcada a transição do pátio para o mato.

Figura 17 - *Kurupika'y* (pau-leiteiro; *Sapium glandulosum*) cultivados em pátio na Tekoa Koenju.



Seu Solano Karai Tataendy também cultivava algumas plantas de *pety* (fumo; *Nicotiana tabacum*), igualmente dispersas na terra vermelha do seu *oka* - as folhas de *pety* são secas na sombra da cobertura da *oga ete'i*, do lado de fora. O *pety* e o *kapi'i'a* (lágrima-de-nossa-senhora; *Coix lacryma-jobi*) são herbáceas cultivadas mais no entorno das casas do que nas roças propriamente ditas. Algumas vezes, o *takua re'ë* (cana-de-açúcar; *Saccharum officinarum*) ou alguma variedade rara de *mandi'o* (aipim; *Manihot esculenta*), também ocupam este lugar.

Darrel Posey (1987b) trabalha este tipo de cultivo, entre os Kayapó, como “remanejo de quintais”:

Como se sabe, a palavra ‘quintal’ indica terrenos adjacentes às casas, onde são cultivadas, geralmente, plantas úteis ou decorativas. Esse tipo de utilização do solo precede a colonização européia, uma vez que os Kayapó, como vários outros grupos, plantam espécies úteis junto às suas casas (*ki krê bum*). (POSEY, 1987b, p. 181, grifo do autor).

Um aspecto do sucesso deste tipo de plantio “ao redor das casas” se deve ao cuidado que a família tem com as plantas. Elio Vera Rete, por exemplo, protegia da geada suas mudas de *Citrus* plantadas com uma cobertura feita com o capim chamado *aguara ruguái* (capim-rabo-de-burro; *Schizachyrium microstachyum*). No *oka* de Elio Vera Rete, as frutíferas misturam-se, por exemplo, a uma bela sombra de guajuvira (*Cordia americana*) e uma malha de *jety* (batata-doce; *Ipomoea batatas*). Misturam-se, portanto, plantas cultivadas pelo plantio de mudas e variedades agrícolas, com plantas que se deixa crescer. A composição das espécies varia com os interesses pessoais em cada família, sem distinções entre espécies nativas ou exóticas. Maria Ara Poty, por exemplo, tem sua opinião: “Eu acho que tem que plantar só o que vai dar fruta. O que cresce no mato, deixa que cresce sozinho.”.

Grande parte das casas na Tekoa Koenju estão posicionadas junto às áreas de mata, na borda dos capões e mata ciliar. Algumas plantas características fazem a transição entre quintal e mato, pode-se dizer. Exemplos dessas plantas que “crescem sozinhas” no entorno das casas em Koenju são o *kurupa’y* (angico-vermelho; *Parapiptadenia rigida*) – que cresce muito rápido, por sinal – e a aroeira-vermelha (*Schinus terebinthifolius*). Esta última, chamada *yryvaja rembi’u*, é muito usada em tratamentos medicinais, sendo comum ver sinais de extração de casca em árvores conservadas próximo à casa⁶⁶.

Parece haver um valor especial para plantas que “nascem nascendo”, como expressou certa vez Gustavo Karai Tataendy, a respeito de um *pindo ra’y* – “filhinho de jerivá” (*Syagrus romanzoffiana*) – que crescia junto, mas se diferenciava de outras mudas da palmeira, cultivadas no entorno da casa da sua avó. Maria Ara Poty também destaca um pessegueiro: “Esse pêssago nasceu sozinho e minha mãe não deixou cortar. E isso que ele não dá fruta boa. É daqueles que parece que não amadurece.”.

Maria Ara Poty planeja plantar uma fileira de amoras (*Morus nigra*) em sua nova casa - a ser construída através do Programa Minha Casa, Minha Vida. A amora é muito cultivada no entorno das casas em Tamandua, na Argentina. Além das frutas, dá uma ótima sobra (para tomar tererê no verão). Praticamente todas as casas em Tamandua têm ‘*mora*’, ‘*paraiso*’ (*Melia azedarach*) e ‘*níspera*’ (*Eriobotrya japonica*). Próximo à casa de Sabina Kerexu Miri, em Tamandua, há uma variedade de amora

⁶⁶ Um detalhe etnobotânico é interessante: a tradução do nome Mbya da planta, *yryvaja rembi’u*, seria “alimento de periquito”. Curiosamente, outra espécie do gênero *Schinus* é conhecida como aroeira-periquita (*S. molle*), o que deixa Ariel Kuaray Poty intrigado: “Essa deveria ser a periquita!”.

branca, *mora xi*. As irmãs exaltam a combinação de ‘*nispera*’ e ‘*mora*’, pois a frutificação parece sincronizada. Termina a primeira, começa a segunda, que por sua vez emenda com as frutas nativas, como a pitanga (*Eugenia uniflora*), e daí por diante. Quase sempre há fruta para as crianças.

A comunidade de Tamandua, mais antiga que Koenju, apresenta entre as casas grandes árvores, como o cinamomo (‘*paraiso*’; *Melia azedarach*), um ou outro *Pinus* sp., e as frutíferas também de maior porte, como pêra (*Pyrus serotina*) e ‘*durasno*’ (*Prunus persica*), além da ‘*nispera*’ (*Eriobotrya japonica*) e ‘*mora*’ (*Morus nigra*). Os sutis cultivos familiares de plantas nativas que se misturam a estes, há mais tempo que em Koenju, já contam com indivíduos produtivos de *araxiku* (*Annona neosalicifolia*), pitanga (*Eugenia uniflora*), *nhandu’a pyxa* (sete-capotes; *Campomanesia guazumifolia*), dentre outros.

Essa referida sutileza dos cultivos familiares ao redor das casas interage com os projetos de plantio realizados nas aldeias e também com projetos de desenvolvimento rural em contexto mais amplo. Um exemplo bastante singelo é dado pelo cuidado com que Elio Vera Rete e sua esposa cuidavam de uma macieira (*Malus domestica*), pois fora plantada pela sua filhinha, de um “grãozinho” de maçã comprada no mercado da cidade de São Miguel. Da mesma maneira, havia ao redor da sua casa um pé de pimentão (*Capsicum annuum*) – também plantado a partir do “grãozinho”, e que “já deu muita fruta”, e cebola (*Allium cepa*) – também cultivada a partir de uma cebola comprada no mercado.

Os caminhos de uma etnoecologia *oguata va’e* fazem convergir, na composição das plantas cultivadas ao redor das casas, as trilhas percorridas em diferentes aldeias, as estradas percorridas periodicamente e viajadas eventualmente, as trocas com parentes, a venda de artesanato, os corredores de mercados e os projetos especificamente realizados nas comunidades. O Quadro 1 sintetiza as espécies presentes ao redor das casas nas comunidades da Tekoa Koenju e Tekoa Tamandua.

Quadro 1 - Plantas cultivadas ao redor das casas nas comunidades Mbya Guarani Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS, Brasil e Tekoa Tamandua, 25 de Mayo, Misiones, Argentina. * Nome em Mbya híbrido ou oriundo do castelhano.

Nome científico	Nome Mbya	Nome jurua brasileiro	Família
<i>Allium cepa</i> L.	-	Cebola	ALLIACEAE
<i>Schinus terebinthifolius</i> Raddi	<i>Yryvaja rembi'u</i>	Aroeira-vermelha	ANACARDIACEAE
<i>Annona neosalicifolia</i> H.Rainer	<i>Araxiku</i>	Araticum	ANNONACEAE
<i>Ilex paraguariensis</i> A. St.-Hil.	<i>Ka'a</i>	Erva-mate	AQUIFOLIACEAE
<i>Araucaria angustifolia</i> (Bertol.) Kuntze	<i>Kuri'y</i>	Pinheiro	ARAUCARIACEAE
<i>Syagrus romanzoffiana</i> (Cham.) Glassman	<i>Pindo; guapytã</i> (fruta)	Jerivá; coqueiro	ARECACEAE
<i>Handroanthus chrysotrichus</i> (Mart. ex A.DC.) Mattos	<i>Tajy ju</i>	Ipê-amarelo	BIGNONIACEAE
<i>Handroanthus heptaphyllus</i> (Mart.) Mattos	<i>Tajy pytã</i>	Ipê-roxo	BIGNONIACEAE
<i>Cordia americana</i> (L.) Gottshling & J.E.Mill	<i>Guajayvi</i>	Guajuvira	BORAGINACEAE
<i>Celtis ehrenbergiana</i> (Klotzsch) Liebm.	<i>Tara</i>	Tala; esporão-de-galo	CANNABACEAE
<i>Ipomoea batatas</i> (L.) Lam.	<i>Jety</i>	Batata-doce	CONVOLVULACEAE
<i>Erythroxylum argentinum</i> O.E.Schulz	-	Cocão	ERYTHROXYLACEAE
<i>Sapium glandulosum</i> (L.) Morong	<i>Kurupika'y</i>	Pau-leiteiro	EUPHORBIACEAE
<i>Sapium haematospermum</i> Müll.Arg.	<i>Kurupika'y</i>	Toropi	EUPHORBIACEAE
<i>Manihot esculenta</i> Crantz	<i>Mandi'o</i>	Aipim	EUPHORBIACEAE
<i>Ricinus communis</i> L.	<i>Ambay</i>	Mamona	EUPHORBIACEAE
<i>Holocalyx balansae</i> Micheli	<i>Yvyra pëpë</i>	Alecrim	FABACEAE
<i>Parapiptadenia rigida</i> (Benth.) Brenan	<i>Kurupa'y</i>	Angico; Angico-vermelho	FABACEAE
<i>Canavalia ensiformis</i> DC.	-	Feijão-de-porco	FABACEAE
<i>Peltophorum dubium</i> (Spreng.) Taub.	<i>Yvyra pytã</i>	Canafístula	FABACEAE
<i>Enterolobium contortisiliquum</i> (Vell.) Morong	<i>Timbo'y</i>	Timbaúva	FABACEAE
<i>Mentha</i> cf. <i>spicata</i> L.	-	Menta; hortelã	LAMIACEAE
<i>Vitex megapotamica</i> (Spreng.) Moldenke	<i>Taruma</i>	Tarumã	LAMIACEAE
<i>Melia azedarach</i> L.	<i>Paraíso*</i>	Cinamomo	MELIACEAE
<i>Cedrela fissilis</i> Vell.	<i>Yary</i>	Cedro	MELIACEAE
<i>Morus nigra</i> L.	<i>Móra*</i>	Amora	MORACEAE
<i>Ficus carica</i> L.	-	Figo	MORACEAE
<i>Eugenia uniflora</i> L.	<i>Pitanga; nhanga piry</i>	Pitanga	MYRTACEAE

<i>Campomanesia guazumifolia</i> (Cambess.) O.Berg.	<i>Nhandu'a pyxa</i>	Sete-capotes	MYRTACEAE
<i>Myrcianthes pungens</i> (O.Berg) D. Legrand	<i>Yvaviju</i>	Guabiju	MYRTACEAE
<i>Campomanesia xanthocarpa</i> O.Berg	<i>Guavira</i>	Guabiroba	MYRTACEAE
<i>Eugenia involucrata</i> DC.	<i>Yvyra jepiro</i>	Cerejeira	MYRTACEAE
<i>Psidium cattleianum</i> Sabine	<i>Araxa pytã; araxa</i>	Araçá	MYRTACEAE
<i>Psidium guajava</i> L.	<i>Araxa guaxu</i>	Goiaba	MYRTACEAE
<i>Pinus elliottii</i> Engel.	<i>Pínho*</i>	Pinheiro	PINACEAE
<i>Pinus taeda</i> L.	<i>Pínho*</i>	Pinheiro	PINACEAE
<i>Coix lacryma-jobi</i> L.	<i>Kapi'i'a</i>	Lágrima-de-nossa-senhora	POACEAE
<i>Saccharum officinarum</i> L.	<i>Takua re'ë</i>	Cana-de-açúcar	POACEAE
<i>Cymbopogon citratus</i> (DC.) Stapf	<i>Kapi'i kaxi</i>	Cidreira; capim-cidreira	POACEAE
<i>Bambusa vulgaris</i> Schr.	<i>Takua ovy</i>	Taquara; bambu-verde-e-amarelo	POACEAE
<i>Arundo donax</i> L.	<i>Takua xi</i>	Cana-do-reino	POACEAE
<i>Portulaca grandiflora</i> Hooker	<i>Yvoty</i>	Onze-horas	PORTULACACEAE
<i>Punica granatum</i> L.	-	Romã	PUNICACEAE
<i>Hovenia dulcis</i> Thunb.	<i>Oveña*</i>	Uva-do-japão	RHAMNACEAE
<i>Prunus persica</i> (L.) Batsch	<i>Durásno*</i>	Pêssego	ROSACEAE
<i>Eriobotrya japonica</i> Lindl.	<i>Níspera*</i>	Ameixa-amarela	ROSACEAE
<i>Pyrus serotina</i> Rehder	-	Pêra	ROSACEAE
<i>Malus domestica</i> Bork.	-	Maçã	ROSACEAE
<i>Citrus limettioides</i> Tanaka	-	Lima	RUTACEAE
<i>Citrus reticulata</i> Blanco	<i>Narã'i; mandarína*</i>	Bergamota	RUTACEAE
<i>Citrus sinensis</i> (L.) Osbeck	<i>Narã*</i>	Laranja	RUTACEAE
<i>Nicotiana tabacum</i> L.	<i>Pety</i>	Fumo; tabaco	SOLANACEAE
<i>Capsicum annuum</i> L.	-	Pimentão	SOLANACEAE
<i>Lantana camara</i> L.	<i>Camara</i>	Camará	VERBENACEAE
<i>Vitis vinifera</i> L.	-	Uva	VITACEAE

4.2.1 Agrofloresta: projeto de plantio



Localizada próximo à casa de Ariel Kuaray Poty, junto à cerca que divide a aldeia de Koenju dos vizinhos do Assentamento da Barra, há uma área de restauração florestal, uma faixa onde foram plantadas mudas nativas (Figura 18), que o pessoal chama às vezes de “plantio”, às vezes de “agrofloresta”⁶⁷. Em Mbya Guarani, o plantio de mudas é chamado *yvyra ra’y nhenhoty*. De acordo com Gliessman (2001, p. 490, grifo do autor), “[...] o termo *agrofloresta* foi dado a práticas que intencionalmente retêm ou plantam árvores em terra usada para agricultura ou pastoreio.”. Já, outros autores, como Steenbock e Vezzani (2013, p. 7), utilizam a expressão “sistemas agroflorestais” (SAFs) que, da mesma forma, “[...] em uma definição ampla [representa] combinações do elemento arbóreo com herbáceas e/ou animais, organizados no espaço e/ou no tempo.”. Assim, todo o *tekoa* é uma grande agrofloresta. Neste trabalho, no entanto, utiliza-se a palavra em referência a esta área específica de manejo na Tekoa Koenju.

⁶⁷ Especificamente, situa-se nos limites em direção à casa onde as crianças - Palermo e Neneco - vão comprar sabão no filme “Bicicletas de Nhanderu”, realizado por Ariel Kuaray Poty e Patricia Kerexu. Na época das filmagens, ainda não havia iniciado este projeto, assim que aparecem as crianças atravessando a cerca em meio ao campo (BICICLETAS, 2011).

Os Mbya possuem uma classificação própria dos ecossistemas e áreas de manejo. Autoras relatam uma diferenciação atribuída a *ka'aguy* (traduzida como “mata”, “mato”, floresta, *monte*), *ka'aguy ete* (“mata verdadeira”) e *ka'aguy karape* (mata baixa), incluindo, por exemplo, *kokue* (roça), com certa continuidade (CRIVOS et al., 2007). Maria Inês Ladeira (2008) compila e descreve algumas denominações etnoecológicas:

Kagüy ete, matas autênticas, são as matas primárias e férteis, que guardam plantas medicinais, frutos, cipós, árvores de porte e devem abrigar todas as espécies vegetais do acervo Guarani. *Kagüy porã* são as matas sadias, onde vivem os animais originais, em sua diversidade. *Kagüy poru ey* são áreas de mata intocadas e intocáveis, que nunca foram pisadas, nunca foram mexidas, nem podem ser usadas pelos homens e ‘estão nos morros muito altos’. Em *kagüy poru ey* ficam e se protegem os ‘seres da natureza’. A vegetação é mais fechada, não há trilhas. Quando em seus caminhos avistam *kagüy poru ey*, dizem que é preciso passar depressa, sem olhar, para não serem atraídos para lá. *Itajá* (dono das pedras) atira pedras naqueles que tentam se aproximar (‘os que insistem podem sofrer um grande mal’).

Kagüy yvin são as matas baixas, as capoeiras, onde escolhem áreas para as roças (*kokué*), encontram ou cultivam ervas e material para artesanato. *Kagüy rive* já não servem para usar, os animais não chegam e não encontram árvores (*yvyra*) ou plantas apropriadas. *Yapo* são locais de lama, barro. (LADEIRA, 2008, p. 155, grifo da autora).

Posicionada no bioma pampa, a Tekoa Koenju abriga ambiente de campos nativos, chamado *nhu'u*, além das matas ciliares do rio Inhacapedum. Alguns vegetais campestres oferecem relevantes recursos materiais, como o *aguara ruguái* (capim-rabode-burro; *Schizachyrium microstachyum*) que é utilizado em construções e, no contexto dos plantios, também como cobertura para proteção das mudas contra a geada no inverno. Outra planta não florestal culturalmente muito importante, utilizada, por exemplo, na cobertura de *opy* - e inclusive cultivada em Koenju para este fim - é o *kapi'i* (capim-santa-fé; *Panicum prionitis*), uma espécie dos campos úmidos. Schmitz (1985, p. 6)⁶⁸ *apud* Noelli (1993) generaliza os Guarani como “agricultores do mato”. Todavia, o arqueólogo também encontra em Ruyer ([1627] 1970, p. 72)⁶⁹ o registro de que essas plantas campestres são tradicionalmente integradas aos *tekoa* em área de floresta, ao menos sob cultivo: “[...] tudo é mato cerrado sem campo nenhum, senão alguma mancha pequena de duas ou três quadras em que se cria alguma palha para cobrir as casas [...]” (NOELLI, 1993, p. 94). O campo nativo, portanto, está longe de ser

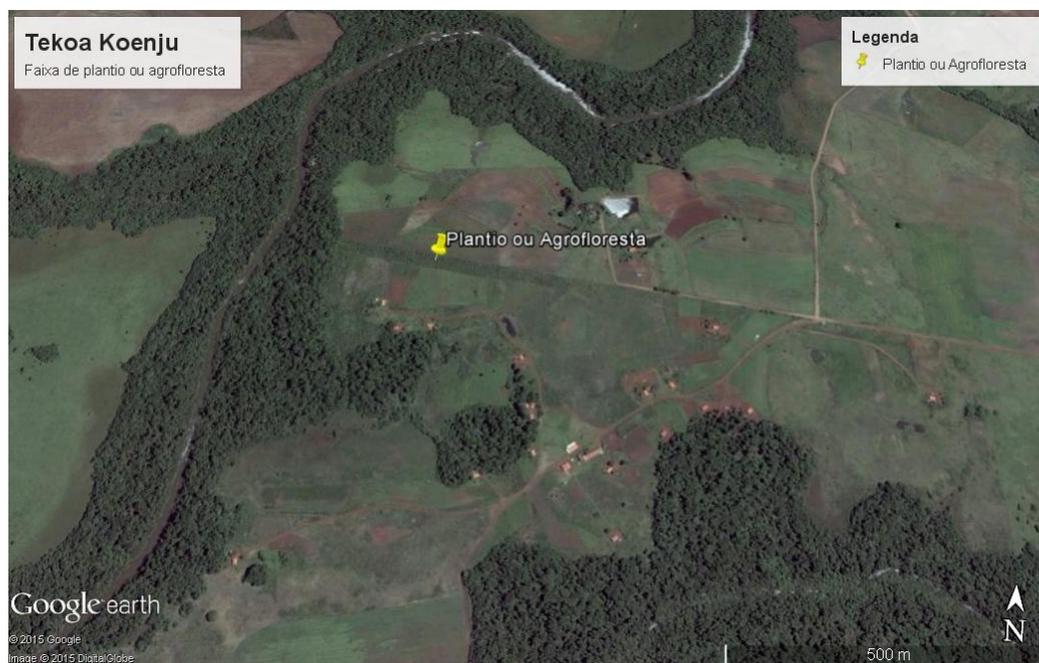
⁶⁸ SCHMITZ, Pedro I. O Guarani no Rio Grande do Sul. *Boletim do Marsul*, v.2, p. 5-42, 1985.

⁶⁹ RUYER, Cláudio. Carta ânua das reduções de Santa Maria do Iguazu, pelo padre Cláudio Ruyer (1627). In: VIANNA, Hélio (Org.). *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 72-80.

algo estranho para os Mbya, mas é sem dúvida a promoção da floresta que orienta seus projetos de aldeia.

O plantio é fruto de uma parceria com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Realizado sobre uma área de campo nativo, no primeiro momento utilizou a técnica que é empregada na região para as plantações das roças: com trator e/ou junta de boi, a terra é arada e envergada. Nesta área, todavia, além das espécies cultivadas tradicionalmente nas roças da aldeia, foram plantadas mudas de árvores nativas e espécies típicas de adubação verde, caracterizando, então, a implantação da agrofloresta.

Figura 18 - *Yvyra ra'y nhenhoty*. Faixa de plantio ou agrofloresta junto ao “limite político” da Tekoa Koenju.



Fonte: *Google Earth Pro*, elaborada por Rodrigo Cossio.

Atualmente, chama a atenção o contraste da área com o campo “não mexido”. É um vassoural, com cerca de 2-3m de altura. A vassoura, do gênero *Baccharis* (*B. dracunculifolia*), os Mbya chamam *nherumi*. Gramíneas e outras espécies campestres ainda aparecem sob o *nherumi*, que protege as mudas, plantadas em linhas paralelas à cerca. As mudas cultivadas apresentavam, em média, 1,5m de altura. Da altura do *nherumi* (vassoura; *Baccharis dracunculifolia*), o feijão-guandu (*Cajanus cajan*) rebrota⁷⁰. E, no meio do vassoural, também aparece um ou outro pé de *mandi'o* (aipim;

⁷⁰ Martínez Crovetto (2012) registra como *kumanda yvyra'i* – do espanhol “*poroto arbolito*” - um nome Mbya para o feijão-guandu.

Manihot esculenta) remanescente, já de 2-3 anos. A uma destas, Ariel Kuaray Poty se referiu como a “vó da mandioca”.

Meses mais tarde, caminhando na Tekoa Tamandua, na Argentina, entendi que fazia uma referência a *mandi'o jary*, uma espécie nativa do gênero *Manihot* (*M. grahamii*), muito comum nas capoeiras por lá. *Mandi'o jary* se traduz como “avó da mandioca”. De fato, as capoeiras de Tamandua parecem ser uma boa referência para a implantação de agroflorestas em Koenju. Como conta Ariel Kuaray Poty, no início, o projeto ficou muito em um nível de iniciativa pessoal e de troca com os conhecimentos técnicos e a experiência do pessoal do CTI. O envolvimento dos mais velhos veio com o tempo, e o diálogo traduzido na idéia de “fazer como é o mato de verdade”, “imitar a natureza” - inspirar-se no trabalho de Nhanderu. Assim, é interessante perceber que a *mandi'o* (aipim; *Manihot esculenta*) plantada em Koenju se transforma na *mandi'o jary* (mandiocão-brabo; *Manihot grahamii*) que a “natureza” planta em Tamandua. Parece tratar-se de um movimento inverso, visto que a origem da *mandi'o* (aipim; *Manihot esculenta*) é atribuída a sua avó, *mandi'o jary* (mandiocão-brabo; *Manihot grahamii*). Neste sentido, plantar agrofloresta é o movimento inverso de abrir uma roça, mas a espiritualidade da etnoecologia Mbya dá aos jovens a sabedoria cíclica, que proporciona o encontro no desafio das condições ambientais atuais.

Além do aipim, foi plantado também muito *manduvi* (amendoim; *Arachis hypogaea*) na área, e colheu-se bem no primeiro ano. Dentre as espécies arbóreas, que foram plantadas nas linhas, com a *mandi'o* (aipim; *Manihot esculenta*) e o *manduvi* (amendoim; *Arachis hypogaea*), há muito *yary* (cedro; *Cedrela fissilis*) plantado. Alguns pés de pinheiro (*Araucaria angustifolia*) se destacam entre diversas outras espécies. Outra planta que está crescendo bem é a canafístula (*Peltophorum dubium*) e uma espécie de *tajy* (ipê; *Handroanthus albus*). Também, plantas da família Anacardiaceae, características da região, como o pau-ferro (*Myracrodium balansae*) e a aroeira-salso (*Schinus molle*).

Uma observação interessante sobre essas mudas de árvores é que elas parecem crescer com vigor a partir de rebrote⁷¹. O rebrote é chamado *hoky*, diferente do broto

⁷¹ Justamente no ano em que iniciou este trabalho de plantio de mudas, houve um verão de seca muito intensa. Dois senhores que vivem no assentamento ao lado da aldeia ajudam a entender a situação, quando afirmam que nos seus lotes “secou tudo”: o gado “se defendeu” com as folhas de árvores que alcançavam e, inclusive os bugreiros - árvores da família Anacardiaceae - que são acostumados à terreno seco e crescem em áreas de pedra, secaram e morreram. Afirmam que a prefeitura esteve por 8 meses puxando água do rio para as criações e chegou a um período extremo em que não havia água para consumo humano.

que sai da terra, *henhoi*. O *ximbo'y* (timbaúva; *Enterolobium contortisiliquum*) é o melhor exemplo (Figura 19), sendo que o *yxonguy* (açoita-cavalo; *Luehea divaricata*) também cresce muito bem nestes termos. Igualmente observa-se o rebrote em algumas espécies que parecem mais sensíveis, como as mirtáceas, pitanga (*Eugenia uniflora*) e *yvaviju* (guabiju; *Myrcianthes pungens*), que estão pequeninhas nas áreas onde plantas como cedro (*Cedrela fissilis*) e canafístula (*Peltophorum dubium*) já vicejam.

Figura 19 - Rebrote da timbaúva (*Enterolobium contortisiliquum*) em área de plantio na Tekoa Koenju.



Hoje, tecnicamente, se poderia dizer que a área da agrofloresta é um vassoural enriquecido. No entanto, a leitura e observação dos Mbya é que o *nherumi* (vassoura; *Baccharis dracunculifolia*) enriqueceu o plantio. Assim como o *kavaxinguy* (fumo-bravo; *Solanum mauritianum*)⁷². Nem o *nherumi*, e muito menos o *kavaxinguy*, crescem nas áreas de campo ao lado. A primeira, muito esparsamente. A presença delas na agrofloresta é muito importante, pois ambas são indicadores etnoecológicos de que a área está sadia, e a mata, *ka'aguy*, em recuperação. Estas plantas indicam que em uma área já poderia ser feita nova roça e plantado *avaxi* (milho; *Zea mays*).

⁷² Interessante notar que um nome popular para esta planta registrado site do projeto “Flora Digital” do Laboratório de Fitoecologia e Fitogeografia da UFRGS (FLORA, 2014) é “cuvitinga”, muito similar a denominação Mbya.

Na agrofloresta, as plantas que não foram ativamente cultivadas, ou seja, aquelas que são exclusivamente fruto da ação das divindades, são muito valorizadas. Essa é uma característica desta agrofloresta Mbya Guarani: a observação dos “presentes” de Nhanderu sobrepõe-se a um manejo intensivo de podas, replantios, etc., usualmente promovidas como técnicas agroflorestais. Maior satisfação ainda, parece ser proporcionada pela presença de animais na área. Já se encontram as “estradinhas” do tatu e, por exemplo, um ninho de pássaros em uma muda de *yxonguy* (açoita-cavalo; *Luehea divaricata*), que foi plantada (Figura 20). Nesse sentido, a experiência da agrofloresta em Koenju ajuda a afirmar qualidades importantes da cosmo-ecologia Guarani, quando o manejo das plantas implica em um diálogo entre todos seres, incluindo os animais, as pessoas e os deuses.

Figura 20 - Ninho construído sobre muda de *yxonguy* (açoita-cavalo; *Luehea divaricata*) plantada na Tekoa Koenju.



As particularidades dessa agrofloresta permitem uma analogia interessante com as reflexões de intelectuais/ativistas peruanos do Pratec (*Proyecto andino de tecnologías campesinas*), destacadas por Escobar (2007) para a agricultura andina, frente a modelos de desenvolvimento rural:

A prescrição de normas para o cultivo ‘correto’ é alheia à agricultura andina. As práticas e eventos nunca se repetem com base em um esquema pré-estabelecido; pelo contrário, o conhecimento mesmo se recria todo o tempo, como parte do compromisso para fortalecer e enriquecer a realidade, e não para transformá-la (ESCOBAR, 2007, p. 287, tradução nossa).

É evidente o caráter experimental da agrofloresta. Os jovens Mbya estão observando muito, seguindo os conselhos dos mais velhos e aprendendo com a dinâmica natural. Fazem uma intervenção e observam. Há, por exemplo, manchas onde as plantas não cresceram muito, não vingaram. Mesmo o *nherumi* (vassoura; *Baccharis dracunculifolia*) apareceu tímido, baixinho, e o feijão-guandu (*Cajanus cajan*) não sobreviveu. Observa-se que a área encharca no inverno e supõe-se que a umidade é o problema para a maioria das espécies plantadas. Todavia, mudas de taquara plantada estão bem. A solução é ótima: “o certo aqui era plantar mais taquara...” – pondera Ariel Kuaray Poty.

A taquara plantada é *takua ovy* (*Bambusa vulgaris* e *Bambusa tuldooides*): “Ela não é *takua ete* [*Merostachys* sp.], é que nem o guandu [*Cajanus cajan*]...” – explica Ariel Kuaray Poty, sobre a planta que não é encontrada nas matas. *Takua ovy* é um bom material para a confecção dos *ajaka* (balaios), como visto. A maioria das famílias busca este material na Fonte Missioneira (*Ygua Porã*), um lugar turístico na cidade de São Miguel das Missões - vinculado ao IPHAN – onde famílias Mbya viveram antes da área da atual da aldeia ser adquirida pelo Governo do Estado na gestão de Olívio Dutra. Para ter a planta à disposição na aldeia, “é importante plantar” – avalia o cacique. Com apoio da prefeitura, do projeto com o CTI e de um vizinho distante que cedeu as plantas, uma boa quantidade de taquara foi plantada (Figura 21). Abriram-se valas com trator “bico de pato”, para o plantio. As plantas foram tiradas do local de origem com retroescavadeira, assim, muitas touceiras puderam ser plantadas com raiz. Outras, foram plantadas a partir dos colmos, enterrados de lado, com um broto do nó para fora da terra. As duas técnicas obtiveram sucesso.

Outro exemplo de idéia resultante da observação da área de plantio, onde, na borda, o feijão-guandú (*Cajanus cajan*) tem brotado e rebrotado, vem de Ralf Vera Poty. Acredita que seria bom plantar a leguminosa em todas as bordas de mato, para que a floresta possa se expandir. Planejava mandar a máquina passar no campo nativo junto

às bordas das matas ciliares do Inhacapetum e semear a lanço sementes que seu irmão tinha guardado em casa.

Figura 21 - *Takua ovy* (*Bambusa* sp.) chegando à Tekoa Koenju para plantio.



As mudas cultivadas na aldeia foram adquiridas do viveiro do IRDER – Instituto Regional de Desenvolvimento Rural, da Universidade Regional de Ijuí (UNIJUÍ), em conjuntos conhecidos como “rocamboles” - nos quais são enroladas em lona as plântulas retiradas de tubetes ou bandejas de cultivo. Ariel Kuaray Poty expõe que, no primeiro ano, plantaram direto essas mudas e não deu certo. No momento do plantio, o “rocambolê” todo se abria, as mudas caíam, e, muito pequenas, não agüentaram as adversidades climáticas de geada seguida de seca. Por isso, as mudas passaram a ser levadas do Irder para o Horto Florestal da Prefeitura de São Miguel das Missões, onde cresceram por mais um ano, antes do plantio a campo. Além da seca, portanto, a geada é um desafio para o *yvyra ra'y nhenhoty*. Na observação de Ralf Vera Poty, a planta que mais sofreu foi o *tajy* (ipê-roxo; *Handroanthus heptaphyllus*).

Um segundo evento de plantio foi realizado em outra área. Segue a mesma divisa da aldeia com o assentamento, mas, diferente do primeiro plantio que se conecta às matas ciliares do Inhacapetum, este fica “ilhado” próximo da estrada de acesso, junto

à “paradinha” (de ônibus) (Figura 22). O rápido crescimento das mudas nesta área atesta o processo de aprendizado com a experiência de plantio. As mudas foram plantadas mais adensadas, seguindo os conselhos dos *xeramói*. E a composição das espécies foi outra. Por exemplo, o *yvyra pôngue* (timbó; *Ateleia glazioviana*), pouco plantado na outra área, acrescido apenas de outras três espécies avaliadas como as mais resistentes à geada no primeiro plantio: *yryvaja rembi’u* (aroeira-vermelha; *Schinus terebinthifolius*), *yxonguy* (açoita-cavalo; *Luehea divaricata*) e o louro (*Cordia trichotoma*)⁷³. Leo Karai Nindy estava muito contente com este plantio de restauração ecológica: “Daqui a cinco anos já vai ter matinho aqui. Vai ficar bonito aqui.”.

Figura 22 - Área de plantio de mudas junto ao acesso principal da aldeia, Tekoa Koenju



Ariel Kuaray Poty e os jovens da aldeia, principalmente, têm desenvolvido um trabalho integrado ao projeto de plantio com o CTI, que o cacique uma vez se referiu

⁷³ Esta árvore, segundo Ariel Kuaray Poty e Patricia Kerexu, também pode ser chamada de *yvyra pytã* – traduzido de forma simplificada como “madeira vermelha”, que é o mesmo nome utilizado por alguns Mbya para a canafístula (*Peltophorum dubium*).

como “arquitetura florestal”⁷⁴. Se trata, neste caso, de um *design* paisagístico, produtivo e cosmo-ecológico do *tekoa*: “Toda a aldeia desenhada com plantas” – explica Leo Karai Nindy. Em linhas gerais, a proposta é incrementar o componente arbóreo da aldeia, plantando árvores. Junto com um embelezamento da aldeia, os plantios também carregam aspectos educativos, usos práticos e contornos cosmológicos - para as crianças conhecerem as plantas importantes, comerem as frutas e conviverem com a florada do ipê (*tajy poty*) que anuncia a chegada dos tempos novos (*ara pyau*).

Aqui, também, os conhecimentos tradicionais e a cosmovisão Mbya Guarani associada à flora nativa, interagem com diferentes experiências pessoais “interculturais” para a escolha das espécies a serem plantadas. Um exemplo é o plátano (*Platanus x hispanica*). Ariel Kuaray Poty aprendeu com seu patrão em Bento Gonçalves, no período em que foi colher uva, que o plátano fornece ótima lenha e tem a particularidade de rebrotar com muita facilidade. Diz que a madeira é utilizada, inclusive, para a fabricação de móveis. A expectativa é que esta planta, útil e bela na perspectiva do cacique, possa sobreviver em uma área úmida ao redor do açude, onde os jovens observaram que outras mudas de árvores plantadas através do projeto com o CTI, e tampouco o feijão-guandú (*Cajanus cajan*), vingaram.

Além de observar a ecologia das plantas e procurar nos ambientes da aldeia os nichos adequados à sobrevivência das mudas, como áreas úmidas para determinadas plantas, terrenos que não encharcam para outras, há a preocupação estética. Então, estão sendo plantadas, por exemplo, alamedas de ipê (*Handroanthus heptaphyllus*) e *pindo* (jerivá; *Syagrus romanzoffiana*) ao longo dos acessos (Figura 23).

Em julho de 2014 foi realizado um mutirão com apoio da escola, que “liberou” as crianças e ofereceu alimentação à toda comunidade. Na ocasião, foram plantadas ao longo dos acessos algumas mudas que ainda estavam no Horto Florestal da Prefeitura. Principalmente o louro (*Cordia trichotoma*), avaliada como uma das espécies mais resistentes à geada, mas também *tajy* (ipê; *Handroanthus heptaphyllus*), canafístula (*Peltophorum dubium*) e *kurupika'y* (pau-leiteiro; *Sapium glandulosum*). Quase todas as famílias também levaram mudas para cultivar no entorno das suas casas, especialmente *kurupika'y*.

⁷⁴ Acredito que Ariel Kuaray Poty se inspirou na convivência com o co-orientador desta pesquisa, Luciano Figueiredo, interessado nessa área da ecologia vegetal - vide Valladares (1999) -, traduzindo a expressão - nos termos da teoria do ator-rede (LAW, 1999) - para o contexto do seu trabalho enquanto cacique na Tekoa Koenju.

Figura 23 - “Arquitetura florestal”: *design* paisagístico, produtivo e cosmo-ecológico da Tekoa Koenju.



É importante notar que a comunidade de Koenju consegue envolver instituições muito diversas, cada qual com a sua visão de desenvolvimento, na direção de uma caminhada muito particular, alternativa, se poderia dizer. Uma etnoecologia *oguata va'e*, que caminha no coletivo, buscando o fortalecimento cultural e espiritual. O envolvimento da escola nas atividades de plantio é marcante. Nota-se que a comunidade, de certa maneira, veste-se de comunidade escolar. Esta instituição, encravada no centro da aldeia, aparece também como um laboratório de interculturalidade (e descolonização), que as plantas ajudam a experimentar. Com a horta da escola, encaminha-se para a última seção das plantas do inverno, antes de começar os tempos novos da primavera.

4.2.2 Horta (e interculturalidade)



A horta da escola em Koenju⁷⁵ representa um pequeno ambiente à parte. À parte mesmo, pois é a única cerca interna da aldeia – todavia, vista como necessária pela comunidade para proteger as hortaliças das galinhas e cães. Na horta da escola os canteiros também são preparados com junta de boi, contratando serviço do pessoal do assentamento. Em meados de 2014, aproximadamente metade da área cercada estava sendo cultivada. Julio, que então trabalhava de servente da escola e era o responsável por cuidar da horta, afirmou que a pequena produção era destinada exclusivamente à merenda. No entanto, pensava que se fosse plantado todo o cercado, as famílias da aldeia também poderiam ir buscar as hortaliças.

Parece não haver um costume tradicional no consumo de folhas nativas, como salada. O único registro que mais próximo disso é da *achicoria* (almeirão-roxo; *Lactuca canadensis*), que é uma planta espontânea nas capoeiras e beiras de trilha em Tamandua, reconhecida como *ensalada*, mas com o preconceito de ser alimento para

⁷⁵ A comunidade de Tamandua já teve uma horta na escola, mas estava abandonada durante o período do trabalho de campo.

*chancho*⁷⁶. Os Mbya, em geral, corroboram com a observação de Lévi-Strauss (1987, p. 33) de que “[...] o palmito ou broto terminal de diversas espécies de palmeira é um dos poucos legumes frescos da alimentação índia.”. A salada consumida nas aldeias é representada pelas hortaliças cosmopolitas.

Interessante notar, no entanto, que embora as plantas cultivadas durante o inverno na horta da escola sejam as hortaliças não indígenas convencionais, Julio não abre mão do *yvyra rakua* para fazer as covas no plantio das mudas (Figura 24). São cultivadas variedades de alface (*Lactuca sativa*), beterraba (*Beta vulgaris*), cenoura (*Daucus carota*), couve (*Brassica oleraceae*), alho (*Allium sativum*), salsinha (*Petroselinum crispum*) e cebolinha (*Allium schoenoprasum*), dentre outras.

Figura 24 - Cultivo de hortaliças na horta da escola da Tekoa Koenju.



A escola da Tekoa Koenju é oficialmente denominada Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Igineo Romeu Ko'enju. Na Tekoa Tamandua também há uma escola, denominada *Escuela Bilingüe Yakã Pa'ü N° 683*. Essas não são exceções, ou seja, em boa parte das aldeias Mbya Guarani contemporâneas, a comunidade não deixa

⁷⁶ Porco.

de ser uma comunidade escolar. A escola fica no “centro” da aldeia. É na frente da escola, por exemplo, em Koenju, que se realizam as *nhemboaty*, grandes reuniões comunitárias.

Maria Ara Poty e Patricia Kerexu são professoras na escola⁷⁷. Existem alguns livros didáticos bilíngües – que, no Brasil, se colocam na relação com a Lei N° 11.645 de 2008. Estes livros (Figura 25), todavia, podem guardar também diferenças regionais ou mesmo na relação entre as parcialidades Guarani. “Maino’i rape: o caminho da sabedoria” (TELLES, 2009), por exemplo, os Mbya de Koenju acreditam que foi elaborado por Guarani Xiripa⁷⁸.

Figura 25 - A professora Maria Ara Poty na biblioteca da escola da comunidade de Koenju.



⁷⁷ O processo de formação dos professores Guarani no Brasil ocorreu, sobretudo, através do “Programa de Formação para a Educação Escolar Guarani na Região Sul e Sudeste do Brasil *Kuaa-Mboé* = Conhecer-Ensinar.”. Uma parceria do MEC (Ministério da Educação) com as Secretarias de Educação dos Estados do RS, PR, SC, RJ e ES (TELLES, 2009). Na esfera da educação escolar Guarani, também houve um processo de “escolarização” dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN), via EJA (Educação de Jovens e Adultas) (TELLES, 2009).

⁷⁸ Institucionalmente, o livro é uma realização do Programa de Estudos dos Povos Indígenas (Pró-Índio), da Faculdade de Educação da UERJ, financiado pelo Programa Monumenta.

Na escola de Tamandua, como alternativa didática, foi produzido um material com trabalho dos alunos, um livreto intitulado “*Canciones Mbya*”. Bilíngüe, o material traz mitos, algumas canções tradicionais, fotos, desenhos e relatos das crianças sobre o seu dia-a-dia. Na Argentina, as *escuelas bilíngües* estão inseridas no âmbito da *educación intercultural bilíngüe*, apresentada desta maneira no site do *Ministerio de Educación de la Nación*:

La Ley de Educación Nacional N° 26.206 insta a la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), apuntando a garantizar el derecho constitucional de los pueblos indígenas a recibir una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica; a desempeñarse activamente en un mundo multicultural y a mejorar su calidad de vida. Esta construcción coparticipada permite concebir nuevos modos de pensar y actuar la interculturalidad y el bilingüismo en las aulas de las escuelas de todo el país. (ARGENTINA, 2009).

A educação escolar Guarani, no Brasil, também é proposta a ser intercultural (ROSA, 2009). Acontece que a interculturalidade, como pondera Jachuka Rete, “é uma idéia linda”, mas algo que sempre se exige mais dos povos originários. Por exemplo, cultivam-se as hortaliças cosmopolitas de inverno no espaço da aldeia transformado em horta da escola, mas a escola intercultural ainda não concebe o preparo de *mbyta* – espécie de bolo preparado com milho verde, *avaxi ky*, ralado - na merenda⁷⁹. Freire (2002)⁸⁰ *apud* Rosa (2009) faz uma reflexão que caminha no mesmo sentido, em linhas gerais, sobre a proposta de interculturalidade na escola:

A natureza intercultural é a principal caracterização dessa proposta de escola que representa uma alternativa viável tanto para a escola indígena quanto para a nacional. O conceito de interculturalidade nesse contexto significa, sobretudo, ‘a relação simétrica entre uma cultura indígena e a chamada cultura ocidental’ ou ‘diálogo respeitoso e equilibrado entre culturas’, entretanto, para que aconteça uma efetiva inter-relação cultural se deve, como condição prévia, devolver dignidade às culturas indígenas, reconhecendo a validade de suas contribuições no campo do conhecimento, da arte, da literatura, da religião, sistematizando e incorporando essas contribuições à escola e à vida social. (FREIRE, 2002 *apud* ROSA, 2009, p. 79).

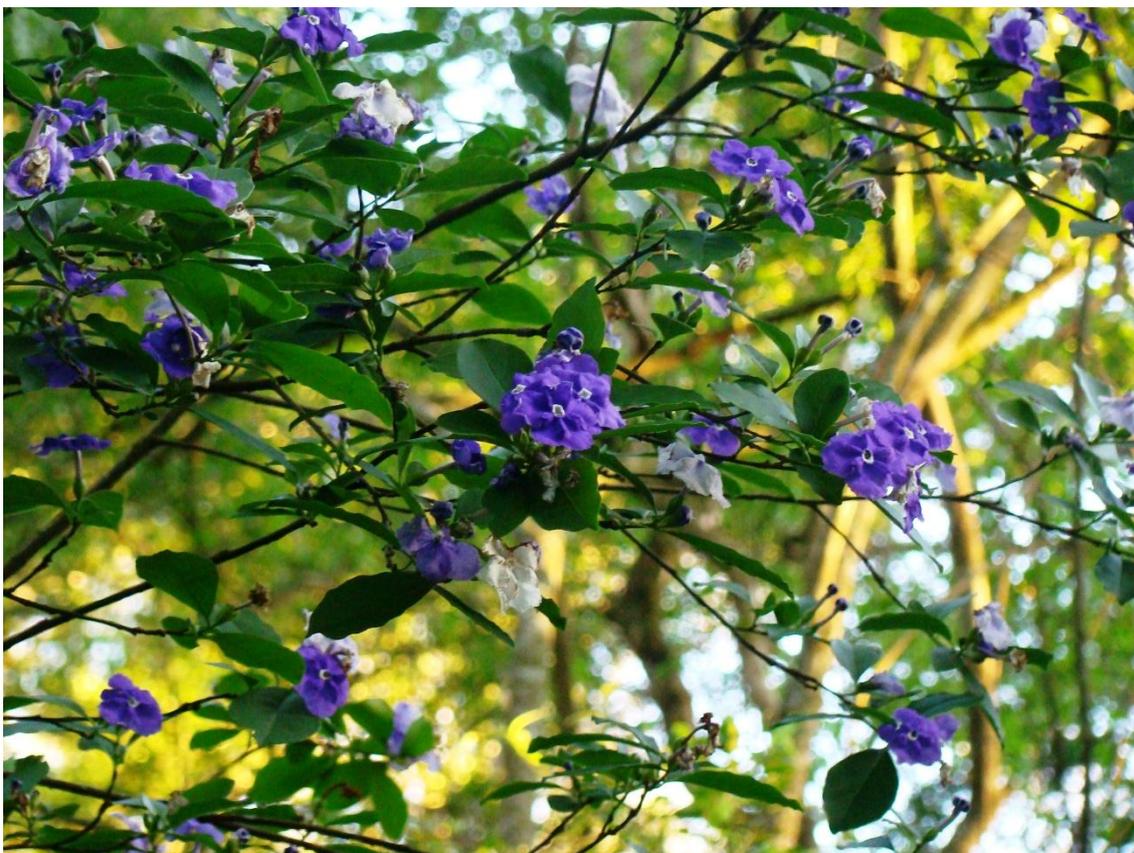
⁷⁹ Algumas particularidades culturais de caráter cosmológico não são entendidas no contexto escolar. Ariel Kuaray Poty dá outros dois exemplos: as meninas quando menstruam têm que ficar reclusas e, por isso faltam aulas; faltam alternativas, caracterizando-se pequenos períodos de evasão escolar. Ou, o caso dos meninos que têm irmãozinhos recém-nascidos ou mães grávidas e que, por isso, não podem comer carne: às vezes não há alternativa na merenda, pondo em risco a vida instável do bebê.

⁸⁰ FREIRE, José Ribamar Bessa. A trajetória da educação indígena no Brasil: uma perspectiva histórica. In: FONTES históricas para a avaliação da escola indígena no Brasil. Campo Grande: Tellus, 2002. v. 3, p. 87-99.

Por meio das redes entrelaçadas entre os Mbya Guarani e as plantas, demonstradas ao longo do capítulo, verifica-se que os Mbya não têm a menor dificuldade em viver a interculturalidade. O desafio parece ser mostrar essa *performance*, superando preconceitos. Interpreto que os Mbya estão caminhando para descolonizar a interculturalidade, com ajuda da natureza, das plantas e dos deuses. Little (2002) visualiza que a possibilidade do diálogo intercultural e intercientífico situa-se entre extremos como a desvalorização total dos conhecimentos nativos ou um romanticismo em torno das práticas indígenas e está atravessada pela tensão entre dinâmicas de apropriação – e imposição – unilateral. Para o autor, “[...] tanto a ciência ocidental quanto as ciências indígenas precisam [...] ser renovadas para poderem confrontar os desafios ambientais feitos a todos [...]” e, para tanto, propõe “[...] um verdadeiro *diálogo intercientífico* [...]” (LITTLE, 2002, p. 43, grifo do autor). A experiência dos plantios de mudas descrita acima, com o envolvimento da escola nas atividades, demonstra o protagonismo Mbya neste processo.

Parece muito sutil o movimento Guarani de descolonização do ambiente escolar, mas dentro de alguns anos, a florada do ipê anunciará a chegada dos tempos novos, bem na frente da escola. No final do inverno, já se vê os canteiros da horta da escola cultivados com *mandi’o*, e as crianças, por exemplo, “comem *guavira* até no recreio da escola!” – exclama a professora Maria Ara Poty. Em *ara pyau*, as crianças aproveitam o curto intervalo da rotina intercultural, e correm ao mato: *ka’aguyre*. A pequena turminha da escola, então, se relaciona com os espíritos da mata, *ka’aguy rovapyja*, e com o espírito dono da *guavira* (guabiroba; *Campomanesia xanthocarpa*), devidamente protegidas pelas lideranças espirituais da aldeia, que “lavaram” as primeiras frutas da estação com a fumaça do cachimbo (BICICLETAS, 2011). Na primavera, os rituais se renovam, e as famílias Mbya se fortalecem espiritualmente para viver (e descolonizar) nosso mundo subtropical. Como segue, na próxima seção.

4.3 Os tempos novos



O *ara pyau* que se inicia nos tempos de primavera é expresso na linguagem espiritualmente elevada dos Mbya, como “*ára ñemokandire*”, traduzido em Gamba (2003)⁸¹ como “a ressurreição do tempo-espaço”. A etnoecologia Mbya Guarani, *oguata va’e*, caminha no tempo e no espaço, sendo que as mudanças na duração dos dias também trazem alterações na paisagem, e os dias mais longos do *ara pyau* permitem o *yvyra roky*, o rebrotar das árvores e o *tembi’u aguyje*, o amadurecimento dos frutos.

O começo dos novos tempos, *ara pyau miri*, é marcado por vários sinais, como um vento forte, a presença e o canto de alguns pássaros como o beija-flor e o sabiá, o canto da cigarra, e muitos outros eventos singelos (LADEIRA, 2008). “No mundo terrestre, quando é *ara pyau*, que corresponderia à primavera e ao verão, todos os animais e plantas se reproduzem, estão novos, as flores brotam, os frutos nascem, e também é uma época de maior efervescência ritual entre os Guarani.” (PIERRI, 2013, p. 136). É nesta época que acontece o principal ritual, o *nhemongarai*, pois, neste período,

⁸¹ Presente no “*Himno sagrado de Lorenzo Ramos por la muerte de su padre*” (GAMBA, 2003, p. 42-44).

segundo relato colhido por Adriana Felipim (2001, p. 65), os deuses estão mais próximos da terra e a comunicação é facilitada: “A gente conhece que, nessa época de verão, o Deus começa a visitar muito a Terra. Tempo de verão é bom tempo pra se pedir pra Deus. Quando é inverno o Deus fecha a porta. Só pede quando é necessário para o Tupã.”. Assim, de acordo com Pierri (2013):

A mesma lógica cíclica rege a concepção mobilizada para pensar a imortalidade das pessoas celestes. Ao contrário de uma concepção na qual os deuses seriam sempre jovens, disseram-me várias vezes que eles envelhecem em *ara yma* e tornam-se jovens novamente em *ara pyau*. Os ciclos vitais funcionam da mesma maneira como na terra, para os deuses, seus cultívares e seus animais, porém nada perece, tudo se renova automaticamente. (PIERRI, 2013, p. 136).

A paisagem florestal em grande parte do território Guarani é muito dinâmica, com a caducifolia da Floresta Estacional. A transformação que anuncia nas folhas das árvores o rejuvenescimento dos deuses, também tem reflexos importantes no ânimo das pessoas. Na primavera, os cerros cada dia mais verdes representam o ano novo Guarani⁸². É também o tempo do *aguyje* – amadurecimento – das frutas nativas. O cultivo propriamente dito de frutas, embora bastante diversificado ao redor das casas, como visto, em geral concentra-se quantitativamente nas frutas convencionais (de mesa), cosmopolitas. Na Tekoa Koenju, principalmente, o cultivo de *Citrus* spp. aparece como uma ótima estratégia em termos nutricionais - as crianças comem especialmente muita ‘*mandarina*’ (bergamota; *Citrus reticulata*) -, pois as frutas⁸³ amadurecem no inverno, quando já escassearam os produtos das roças e as frutíferas das matas estão concentradas em proteger-se do frio, para florescer e frutificar em *ara pyau*. De qualquer maneira, com os projetos em Koenju, têm-se plantado árvores nativas de uma maneira geral, inclusive as que dão frutas. Assim que, certo dia, em Tamandua, compartilhei com Ariel Sánchez Vera Poty minha impressão sobre a aldeia, de achar que havia espaço para plantar mais frutas, sobretudo as frutas nativas; a idéia de trazer estas espécies para perto das casas. Ao que ele elegantemente ponderou: “Todavia, planta nativa, às vezes, *el lugar es el monte*.”.

⁸² No dia do equinócio, inclusive, se faz uma festa tradicional nas aldeias de *Puerto Iguazu*, chamada *Yvyra Roky*, em alusão ao rebrote das árvores.

⁸³ Na língua Mbya uma palavra para fruta seria *i'a*. Por exemplo, a fruta da *mandarina*, é *mandarina'a*. A fruta madura é *ija ju*, enquanto a fruta verde é *ija ky*. Assim *mandarina'a ky* é a bergamota verde – que não deixa de ser comida pelas crianças.

A caminhada da etnoecologia Mbya Guarani encontra cada planta em seu lugar nas matas, o que pode ser traduzido como um manejo agroflorestal orientado para a conservação dos processos ecossistêmicos naturais. Por isso e para isso, as comunidades Mbya lutam pelo reconhecimento do território, no Brasil e na Argentina (e demais países). A fala de Juan, da Tekoa Ka'aguy Poty, registrada em um vídeo documentário - *Por el reconocimiento de los derechos del pueblo* (MBYA, s/d) - é bastante representativa:

Hay mucha gente, dicen: 'para que ustedes quieren 6 mil hectaria?!'... Aquél cerro, son nhandyta [cicho; Sorocea bonplandii]; y daquél cerro, guembepi [cipó-imbé; Philodendron bipinnatifidum] ... y todas las cosas, las frutas, solamente ahí aquél lado, el cerro... De la selva sacamo alimento, como... alimento hay una fruta, una fruta... guapytã [fruto do jerivá; Syagrus romanzoffiana], guaporoity [guaboriti; Plinia rivularis], guavira [guabiroba; Campomanesia xanthocarpa], todas las cosas, lo que hay en el monte. Y también pindó [jerivá; Syagrus romanzoffiana]: de pindó hacen fideo! Se pone carne, un poco, y así nomas tambien pode cocinar. Ahí saca alimento. De pindó sali un bicho que se llama guatambu e... ycho, esse comemos. Muy rico! Ese alimento... De ese queremos siempre. Mantener nuestro cultura, nuestro tradicional. Hasta que podemos, no? [Juan, Ka'aguy Poty; Alimentos – ore rembi'u'i, 0min18seg – 1min28seg] (MBYA, s/d).

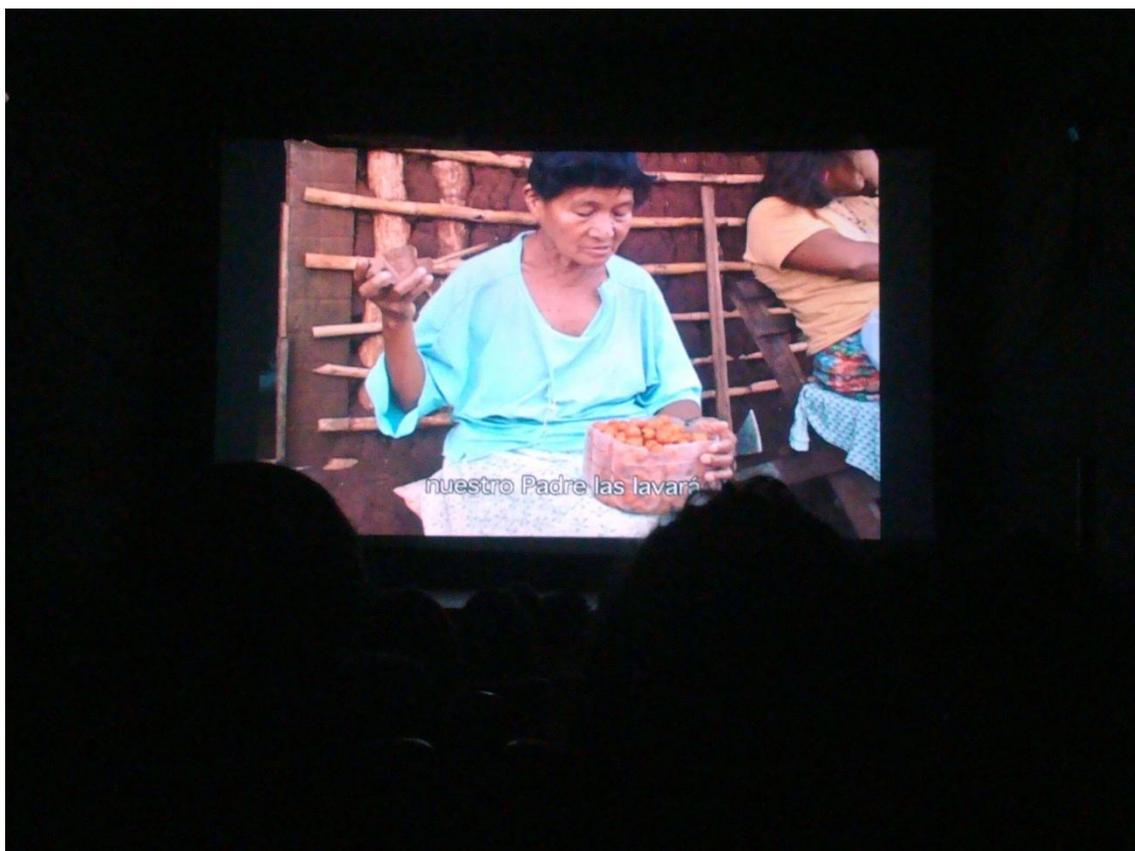
O curta-metragem “Mbya Mirim”, realizado por Ariel Kuaray Poty e Patricia Kerexu no qual, “Palermo e Neneco, duas crianças Mbya Guarani do Rio Grande do Sul, revelam em suas brincadeiras o drama do seu povo [...]” (ENCUENTRO, 2014, p. 23), utiliza e reedita as filmagens que originaram o premiado “Bicicletas de Nhanderu” (2011), com um roteiro centrado nas crianças. A primeira cena do curta-metragem mostra as crianças no mato da Tekoa Koenju colhendo *guavira* (guabiroba; *Campomanesia xanthocarpa*): “Não comam ainda!” – fala uma das crianças maiores. A seqüência já é ao lado de uma *oguyre'i*, uma casa tradicional, com a *xejary* Pauliciana (Figura 26). A anciã sopra a fumaça do *petyngua*⁸⁴ em um recipiente com frutas trazidas pelas crianças. Controlando a vontade de comer, elas observam e escutam a *xejary*⁸⁵ falar:

⁸⁴ Cachimbo.

⁸⁵ Expressão respeitosa utilizada para as anciãs. Tradução literal: “minha avó”. O mesmo para o masculino é *xeramói*.

Estas frutas, antes que as crianças comam, nosso pai as lavar . As primeiras frutas da esta o   o pai que lava. Isso para que, essas crianças, mesmo que comam sem purificar, possam saborear sem que nada de ruim aconteça. [Antes olhava para as frutas, agora olha para as crianças] Agora todos podem comer. Já está purificado⁸⁶. (BICICLETAS..., 2011, 04min50seg).

Figura 26 - Exibi o do curta-metragem Mbya Mirim no *Cine Teatro Ober *, *Provincia de Misiones*.



Diversas frutas nativas das matas - onde ainda *hay monte* - são destacadas pelos Mbya.   interessante notar a proximidade entre a denomina o Guarani e os “nomes populares”, como mostra o Quadro 2.

⁸⁶ Tradu o conforme as legendas em português.

Quadro 2 - Algumas das frutas nativas valorizadas culturalmente pelos Mbya Guarani.

Nome científico	Nome Mbya	Nome jurua brasileiro	Família
<i>Annona neosalicifolia</i> H.Rainer	<i>Araxiku</i>	Araticum	ANNONACEAE
<i>Annona sylvatica</i> A. St.-Hil.	<i>Araxiku</i>	Araticum	ANNONACEAE
<i>Philodendron bipinnatifidum</i> Schott ex Endl.	<i>Güembe</i>	Imbé	ARACEAE
<i>Acrocomia aculeata</i> (Jacq.) Lodd. ex Mart.	<i>Mbokaja</i>	Bocaiúva	ARECACEAE
<i>Syagrus romanzoffiana</i> (Cham.) Glassman	<i>Guapytã</i>	Jerivá; coqueiro	ARECACEAE
<i>Jacaratia spinosa</i> (Aubl.) DC.	<i>Jaracaxi'y</i>	Jaracatiá; mamão-do-mato	CARICACEAE
<i>Vasconcellea quercifolia</i> A. St.-Hil.	<i>Jaracaxi'y</i>	Mamoeiro-do-mato	CARICACEAE
<i>Garcinia gardneriana</i> (Planch. & Triana) Zappi	<i>Pakuri</i>	Bacopari	CLUSIACEAE
<i>Campomanesia guazumifolia</i> (Cambess.) O.Berg.	<i>Nhandu'a pyxa</i>	Sete-capotes	MYRTACEAE
<i>Campomanesia xanthocarpa</i> O.Berg	<i>Guavira</i>	Guabiroba	MYRTACEAE
<i>Eugenia involucrata</i> DC.	<i>Yvyra jepiro</i>	Cerejeira	MYRTACEAE
<i>Eugenia uniflora</i> L.	<i>Pitanga; nhanga piry</i>	Pitanga	MYRTACEAE
<i>Myrcianthes pungens</i> (O.Berg) D. Legrand	<i>Yvaviju</i>	Guabiju	MYRTACEAE
<i>Psidium cattleianum</i> Sabine	<i>Araxa pytã; araxa</i>	Araçá	MYRTACEAE
<i>Psidium guajava</i> L.	<i>Araxa guaxu</i>	Goiaba	MYRTACEAE
<i>Plinia rivularis</i> (Cambess.) Rotman	<i>Guaporoity</i>	Guapuriti; guaboriti	MYRTACEAE
<i>Campomanesia rhombea</i> O.Berg	<i>Guavira'i</i>	Guabirobinha	MYRTACEAE
<i>Plinia peruviana</i> (Poir.) Govaerts	<i>Yvapuru</i>	Jaboticaba	MYRTACEAE
<i>Myrcianthes gigantea</i> (D. Legrand) D. Legrand	<i>Yvyra jepiro</i>	Araçá-do-mato	MYRTACEAE

A palmeira chamada *mbokaja*⁸⁷ (bocaiúva; *Acrocomia aculeata*) é uma planta da qual se aproveita a amêndoa do “coquinho”. Esta espécie é o exemplo mais evidente das intervenções de *Xaryã*, “[...] um demiurno que tentou imitar o poder criador de *Nhamandu* [...]” (CATAFESTO DE SOUZA et al., 2007, p. 21), na cosmo-ecologia Mbya Guarani. A palmeira é fisicamente muito parecida ao *pindo* (jerivá; *Syagrus*

⁸⁷ Martínez Crovetto (2012, p. 114) traduz o significado de *mbokaja* como “dueño del proyectil”. Essa palmeira, *Acrocomia aculeata*, estranhamente é muito abundante na *Provincia de Misiones* - em beiras de estrada, por exemplo - mas cruzando o rio Uruguai de volta ao RS vi apenas um indivíduo, entre Porto Mauá e Santa Rosa. Acompanhei José Cirilo Morinico e sua esposa Maria Eugênia em uma viagem à *Misiones* e, nesta ocasião, boa quantidade de sementes foi trazida para a Tekoa Anhetengua, aldeia da Lomba do Pinheiro, Porto Alegre, para cultivo.

romanzoffiana), mas repleta de espinhos. A narrativa mítica registrada por Gamba (2003), explica o que aconteceu:

[...]

- 10.** *Nuestro Padre levanto el pindó,
para que los hombres comiessem la fruta colorada,
las larvas blancas,
y tuviessen siempre com que techar sus viviendas.*
- 11.** *Entonces, Saría intento también hacer el pindó, pero se frustró.
Hizo algo lleno de espinas,
desde el suelo hasto lo más alto estaba lleno de puntas,
para que nadie lo tocara,
y eso era el bocayá.*
- 12.** *Nuestro Padre Pa'i
creó la verdadera naranja.
Saría quiso hacer lo mismo, pero se le frustró también.
Y así fueron las naranjas amargas,
el apepú amargo.
La verdadera naranja se levanta
em las afueras del paraíso de Nuestro Padre.
La que existe sobre la tierra,
no es sino una imagen de la verdadera.*

[Charia oiko moirü Kuarápy - Saría acompaña a Sol]
(GAMBA, 2003, p. 74-79).

O *Xaryã* acompanhava Nhamandu na criação da natureza⁸⁸. Era um ser poderoso, mas ninguém o conhecia. Ele não tinha umbigo: era filho do vento, *nomas* - assim é apresentado no início da narrativa. É uma figura enigmática na mito-filosofia Mbya, que também teve um papel decisivo nos ciclos da vida deste mundo, em *arayau*, como se vê ao retroceder no mesmo mito registrado por Gamba (2003):

[...]

- 7.** *Nestro Padre quiso
que lo plantado em la tierra
al dia siguiente ya estuviese todo maduro,
todo frutecido,
todo com raíces,
todo com semillas.*
- 8.** *Saría: - No – dijo.
Muchas lunas deberemos esperar
para que tengan raíces,
para que tengan semillas
para que llegue la madurez.*

[...]

[Charia oiko moirü Kuarápy - Saría acompaña a Sol]
(GAMBA, 2003, p. 74-79).

⁸⁸ Interessante registrar que ambos atuam no mito para “descolonizar” a laranja.

Os primeiros plantios com a chegada de *ara pyau* - conforme registrado por Felipim (2001) - na primeira volta da mingunte, idealmente são *xanjáu* (melancia; *Citrullus lanatus*) e *manduvi* (amendoim; *Arachis hypogaea*). *Jety* (batata-doce; *Ipomoea batatas*) e *mandi'o* (aipim; *Manihot esculenta*) pode ser na lua cheia. O principal cultivo, *o avaxi ete'i* (milho; *Zea mays*) é o que exige mais atenção. Deve ser plantado entre o final da lua cheia e início da mingunte. Depois que nasce o milho, planta-se junto *kumanda* (diferentes espécies de feijão). E, na segunda volta da lua, planta-se *jety* de novo. Para carpir, também é bom o período de cheia/mingunte.

Maria Ara Poty fez questão de me mostrar como é feito o *kokue* em Tamandua: “tu viu que aqui as roças são bem tradicionais?” – exaltou, enquanto me explicava o “sistema de rotação” conduzido no *tekoa*, classificado por Posey (1987a) como sistemas *long-fallow*. Na roça nova, aberta na vegetação secundária, ainda destacou Maria Ara Poty, “as plantinhas que nascem deixam crescer o milho”, em comparação com o capim que afoga as plantações em Koenju. Trabalhavam na *chacra* – como chamam suas roças na Argentina – uma amiga sua de infância, com o companheiro e um filho. Era setembro, e a moça, que no dia acabara de plantar *manduvi* (amendoim; *Arachis hypogaea*), já estava arrancando *jety* (batata-doce; *Ipomoea batatas*), “para semente”. Seu filho capinava com uma enxada, enquanto o pai plantava *avaxi tupi* (milho “intercultural”), com a plantadeira manual. Por toda a *chacra* ainda estavam deitados os troncos secos que, com o tempo, seriam quase todos aproveitados para lenha, ou a madeira, em construções. Entre a confusão de galharia e uma ou outra árvore preservada, destacavam-se alguns pés carregados de mamão (*Carica papaya*) e fileiras de *pakova* (banana; *Musa paradisiaca*) junto à borda da mata. O tamanho médio da *chacra* de uma família é de 1 hectare. A clareira especificamente tratada acima - *chacra* de Juan - média 11.463 m². Em Tamandua, as antigas áreas de roça, *kokue kue* - e moradia - continuam a ser manejadas, por exemplo, transformadas em *yvyra petái ty* (“jaborandizal”, de *Pilocarpus pennatifolius*) e *pitanga ty* (“pitangal”, de *Eugenia uniflora*), manchas populacionais de plantas medicinais, fonte de matéria-prima e frutíferas - uma prática também observada por Posey (1987b) entre os Kayapó.

Ariel Sánchez Vera Poty me explicou outro aspecto muito importante da etnoecologia Mbya Guarani associada à abertura de roças na mata. Caminhávamos por uma trilha em Tamandua e encontramos uma pequena *chacra*, nova - *kokue pyau*. Observei que uma árvore havia sido preservada e perguntei: “por que não cortaram essa?”. A resposta foi muito elucidativa: “Porque é guatambu [*Balfourodendron*

riedelianum] e está verde... *Viste*, que procuram para *hacer chacras* lugares com menos *árboles*, mais *árboles* secas já... Por isso uma aqui, outra mais *lejos*...” (Figura 27). Neste sentido, o outro Ariel, Kuaray Poty, também não vê, na Tekoa Koenju, áreas boas para roçar e abrir novas plantações: “Não é assim, qualquer mato, com árvores, que se derruba... O ideal são os taquarais. As áreas onde cresce o *takua ete’i* [diferentes espécies do gênero *Merostachys*]”. Assim, as roças de Koenju são feitas nos mesmos locais ano após ano, com ajuda de trator ou junta de boi para lidar com as pastagens que crescem no inverno.

Figura 27 - Núcleo principal de moradias da Tekoa Tamandua, *chacras* e vegetação florestal em diferentes estágios sucessionais.



Fonte: *Google Earth Pro*, elaborada por Rodrigo Cossio.

Não fosse *Xaryã*, seria muito mais fácil cultivar os alimentos. Tudo se renovaria rapidamente, como na morada dos deuses. Mas o enigma de *Xaryã*, a meu ver, é que a dualidade do bem e do mal não se aplica exatamente, pois o cultivo dos alimentos, da forma que é, representa uma dimensão muito importante da vida Mbya⁸⁹. Oliveira (2011) trabalha como *ma'ety reko* os saberes e práticas agrícolas e traz a dimensão espiritual acentuada no cultivo dos alimentos: “[...] o amor - *mborayu* - é o sentimento

⁸⁹E até porque, com a dificuldade para acessar terras hoje, fica difícil encontrar maldade em apenas ter que esperar alguns meses para colher os frutos.

necessário para fazer com que os cultivares se façam férteis e abundantes [...]” (OLIVEIRA, 2011, p. 187). A agricultura, segundo Oliveira (2011, p. 186), está associada à idéia de *ywy maraey* (“terra sem males”), sendo os esforços e a dedicação agrícolas uma “caminhada” para fazer desta vida “[...] uma imagem singela do mundo perfeito que jamais se esgota.”. Ladeira (2008) também discorre sobre *ywy maraey* como um código, onde a fartura não estaria associada à quantidade de produção agrícola, de alimentos para consumo, mas à capacidade de renovação dos ciclos.

O trabalho na plantação é central à reprodução do sistema cultural Guarani, referido como *nhande reko* - ou *Mbya reko* -, e por ele regrado. Soares (2012), seguindo Cadogan ([1946] 1992)⁹⁰, compila o que seriam as principais normas:

Segundo Cadogan ([1946] 1992), as normas de agricultura deixadas por Pai Primeiro são de que nenhuma semente poderá ser plantada em lua nova, sendo que o milho e a mandioca deverão ser plantados na lua minguante. Os Guarani devem rezar por aquilo que plantaram, para que as divindades se encarreguem do crescimento das plantas, para que as mande levantar. Quando os frutos estiverem maduros, deverão ser compartilhados com todos, para que possam cultivar repetidas vezes. (SOARES, 2012, p. 79).

A dimensão ritual da agricultura exacerba-se na centralidade do milho no *nhemongarai* (ritual de batismo e nomeação), do qual também fazem parte outras plantas de floresta, como o *güembe* (cipó-imbé; *Philodendron bipinnatifidum*), cujos frutos também amadurecem em *ara pyau*. Ütermoehl e Nunes Júnior (2003) compartilham uma reflexão de Garlet (1997)⁹¹ acerca da importância do milho:

O milho não só é o elo que possibilita a conexão entre os dois mundos, mas também fator propiciário da introdução das pessoas na sociedade. 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 milho o Mbya não existe. [...] (GARLET, 1997 *apud* ÜTERMOEHL; NUNES JÚNIOR, 2003, p. 140).

Sob um ponto de vista prático, Ütermoehl e Nunes Júnior (2003, p. 140) reforçam que “[...] as populações Guarani vêm através dos séculos mantendo, ou até mesmo, gerando a biodiversidade de seus cultivares tradicionais [sendo admirável que] apesar de todas as dificuldades, principalmente a falta de terras, ainda hoje essa

⁹⁰ CADOGAN, L. **Ayvu Rapyta**: Textos Míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol.XVI, Assunción: CEADUC/CEPAG (1946), 1992.

⁹¹ GARLET, I. **Mobilidade Mbya**: história e significação. 1997. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

população mantém quantidades expressivas de variedades de cada espécie cultivada.”. Para apresentar um pouco dessa diversidade, segue a próxima seção.

4.3.1 Amadurecimento das roças



*Estas cosas ocurrieron a finales del tiempo nuevo (primavera),
em la estación del verano,
durante la alegría que trae la madurez de los frutos,
[tembi'u aguyje roryrãmy]
de la resplandescencia hacia la morada de Karai (Este),
visible a quienes oran con devoción.*

[Narración de las andanzas de Vare'i. Lorenzo Ramos; Puerto Rico, Misiones, Argentina, noviembre, 1998] (GAMBA, 2003, p. 19).

O final do tempo novo, como narra Lorenzo Ramos, é a êxtase da vida nas aldeias Mbya Guarani, com a alegria trazida pelo amadurecimento dos frutos das roças - *tembi'u aguyje roryrãmy*. É o momento em que se percebe as comunidades contemporâneas mais realizadas na sua caminhada, *jeguata porã*, seguras de que o futuro deve seguir as pegadas dos antigos. O *tembi'u aguyje*, o amadurecimento dos

frutos das roças, aparece como uma metáfora botânica da busca pessoal pelo *aguyje* - a “perfeição espiritual”, como traduz Litaiff (2009).

Litaiff (2009, p. 146) sugere que o *aguyje* é “[...] a condição necessária para atingir *kandire* [‘a imortalidade’] que implica em ascender à *Yvy mara ey* levando consigo o corpo físico.”. Para o autor, “[...] o objetivo final dos *Mbya* é o de ingressar em *Yvy dju* ainda vivos [...]” (LITAIFF, 2009, p. 146). Ou seja, “[...] uma das características mais marcantes do pensamento *guarani* é o desejo de ir além da condição humana [...]” (LITAIFF, 2009, p. 157), tornando o corpo leve como o beija-flor - *maino’i* - em uma bela caminhada terrena cuja direção é a “sobrenatureza”. Em referência à Viveiros de Castro (1986, p. 628-645)⁹², Litaiff (2009, p. 157, grifo do autor) reforça “[...] que o *Guarani* procura transcender a cultura ‘pelo alto’, isto é, pela *sobrenatureza*, pois o herói mítico *guarani* é um xamã, líder religioso, e não um guerreiro”.

A alimentação “natural” tem função central na busca da perfeição espiritual, de tal forma que o período de *tembi’u aguyje*, justamente, fornece o substrato para o *jeguata porã* de todos *Mbya* na busca pessoal de *aguyje*. O mito de Karai Chiku, registrado por Cadogan (1946)⁹³ e compartilhado por Litaiff (2009), ilustra essa relação:

Karai Chiku fechou-se em sua casa rogando alcançar o estado de indestrutibilidade. Orou, cantou, dançou, adquiriu fortaleza, inspirou-se de fervor religioso, alimentou-se exclusivamente de farinha de milho. Ao final de três meses, o seu diadema de plumas se cobriu de orvalho, o seu coração se iluminou com o reflexo da sua sabedoria, o seu corpo divino se converteu em orvalho incorruptível, o orvalho começou a brotar-lhe das palmas das mãos e das plantas dos pés, percussores das chamas que anunciam a perfeição (CADOGAN, 1946, p. 44-45 *apud* LITAIFF, 2009, p. 146).

O *avaxi* (milho; *Zea mays*) é sem dúvida a base dos principais alimentos tradicionais. Ladeira (2008, p. 181) relaciona alguns: *mbojape* – pão de milho socado; *mbyta* – pão de milho ralado; *mbaipy* – tipo de polenta; *kagüijy* – bebida fermentada de milho. Adriana Felipim (2001, p. 43) aprofunda esse aspecto da etnoecologia *Mbya*, ao registrar que algumas variedades também são as mais adequadas para o preparo de determinados alimentos. Por exemplo, o *avaxi xi* é o ideal para fazer *avaxi ku’i*,

⁹² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

⁹³ CADOGAN, León. Las tradiciones religiosas de los índios Juguará Tenondé Porã Gué y del Guaira comúnmente llamados Mbyá, Mbya-Apyteré o Kaynguá. **Revista de la Sociedad Científica del Paraguay**, Asunción, v. 7, n. 1, p. 15-47, 1946.

mbojape, xipe, rore e revíro. Mas o *kaguyjy* é preparado preferencialmente com o *avaxi ovy*.

O Quadro 3 ilustra a grande diversidade de *avaxi* encontrada a campo e na bibliografia (32 variedades no total, considerando como variedade cada denominação diferente). Todas as variedades de *avaxi* correspondem a espécie *Zea mays* (família Poaceae), mas, em geral, os Mbya se referem às sementes tradicionais como *avaxi ete* ou *avaxi ete'i*, de “milho verdadeiro” (Figura 28). Curiosamente, o milho não indígena - cultivado nas aldeias para alimentação das galinhas - é chamado genericamente de *avaxi tupi*⁹⁴. Um nome bastante genérico para as variedades Mbya também pode ser *avaxi para*, que significa “milho colorido” ou “milho pintado”. Outro nível de classificação, ainda, poderia ser atribuído ao *avaxi pororo*, que se refere ao milho “pipoca”. Por fim, é necessário fazer a ressalva de que diferentes denominações podem corresponder à mesma variedade genotípica ao exaltar diferentes características da mesma planta, considerando também as variações no idioma e o registro de dados na bibliografia em idioma Guaraní antigo ou de outras parciaisidades. O estudo de Felipim (2001) é a principal fonte de informações.

Quadro 3 - Variedades de *avaxi* (milho; *Zea mays* L. – Poaceae) registradas na bibliografia e/ou em trabalho de campo nas comunidades Mbya Guaraní de Koenju (São Miguel das Missões, RS) e Tamandua (25 de Mayo, Provincia de Misiones).

Variedades (<i>Zea mays</i> L.)	Fonte
<i>Abati mby'á</i>	Noelli (1994 ⁹⁵ , 2000 ⁹⁶) <i>apud</i> Felipim (2001), baseado em Montoya (1639) ⁹⁷ e Bertoni (1927) ⁹⁸
<i>Avati apuá</i>	Müller (1989) ⁹⁹ <i>apud</i> Felipim (2001)

⁹⁴ Uma possível explicação para o *avaxi tupi* pode ser atribuída à realização de intercâmbios com outros povos originários. Wilde (2005, p. 1999) traz a informação de Abrosetti (1895) de que em *Misiones*, os Kaingang eram chamados Tupi. Ou seja, seria um nome para o milho “intercultural” que implica em uma idéia descolonizadora.

⁹⁵ NOELLI, F. S. El Guaraní agricultor. **Accion**: Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo, n. 4, p. 40, 1994.

⁹⁶ NOELLI, F. S. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”. In: MELIÁ, B. (Org.). **Suplemento Antropológico**. Cidade: editora, 2000. p. 123-166.

⁹⁷ MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Tradução de Arnaldo Bruxel; Arthur Rabuske. 2. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997. Publicado originalmente em 1639.

⁹⁸ BERTONI, M. S. **La civilización Guaraní**: descripción física, económica y social del Paraguay. La higiene Guaraní. La medicina Guaraní. Alto Paraná: Imprenta y edición “ex sylvis”, 1927. parte 3, 229 p.

⁹⁹ MÜLLER, F. **Etnografía de los Guaraní del Alto Parana**: a los 100 años de la obra apostólica de la congregación de los misioneros del verbo divino (S.V.D.) en la Argentina. Alemania Federal: 5Steyker Missionswissenschaftliche Institut / Societatis Verbi Divini, 1989. 132p.

<i>Avati atã</i>	Noelli (1994, 2000) <i>apud</i> Felipim (2001), baseado em Montoya (1639) e Bertoni (1927)
<i>Avati chaire</i>	Noelli (1994, 2000) <i>apud</i> Felipim (2001), baseado em Montoya (1639) e Bertoni (1927)
<i>Avatí djú</i> (<i>Avati ju; Avaxi ju; Avaxí ju</i>)	Schaden (1974) ¹⁰⁰ <i>apud</i> Felipim (2001); Utermoehl e Nunes Jr. (2003); Noelli (1994; 2000) <i>apud</i> Felipim (2001), baseado em Montoya (1639) e Bertoni (1927); Tekoa Koenju e Tekoa Tamandua; Felipim (2001)
<i>Avati guaikuru</i>	Noelli (1994, 2000) <i>apud</i> Felipim (2001), baseado em Montoya (1639) e Bertoni (1927)
<i>Avati hara piavì</i>	Noelli (1994, 2000) <i>apud</i> Felipim (2001), baseado em Montoya (1639) e Bertoni (1927)
<i>Avatí karapé (Avaxi karape)</i>	Schaden (1974) <i>apud</i> Felipim (2001); Tekoa Koenju
<i>Avati miri (Avatí mirí)</i>	Utermoehl e Nunes Jr. (2003); Schaden (1974) <i>apud</i> Felipim (2001)
<i>Avatí mítã</i> (<i>Avaxi mitaĩ; Avaxí mitaĩ</i>)	Schaden (1974) <i>apud</i> Felipim (2001); Tekoa Tamandua; Felipim (2001)
<i>Avatí moroti</i>	Schaden (1974) <i>apud</i> Felipim (2001)
<i>Avati ovy</i> (<i>Avaxi ovy; Avaxí ovy</i>)	Utermoehl e Nunes Jr. (2003); Tekoa Tamandua; Felipim (2001)
<i>Avatí pará</i> (<i>Avaxi para; Avaxí para</i>)	Schaden (1974) <i>apud</i> Felipim (2001); Tekoa Koenju e Tekoa Tamandua; Felipim (2001)
<i>Avati parakau (Avaxí parakau)</i>	Utermoehl e Nunes Jr. (2003); Felipim (2001)
<i>Avati pichinga (Avaxí pixingá)</i>	Müller (1989) <i>apud</i> Felipim (2001); Felipim (2001)
<i>Avati pony</i>	Müller (1989) <i>apud</i> Felipim (2001)
<i>Avati pororo (Avaxí pororó)</i>	Noelli (1994, 2000) <i>apud</i> Felipim (2001), baseado em Montoya (1639) e Bertoni (1927); Felipim (2001)
<i>Avati pukú</i>	Schaden (1974) <i>apud</i> Felipim (2001)
<i>Avati pytã</i> (<i>Avatí pytã; Avaxi pytã; Avaxí pytã</i>)	Noelli (1994, 2000) <i>apud</i> Felipim (2001), baseado em Montoya (1639) e Bertoni (1927); Schaden (1974) <i>apud</i> Felipim (2001); Tekoa Tamandua; Felipim (2001)

¹⁰⁰ SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 1974.

<i>Avati tacuá (Avaxí takuá)</i>	Müller (1989) <i>apud</i> Felipim (2001); Felipim (2001)
<i>Avati tatãe'y</i>	Noelli (1994, 2000) <i>apud</i> Felipim (2001), baseado em Montoya (1639) e Bertoni (1927)
<i>Avati ti (Avaxi xĩ; Avaxí xĩ)</i>	Utermoehl e Nunes Jr. (2003); Noelli (1994; 2000) <i>apud</i> Felipim (2001), baseado em Montoya (1639) e Bertoni (1927); Tekoa Tamandua; Felipim (2001)
<i>Avati tupi (Avaxi tupi; Avaxí tupi)</i>	Schaden (1974) <i>apud</i> Felipim (2001); Tekoa Tamandua; Felipim (2001)
<i>Avatiky</i>	Noelli (1994, 2000) <i>apud</i> Felipim (2001), baseado em Montoya (1639) e Bertoni (1927)
<i>Avatiri</i>	Noelli (1994, 2000) <i>apud</i> Felipim (2001), baseado em Montoya (1639) e Bertoni (1927)
<i>Avaxi pororo iju</i>	Tekoa Tamandua
<i>Avaxi pororo ovy</i>	Tekoa Tamandua
<i>Avaxi pororo para</i>	Tekoa Tamandua
<i>Avaxí tovei</i>	Felipim (2001)
<i>Avaxi ü (Avaxí ü)</i>	Tekoa Tamandua; Felipim (2001)
<i>Avaxí uaká</i>	Felipim (2001)
<i>Avaxí yuyi (Avaxi yvy'i)</i>	Felipim (2001); Tekoa Tamandua

Figura 28 - Variedades de *avaxi ete'i* cultivado na Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS, a partir de sementes trazidas por Dona Elsa Kerexu da Tekoa Tamandua, 25 de Mayo, Provincia de Misiones.



As roças das aldeias contemporâneas não são voltadas à produção de excedentes, muito menos para comercialização. As roças são para as crianças. Tanto é assim, a meu ver, que mesmo os jovens e adultos, quando consomem esses “alimentos naturais” - como se referem freqüentemente os Mbya - o fazem recordando da infância. Existem, inclusive, algumas variedades agrícolas especiais para as crianças.

Uma característica marcante da agricultura ou horticultura Mbya Guarani é a circulação de sementes (e ramas) entre as aldeias. Processo que acompanha tanto a visitação, quanto o próprio deslocamento das famílias para novos locais de moradia. Os fluxos de sementes são destacados como parte da dinâmica social (FREITAS, 2006) ou dimensão do sistema agrícola Mbya Guarani (FELIPIM, 2001). Muitas pessoas que hoje vivem no Brasil lamentam, especialmente, ter perdido algumas variedades que são plantadas para/pelas crianças, por dificuldades encontradas nos deslocamentos em busca de melhores lugares para viver. Algumas famílias passam anos vivendo em beiras de estrada, em condições muito limitantes para o cultivo, mesmo que seja apenas para manter as sementes e a educação das crianças. São três essas plantas pequeninas e que amadurecem cedo: uma melancia (*Citrullus lanatus*), um melãozinho (*Cucumis melo*) e um milho (*Zea mays*).

Em Tamandua, Aureliana Ara'i possuía apenas as sementes do melãozinho (*Cucumis melo*), *mero'i*, mas fez referência ao *xanjáu pororo* (a melancia das crianças que “estoura” quando madura) e ao *avaxi mitai* (o milho “baixinho” com ciclo de 3 meses), que outras famílias da comunidade mantinham. Ainda, de plantas pequeninas, existe um variedade de aipim (*Manihot esculenta*), o *mandi'o jeruti*, que é muito similar ao *mandi'o xi*, “*pero chiquitita*”, de acordo com Aureliana Ara'i.

As crianças são incentivadas a “fazer as plantinhas” nas roças desde cedo, com essas plantas pequeninhas e de ciclo curto. Assim, as mães também vão observando outro aspecto bastante relevante da agricultura Guarani, que é uma espécie de aptidão pessoal para cada tipo de cultivo. À Jachuka Rete, por exemplo, Dona Elsa Kerexu sempre pedia para plantar *mero* (melão; *Cucumis melo*), desde criança, porque observara que ela tinha a mão muito boa para plantar melão. Em Koenju, Gustavo Karai Tataendy é quem planta a melancia (*Citrullus lanatus*), e assim por diante.

As plantas de ciclo curto, como o *avaxi mitai* (“milho criança”; *Zea mays*), o *xanjáu pororo* (“melancia que estoura”; *Citrullus lanatus*) e o *mero'i* (“melãozinho”; *Cucumis melo*), garantem a alegria do *tembi'u aguyje* já nos primeiros meses do *ara pyau*. A diversidade, assim, garante que a caminhada da agricultura se sustente por

meses. Frutos, raízes e tubérculos amadurecem a cada período, ao combinar nas roças das aldeias as plantas de ciclo curto com as plantas de ciclo longo. Além disso, diferentes alimentos podem ser preparados a partir de uma mesma espécie, em diferentes estágios de maturação dos seus frutos. Trata-se, de acordo com Sauer (1987), de uma característica particular da agricultura americana:

A distinção que prevaleceu no Velho Mundo entre plantas de jardim e de lavoura inexistiu, de maneira geral, nas Américas. Aqui, o cultivo foi todo ele horticultor. Colombo refere-se à paisagem em torno de Puerto Belo como um jardim multicolor ('huerta'). Do outro lado do Atlântico, as safras não eram colhidas antes que os frutos madurassem. Havia uma estação da colheita, bem caracterizada e, via de regra, curta. A sega, ou ceifa propriamente dita, das messes maduras era marcada por festivais. Os legumes verdes do Velho Mundo constituíam um grupo especial de plantas, cultivado em terreno próprio com método também especial. No Novo Mundo, ao contrário, as plantações maiores davam também hortaliças e legumes frescos. Regularmente, importante parte destes era consumida em diferentes fases do período de crescimento. No caso do milho, por exemplo, a utilização começava com a coleta do pólen, rico em óleo. Por toda parte, uma impressionante variedade de pratos era preparada com o grão de milho ainda imaturo. Os feijões eram consumidos ainda como vagens verdes; mais tarde, os feijões imaturos passaram a ser fervidos em água. As abóboras davam uma primeira safra ainda em flor; os frutos eram cozidos como legumes em todos os estágios anteriores à maturação. E o mesmo acontecia com inúmeras plantas. Folhas, flores, frutos verdes das mesmas plantas que, com seus frutos maduros, forneciam o alimento básico das comunidades indígenas, eram consumidos como salada ou cozidos antes do tempo. (SAUER, 1987, p. 73).

É possível afirmar que, não fossem as maravilhas do *avaxi* (milho; *Zea mays*), a família das cucurbitáceas seria a mais importante do *kokue*. Destacam-se as variedades de *andai* (abóbora ou 'calabaza'; *Cucurbita moschata*), no sentido assinalado por Sauer (1987) acima, e também o *kuara pëpë* (moranga ou 'zapallo'; *Cucurbita maxima*). O *mero'i* é o tipo infantil das variedades de *mero* (melão; *Cucumis melo*) e, o deleite total, é proporcionado pelo *xanjáu* (melancia; *Citrullus lanatus*).

Acredito que o cultivo mais produtivo na Tekoa Koenju - como um conforto perante as dificuldades em superar plantas invasoras cada vez mais abundantes nas roças campestres - seja o *xanjáu* (melancia; *Citrullus lanatus*). Talvez pelo fato de que todos amam *xanjáu*. Misturam-se no *tekoa* as "sementes do Guarani" com variedades comercializadas, por exemplo, adquiridas pela Emater para os "projetos de etnodesenvolvimento". No início do plantio do *xanjáu* (melancia; *Citrullus lanatus*), é comum ver as "casinhas" com taquara - ou outra madeirinha - marcando as sementes que brotaram. Das sementes tradicionais Mbya, Genicio Karai Papa, irmão de Élio Vera Rete, conta que colheu, na Tekoa Guaviraty Porã, em Santa Maria (RS), *xanjáu* com

polpa de três cores: vermelha, amarela e alaranjada. Sabina Kerexu Miri e Jachuka Rete compartilham seu conhecimento de três variedades tradicionais de melancia (*Citrullus lanatus*): *xanjáu pororo*; *xanjáu ovy* e *xanjáu para'i*. Conta Jachuka que, nos tempos de infância em Tamandua, seu pai plantava muito *xanjáu*. Além de fazer o *nhemongarai* com as primeiras frutas, ela e suas irmãs levavam uma melancia para cada família: compartilhar era uma forma de garantir que no próximo ano a colheita seria novamente farta.

Nas comunidades Guarani do Rio Grande do Sul, as variedades agrícolas “da Emater” integram-se ao movimento inter-comunitário de circulação de plantas. Representam também uma versão institucionalizada dos movimentos de plantas de fora para dentro das aldeias, que são os mais variados, realizados por cada pessoa em sua caminhada na relação com vizinhos, em lugares onde realizam trabalhos temporários e nas cidades, com suas lojas agropecuárias.

Na roça do núcleo familiar de Dona Elsa Kerexu, em Koenju, a *mandi'ó* (aipim; *Manihot esculenta*), plantada, de acordo com Maria Ara Poty “foi a Emater que trouxe”. Essa *mandi'ó*, todavia, não é boa. Mesmo novinha, não cozinha bem. Dona Elsa Kerexu não se conforma, enquanto pisa a terra próximo ao pé de aipim: “Por que não cozinha? Esta terra é lindo...”. De fato, na mesma roça o *avaxi* (milho; *Zea mays*) produziu muito bem, assim como o *xanjáu* (melancia; *Citrullus lanatus*) e o *jety* (batata-doce; *Ipomoea batatas*). De acordo com Mattos e Cardoso (2003) “[...] é comum variedades de aipim ou macaxeira passem um determinado tempo de seu ciclo ‘sem cozinhar’ [...]”, sendo que “[...] em geral cultivares tardias não cozinham no fim do ciclo e quando cozinham, apresentam má qualidade da massa cozida, principalmente a presença de fibras.”. Portanto recomendam que “cultivares de mandioca para mesa em geral devem apresentar um ciclo mais curto para manter a qualidade do produto final.”.

Se *mandi'ó* é a planta (*Manihot esculenta*), o produto propriamente dito do aipim, a raiz, seria *mandi'ó rapo*. Uma variedade que seja *mandi'ó rapo porã* é aquela que produz um aipim de qualidade. Segundo Maria Ara Poty, “o Ariel tinha daquela baixinha, do Guarani”. Mas aconteceu que a geada matou todas as ramas, conta a irmã do cacique, porque ele não teria “tapado bem”: “Tem que buscar na Argentina”. Outras famílias ainda cultivavam em Koenju essa qualidade de *mandi'ó* (aipim; *Manihot esculenta*), chamada *mandi'ó xi*, que segundo Raimundo Vera Miri, é “bem branquinha e meio fininha também, não como a dos branco.”. Na Argentina, em Tamandua, Sabina Kerexu Miri cultivava a *mandi'ó xi*, que se pode comer inclusive assada, no fogo de

chão. Talvez Dona Elsa Kerexu não trazia a *mandi'oxi* de Tamandua porque sua filha tinha já muito pouco. Na sua *chacra* havia mais *mandi'o ü*.

Avançando ou retrocedendo no tempo cíclico da agricultura em Koenju, a “*mandi'o* da Emater”, no entanto, seria aquela que permaneceria nas roças durante o inverno. Assim, apesar de não ser tão boa quanto as variedades tradicionais, é valorizada por agregar muito às refeições quando, eventualmente, se fica abastecido apenas pelo arroz e feijão do mercado ou da cesta básica. A propriedade das plantas tuberosas das roças de poderem ser “armazendas” vivas na terra, representa outra característica peculiar da horticultura nativa, como discorrem Cereda e Vilpoux (2003):

Os antigos historiadores europeus que percorreram o Brasil colonial já chamavam a atenção para esses cultivos valorizados, segundo eles, porque sua conservação poderia ser feita no próprio solo, reduzindo as perdas pós-colheita por ataque de insetos, pássaros e roedores. Com a interferência da agricultura temperada, especializada em cultivo de cereais, essa vantagem foi sendo reduzida, vencidas pelo domínio de tecnologias de armazenamento de grãos. Entretanto as tuberosas permanecem em cultivo [...] (CEREDA; VILPOUX, 2003, Apr. da Série).

O *jety* (batata-doce; *Ipomoea batatas*) é a tuberosa com maior diversidade nas roças Mbya Guarani (Quadro 4). Tanto que *jety mbixy*, batata-doce assada, poderia ser o único alimento que se equipara ao *xipa* – de farinha de trigo - na frequência de consumo ao longo de todo ano. Em Tamandua, Seu Dionisio Vera Guaxu cultivava *jety mandi'o*. Afirmo tratar-se de uma variedade muito produtiva, sendo que, uma vez, de 100 pés plantados colheu mil quilos. Raimundo Vera Miri também fez referência a *jety mandi'o*, e, *jety karaii*: “bem doce esse...” (Figura 29). Após um breve silêncio nessa conversa sobre plantas das roças, Raimundo concluiu: “Eu tenho que ir lá mesmo, na Argentina, buscar alguma coisa.”... Na Tekoa Koenju, Dona Elsa Kerexu havia plantado *jety* (batata-doce; *Ipomoea batatas*), mas, embora tenha produzido bem, os tatus acabaram comendo todas as batatas: “Fiquei braaba... Nem quero mais plantar batata! (...) Quando morava na Argentina, plantava muuita batata... Tinha batata amarela graande... Agora, 13 anos que moro no Brasil, plantando, só dá pequena...” - afirma Dona Elsa.

Quadro 4 - Variedades de *jety* (batata-doce; *Ipomoea batatas* - Convolvulaceae) registradas na bibliografia e/ou em trabalho de campo nas comunidades Mbya Guarani de Koenju (São Miguel das Missões, RS) e Tamandua (25 de Mayo, Provincia de Misiones).

Variedades (<i>Ipomoea batatas</i> (L.) Lam.)	Fonte
<i>Djety hayêva</i>	Müller (1989) ¹⁰¹ <i>apud</i> Felipim (2001)
<i>Djety tupâsy</i> (<i>Djety tupã</i>)	Müller (1989) <i>apud</i> Felipim (2001)
<i>Jety andai</i> (<i>Jety andai</i>)	Tekoa Tamandua; Felipim (2001)
<i>Jety anguja</i>	Tekoa Tamandua
<i>Jety ipire pytã</i> (<i>Jety pytã</i>)	Tekoa Koenju; Felipim (2001)
<i>Jety ju</i>	Tekoa Koenju; Felipim (2001); Utermoehl e Nunes Jr. (2003)
<i>Jety karai'i</i>	Tekoa Tamandua
<i>Jety karaii</i> (<i>Jety kara ü; Djety carahu; Jety carau</i>)	Tekoa Koenju; Tekoa Tamandua; Felipim (2001); Müller (1989) <i>apud</i> Felipim (2001); Utermoehl e Nunes Jr. (2003)
<i>Jety mandi'o</i> (<i>Jety mandio; Djety mandio; Jety mandio ti</i>)	Tekoa Tamandua; Felipim (2001); Müller (1989) <i>apud</i> Felipim (2001); Utermoehl e Nunes Jr. (2003)
<i>Jety mbykuraai</i>	Felipim (2001)
<i>Jety rãkãxã'i</i>	Tekoa Tamandua
<i>Jety ropé</i> (<i>Jety ope</i>)	Felipim (2001); Utermoehl e Nunes Jr (2003)
<i>Jety xi</i>	Tekoa Koenju

Figura 29 - *Jety mbixy*, batata-doce assada. Essa variedade é chamada *Jety karaii* (batata-doce; *Ipomoea batatas*). Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS.



¹⁰¹ MÜLLER, F. *Etnografía de los Guarani del Alto Parana*: a los 100 años de la obra apostólica de la congregación de los misioneros del verbo divino (S.V.D.) en la Argentina. Alemania Federal: 5Steyker Missionswissenschaftliche Institut / Societatis Verbi Divini, 1989. 132p.

Ao final de *ara yma*, o *kokue* vai se tornando menos colorido. Permanecem as malhas de *jety* (batata-doce; *Ipomoea batatas*) e *mandi'o* (aipim; *Manihot esculenta*) e algumas linhas de *avaxi* (milho; *Zea mays*), cujas melhores espigas serão guardadas para semente, e, os grãos já maduros, pilados no *angu'a* para fazer *avaxi ku'i*. Também continuam algumas plantas doces apreciadas pelas crianças, o *takua re'ë* (cana-de-açúcar; *Saccharum officinarum*) e o *takua re'ë avaxi* (sorgo sacarino; *Sorghum bicolor*). A transformação do *kokue* em *ja'i*, ainda trás algumas plantas que poderiam estar em uma categoria intermediária de cultivo, pois sempre aparecem nas roças: o *yva'ü* (balãozinho; *Cardiospermum grandiflorum*), como visto, utilizado na confecção de colares, e, no ambiente florestal de Tamandua, a pequena Cucurbitaceae *anguja xanjáu* (*Melothria pendula*), a “melancia do rato do mato”.

As sementes do *avaxi ete'i* acompanham as famílias para dentro dos *oguyre'i*, onde permanecerão protegidas pelo fogo até o próximo *ara pyau*, a renovação do tempo-espço. Para muitas destas sementes, o destino provável é atravessar fronteiras, para ser cultivada em aldeias distantes. Percorrendo trilhas e estradas, e, contando com Nhanderu e um pouco de sorte para atravessar a aduana e o rio Uruguai, a semente conduz essa etnoecologia *oguata va'e* para o próximo capítulo.

5 A CIRCULAÇÃO DE PLANTAS E UMA ALTERNATIVA MBYA GUARANI DESCOLONIZADORA NA FLORESTA ESTACIONAL, KA'AGUY PARA MIRI KATY, ENTRE BRASIL E ARGENTINA



Tem que buscar na Argentina...

As plantas ajudam a perceber o sentimento espiritual do povo Mbya Guarani na relação com a natureza, a antiguidade e riqueza do seu sistema agroflorestal e os vínculos ancestrais com as florestas subtropicais. Assim como, mostram a existência de algo que pode ser chamado de interculturalidade na convivência cotidiana das famílias “dentro” e “fora” das aldeias. Estas relações, no âmbito de discussões etnoecológicas (e do desenvolvimento rural), também podem conter elementos de interculturalidade, em optando pela interpretação de Paul Little. O autor sugere: “Assim como os relacionamentos entre distintas culturas produz formas de interculturalidade, a interação entre distintos sistemas de conhecimento científico produz formas de interculturalidade.” (LITTLE, 2010, p. 20).

De qualquer maneira, o que se vê é que uma ampla gama de espécies vegetais faz parte do repertório Guarani. Seja consumindo, coletando ou cultivando nas aldeias e caminhos, seja através de políticas públicas e projetos variados, ou pelo trabalho em plantações fora das comunidades. São relações que, hoje, diluem fronteiras entre tradicional e não indígena, nativa e exótica, da mesma maneira que os Mbya diluem as fronteiras entre os diferentes países que foram criados sobre o seu território tradicional. A vida nas comunidades Mbya e as conexões inter-comunitárias trazem diversos caminhos imbricados, que as plantas podem ajudar a enxergar. Uma etnoecologia caminhante, *oguada va'e*, permite discutir as mais variadas relações entre os Mbya Guarani e projetos de desenvolvimento, a (suposta) colonização, e, também pensar sobre as alternativas (nativas) descolonizadoras. Um caminho reflexivo que, talvez como algumas sementes e determinados materiais para artesanato, “tem que buscar na Argentina”.

Foi na Tekoa Koenju, em São Miguel das Missões (RS), que experimentei pela primeira vez o *té* argentino - da marca “*La Virginia*”. Existem vastas plantações de *Camellia sinensis* entre as florestas e comunidades Mbya na *Provincia de Misiones*, em geral, lado a lado com cultivos comerciais da *yerba* (erva-mate; *ka'a*; *Ilex paraguariensis*). O *té*, acredito, é consumido lá como é o café no Brasil, mas seguramente perde para o mate e o tererê (no verão). Assim, a *Provincia* é também a maior produtora de *yerba* da Argentina, e, inclusive, muitos Guarani que vivem hoje no Brasil, trabalharam - e muitos Mbya ainda trabalham - na *tarefa*, como é chamada a colheita da erva-mate.

Além do chá, na ocasião em que Dona Elsa Kerexu retornava de alguns dias com suas filhas na Tekoa Tamandua - município de *25 de Mayo* -, trouxe também *dulce de leche*, um quilo de *yerba* e mel - esse sim, coletado na aldeia. Em pequena quantidade, todavia. Dona Elsa tem “medo” de trazer muitas mercadorias, pois, uma vez, já teve apreendido na fronteira um pote grande de doce de leite... Brinca Ariel Kuaray Poty, que apenas a sua sogra Dona Elsa Para, mãe de Patrícia Kerexu, “passa com o que ela quer [na aduana], sem dar satisfação: ela finge que não entende os *jurua...*”¹⁰².

¹⁰² Maria Ara Poty acha que os Guarani deveriam ter algum tipo de “carteirinha”, para poder cruzar a fronteira sem perdas. Em uma das vezes que fui à Argentina com ela e seu filho, Gustavo Karai Tataendy, nos acompanhava outro jovem Mbya, chamado Hilário. Ele teve que pagar uma multa de R\$250,00 na aduana, pois estava com o “prazo vencido” por ter se alongado na visita aos avós. Uma discussão sobre dificuldades como esta e outras, vividas pelos Mbya nos deslocamentos transfronteiriços, pode ser encontrada em Borghetti (2014).

Vale registrar que muitas, talvez a maioria das viagens à Argentina, são motivadas por qualquer outra coisa que plantas. Um aniversário, por exemplo. Mesmo assim, a possibilidade de trazer um pouco de *güembepi* - a fibra do *güembe* (cipó-imbé; *Philodendron bipinnatifidum*) utilizada no artesanato -, um pouco de *avaxi ete ra'y'i* - sementes do milho Mbya Guarani -, uma caixa de saquinhos de *té* (*Camellia sinensis*) ou um pacote de *yerba* (*Ilex paraguariensis*), sempre é grande.

Outro exemplo: em setembro de 2014 houve uma grande festa na comunidade de *Pocito*, em *Misiones*. O evento movimentou jovens e famílias Mbya de várias aldeias do Brasil, e muitas pessoas da Tekoa Koenju. Norma¹⁰³, aproveitou esse movimento e, após a festa, alargou sua estadia na comunidade de Kunhã Piru¹⁰⁴, onde viveu. Na verdade, pouquíssimas pessoas retornaram diretamente a São Miguel depois da festa. Mas, em Kunhã Piru, Norma reencontrou um filho, Roni, e trouxe-o consigo para o Brasil. De volta à Tekoa Koenju, Norma dedicou-se ao artesanato e foi vender aos estudantes e turistas no Sítio Arqueológico de São Miguel: “É a primeira vez que eu trabalhei bem...” - afirmou, justificando a questão do motorista da Sesai¹⁰⁵, em cuja lembrança, Norma nunca havia ido “com a Saúde” para vender artesanato nas ruínas. Aconteceu que, desta vez, ela também trouxe fibras de *güembe* (cipó-imbé; *Philodendron bipinnatifidum*) da Argentina: “Sim, porque só lá que tem” - simplificou a jovem Mbya, sobre a atual dificuldade de encontrar e acessar florestas no Sul do Brasil.

Além dos produtos típicos e de qualidade consagrada da Argentina - como a *yerba*, o *té*, o *dulce de leche*, o *alfajor* e, para alguns, a *Quilmes* e um bom *machete* (facão) -, também é (somente) na *Provincia de Misiones* que muitas famílias Mbya encontram determinadas plantas: *güembe* (cipó-imbé; *Philodendron bipinnatifidum*) e *takuarembó* (*Chusquea ramosissima*) para o artesanato, sementes de *avaxi ete'i* (milho; *Zea mays*) e outras variedades agrícolas, muitos *poã* (medicinais), e assim por diante. É na Argentina, também, que há para consumir determinadas frutas, preparar outros tipos de alimentos (tradicionais) com as plantas cultivadas nas *chacras*, etc. Ou seja, também é do outro lado do rio Uruguai - e da fronteira - que muitas famílias buscam vivências com amigos e parentes, sem necessariamente trazer algo material de volta ao Brasil. No contexto ambiental e agrícola de alguns *tekoa* no Brasil, onde (ainda) não se planta bastante - considerando também a falta de lideranças espirituais *karai* e *kunhã karai* em

¹⁰³ Norma não sabe seu nome Mbya. Algo raro.

¹⁰⁴ Município de *Aristóbulo del Valle*, *Provincia de Misiones*.

¹⁰⁵ SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena (Ministério da Saúde, Governo Federal).

algumas comunidades - existe um movimento de “levar para a Argentina”. Patricia Kerexu observa o fato de muitas famílias que vivem no Brasil levarem suas crianças para a Argentina “na época do milho”, para realizar o “batismo” - *nhemongarai*.

Em geral, não existem complicações para atravessar a fronteira com sementes, como me expõe Ariel Kuaray Poty: “Não, não complicam. Acho que nem olham! Na realidade é proibido, né? [...] [Mas] passa tranqüilo.”. Nesta conversa, Genício Karai Papa pondera que “eles não trazem tantas coisas também. Pouquinho de cada, aí, acho que dá pra passar tranqüilo, né? Agora, se for lá pegar quantidade grande, aí...”. De qualquer forma, Ariel Kuaray Poty afirma: “Mas os Guarani também não tem idéia, os mais velhos, se é proibido. Eles não sabem! Acho que sempre fizeram isso, né?”.

Também é possível atravessar o rio Uruguai de canoa. Em julho de 2014 houve uma grande enchente que destruiu o local onde atracava a balsa em *Alba Pose*, o lado Argentino da fronteira com Porto Mauá. O transporte clandestino, realizado por pescadores, estava praticamente oficializado neste período em que a região se recuperava dos alagamentos. O canoeiro - que cobrava 50 *pesos* ou 10 reais a travessia - contou que apenas nos anos de 1983-1984 viu enchente maior. Pescador e conhecedor do rio, este senhor especulava sobre a influência das hidrelétricas, que agora existem rio acima, nesta enchente de 2014. Sua principal preocupação foi pensar que “um dia a mais de chuva, arrebentava a barragem”.

A região de Porto Mauá e *Alba Posse* - que é o principal caminho dos Mbya Guarani entre os dois países - se encontra no seio da reedição de mais um mega-projeto hidrelétrico para o rio Uruguai, chamado Garabi-Panambi. A mobilização popular contra as *represas* do lado argentino é muito forte¹⁰⁶. De acordo com Jachuka Rete, em *Misiones* existe a possibilidade de realização de “plebiscitos vinculantes” antecedendo a implantação de projetos hidrelétricos, sendo que uma ou duas *represas* já haviam sido negadas pela população. Por isso - e acredito que contando com uma pressão do governo brasileiro - o governo provincial havia decidido não realizar o plebiscito para o projeto de Garabi-Panambi. Neste contexto, os movimentos sociais entendiam que um ingresso contundente dos Guarani na luta contra a *represa* poderia ser decisivo, ao trazer à pauta tratados e acordos internacionais, como a Convenção nº169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) da qual os dois países são signatários.

¹⁰⁶ No *pueblo* de 25 de Mayo, por exemplo, pude ver alguns *jurua* usando camisetas com o escrito “NO A GARABI”.

O projeto de alagamento, a princípio, não atinge diretamente as casas da comunidade Guarani de Tamandua, a mais próxima do ponto previsto para barragem. Com esta informação simplória, os Mbya teriam mantido uma postura inicial de “não é nosso problema”, reconhece Jachuka Rete. No entanto, o diálogo com os movimentos sociais tornou mais palpável as implicações ecológicas de mais um duro golpe desenvolvimentista nas florestas da *Selva Paranaense*. A questão passou a ser discutida no espaço das *Aty Nhexyro*, de organização tradicional Mbya em *Misiones*. Além disso, localmente em Tamandua, se percebeu que “não atingir as casas”, não significa que a barragem deixa de alterar toda a dinâmica do *arroyo* da comunidade. Percebeu-se que deveria ser levado em conta, sobretudo, épocas de muita chuva. Se as enchentes atuais chegam muito próximo às casas e já “tapam a ponte” de acesso à comunidade, com a barragem, provavelmente, um verdadeiro alagamento passará a acontecer.

Um fator foi importante para que a questão da *represa* viesse a ser discutida com mais seriedade na comunidade de Tamandua. Assim como as famílias da Tekoa Koenju aguardam a construção de novas casas, através do Programa Minha Casa, Minha Vida, do Governo Federal, a Tekoa Tamandua também será (ou seria) contemplada com a construção de moradias por uma ação do governo de Cristina Kirchner¹⁰⁷. Se em Koenju, as famílias marcaram os locais para receber a obra plantando mudas de *pindo* (jerivá; *Syagrus romanzoffiana*) no campo, na Tekoa Tamandua começaram a ser abertas pequenas novas *chacras* nas capoeiras. Mas, o que aconteceu na comunidade, foi notar que todos já estavam escolhendo sítios em partes mais altas do cerro, precavendo-se dos possíveis efeitos da barragem no rio Uruguai em seu afluente arroio Torto.

A caminhada deste capítulo está apenas no começo, e já se nota o quão complexa pode ser a etnoecologia Mbya Guarani contemporânea: uma muda plantada na aldeia leva a políticas sociais de diferentes países cujos governos atuais, paralelamente a beneficiar as comunidades Guarani, se unem para alagar as florestas mais preservadas, na fronteira desenhada sobre o território tradicional Mbya. Território, que outras plantas insistentemente ajudam as famílias a manter, com a particularidade de permitir que haja espaço para as demais.

¹⁰⁷ Cristina Elisabet Fernández de Kirchner foi a primeira mulher eleita (e reeleita) presidenta pelo voto direto na Argentina. Vinculada ao Partido Justicialista – do movimento político chamado Peronismo – sucedeu seu marido Néstor Kirchner na presidência, cargo que ocupa desde 10 de dezembro de 2007.

O capítulo está estruturado em quatro seções. A primeira, trata da circulação de sementes e artesanato. Destaca-se a existência de movimentos familiares, sendo as plantas, elementos que ajudam a consolidar os caminhos de uma rede continental de aldeias. Observa-se, também, que a esse processo estão integradas outras trilhas na inter-relação com governos, vizinhos e cidades.

Um ambiente de descolonização conduz à segunda seção que observa como, de certa forma, os Mbya Guarani se apóiam nas plantas no processo de manutenção do território tradicional e na luta não violenta que atravessa variados projetos coloniais e nacionais de desenvolvimento. A terceira seção aprofunda a relação com projetos que incidem diretamente dentro das aldeias, trazendo reflexões sobre a postura descolonizadora Mbya Guarani na relação com órgãos do Estado e variadas instituições. O capítulo se encerra em uma última seção que retoma a espiritualidade Mbya Guarani, na tentativa de pensar uma alternativa indígena no âmbito do desenvolvimento rural e a contribuição de uma etnoecologia *oguata va'e*, caminhante.

5.1 Circulação de sementes e artesanato



A mobilidade das famílias por uma rede de aldeias é uma dinâmica particular do povo Mbya Guarani bastante destacada na bibliografia - vide, por exemplo, Pissolato (2007). Para além de processos migratórios históricos e de ordem xamânica, a circulação inter-comunitária tem sido destacada em pesquisas recentes como uma estratégia de manutenção do amplo território tradicional, que abrange diferentes Estados-Nação do Sul da América (LADEIRA, 2008). Um movimento contemporâneo, que ocorre nos interstícios do (suposto) processo de colonização e da fragmentação dos ecossistemas. Neste contexto ambiental, o fluxo de pessoas, inseparável das intencionalidades culturais na relação com a natureza, agrega às caminhadas Mbya Guarani uma dimensão ecológica (FREITAS, 2006).

A percepção de que a colonização é um suposto processo, ou seja, mais um discurso - reproduzido por aqueles que têm a intenção de sustentar um poder sobre a terra - que uma realidade vivida pelos Mbya Guarani, foi compartilhada comigo por Alcides Vera Jeju, *mburuvixa* na Tekoa Tamandua. Essa visão descolonizadora¹⁰⁸, passa por afirmar, não apenas a manutenção dos vínculos ancestrais com as espécies, ecossistemas, espíritos e divindades presentes no território - relações que ignoram ou independem de invenções modernas como a propriedade privada e os Estados nacionais -, mas também, a contribuição cultural Guarani para a maioria das pessoas que hoje vivem nessa parte do mundo. Entre o Sul do Brasil e a Argentina, a caminhada etnoecológica que segue, pede ajuda às plantas para desenvolver essas idéias.

A recorrente expressão “tenho que ir buscar na Argentina” é, também, conseqüência de outra frase bastante repetida entre os Mbya: “Quero plantar bastante”. Sempre se procura uma terra boa para “plantar *avaxi... Jety... Mandi’o...*”, e todas aquelas apresentadas no capítulo anterior. Trata-se, provavelmente - buscar na Argentina -, da trajetória mais comum das plantas cultivadas nas aldeias do Sul do Brasil - vide, por exemplo, em Medeiros (2006). No entanto, a busca e a circulação de sementes e ramos não restringe-se ao caminho das comunidades situadas no país vizinho. Assim como, não restringe-se à solidariedade inter-comunitária, ou seja, integra a relação com instituições executoras de políticas públicas – como a Emater – e outros tipos de relações pessoais. Elio Vera Rete, por exemplo, plantava em Koenju um tipo de *takua re’ë* (cana-de-açúcar; *Saccharum officinarum*) que trouxe da casa de um vizinho,

¹⁰⁸ Conforme já mencionado no Capítulo 3, aqui interpreta-se como uma postura descolonizadora, por fazer frente à discursos de colonização. Esta percepção, todavia, de negativa da colonialidade, merece uma reflexão ainda mais aprofundada.

do Assentamento da Barra. A planta, no entanto, era muito dura. Elio queria plantar bastante *takua re'ë*, mas já pensava em testar outra cana, que conhecia da beira da estrada - em uma casa próxima à ponte sobre o rio Piratini entre a aldeia e a cidade de São Miguel. Essa, também era da variedade vermelha, mas “não tão dura”.

É válido notar que as plantas também circulam internamente na aldeia, tanto no intercâmbio para cultivo, quanto na solidariedade para a alimentação - sobretudo das crianças (Figura 30). Esta circulação de plantas intra-comunitária absorve todos os fluxos, seja o das variedades agrícolas tradicionais ou o das relações interculturais. Trata-se de um movimento que demonstra como os Mbya realizam uma prática descolonizadora (da interculturalidade), na sutileza do dia-a-dia. Um exemplo pode ser dado por algumas batatas que a jovem Norma assava ao fogo - *jety mbixy* - para as crianças. Perguntei sobre a procedência do *jety* (batata-doce; *Ipomoea batatas*) e me disseram que as crianças haviam colhido na casa de Élio Vera Rete. Em seguida, Maria Ara Poty complementou a informação: “Acho que não é tradicional, já é comprada. Eu vou plantar bastante. Comprar bastante ou trazer da Argentina.”. Assim, com essa fala, é possível perceber que, ao mesmo tempo em que a planta tradicional é valorizada, a prática agrícola dilui a dicotomia com o não tradicional. Talvez, mais importante que a origem da planta cultivada, seja a relação que se estabelece com ela na roça e no consumo compartilhado na aldeia. Ou seja, não é somente a espécie ou variedade cultivada que vai condicionar uma roça a ser (tradicional) Mbya Guarani ou não. Ainda mais na situação específica aventada por Maria Ara Poty, visto que a batata-doce (*Ipomoea batatas*) comprada no comércio não indígena é *jety*, uma contribuição Guarani para os supostos colonizadores.

Os Mbya valorizam muito as plantas das roças, *maety*. Um caso simbólico da importância da agricultura e da conservação das sementes para os Mbya Guarani foi compartilhado comigo por Ariel Sánchez Vera Poty, em Tamandua. Diz, o jovem Vera Poty, que nunca se esqueceu da fala de um *karai opygua* (liderança espiritual): foi quando o *karai* reuniu a comunidade para contar de um sonho, no qual via as sementes tradicionais acabarem. E viu que, acontecendo isso, os Mbya deixam de existir. Assim, se por um lado integra-se na horticultura Mbya as variedades consideradas tradicionais com outras compradas, obtidas com vizinhos, etc., também é importante destacar que, de maneira nenhuma, está no horizonte das famílias Mbya Guarani perder as sementes antigas. Nem que tenha que buscar na Argentina - ou levar para o Brasil.

Figura 30 - *Jety mbixy*. Criança comendo batata-doce (*Ipomoea batatas*) assada na Tekoa Koenju, São Miguel das Missões.



Quando se fala da Argentina, corresponde, sempre, à *Provincia de Misiones*. Mas há um leque de comunidades que existem nesta estreita mesopotâmia florestal - atualmente, 110, de acordo com Jachuka Rete. No contexto estudado, as comunidades mais destacadas são Kunhã Piru 1 - “*uno*” - no município de *Aristóbulo del Valle* e a Tekoa Tamandua no município de *25 de Mayo*, situadas no centro da província. Ariel Kuaray Poty encontra algumas explicações ecológicas sobre a busca das sementes nestas comunidades: “[...] a minha mãe mesmo sempre trás da Argentina. Que acho que é o [lugar] que mais tem ainda, a Argentina. Tem mais mata também, e aí não tem tanta contaminação das sementes¹⁰⁹.”. As sementes de *avaxi ete’i* (milho Mbya; *Zea mays*) cultivadas por sua mãe provêm de Tamandua.

Na Tekoa Koenju, o *avaxi ete’i* (milho Mbya; *Zea mays*) colhido por Dona Elsa Kerexu oferece um belo exemplo da integração agroecológica dos *tekoa* - ressaltada por Freitas (2006) - e da idéia descolonizadora da interculturalidade que acompanha a circulação de sementes, neste caso, também transformadas em alimento. Segundo Ariel

¹⁰⁹ A observação de Ariel Kuaray Poty refere-se à contaminação genética das sementes tradicionais Mbya Guarani por cultivares transgênicos.

Kuaray Poty, Dona Elsa prepara o melhor *avaxi ku'i* - uma farinha de milho (*Zea mays*) misturado com amendoim (*Arachis hypogaea*), feita no pilão - e, tanto é assim, ressalta, que sua mãe sempre leva um pouco para sua avó, na Argentina. Ou seja, a semente trazida e cultivada em Koenju, retorna para Tamandua, em forma de *avaxi ku'i*. O detalhe do *avaxi ku'i* que experimentei preparado por Dona Elsa Kerexu, foi que, na ocasião, não havia mais *manduvi* (amendoim; *Arachis hypogaea*) nas roças da aldeia, e assim, o amendoim foi comprado na cidade de São Miguel. Portanto, um produto do mercado, que é ao mesmo tempo uma planta indígena, foi misturado às sementes tradicionais para fortalecer os laços de solidariedade familiar e a integração ecológica de aldeias localizadas em diferentes países.

O relato pode ser complementado, para torná-lo ainda mais interessante, e dar seqüência à discussão sobre os fluxos agrofloretais da circulação de sementes e artesanato. Dona Elsa Kerexu utilizou o *angu'a* - pilão - da família de um homem chamado Estevão, para quem fez um *ajaka* - balaio - com a taquara *pekuru* (taquara-de-espinho; *Guadua trinii*). Da mesma taquara, cortada na mata ao lado da sua casa, em Koenju, Maria Ara Poty aproveitou a fibra para confeccionar um anel, *kuã regua'i* (Figura 31). Na base de *pekuru* (taquara-de-espinho; *Guadua trinii*), Maria fez o delicado trançado com o *güembepi* (cipó-imbé; *Philodendron bipinnatifidum*) e o *takuarembo* (criciúma; *Chusquea ramosissima*) que, por sua vez, haviam trazido de Tamandua, junto com as sementes do *avaxi* (milho, *Zea mays*).

Figura 31 - *Kuã regua'i*. Confeção de anel com fibras de *güembepi* (*Philodendron bipinnatifidum*) e *takuarembo* (*Chusquea ramosissima*) coletadas na Tekoa Tamandua, Argentina, em uma base de *pekuru* (*Guadua trinii*), coletada na Tekoa Koenju, Brasil.



Totalmente integrada ao fluxo de sementes e variedades agrícolas realizado pelas famílias Mbya Guarani, acontece a circulação de matéria-prima para confecção de artesanato. Não é por acaso, pois floresta e agricultura são indissociáveis na etnoecologia Guarani, de tal maneira que, onde há o material para artesanato há a possibilidade de cultivar boas roças e vice-versa. Além da matéria-prima, como fibras e sementes, as próprias peças de artesanato, já acabadas com a combinação de diferentes plantas, também circulam, acompanhando as pessoas.

O sistema agrícola é, sem dúvida, uma dimensão milenar da organização sociocultural Mbya Guarani (FELIPIM, 2001). O artesanato, por sua vez, aparece como uma alternativa de subsistência relativamente recente, justamente associada à usurpação de terras e às dificuldades ambientais encontradas para a reprodução da agricultura tradicional (IKUTA, 2002). Tendo claro estes aspectos da caminhada etnoecológica Mbya Guarani, é possível aprofundar a análise, em alguma medida, invertendo os papéis. Se é possível observar que a prática agrícola atual - conservando-se como símbolo de resistência cultural - não deixa de integrar elementos de interculturalidade, por outro lado, a venda de artesanato - símbolo de relações interculturais contemporâneas - pode ser vista como uma luta (não violenta) para afirmar o vínculo cultural com as matas e o território. Um exemplo bastante representativo para esta discussão, pude observar tomando mate com Dona Elsa Para, no interior da sua *oga ete'i*, na Tekoa Koenju. Protegidas sob o teto de *pekuru* (taquara-de-espinho; *Guadua trinii*) - e lona preta, pois não há, tanto assim, *pekuru* disponível na Tekoa Koenju - havia (outros) dois pequenos fardos de taquara: *takua ete'i* (taquara-mansa ou 'taquapi'; *Merostachys clausenii*), trazida de Kunhã Piru, *Aristóbulo del Valle, Misiones*; e *takuari* (*Merostachys* sp.), trazida da aldeia Boa Vista, Ubatuba, SP. Três espécies de taquara em uma casinha de barro davam conta de ilustrar a vastidão do território tradicional Mbya Guarani e as distâncias percorridas para desenvolver o manejo e a cosmo-ecologia das relações com as espécies florestais.

5.1.1 Fluxo agroflorestal inter-comunitário

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 realizados 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. Com algumas trajetórias de plantas registradas em Koenju, representadas em mapas esquemáticos (Figuras 32-34), procuro ilustrar as idéias trabalhadas pelas autoras supracitadas. São apresentadas três imagens em seqüência, com intuito de realizar uma reflexão visual sobre uma perspectiva Mbya Guarani descolonizadora.

Os caminhos da circulação de sementes e artesanato utilizados como exemplos para ilustrar as conexões inter-comunitárias, com referência na Tekoa Koenju, são os seguintes:

- a) *Mandi’o* (aipim; *Manihot esculenta*) trazida por Elio Vera Rete da Tekoa Yataty, Terra Indígena Cantagalo, Viamão, RS;
- b) *Takua ete’i* (taquara-mansa; *Merostachys multiramea*) e *yvyra petái* (jaborandi ou cutia; *Pilocarpus pennatifolius*) trazidas por Dona Elsa Kerexu e Léo Karai Nindy da Tekoa Porã, Salto do Jacuí, RS;
- c) *Jety* (batata-doce; *Ipomoea batatas*) - da variedade colorada, *jety ipire pytã* - trazida por Dona Elsa Para da Tekoa Marangatu, Imaruí, SC;
- d) *Takuari* (*Merostachys* sp.) trazida por Dona Elsa Para da Tekoa Nhandeva’e, aldeia Boa Vista, Ubatuba, SP;
- e) *Guajayvi* (guajuvira; *Cordia americana*) e diversas outras plantas manufaturadas em *artesanía*, trazidas por Gregorio da Tekoa Fortín Mbororé, *Puerto Iguazú, Provincia de Misiones*;
- f) *Avaxi ete’i* (milho Guarani; *Zea mays*) e fibras de *güembepi* (cipó-imbé; *Philodendron bipinnatifidum*) e *takwarembo* (*Chusquea ramosissima*) trazidas por Dona Elsa Kerexu e Maria Ara Poty da Tekoa Tamandua, *25 de Mayo, Provincia de Misiones*;
- g) *Avaxi ju* (variedade de milho Guarani; *Zea mays*) trazido por Raimundo Vera Miri da Tekoa Ka’aguy Poty, Kunhã Piru “Uno”, *Aristóbulo del Valle, Provincia de Misiones*.

Figura 32 - Fluxo agroflorestal inter-comunitário. Conexões entre comunidades Mbya Guarani verificadas a partir de trajetórias de sementes, ramas e material para artesanato até a Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS. Imagem de satélite com mapa político convencional.



Fonte: *Google Earth Pro*, elaborada por Rodrigo Cossio.

Figura 33 - Fluxo agroflorestal inter-comunitário. Conexões entre comunidades Mbya Guarani verificadas a partir de trajetórias de sementes, ramas e material para artesanato até a Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS. Imagem de satélite sem fronteiras e limites políticos.



Fonte: *Google Earth Pro*, elaborada por Rodrigo Cossio.

Figura 34 - Fluxo agroflorestral inter-comunitário. Conexões entre comunidades Mbya Guarani verificadas a partir de trajetórias de sementes, ramas e material para artesanato até a Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS. Imagem de satélite sem fronteiras e limites políticos, orientada para a morada de Karai a Leste, onde levanta o Sol.



Fonte: *Google Earth Pro*, elaborada por Rodrigo Cossio.

5.1.2 Fitogeografia das roças Mbya Guarani



A caminhada da etnoecologia Mbya contemporânea complexifica os esquemas de circulação inter-comunitária com diversos cruzamentos de interculturalidade (e intercientificidade). Alguns destes já destacados por Ikuta (2002), no caso do Rio Grande do Sul, como a participação da Emater nas atividades da aldeia e, por outro lado, a saída dos homens para trabalhos temporários fora da aldeia. Fluxos extra-comunitários, digamos, que podem ser observados também desde Koenju. Genicio Karai Papa, por exemplo, lamentava que não pôde aproveitar as melancias (*Citrullus lanatus*) que colheu na Tekoa Guaviraty Porã, em Santa Maria, porque foi para Bento Gonçalves, trabalhar na colheita de uva (*Vitis vinifera*). Ao menos, seu irmão Élio Vera Rete havia plantado também, na Tekoa Koenju, onde Karai Papa ficou antes e depois do trabalho “no Bento”. Mas, na Tekoa Guaviraty Porã, conta que produziu muito bem a “semente do Guarani” - como se refere Genicio -, amadurecendo em melancias com polpa de três cores: vermelha, amarela e alaranjada. Além destas variedades, afirma Karai Para, a Emater também levou algumas sementes para a aldeia. Muito tarde, no entanto - meses depois do início do *ara pyau* - e destas perdeu-se quase tudo.

Relações como essas, ao que tudo indica, não são de hoje. Seja “da Emater”, seja “do Guarani”, a melancia (*Citrullus lanatus*) acredita-se ter sido originada nas zonas áridas do sudeste africano, para depois ser cultivada por todo o mundo (HASHIZUME et al., 2003). Da mesma forma, o *takua re'ë* (cana-de-açúcar; *Saccharum officinarum*), tão integrada nas roças Mbya, apreciadíssima pelas crianças, nem parece a mesma planta de origem asiática que é símbolo da colonização da América e da exploração do trabalho escravo.

As roças das aldeias, nesse sentido, ajudam a pensar que ao longo do (suposto) processo de colonização, muitas plantas se tornaram Mbya Guarani. Passaram a compor seu repertório, alternativo aos próprios modelos a partir dos quais chegaram neste continente. Se, por um lado, alguns europeus e descendentes enriqueceram com a exportação do *ka'a* (erva-mate; *Ilex paraguariensis*), as crianças Mbya plantam, compartilham e se esbaldam com o *xanjáu* (melancia; *Citrullus lanatus*) e o *takua re'ë* (cana-de-açúcar; *Saccharum officinarum*) nas pequenas roças das aldeias integradas à mata. Ou seja, mais que a planta em si, pode-se dizer, a relação que se estabelece com ela é o que configura a alternativa indígena.

Pelwing et al. (2008) apresentam as regiões do mundo onde teriam surgido as espécies que se desdobraram nas principais variedades agrícolas tradicionais ou crioulas encontradas no Rio Grande do Sul - baseadas na teoria dos “oito centros de origem da

agricultura” de Nicolai Vavilov, em Querol (1993)¹¹⁰. Diversas “sementes crioulas” encontradas nas roças de agricultores familiares descendentes de imigrantes europeus ou remanescentes de quilombo também aparecem nas roças tradicionais Mbya Guarani. O Quadro 5 traz uma adaptação das informações registradas por Pelwing et al. (2008) sobre as origens antigas de algumas plantas presentes nos *kokue*.

Quadro 5 - Centros de origem de espécies vegetais agrícolas com variedades cultivadas em roças tradicionais Mbya Guarani. Adaptado de Pelwing et al. (2008, p. 406-408).

Nome científico	Nome Mbya	Nome <i>jurua</i> brasileiro	Centro de origem
<i>Arachis hypogaea</i> L.	<i>Manduvi</i>	Amendoim	Brasileiro - Paraguai
<i>Citrullus lanatus</i> (Thunb.) Mansf.	<i>Xanjáu</i>	Melancia	África
<i>Cucumis melo</i> L.	<i>Mero'i</i>	Melão	Oriente Próximo, Ásia Central, África
<i>Cucurbita maxima</i> Duschesne.	<i>Kuara pëpë</i>	Moranga	América do Sul
<i>Cucurbita moschata</i> Poir.	<i>Andai</i>	Abóbora	Sul do México e América Central
<i>Lagenaria siceraria</i> (Mol.) Standl.	<i>Yakua</i>	Porongo	Indiano e Ásia Central
<i>Vigna sinensis</i> (L.) Savi cf.	<i>Kumanda pytã'i</i>	Feijão-miúdo	Índia; África tropical
<i>Zea mays</i> L.	<i>Avaxi</i>	Milho	Sul do México ¹¹¹

É interessante notar que apenas 50% destas plantas - exemplificadas no Quadro 5 - tão valorizadas culturalmente pelas famílias Mbya, seriam originárias de espécies silvestres americanas: *manduvi* (amendoim; *Arachis hypogaea*), *kuara pëpë* (moranga; *Cucurbita maxima*), *andai* (abóbora; *Cucurbita moschata*) e *avaxi* (milho; *Zea mays*). Pelwing et al. (2008, p. 416), no entanto, destacam que todas as variedades crioulas – ou indígenas – “[...] são fruto da coevolução entre os vários fatores ambientais em que se desenvolveram e também entre essas plantas e seus ‘melhoristas’, já que muitas das plantas introduzidas têm histórico de até 400 anos de domesticação em nosso continente.”. Apoiadas em Pessanha (1995)¹¹², ainda, as autoras apontam o descobrimento/invasão das Américas como marco de uma das “[...] maiores mudanças nos hábitos alimentares da humanidade [...] desde o advento da agricultura, há

¹¹⁰ QUEROL, D. **Recursos genéticos, nosso tesouro esquecido**: abordagem técnica e sócio econômica. Trad. Joselita Wasniewski. –Rio de Janeiro: AS-PTA, 1993. 206 p.

¹¹¹ As autoras acrescentam na tabela original (PELWING et al., 2008, p. 407) a Ásia Central como um centro de origem. Suprimi a informação por acreditar tratar-se de um equívoco, sendo que, provavelmente, o correto seria América Central.

¹¹² PESSANHA, L. **Sementes**: biodiversidade, biotecnologias e propriedade intelectual. Rio de Janeiro: AS-PTA, Flacso, 1995. 49 p.

aproximadamente 10.000 anos [quando] houve não só a intensificação do intercâmbio de espécies cultivadas como também a modificação radical da alimentação da maioria da humanidade, além do crescente desenvolvimento de cultivos comerciais nos trópicos, criando uma nova ordem econômica no mundo [...]” (PELWING et al., 2008, p. 394).

As plantas das roças Mbya, dessa maneira, demonstram dois tipos de caminhos nem sempre evidentes, mais amplos que aqueles da circulação de sementes entre as aldeias:

a) variedades de plantas como o *manduvi* (amendoim; *Arachis hypogaea*) ou o *avaxi* (milho; *Zea mays*) que saíram das roças indígenas como uma contribuição à produção de alimentos e desenvolvimento econômico em escala global;

b) as variedades de plantas como o *takua re'ë* (cana-de-açúcar; *Saccharum officinarum*), o *mero* (melão; *Cucumis melo*) e o *xanjáu* (melancia; *Citrullus lanatus*), que atravessaram oceanos, de alguma maneira como suporte à projetos de colonização e desenvolvimento, e que foram descolonizadas pelo sistema agrícola Guarani.

É interessante pensar que, de alguma maneira, agricultores e agricultoras africanos contribuíram para a alegria das crianças Mbya no deleite de comer *xanjáu* (melancia; *Citrullus lanatus*). Contudo, há de se fazer a ressalva de que, provavelmente, um leitor ou leitora Mbya encare com certo ceticismo essa informação. Ou seja, a planta supostamente africana também pode ter sido um regalo de Nhanderu a um antigo *karai* rezador. Algumas variedades, pelo menos. Pode ter chegado às aldeias pelo contato com gente vinda diretamente da África, ou por longos caminhos de idas e vindas de colonizadores. O mais importante, parece ser que, no *kokue* Mbya Guarani, a melancia é *xanjáu*, e será compartilhada pelas famílias.

5.1.3 Comercialização do artesanato



O fluxo extra-comunitário ou intercultural de plantas contemporâneo mais evidente é proporcionado pela comercialização de artesanato. O movimento ocorre tanto de dentro para fora, digamos, com as plantas das matas e roças transformadas nas peças vendidas, quanto no retorno para a aldeia, com a renda obtida transformada em alimentos adquiridos no mercado. Sobretudo na Tekoa Koenju, o trabalho com artesanato configura uma caminhada etnoecológica constante.

A venda do artesanato é feita junto ao Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, sob os alpendres do Museu das Missões. Todo o complexo, que abriga parte da antiga Redução Jesuítica dos Guarani, situa-se em meio à cidade de São Miguel das Missões, assim que, ir para a cidade e ir para as ruínas missioneiras representa o mesmo movimento. Os deslocamentos da comunidade ao Sítio podem ser feitos de diversas maneiras, incluindo o transporte pago - todavia limitado pelo cronograma da empresa de ônibus: apenas às terças e quintas-feiras o coletivo passa na estrada de acesso à aldeia. Diariamente (em dias de semana), há a possibilidade da “carona” com o carro “da Saúde” até a cidade. Grupos maiores também podem ir com um ônibus da prefeitura, que “busca o pessoal” na aldeia às segundas-feiras de manhã, e “traz de volta” no sábado a tarde.

Podem se passar dias longe da casa sem vender nada, sobretudo quando há chuva. De acordo com Dona Elsa Kerexu o movimento nas ruínas, depois de uma queda no início do ano, começa a melhorar em abril. Após uma baixa em julho e agosto, “fica bom mesmo” de setembro ao final do ano, quando vêm muitas excursões de colégios. Além das escolas, chegam turistas “caminhantes”, mas arco e flecha, para brincar, é o tipo de peça mais vendida. A movimentação da venda de artesanato ainda assim, depende do clima. Com chuva, as visitas de excursões previstas para um determinado dia podem ser canceladas, e nem um *guyrapa* - arco e flecha - vendido.

Alguns artesãos conseguem, eventualmente, outras estratégias de venda. Aniceto, por exemplo, fazia produção em série de corujinhas - esculturas feitas com a madeira de *kurupika'y* (pau-leiteiro; *Sapium glandulosum* e toropí; *Sapium haemospermum*, ambas também chamadas de “corticeira” pelos Mbya). Um guia turístico encomendava, como um brinde que oferecia aos turistas que conduzia pelo Sítio Arqueológico. Pagava R\$7,00/peça, e, na ocasião, já havia encomendado 80. Para Aniceto era vantajoso, pois, nas ruínas, a corujinha custaria R\$10,00, mas acabaria sendo vendida a R\$5,00...

Ariel Kuaray Poty visualiza que são necessárias outras alternativas econômicas, para comercialização e geração de renda na comunidade. O artesanato tem limites e, na observação do cacique, tende a vender cada vez menos. A Tekoa Koenju é muito forte no artesanato, todavia. O trabalho familiar foca nesta atividade, até mesmo, em detrimento da agricultura. Considerando também que a área de Koenju não é a ideal para a prática da horticultura tradicional e, como pouco alimento sobra das roças familiares, pequenas, o dinheiro da venda do artesanato é convertido em produtos comprados na cidade ou dos vizinhos do assentamento. Ou seja, trata-se de uma contribuição importante dos Mbya para a economia local de São Miguel das Missões. Por outro lado, a venda do artesanato nas ruínas de São Miguel provê os recursos que retroalimentam as viagens a outras aldeias.

É interessante reforçar que a venda de artesanato no Sítio Arqueológico de São Miguel está integrada à circulação inter-comunitária transfronteiriça, e, permeada pela sutileza descolonizadora Mbya Guarani. Dona Elsa Para, por exemplo, tem ajudado seus parentes que vivem em Kunhã Piru, na Argentina, da seguinte maneira: traz o artesanato produzido em *Misiones* para vender na moeda brasileira, que está mais valorizada que o *Peso*. Quando retorna na próxima visita, leva o dinheiro, já cambiado. É uma referência importante. Aqui, novamente, trazer artesanatos da Argentina para vender nas ruínas de

São Miguel pode não ser a motivação da viagem, mas é uma possibilidade que tende a ser aproveitada. Um exemplo é o caso de Gregório, que veio a uma festa de aniversário em Koenju. Vivendo na comunidade de Fortín Mbororé, município de *Puerto Iguazú*, aproveitou a ocasião para levar ao Sítio Arqueológico algumas peças de artesanato. Seu material se diferenciava, como um arco e flecha, feito com *guajayvi* (guajuvira; *Cordia americana*) ou uma faca feita com o “cerne” do *pindo* (jerivá; *Syagrus romanzoffiana*). Algumas peças, inclusive, traziam a inscrição “Iguazú”

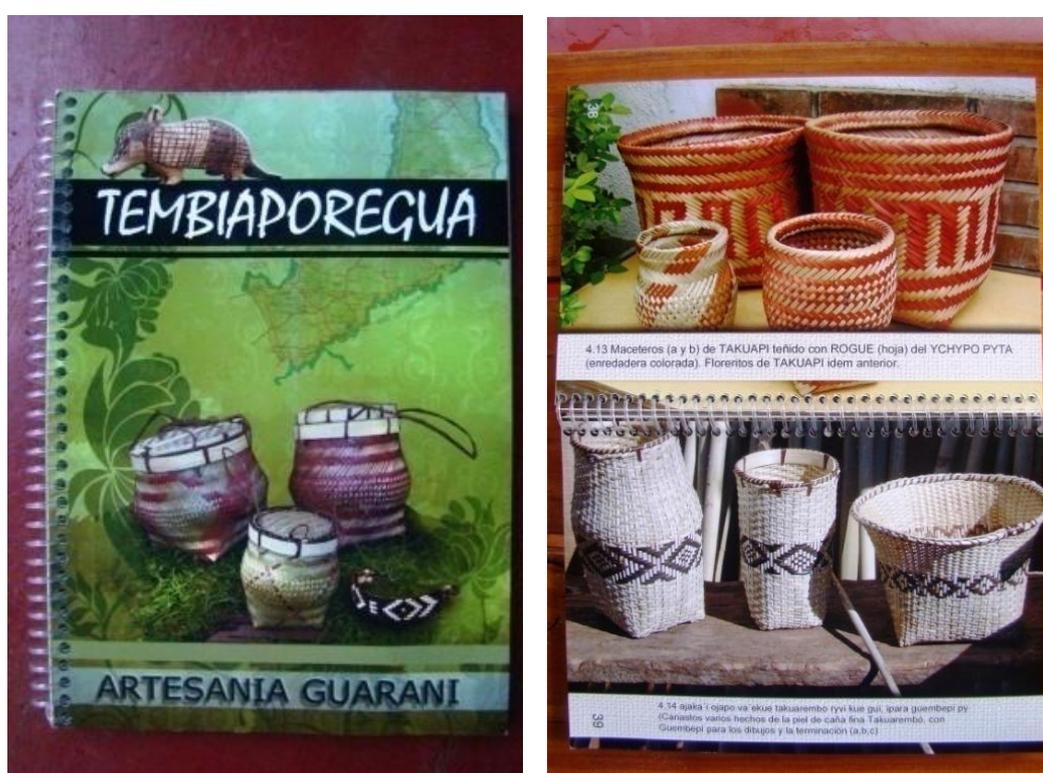
Conforme Gregorio, Fortín Mbororé trata-se da mais populosa comunidade Mbya Guarani, com cerca de 1.600 pessoas - em uma área de pouco mais de 700 ha, de acordo com Borghetti (2014). No mesmo município de *Puerto Iguazú*, ainda, há outra comunidade Guarani, chamada Yryapu. Na Tekoa Koenju, conheci Liliana Kerexu Rete, uma menina que viveu nesta comunidade, e me explicou que lá, a *artesanía* é vendida no *Parque Nacional de Iguazú* e em outro local turístico de *Puerto Iguazú*, chamado “Aripuka”. O contexto turístico destaca o artesanato como a principal atividade econômica destas comunidades, onde “[...] praticamente todas as famílias vivem desse trabalho [...]” (BORGHETTI, 2014, p. 65). Neste sentido, a realidade destas comunidades é próxima a da Tekoa Koenju, com a diferença de que no contexto florestal de *Misiones*, o material utilizado no artesanato é encontrado mais facilmente.

Interessante registrar que uma professora *xeñora* - não indígena - da escola da comunidade de Tamandua, em uma breve conversa que tivemos, trouxe uma percepção de que nesta aldeia havia muito pouco material. Era uma declaração quase absurda para mim, acostumado à realidade ambiental das aldeias do Sul do Brasil. Mas sua impressão partia da comparação de Tamandua com Fortín Mbororé, comunidade que visitou e onde viu “montanhas” de matéria-prima junto às casas. A venda do artesanato produzido pelas famílias de Tamandua, embora constantemente presente, não é tão intensa - o que, em alguma medida, corrobora com a relação observada por Ikuta (2002) em aldeias do Rio Grande do Sul, onde a ênfase no artesanato está relacionada à falta de condições para a agricultura. Conforme Marcela Para’i, a comercialização da *artesanía* da comunidade é feita, sobretudo, por encomenda. Existe a figura de um *padrino*¹¹³, que há 4 anos leva os trabalhos Mbya para Buenos Aires. “*En Buenos Aires se vende bien*” -

¹¹³ O *padrino* também ajuda a comunidade de Alecrin, na região de Eldorado, onde, segundo Marcela Para’i, financiou a construção de uma espécie de farmácia ou posto de saúde e está construindo uma escola. Este senhor teria vendido sua parte na sociedade de uma empresa de bombas d’água e doado o dinheiro às comunidades. Em Tamandua, ele financiou a reforma dos banheiros da escola. Conta Marcela Para’i: “*Ele vino primero aqui, viste, mas aqui não há tanta necessidade. Entonces, le dije que lá [Alecrin] necesitaban...*”.

afirma Marcela Para'i. Até há pouco tempo atrás, se vendia “de casa em casa”. E, também, “em San Ignacio há um lugar que compram, pero pagan muy poco... Igual llevan para lá... De otras comunidades también.”¹¹⁴. No contexto das encomendas para Buenos Aires, Sabina Kerexu Miri e Marcela Para'i - na parte do texto, ela que é professora de língua Mbya - produziram uma espécie de catálogo da *Artesania Guarani - Tembiaporegua* - que é uma forma de ajudar o *padrino* a divulgar o trabalho da comunidade com seus significados culturais e ecológicos (Figura 35).

Figura 35 - *Tembiaporegua - Artesania Guarani*. Catálogo e material informativo sobre o artesanato Mbya produzido na Tekoa Tamandua, *Provincia de Misiones, Argentina*.



O protagonismo das mulheres de Tamandua na divulgação do seu trabalho continua a conduzir esta caminhada etnoecológica para os rumos de uma descolonização das relações interculturais. Enquanto os fluxos inter-comunitários reforçam os vínculos com as florestas e o amplo território ancestral, o movimento de saída das plantas, em forma de artesanato, agrega outros elementos de luta (não

¹¹⁴ Tento reproduzir na escrita o “portunhol”, pois foi assim que nos comunicamos. Em *San Ignacio* encontram-se as Ruínas de San Ignacio Miní onde, a exemplo de São Miguel, os Mbya seguem presentes. O local é igualmente tombado como Patrimônio Mundial pela UNESCO, com movimentação turística. O artesanato, todavia, é comercializado no entorno das ruínas por comerciantes não indígenas. A alternativa encontrada pelas famílias Mbya é a venda de orquídeas.

violenta) e afirmação cultural. Para além da valorização da atividade econômica, emerge a valorização da arte, da artista e da espiritualidade que a orienta (OKULOVICH, 2013). Para além da importância para subsistência e da desconstrução de preconceitos nas relações com a economia regional, urge a conservação dos ecossistemas e o reconhecimento territorial por parte dos Estados (IKUTA, 2002). É assim, seguindo os desdobramentos proporcionados pelas plantas do artesanato, que a etnoecologia Mbya Guarani, *oguata va'e*, extrapola o contexto das aldeias e conduz a caminhada para a próxima seção.

5.2 Caminhadas fora da aldeia (e uma descolonização sem violência)



A discussão deste trabalho tem apontado para a existência de um projeto Mbya Guarani, plural, e alternativo no âmbito do desenvolvimento rural, no qual a agricultura e o artesanato são inseparáveis e caminham para descolonizar relações interculturais. As idéias de alternativa Guarani, neste sentido, têm a particularidade de um programa não excludente, pois compreendem a relação com outros projetos (*stricto sensu*) de desenvolvimento. Talvez faça parte de um ideal indígena americano o entendimento de que há espaço para todos. A espiritualidade nativa permitiria “[...] a construção de um lar para todos [...]” (CUSICANQUI, 2012, p. 106). Sobretudo porque, como sintetiza o

discurso “*Entre el árbol y el bosque*”, compartilhado comigo por Ariel Kuaray Poty e Patricia Kerexu: “A terra não nos pertence, pertencemos a ela [...]” (MARCOS, 2007)¹¹⁵.

Nesse sentido, a afirmação de um modelo alternativo (pensado para as crianças), que compreende a luta pelo reconhecimento territorial e conservação das florestas, não impede que o trabalho remunerado fora da aldeia faça parte da vida contemporânea dos Guarani. Assim, desde uma perspectiva alargada, mas possível, as lavouras e plantações dos *jurua*, e até mesmo elementos presentes nas cidades, passam a compor a etnoecologia *oguata va’e, caminante*, Mbya Guarani.

5.2.1 Colheita de uva em Bento Gonçalves e a “mão indígena” no desenvolvimento rural



¹¹⁵ Pela ênfase dada por Patrícia Kerexu e Ariel Kuaray Poty a este discurso, que escutávamos através do YouTube, o traduzi e transcrevi no ANEXO A. “Sem saber, nós Guarani temos a mesma idéia que eles!” - admirava-se Ariel, ao me apresentar os discursos zapatistas do Subcomandante Marcos.

Nos meses de janeiro e fevereiro de 2014, Ariel Kuaray Poty e grande parte dos homens da Tekoa Koenju estiveram em Bento Gonçalves¹¹⁶ para trabalhar na colheita de uva (*Vitis vinifera*). É um trabalho que vem sendo realizado pelos Mbya há alguns anos, sendo que a “ponte” inicialmente foi feita por um vizinho do Assentamento da Barra. Na primeira vez, explica Raimundo Vera Miri, ele era o único Guarani entre uma turma do assentamento. Nas safras seguintes, já passaram a ir praticamente só os homens da aldeia - sendo que o vizinho *jurua* ainda mediava a contratação.

Um processo curiosamente similar se dá na colheita da maçã (*Malus domestica*) na região de Vacaria (RS), que conta com o trabalho dos Guarani Kaiová e Terena vindos do Mato Grosso do Sul¹¹⁷ no período (de 3 meses) da safra. Em matéria especial do caderno Campo e Lavoura do jornal Zero Hora - “Mão indígena nos pomares” -, Joana Colussi (2015, p. 4) traz a informação: “[...] tradicionalmente, eram os trabalhadores das Missões e da Fronteira que migravam para a Serra para suprir a falta de mão de obra nessa época. [Agora], sotaques de índios [...] predominam nos pomares.”.

Distante de sua família, um dos trabalhadores Terena relata: “Trabalhar não é problema. Difícil é a saudade.” (COLUSSI, 2015, p. 4). Na versão digital da matéria, em vídeo disponível¹¹⁸, um rapaz complementa o que a jornalista escreve, afirmando que “[...] a saudade é o mais difícil, [por]que o serviço a gente não estranha não, devido a gente já ter exercido profissão mais pesada.”. Os Kaiova e Terena historicamente trabalham em lavouras de cana-de-açúcar (*Saccharum officinarum*) e, segundo a reportagem, “[...] muitos ficaram sem ocupação com a mecanização aplicada nos canaviais.” (COLUSSI, 2015, p. 4). É Roberto Liebgott, do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), quem avalia, na mesma reportagem, tratar-se de “[...] um drama psicocultural que seria evitado se conseguissem extrair o sustento de suas próprias áreas [...]” (COLUSSI, 2015, p. 5).

¹¹⁶ Seus irmãos, Ralf Vera Poty e Leo Karai Nindy, por sua vez, foram para uma localidade chamada Monte Belo - próximo, na região serrana do Rio Grande do Sul, mas “em outro patrão”. A colheita é feita em propriedades familiares e os patrões esperam os Guarani na rodoviária de Bento Gonçalves. Ao chegar, o grupo é dividido.

¹¹⁷ Algumas pessoas, dentre elas o cacique Modesto Fernandes, são da aldeia Bororó, município de Dourados, terra do grupo de rap Brô MC's. Provavelmente o primeiro grupo de rap indígena no Brasil, o Bro MC's é adorado pelos jovens Mbya de Koenju.

¹¹⁸ Disponível em: <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/campo-e-lavoura/noticia/2015/02/indios-viajam-de-mato-grosso-do-sul-a-vacaria-para-trabalhar-na-colheita-da-maca-4697016.html>>. Acesso em: 10 fev. 2015.

A presença Guarani Kaiowa e Terena no contexto dos projetos de desenvolvimento da fruticultura empresarial no Sul do Brasil, alerta a observar as complexas relações entre o capital agroindustrial e Estado, formatadas direta ou indiretamente contra os povos originários. A realidade enfrentada pelos grupos indígenas do Mato Grosso do Sul, com destaque para os Guarani, é exemplo mundialmente reconhecido de violência¹¹⁹ contra os chamados “defensores do direito à terra” (THE INTERNATIONAL FEDERATION FOR HUMAN RIGHTS-FIDH; OBSERVATORY FOR THE PROTECTION OF HUMAN RIGHTS DEFENDERS, AND THE WORLD ORGANISATION AGAINST TORTURE-OMCT, 2014). Em aldeias e acampamentos de beira de estrada, na luta não violenta pelo reconhecimento do território tradicional - garantido pela Constituição da República (BRASIL, 1988) - as famílias são “[...] constantemente assediadas por guardas ou seguranças de fazendeiros que ocasionalmente abrem fogo, e se beneficiam da proteção insuficiente do Estado [...]” (FIDH; OMCT, 2014, p. 38). Acontece que, ao mesmo tempo em que a ação (ou falta de ação) do Estado permite a mecanização dos canaviais nas grandes propriedades sobre terras tradicionais Guarani do Mato Grosso do Sul, garante a mão-de-obra para o empresário das grandes plantações de maçã (*Malus domestica*) da Vacaria, colheita que (ainda) depende de mão humana - assim como a uva (*Vitis vinifera*). Os trabalhadores das Missões e da Fronteira que supriam a mão de obra antes dos índios - como destaca a reportagem da Zero Hora - não cederam lugar por solidariedade, mas, provavelmente, por já estarem cuidando dos seus lotes em Assentamentos da Reforma Agrária - são 55 assentamentos (2.174 famílias) com menos de 10 anos, no RS, grande parte na região da Fronteira e Missões (INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA-INCRA, 2015). Assim, desde uma visão estritamente econômica de desenvolvimento rural, a demarcação de Terras Indígenas no Mato Grosso do Sul, hoje, representaria o risco de perder mais uma possibilidade de mão-de-obra barata e encarecer a colheita da maçã (*Malus domestica*) no Rio Grande do Sul. Somada a uma idéia de conservação e recuperação das florestas em futuras Terras Indígenas (BRASIL, 2012), que significa um risco de deixar de vender cada vez mais colheitadeiras e insumos para a lavoura açucareira (e outras) localmente, a demarcação se torna inviável para o governo comprometido com uma Bancada Ruralista no Congresso Nacional e as grandes corporações ligadas ao agronegócio (COSTA, 2012).

¹¹⁹ Vide, por exemplo: <http://www.survivalinternational.org/tribes/guarani>.

Enfim, em meio a tudo isso, recentemente, os Mbya descobriram com seus patrões “no Bento” que o seu vizinho do assentamento recebia uma porcentagem da sua diária de trabalho: R\$5,00/dia/trabalhador. Os Mbya recebiam R\$75,00 por dia. Na safra de 2014, então, trataram direto com os patrões e receberam R\$80,00/dia, “limpo” - pois alimentação e estadia é por conta dono do parreiral¹²⁰.

Como regra entre os Mbya, praticamente nenhum ganho ou situação favorável remete a apenas uma comunidade ou região específica, mas para o povo em geral, pode-se dizer, uma vez que todas aldeias estão “[...] unidas numa rede social de parentesco e aliança [que ultrapassa] as fronteiras políticas arbitrariamente criadas entre estados e países [...]” (CATAFESTO DE SOUZA; MORINICO, 2009, p. 302). Isso também se aplica às oportunidades de trabalho remunerado fora das aldeias. No fim do mês de março, por exemplo, retornava com a última turma de *avakue* - homens - que estava “no trabalho no Bento”, Genício Karai Papa, que na época residia em Santa Maria, no Tekoa Guaviraty Porã. Já em 2015, jovens de Tamandua vieram da *Provincia de Misiones* a Koenju, e dali foram para Bento Gonçalves¹²¹.

Na ocasião de março de 2014, perguntei a Genício Karai Papa se gostaria de voltar a Bento Gonçalves na próxima safra: “Quero, com certeza.” – respondeu. Já, Ariel Kuaray Poty, desencadeou uma conversa muito divertida e interessante:

Ariel Kuaray Poty: Tô pensando. Ah, vou voltar. Vamos? [...]
 Não! Mas... Ah! Eu vou! Eu vou acho que uns três anos. Depois de três anos, vai ter parreiral aqui!
Genício Karai Papa: E daí, ele que vai tá de patrão! [risos]
Ariel Kuaray Poty [imitando ‘gringo’]: ‘*Má che* que é isso! Você tá deixando muita uva pra trás!’. Aí, tu olha, é um grãozinho de uva... ‘Perdendo *dinero!*’ [risos]. Eu vou plantar, cara. Eu vou testar, cara!
Genício Karai Papa: Mas lá onde nós trabalhamos que o cara não fala nada [assim]. Ele é bem legalzinho, assim. A gente derramou também um pouco de uva ali no chão, mas ele vê, mas ele não tá nem aí. Tranquilo... Ele brinca com nós também.
 [...]
Ariel Kuaray Poty: Caramba! Lá onde a gente trabalhou, eles eram legais, mas entre eles mesmos, cara... Com a mulher dele, com os filhos... Mas legal também. Pediram pra voltar de novo.

¹²⁰ O vizinho é reconhecido ainda como um bom parceiro, mas a relação dos Mbya com o pessoal do assentamento parece que é assim, sempre tensionada pela necessidade de desconstrução de algum tipo de “aproveitamento”: o amigo não trabalhava e terminava a colheita da uva com mais dinheiro que qualquer Guarani.

¹²¹ Interessante registrar que um jovem *jurua* acompanhou os Mbya de Tamandua nesta empreitada, embora tenha suportado apenas um dia, contam, e retornado a 25 de Mayo, porque os Guarani “só davam risada” e não falavam mais em castelhano.

Chama-se atenção, portanto, a uma dimensão descolonizadora deste trabalho remunerado temporário. Os Mbya também gostaram de trabalhar em Bento Gonçalves por conhecer um lugar novo, principalmente, porque “lá tem mato”. Frente à omissão do Estado em resolver o real problema do acesso às terras, os Guaraní caminham pelo mundo que, enquanto tiver mato, será apenas supostamente colonizado. Das iniciativas coloniais dispersas pelo território, buscam tirar proveito, “*sacar lo mejor*”, conhecer a etnoecologia de novas plantas, rir junto, desconstruir preconceitos e obter algum dinheiro da forma mais livre o possível, para sustentar a família e, por que não, buscar alguma coisa na Argentina.

5.2.2 ‘Tarefa’ e relações desdobradas pela erva-mate



Raimundo Vera Miri, quem atualmente ocupa o posto de Agente Indígena de Saneamento (AISAN) em Koenju, viveu sua juventude na Argentina, em Yvy Pytã, município de *Aristóbulo del Valle*. Compartilha a história de que, no entanto, trabalhava muito para fora, e, praticamente, só estava na aldeia nos finais de semana. Desde os 14 anos de idade trabalhou de *terefero* na colheita da *yerba* (*ka'a*; erva-mate; *Ilex paraguariensis*). Mas a vida na *tarefa* foi desde pequeno, pois toda a família acompanhava o pai, também *tarefero*¹²², e, praticamente viviam na *quinta* do *patrón*.

¹²² O pai de Raimundo Vera Miri ainda vive na Argentina, mas não trabalha mais com erva-mate. Hoje, recebe do governo da Argentina. Diz que sua mãe, também, ganha em torno de dois mil *pesos*.

Afirma que o trabalho era muito sofrido: às vezes, uma pessoa era responsável por toda a colheita em uma área, desde o corte e a quebra, à carregar os sacos de 80-100 Kg, nas costas, até a estrada. O pior, afirma Raimundo Vera Miri, era quebrar os ramos com as folhas congeladas da geada no inverno. Sobretudo, se o jovem não possuía luvas, que, por sinal, o patrão não fornecia. Caracterizando um regime análogo à escravidão, “se quisesse comer - e pra trabalhar tem que comer -”, Raimundo Vera Miri lamenta que só era possível comprar alimentos do próprio patrão, que vendia a preços muito mais altos que o mercado: “A gente ia lá às vezes só pra comer. Às vezes sobra 20 pesos...”. No final da semana, o patrão descontava o valor anotado no caderno da venda e pagava.

Por toda *Provincia de Misiones* ainda há bastante trabalho nas plantações de *yerba*. Alguns Mbya destacam a região de *Andresito*, onde se situa a Tekoa Ka’aguy Porã. Conforme me relatou Liliana Kerexu Rete, muitos homens que vivem na Tekoa Yryapu, em *Puerto Iguazú*, deslocam-se para essa comunidade no município de *Andresito*, em períodos de *tarefa*. Ariel Kuaray Poty, que também já trabalhou na colheita da erva-mate (*Ilex paraguariensis*), me contou estar pensando na realização de um documentário sobre os Mbya *tareferos* de *Misiones*.

Estava em Koenju quando foi feito o lançamento de um filme documentário sobre a erva-mate (*Ilex paraguariensis*), realizado pelo Coletivo Catarse - “Carijo, o filme”¹²³ - que talvez tenha inspirado Ariel à explorar a faceta *tarefera* da relação dos Mbya com a *yerba*, não tão presente nesta produção. A comunidade Mbya participou do evento, realizado no Sítio Arqueológico de São Miguel, dentro do espaço restaurado da sacristia da igreja missioneira. De volta à aldeia, Mariano Karai Miri, que participou da produção da erva durante as filmagens, estava muito feliz, pois “agora aqui a erva é do carijo, natural!”. Diferente da Argentina - ressaltou Seu Mariano - onde também trabalhou por muitos anos de *tarefero*. Na época, observava trabalhadores misturando coisas à *yerba* colhida, e essa conduta não lhe agradava nem um pouco. Em *Misiones*, “antes da democracia” - situa Mariano Karai Miri - os Mbya encontravam outros trabalhos, para ele, melhores que o da colheita da erva-mate (*Ilex paraguariensis*). O “primeiro” e menos pesado foi o “tun” (tungue; *Aleurites fordii*): colhiam no chão e “ganhava muito”. Depois, veio o trabalho com motosserra nas plantações de *pinho* (*Pinus taeda* e *Pinus elliottii*), para a empresa “papel Missões”, que do seu ponto de

¹²³ Vide: <<http://carijoofilme.blogspot.com.br/>>. O lançamento do filme em São Miguel das Missões foi feito, especificamente, no dia 26 de março de 2014.

vista também era boa, pois buscava os Guarani na aldeia com micro-ônibus - o que os *empresarios* da *yerba* não fazem. Este trabalho teria acabado com a venda da empresa ao Japão, explica Seu Mariano, “depois da democracia”¹²⁴. A mesma seqüência de projetos de desenvolvimento para a *Provincia de Misiones* narrada por Mariano Karai Miri, desde o Brasil, pode ser encontrada em maiores detalhes na pesquisa de Cebolla Badie (2013). Aqui, é interessante registrar que, com a convivência nas plantações, o *pinho* (*Pinus* sp.) se tornou uma planta importante para Seu Mariano. Inclusive, faz um uso medicinal (que é segredo) e afirma que gostaria de cultivar três árvores de *Pinus* em Koenju. Isto, a meu ver, representa uma caminhada de descolonização desta planta natural da América do Norte, muito parecido ao que foi feito, por exemplo, com o *takua re'ë* (cana-de-açúcar; *Saccharum officinarum*), da Índia. Além disso, se com o *Pinus* um Mbya pode desenvolver tal tipo de vínculo, supõe-se que a espiritualidade da relação cosmo-ecológica com *ka'a* (erva-mate; *Ilex paraguariensis*) seja pouco ou nada abalada pela sua disposição em uma plantação empresarial.

Um trabalho realizado em conjunto com Ariel Kuaray Poty e Patrícia Kerexu na Tekoa Koenju registra uma narrativa mítica da origem de *ka'a*:

No princípio, quando Tupã recém tinha criado a Terra, a erva-mate não era uma planta, era uma pessoa, uma moça, filha do Deus Tupã. Então, **um príncipe se apaixonou por ela. No entanto, ela não quis casar com esse rapaz.** Daí um dia o príncipe foi falar com o pai dela, Deus Tupã, e disse que ela não queria se apaixonar por ele.

Tupã, então, convocou uma reunião grande e, chamou a moça no meio da multidão. Perguntou porque ela não queria se apaixonar. Ela não respondeu. Depois, ela disse, que não queria se apaixonar por enquanto.

Tupã, falou que, se ela não queria namorar com ninguém, ela iria se transformar em uma planta, que todo mundo iria possuir, tirar uma parte dela, um pedaço, seja homem, seja mulher. Daí, começou a brotar do tornozelo dela o pé de erva-mate. Foi subindo pelo corpo dela. Antes dela se transformar totalmente em erva-mate, quando a planta já estava no seu ombro, ela disse: Então, você, meu pai Tupã e todos irão me respeitar. Quando vem tempestade, irão tirar uma folhinha minha e colocar no fogo para queimar. Por isso, até hoje em dia, os Guarani mantêm essa tradição. Quando vem tempestade, quando tem neblina, mandam uma criança ou uma mulher colocar a folha para queimar. (FINOKIET et al., 2010, p. 15, grifo nosso).

É possível afirmar que os Guarani protagonizam a produção da erva-mate desde o início desta atividade em larga escala, quando desenvolvida no período missionário do Século XVII para tornar a planta “considerada sagrada pelos Guarani” em um “importante produto de comercialização junto à colônia” - conforme narram os painéis

¹²⁴ O ano de 1983 marca o fim da ditadura militar na Argentina.

expostos no Museu das Missões (IBRAM)¹²⁵ junto ao Sítio Arqueológico de São Miguel. *Ka'a (Ilex paraguariensis)* alimentou a economia das colônias espanholas do Sul, sendo inclusive exportada através do rio da Prata. A exploração da planta, supõe-se, teria contribuído para chamar a atenção da coroa portuguesa no Brasil para a região. Nesse sentido, Moisés da Luz (2011, p. 33) demonstra que “[...] a importância econômica da erva-mate foi um dos motivos da disputa pelo território no sul da América do Sul entre Portugal e Espanha [...]”. As disputas ibéricas culminariam na Guerra Guaranítica (1754-1756), pela “[...] recusa por parte dos Guarani [em] entregar as terras das Missões [...]” a Portugal (BRUM, 2007, p. 221). Enfrentando as maiores potências mundiais de então para seguir vivendo no seu lugar, os Guarani - com a figura mítica de Sepé Tiaraju - “[...] lutaram contra os exércitos unidos das duas coroas, se opondo à troca acordada entre as mesmas no Tratado de Madri (1750) da Colônia do Santíssimo Sacramento, pertencente a Portugal, pelos Sete Povos das Missões, possessão da Espanha.” (BRUM, 2007, p. 223) - ou melhor, suposta possessão da Espanha.

O acontecimento da guerra, assim, “[...] desmentiu em grande parte a excessiva submissão dos índios à vontade dos padres.” (GOLIM; AHLERT, 2009, p. 62). Tal percepção, evidenciada pelo enfrentamento bélico, pode ser deslocada a momentos não (ou menos) violentos e a expressões sutis, como a introdução do biótipo Guarani e a estética da miniatura na estatuária missioneira, destacadas por Golim e Ahlert (2009). Neste sentido, é plausível supor que, no que diz respeito à produção da erva-mate (*Ilex paraguariensis*), a participação indígena seria outra coisa que submissa à visão civilizatória dos jesuítas, e, talvez como hoje, paralela à existência de outros “projetos” Guarani, alternativos.

Um ponto bastante óbvio é o fato de que o conhecimento sobre o uso da erva-mate (*Ilex paraguariensis*) foi uma contribuição indígena ao empreendimento jesuíta - cujos desdobramentos chegam ao projetos de desenvolvimento produtivo da *yerba* atuais - e não o contrário. Da mesma maneira, outras plantas do repertório Guarani, com menos destaque, estariam desde o início literalmente sustentando os missionários. O padre Antônio Ruiz de Montoya - por sinal um peruano nascido em Lima - teria redigido sua “Conquista espiritual”, de acordo com o prólogo da edição de 1892, com o intuito de convencer a Corte de Madrid a “[...] munir os índios com armas de fogo [...]”,

¹²⁵ IBRAM - Instituto Brasileiro de Museus.

a fim de evitar as “[...] invasões dos colonos portugueses de São Paulo de Piratininga [...]” (MONTROYA, 1997¹²⁶, p. 14). Chama a atenção um trecho da sua introdução, direcionada à Majestade Católica da Espanha, no qual o padre justifica sua linguagem rústica:

Vivi todo o tempo indicado na Província do Paraguai e por assim dizer no deserto, em busca de feras, de índios bárbaros, atravessando campos e transpondo selvas ou montes em sua busca para agregá-los ao aprisco da Santa Igreja e ao serviço de Sua Majestade. E de tais esforços, unidos aos de meus companheiros, consegui o surgimento de treze ‘reduções’ ou povoações. Foi, em suma, com tal afã, fome, desnudez e perigos freqüentes de vida, que a imaginação mal consegue alcançar. Certo é que nessa ocupação exercida parecia-me estar no deserto. Porque, ainda que aqueles índios que viviam de acordo com seus costumes antigos em serras, campos, selvas e povoados, dos quais cada um contava de cinco a seis casas, já foram reduzidos por nosso esforço ou indústria a povoações grandes e transformados de gente rústica em cristãos civilizados com a contínua pregação do Evangelho. Porque, digo, com tudo isso, ou seja, por carecer durante tantos anos do trato com espanhóis e sua linguagem, e **estar obrigado por força das circunstâncias a sempre lidar com o idioma índio**, veio formar-se em mim um homem quase rústico e alheio à cortesia da linguagem. Para tanto **não deixam de contribuir não pouco os alimentos ordinários de que os índios em geral se servem, e forçosamente também nós, isto é, de raízes, abóboras, ervas, favas e outros deste gênero**. (MONTROYA, 1997, p. 18-19, grifo nosso).

Cabe aqui destacar o registro das raízes - *jety* (batata-doce; *Ipomoea batatas*), *mandi’o* (aipim; *Manihot esculenta*)... -, abóboras - *andai* (*Cucurbita moschata*)... -, ervas, favas e outras plantas indígenas que alimentavam a suposta “conquista espiritual”, e o fato do padre Ruiz de Montoya falar o idioma Guarani. Noelli (1993) enfatiza o conhecimento etnoecológico registrado por Montoya (1876) no seu “*Tesoro de la lengua Guarani*”¹²⁷. Em referência a Storni (1944, p. 11)¹²⁸, o arqueólogo menciona que a classificação e descrição detalhada dos vegetais compilada nestes dicionários, levou Carolus Linnaeus - o “pai da taxonomia moderna” - a chamar os Guarani “*primus verus systematicus*”. Ou seja, o próprio sistema da classificação da biologia moderna desenvolvido por Lineu deveria inspiração aos conhecimentos

¹²⁶ Publicado originalmente em 1639.

¹²⁷ MONTROYA, Antônio Ruiz de. **Vocabulario y tesoro de la lengua guarani ó más bien tupi**. En dos partes: I: Vocabulario español-guarani (ó tupi). II: Tesoro guarani (ó tupi)-español. Por el P. Antonio Ruiz de Montoya, Natural de Lima, Misionario en la antigua reduccion de Loreto, junto al rio Paraná-panema del Brasil, Superior em otras, y rector del Colegio de Asunción, etc. Nueva Edición: mas correcta y esmerada que la primeira, y con las voces indias en tipo diferente. Viena: Faesy y Frick; Paris: Maisonneuve y Cia, 1876.

¹²⁸ STORNI, Julio. **Hortus guaraniensis**: flora. Tucumán: Universidad de Tucumán, 1944.

botânicos dos antigos Guarani que, de acordo com Oliveira (2009), se mantém em grande parte sem alteração nas aldeias contemporâneas.

Após a Guerra Guaranítica, enfim, com a incorporação dos Sete Povos ao domínio português, “[...] sucedeu a transferência de terra para particulares, formando-se os latifúndios através da concessão de sesmarias.” (GOLIM; AHLERT, 2009, p. 64). Um século mais tarde, outro duro - e talvez o mais decisivo - golpe no território Guarani estava por vir, como demonstram Viladesau et al. (2007) em uma análise das origens da agricultura de exportação no Paraguai¹²⁹:

Después de la derrota en la guerra genocida de la Triple Alianza (entre 1865 y 1870 contra la entente apoyada por Inglaterra entre Argentina, Brasil y Uruguay) Paraguay tuvo que abrir su economía a los países vecinos, Brasil y Argentina, que representaron los intereses del capital inglés. En consecuencia, gigantescos territorios del Paraguay fueron entregados a empresas extranjeras que se dedicaron a la explotación forestal, la ganadería extensiva y la producción de yerba mate [...] (VILADESAU et al., 2007, p. 23).

Assim, a erva-mate (*Ilex paraguariensis*) encontrou-se, novamente, em um violento processo de retalhamento do território Guarani. Desta vez, com a decisiva influência da Inglaterra que, internamente, já havia prejudicado seus camponeses tradicionais com o cercamento das terras, no período dos Tudor (SUREDA, 2003). Observando a proximidade da *Provincia de Misiones* ao Paraguai e a orientação inglesa na condução da economia deste antigo pós-guerra, a paisagem atual da *tarefa* da erva-mate (*Ilex paraguariensis*) realizada pelos Mbya na Argentina, fica, coincidentemente ou não, emoldurada: em *Misiones*, a *ka'a* das florestas foi levada à pleno sol e aparece hoje lado a lado com as lineares plantações de *té* (*Camellia sinensis*), a base do chá da tarde inglês. Seguindo os passos de Quijano (2000) e Dussel (2005), a colonialidade do desmatamento e violenta implantação da propriedade privada no centro do território Guarani, assim, pode ser lida como o lado cruel da modernidade do *five o'clock tea* dos ingleses.

No entanto, insistentemente, a *yerba* (*Ilex paraguariensis*) é *ka'a*, e traz consigo uma relação espiritual inabalada por séculos de guerra e interações com empresas e ideais de desenvolvimento e progresso: ela não quis casar com o príncipe. Interessante

¹²⁹ A cosmo-ecologia continental dos Guarani reconhece no atual Paraguai o centro do mundo, *Yvy Mbyte*. A Leste, separada do Paraguai pelo rio Paraná, a *Provincia de Misiones*, Argentina, corresponde à região denominada *Para Miri*. O Sul do Brasil, na banda oriental do rio Uruguai, corresponde ao *Tape* (CATAFESTO DE SOUZA et al, 2007, p. 23).

observar, portanto, que a caminhada Guarani vai lado a lado com *ka'a* sendo que, simbolicamente, a presença dos jovens Mbya nas plantações de *yerba* (*Ilex paraguariensis*) na *Provincia de Misiones*, poderia ser vista da mesma forma que a presença das famílias que comercializam o artesanato no Sítio Arqueológico de São Miguel. Ou seja, os vínculos ancestrais com *ka'a* se mantêm, mesmo com a planta atrofiada em plantações comerciais, em uma espécie de ruína ecológica.

Uma caminhada etnoecológica descolonizadora para o passado, de alguma maneira, permite reler as relações interculturais (e intercientíficas) do presente. O reconhecimento da contribuição e até mesmo do protagonismo indígena para o desenvolvimento regional, acima de tudo, valoriza a existência de um projeto alternativo contemporâneo.

5.2.3 Projetos de desenvolvimento no entorno das aldeias



Os caminhos entre Tamandua e Koenju, as *chacras*, o entorno das casas e as trilhas nas aldeias têm ajudado, ao longo da dissertação, a visualizar características de uma alternativa Guarani ao desenvolvimento. As relações estabelecidas com plantas em

cultivos distantes, paralelamente, auxiliam a vislumbrar a sutileza descolonizadora dos Mbya, mesmo em contextos desfavoráveis. Mas a realidade regional, o entorno das comunidades, também apresenta inter-relações relevantes para a discussão no que se refere ao desenvolvimento rural. Para Koenju, o atual cenário é cantado pelo gaúcho Baitaca, que vive na região de São Miguel das Missões, percorrida entre a aldeia e a cidade:

Campeiro que Canta Triste (BAITACA, 2003)

Olhei um resto de campo e escrevi esta canção
 O que me faz cantar triste é esta destruição
 Tão acabando nossos campos, estão arando nosso chão
 E quando eu canto me arrepia e me dói no coração

Tão destruindo nossos campos, sou campeiro das missões
 Meu peito é forte e resiste, mas é por estas razões que um campeiro canta triste

Os mato grande da estância já estão tudo derrubado
 Onde eu comia guavirova e ariticum e procurava gado alçado
 As nossas caças selvagens já não existe mais nada
 Bicho de pelo e de pena tão morrendo nas lavoura envenenada

Tão destruindo nossos campos, sou campeiro das missões
 Meu peito é forte e resiste, mas é por estas razões que um campeiro canta triste
 [...]

No ano de 2013 “[...] o Rio Grande do Sul teve a melhor safra da história em termos de valor da produção [...]” - comemorou o então secretário de Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo do RS Ivar Pavan. No ponto de vista do secretário: “[...] entre os fatores decisivos para este resultado, destacamos o fato de o Rio Grande do Sul ser o único estado que possui um Plano Safra alinhado e complementar ao nacional.” (PAVAN, 2013). Para a região de São Miguel das Missões, Governo do Estado e Governo Federal, portanto, estavam alinhados para promover a conversão dos campos e dos “mato grande da estância” - como a Mata São Lourenço - em “lavoura envenenada” (BAITACA, 2003). Particularmente, os “fazendeiros” - como se referem localmente os Mbya aos donos de grandes propriedades, independente da atividade - comemoram a colheita da soja (*Glycine max*) no *ara pyau* e do trigo (*Triticum aestivum*) no *ara yma*: “Tão dizendo que vai acabar o gado por aqui.” – comenta Raimundo Vera Miri.

O trigo (*Triticum aestivum*) consumido no *xipa*, *mbojape*, *mbeju*, pão, massa, etc., assim como a soja (*Glycine max*)¹³⁰, que provê o óleo para a fritura do *xipa*, podem ser vistos também desde com um viés ecológico. São cultivados por toda a volta da Tekoa Koenju, crescendo com a riqueza das matas e campos, adubada quimicamente. Ou seja, àquela relação ecológica estabelecida com as plantas do artesanato, que se converte nos recursos para comprar a farinha do mercado, soma-se uma relação com a planta viva do trigo (*Triticum aestivum*), ao menos desde a janela do ônibus, no caminho. Esta imagem das lavouras na paisagem dos deslocamentos a partir de Koenju é explorada por Patricia Kerexu e Ariel Kuaray Poty no filme Desterro Guarani (2011). A reflexão sobre a territorialidade Guarani na região feita pelos jovens Mbya encontra as matas dos antepassados convertidas em lavouras. Diferente da Guerra Guaranítica, essa guerra é contra a floresta.

Escobar (2007) demonstra como os países do Norte (ou centro), após guerrearem entre si na Segunda Guerra Mundial (1939-1945), encontraram no Sul (ou periferia) o ambiente para lucrar com os avanços tecnológicos: criou-se o Terceiro Mundo, a ser desenvolvido; foi declarada a guerra contra a pobreza, com dois terços da população mundial transformada em sujeitos pobres, e, que deveriam mudar sua condição. Soja (*Glycine max*) e trigo (*Triticum aestivum*) passaram a compor o pacote de um suposto combate à fome e a chamada Revolução Verde contou com as indústrias transformando tanques de guerra e armas químicas em colheitadeiras e agrotóxicos (GOODMAN, 1990). Do Sul ao Centro do Brasil e também no Paraguai (VILADESAU et al., 2007) este aparato tecnológico converteu-se em uma verdadeira guerra contra os ecossistemas e, com a biodiversidade sendo depauperada, as “[...] comunidades originárias são as que mais sofrem as conseqüências disso.” (CATAFESTO DE SOUZA; MORINICO, 2009, p. 302).

Com tudo isso, as famílias Mbya Guarani não deixam de consumir a soja (*Glycine max*) e o trigo (*Triticum aestivum*). Pelo contrário, apreciam muito a farinha de trigo. O modelo de desenvolvimento, no entanto, que está logo ao lado, não repercute na agricultura das aldeias. Seu Dionisio Duarte Vera Guaxu conta que há muito tempo - desde antes da Revolução Verde, pelo menos - os Mbya consomem a *harina* argentina, na perspectiva do intercâmbio cultural. O *xeramói* narra o antigo contexto na região de Tamandua em uma entrevista para Lastra (2012b):

¹³⁰ Martínez Crovetto (2012) registra como *kumanda xoka* um nome Mbya para a soja - segundo o autor, fitonímia híbrida com o espanhol “*poroto soja*” (MARTÍNEZ CROVETTO, 2012, p. 114).

En los años setenta nos asentamos pero ya habíamos estado hace mucho antes. En el año 41 estábamos en la zona de Campo Grande, que es acá cerca nomás; y todo esto era territorio mbyá, no había rutas, eran todas comunidades. En aquel momento había solo un almacén en esa zona. Y la relación de los mbyá con esse almacén era de trueque; por ejemplo, llevábamos miel y cera para hacer velas, y las canjeábamos por comestibles. El resto vivía de la caza, de la pesca, de todo lo que el bosque proveía; [...] [Entrevista a Dionisio Duarte] (LASTRA, 2012b, p. 85).

Hoje, enquanto no contexto regional pampeano da Tekoa Koenju o projeto de desenvolvimento rural baseado no abandono da pecuária repercute na perda das florestas, paradoxalmente, no contexto florestal da região da Tekoa Tamandua o desmatamento é uma consequência da expansão da pecuária (Figura 36). A derrubada da mata para abertura de poteiros na *Provincia de Misiones* seria ainda uma continuidade do antigo modelo de colonização/desenvolvimento pós Guerra do Paraguai, de acordo com Viladesau et al. (2007).

Figura 36 - Desmatamento para criação de gado no entorno da Tekoa Tamandua, *Provincia de Misiones*. Vista da comunidade para propriedade particular limítrofe.



Localmente, portanto, a ecologia da relação com o trigo (*Triticum aestivum*) no comércio do *pueblo* de *25 de Mayo* pode remeter mais a um passado em que as relações de intercâmbio co-existiam a um “projeto” Guarani baseado na floresta, que ao

momento atual de perda de *monte*. Neste sentido, visualiza-se que há uma espécie de paradoxo nas relações interculturais estabelecidas pelos Mbya, possível, talvez, por uma ética espiritual que contempla a diversidade. Contextualizada, na medida em que as comunidades interagem com variados projetos de desenvolvimento regional, uma alternativa Guarani, da forma como interpreto, é plural. Mas não deixa de ser uma, por estar sempre associada a uma constante: *ka'aguy*, o mato ou *monte*.

5.2.4 Extensões e fronteiras diluídas das aldeias



A aldeia ou *la comunidad*, como visto, são traduções simplórias para *tekoa*. De acordo com a argumentação de Catafesto de Souza et al. (2007, p. 32), *tekoa* é uma idéia “[...] básica ao desdobramento de todas as demais manifestações culturais e transcende os limites formais estabelecidos no zoneamento do mapa político”. Tanto é assim que, seja na Reserva de Koenju com seus 236 ha, seja na área titulada de Tamandua com seus 3.200 ha, as caminhadas etnoecológicas dos Mbya Guarani para o manejo das florestas e rios se prolongam a todas as direções além dos limites que representariam uma noção de propriedade. Como visualiza Borghetti (2014, p. 14) “[...]”

o local onde se vive, de acordo com o sistema (*tekoá*), engloba também o deslocar-se (*oguatá*) [...]”. Neste sentido, uma espécie de extensão do *tekoa* poderia ser notada não apenas para as caminhadas do entorno das aldeias, mas também para distâncias maiores. Sobretudo, se levado em conta o amplo contexto regional de fragmentação dos ecossistemas, alertado por Freitas (2006).

Os Mbya não perdem o vínculo cosmo-ecológico com os espaços transformados pelo (suposto) processo de colonização. Basta, por exemplo, a presença de determinadas espécies vegetais. Um tipo de ambiente que evidencia esta idéia são as matas das beiras de estrada manejadas para obter a madeira do *kurupika'y* (*Sapium* spp.), utilizado no artesanato para a confecção das miniaturas da fauna. Em São Miguel das Missões, um corredor florestal percorrido pelos Mbya para tal fim - catalisador de outras variadas relações cosmo-ecológicas - existe na estrada de acesso entre a cidade e a BR 285, o que, partindo da aldeia, seria “depois” do centro urbano.

Conforme a discussão de Golim e Ahlert (2009) a estética da miniatura na estatuária missioneira seria uma particularidade artística Guarani a contradizer uma idéia de submissão indígena aos padres. Pode ser entendida como uma sutil descolonização da arte sacra barroca. Para este ofício, os antigos Guarani se apoiavam nas grandes madeiras da floresta, com destaque para o *yary* (cedro; *Cedrela fissilis*) (MARCHIORI; SCHULZE-HOFER, 2008). Hoje, na região de São Miguel, as famílias Mbya encontram esta espécie característica do clímax da floresta, praticamente, apenas nas áreas chamadas Mata São Lourenço e Esquina Ezequiel. Devido ao cenário local de expansão das lavouras de soja (*Glycine max*) e trigo (*Triticum aestivum*), principalmente, os solos férteis destas florestas são cada vez mais visados. Conseqüentemente, o acesso dos Guarani, que demandam o reconhecimento do território tradicional e a demarcação das áreas, cada vez mais dificultado. Não é à toa, portanto, que as miniaturas atuais utilizam a madeira do *kurupika'y* (*Sapium* spp.), tratando-se de espécies pioneiras abundantes nas beiras de estrada - para além das suas qualidades físicas apropriadas ao trabalho. A planta da capoeira, transformada nos animais sagrados das florestas de outrora, é levada às ruínas e exposta nos alpendres do Museu das Missões, justamente, ao lado dos santos esculpidos em cedro (*Cedrela fissilis*). A arte Mbya contemporânea, assim, faz o caminho de outra descolonização muito sutil, a qual simultaneamente afirma o vínculo com o território e alerta para a conservação dos ecossistemas, em um tipo de protesto não violento.

Uma particularidade das caminhadas intercienfíficas dos Mbya Guarani é que estas relações com plantas, que interpreto como extensões do *tekoa*, incluem algumas espécies cultivadas que foram incorporadas ao repertório de vegetais úteis e culturalmente importantes. As principais são as taquaras, como as espécies de *takua ovy* (taquara ou bambu; *Bambusa vulgaris* e *Bambusa tuldoides*) e o *takua xi* (cana-do-reino; *Arundo donax*). Dona Elsa Para, por exemplo, cultivava uma muda de *takua xi* perto da sua casa, em Koenju, que trouxe da mesma estrada “pra lá de São Miguel” manejada para o *kurupika’y* (toropi; *Sapium haematospermum*), com a diferença de que o *takua xi* (cana-do-reino; *Arundo donax*) não é uma espécie florestal, mas uma planta cultivada como cerca viva nas propriedades rurais. Quanto ao *takua ovy* (*Bambusa* spp.), de acordo com Maria Ara Poty, a maioria das famílias da Tekoa Koenju ainda busca o material para fazer artesanato na Fonte Missioneira (*Ygua Porã*) e, como visto no Capítulo 4, recentemente vem sendo cultivada na aldeia. Interessante observar que, se essas taquaras cultivadas em cidades e propriedades rurais foram incorporadas no repertório Mbya, a sua própria denominação na língua indígena ajuda a pensar como a natureza pode ser vista de maneiras diferentes. Ovy é uma cor, e esta cor é o azul e o verde juntos¹³¹.

A aldeia, portanto, neste ponto de vista, ao mesmo tempo em que apresenta extensões regionais pelos caminhos e manchas de vegetação infiltradas nas cidades e propriedades rurais, tem uma fronteira porosa por onde entram plantas tornadas culturalmente relevantes. Com isto, aparece um aspecto conclusivo para a discussão: os Mbya Guarani interagem sem preconceitos com os mais variados projetos de desenvolvimento, mas para a aldeia, ou rede de comunidades, possuem um projeto próprio e alternativo.

¹³¹ Um olhar poético poderia dizer que a cor *ovy* dos Mbya aproxima as árvores do céu.

5.3 Considerações (finais) sobre uma etnoecologia *oguata va'e* e uma alternativa Mbya Guarani



A região missioneira, no século XIX, foi percorrida e descrita por naturalistas viajantes, como coloca Wilde (2008, p. 202), “[...] interessados em determinar suas possibilidades produtivas [...]”. Entre estes, o autor destaca os franceses Saint-Hilaire, Bonpland, Demersay e D’Orbigny, sendo que todos compartilhavam a imagem da selva como o oposto da civilização, estando os povos indígenas colados à natureza. Para os naturalistas, o futuro para as nações subtropicais era a substituição da floresta, sendo que seus habitantes seriam paulatinamente extintos ou totalmente absorvidos pela unidade nacional.

Um dos viajantes, Auguste de Saint-Hilaire, oportunamente foi o autor da espécie *Ilex paraguariensis* St.-Hil. Já o seu compatriota Bonpland, foi homenageado no epíteto específico de uma árvoreta do sub-bosque, *Sorocea bonplandii*. A perspectiva de uma etnoecologia *oguata va'e*, *caminante*, é andar para saber que a primeira é *ka'a* e a segunda é *nhandyta*. Que *nhandyta* tem espírito forte e pode ser usada para fazer as paredes do *oguyre'i*. Se me permito buscar inspiração em Bonpland para pensar um

projeto, não é exatamente no francês Aimé Bonpland, mas na localidade cujo nome o homenageia - na *Provincia de Misiones* - de onde o artista Mbya chamado Alberto Sandro Ortega escreveu o seu “*Tiempo de reír*”:

[...]
 Porque hoje é o tempo de rir, cantar e viver
 Porque muitos já não vivem, já não sonham, já não existem.
 Mas os que existimos, podemos preencher esse espaço vazio
 Que tantos deixaram como a pegada no passado
 Essa pegada nos indica uma direção
 Até um novo amanhecer.
 [...]
 [fragmento de poema de Alberto Sandro Ortega]
 (ASUNTOS GUARANIES, 2003, p. 18, tradução nossa).

O projetos Mbya são como a cor *ovy*. Se o *ovy* é azul e verde ao mesmo tempo, os projetos Mbya Guarani são o futuro e o passado: o *jeguata porã* que segue o caminho dos antigos. Essa lógica nativa do terceiro incluído é trazida por Silvia Cusicanqui (2012) do Aymara *ch'ixi* - também uma cor, dentre outros significados. Sugere a autora que, “[...] no mundo indígena [...] o passado-futuro está contido no presente.” (CUSICANQUI, 2012, p. 96). Mais importante que isso, na “modernidade indígena” que concebe a autora, o *ch'ixi* Aymara - ou o *ovy* de um projeto Mbya – “[...] traz implícita a construção de um lar para todos [...]” (CUSICANQUI, 2012, p. 106).

No que compete a uma etnoecologia *oguata va'e*, que *hace camino al andar*, não importa tanto se os projetos Mbya Guarani estejam em uma “modernidade indígena”, como propõe Cusicanqui (2012), em um “desenvolvimento alternativo”, “modernidade alternativa” ou “alternativa à modernidade”, como sugere Escobar (2008), o etnoedenvolvimento buscado pela Emater, ou que se tratem de gestão territorial e ambiental, como trabalha hoje a Funai. O importante, me parece, é que o verde Guarani possa ser *ovy* como o azul de outra cultura, sem deixar de ser verde, e sem por isso ser azul.

Sem esquecer o poder e a violência colonial, os projetos Mbya parecem realizar uma descolonização não-violenta¹³², como a expressa em outra poesia, desta vez do uruguaio Mario Benedetti, cantada por Joan Manuel Serrat, “*El sur también existe*”:

¹³² Alusão ao *Satyagraha* de Mohandas Gandhi (1999).

[...]
 Com sua gesta invasora
 o Norte é o que ordena

Mas aqui embaixo, embaixo
 cada um em seu esconderijo
 existem homens e mulheres
 que sabem a que se agarrar
 aproveitando o sol
 e também os eclipses
 apartando o inútil
 e usando o que serve.
 Com sua fé veterana
 o Sul também existe.

[...]
 (BENEDETTI, 1985, tradução nossa).

A “fé veterana” do Sul ecoa e também se desdobra da espiritualidade Mbya. Projetada para o futuro, não perde o sentido do depoimento de Leonardo Wera Tupã sobre o processo de invasão européia: “[...] os Guarani não eram de luta, eram de paz, eram a religião que eles cultivavam - Nhanderu e toda a natureza.” (LADEIRA; WERA TUPÃ, 2004, p. 53). A etnoecologia da relação dos Mbya Guarani com as plantas ajuda a ver a expressão da espiritualidade na complexa realidade ambiental contemporânea.

Assim como a taquara cultivada nas cidades é *takua ovy*, há também uma palmeira mítica da cor *ovy*. O *pindo ovy* é presente nas falas dos *karai* e *kunhã karai*, dentro da *opy* ou em fogos de chão familiares, como as cinco palmeiras míticas, que sustentam o disco e a abóboda celeste (CATAFESTO DE SOUZA et al., 2007). Na Tekoa Koenju, os jovens que comiam *yxó* e *pindo ru’a* na sua infância, de palmeiras derrubadas nas matas abundantes da Tekoa Tamandua, hoje articulam projetos para cultivar mudas do *pindo* (jerivá; *Syagrus romanzoffiana*) nas matas depauperadas do Rio Grande do Sul. Nhanderu apenas começa a presentear a comunidade com a regeneração da planta nas matas, e a relação com uma ONG ajuda a incrementar esse processo cosmo-ecológico. “Apartando o inútil e usando o que serve” - como canta Serrat - a tecnologia de produção de mudas florestais nativas é agregada a uma caminhada para recomposição da paisagem em descolonização. Um viveiro de mudas em Ijuí, uma ONG de São Paulo, a prefeitura de São Miguel das Missões, o órgão de extensão rural do Estado, os vizinhos do assentamento da reforma agrária, a escola, as crianças e um pesquisador que anda na aldeia, todos acabamos dando alguns passos na mesma trilha.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma caminhada etnoecológica pelas trilhas da Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul e Tekoa Tamandua, *25 de Mayo, Provincia de Misiones*, Argentina, permitiu caracterizar algumas das práticas de manejo e uso da biodiversidade realizadas em comunidades Mbya Guarani contemporâneas. Acompanhando a circulação de plantas nas aldeias ao lado de homens e mulheres Mbya, na sua maioria jovens, foi possível aprofundar aspectos da cosmo-ecologia indígena e contemplar a espiritualidade que atravessa e orienta as relações com a natureza e a vida comunitária. Com esta etnoecologia caminhou-se no espaço-tempo Mbya Guarani para visualizar, com as plantas, a sutileza das famílias ao diluir fronteiras entre tradicional e não tradicional, nativo e exótico, e entre os países criados sobre seu território.

A movimentação de árvores das matas ciliares do rio Inhacapetum, como o *yvyra ovi* (canela-de-veado; *Helietta apiculata*), para a construção dos *oguyre'i* ou *oga ete'i*, as casas tradicionais, na Tekoa Koenju, reforça o vínculo espiritual dos Mbya Guarani com este *ka'aguy Para Miri katy*, a Floresta Estacional. A arquitetura naturalmente retilínea da espécie em meio a tantas outras árvores tortuosas é um sinal evidente da ação generosa de Nhanderu para proteção das famílias no frio do inverno subtropical, ao povoar as matas com plantas tão apropriadas à construção. Ainda mais especial que *yvyra ovi*, os Mbya reconhecem a espécie de canela chamada *aju'y miri* (cf. *Nectandra megapotamica*). Apesar da sua abundância juvenil na regeneração do sub-bosque das matas do Inhacapetum indicar, mais uma vez, a generosidade de Nhanderu para com os Guarani que há pouco mais de 10 anos (re)estabeleceram-se no local, a sua falta em termos de indivíduos com diâmetro e altura apropriados para as construções revela os contrastes (ainda) existentes do Rio Grande do Sul com a região do *Para Miri*. Na comunidade de Tamandua, na *Provincia de Misiones*, o *aju'y* é utilizado inclusive para as paredes das casas, em largas tábuas. Por outro lado, a diversidade das matas nativas e o repertório da etnoecologia Mbya Guarani, permitem que outras espécies não tão especiais para o fim, mas igualmente apropriadas, possam circular pelas trilhas da aldeia de Koenju na construção das *oga ete'i*, destacadamente o *guavira* (guabiroba; *Campomanesia xanthocarpa*).

Algumas plantas ecologicamente agressivas, como o *kurupa'y* (angico-vermelho; *Parapiptadenia rigida*), características dos movimentos de expansão das florestas sobre os campos na região missioneira, trazem elementos importantes da

cosmo-ecologia Mbya Guarani. O *kurupa'y* reconhecidamente possui um *nhe'e vai*, um espírito ruim ou mal. A mesma percepção é aplicada a espécies cultivadas a partir de projetos de desenvolvimento como o eucalipto (*Eucalyptus* spp.), talvez pelos maciços monocultivos simularem a agressividade e a abundância do *kupupa'y* nas capoeiras, mas especificamente porque os raios dos *Tupã kuery* frequentemente incidem sobre ambas as espécies. A cosmo-ecologia Guarani, portanto, ao mesmo tempo em que orienta os Mbya a não utilizarem o *kurupa'y* (angico-vermelho; *Parapiptadenia rigida*) nas suas construções, descoloniza o eucalipto e as lavouras de silvicultura. As duas espécies, no entanto, podem ser utilizadas para lenha, nos fogos de chão. O *kurupa'y* quando encontrado seco na floresta, por tratar-se de boa lenha, e o eucalipto, por ser a madeira disponível em muitos momentos.

O *pekuru* (taquara-de-espinho; *Guadua trinii*), material universal encontrado nas matas ciliares, circula internamente na aldeia para os mais variados fins. Na cobertura das casas tradicionais, é frequentemente combinado com lona preta, sobretudo em Koenju onde as distâncias percorridas para buscar o material por vezes levam aos “fazendeiros”. No entanto, cabe observar que em Tamandua, a abundância da taquara não dirime a praticidade da lona, que é utilizada, por exemplo, na “aldeia” chamada *Soita*, um núcleo familiar de moradias “bem Guarani mesmo” - nas palavras dos Mbya - situado em uma clareira *en medio del monte*. Ou seja, desde uma perspectiva Mbya, usar ou não lona preta está longe de representar uma perda de tradicionalidade, ao mesmo tempo em que esta facilidade proporcionada por relações interculturais está longe de resultar em um abandono do uso do *pekuru* e da construção dos *oguyre'i*.

O *pekuru* também é combinado com outras plantas típicas da Floresta Estacional, como o *güembe* (*Philodendron bipinnatifidum*) e o *takuarembó* (*Chusquea ramosissima*) para a confecção de artesanato, como os delicados anéis, *kuã regua'i*. Estas plantas não são encontradas nas matas da Tekoa Koenju, apenas em outras florestas da região denominadas Mata São Lourenço e Esquina Ezequiel, conhecidas e manejadas pelos Guarani, no entanto, com acesso cada vez mais dificultado por tratarem-se de fronteiras agrícolas locais para a expansão das lavouras de grãos. Resulta que, em geral, o *guembepi* e o *takuarembó* acompanham os movimentos das famílias na volta das suas viagens às comunidades de *Misiones*. Estes anéis, portanto, quando comercializados no Sítio Arqueológico de São Miguel das Missões reúnem em uma pequena peça o *pekuru* de Koenju e as fibras advindas das matas do *Para Miri*, configurando um manejo florestal inter-comunitário e transfronteiriço.

O manejo agroflorestral realizado pelas famílias Mbya também envolve a translocação de mudas, realizado tanto em movimentos entre as comunidades quanto localmente, das trilhas da aldeia para o entorno das casas. A composição botânica do entorno das casas nas comunidades contemporâneas agrega relações interculturais que, em Koenju, são destacadas pela atuação de instituições como a Emater e o CTI. Os pessegueiros (*Prunus persica*) e o *kurupika'y* (toropi; *Sapium haematospermum*) ressaltam o aporte da Emater, enquanto diferentes espécies de *Citrus* spp., uma outra espécie de *kurupika'y* (pau-leiteiro; *Sapium glandulosum*) e importante diversidade de mudas nativas ilustram a presença do CTI. Ao redor das casas, estas plantas misturam-se com espécies cultivadas para o artesanato como o *kapi'i'a* (*Coix lacryma-jobi*), variedades agrícolas tradicionais como o *jety* (batata-doce; *Ipomoea batatas*) e plantas de elevada relevância cultural e espiritual como o *pety* (fumo; *Nicotiana tabacum*).

O “projeto de plantio” com o CTI reforça a existência de uma alternativa Mbya que no âmbito do desenvolvimento rural assim se configura, dentre outros aspectos, por estar orientada à floresta. Implantou-se, em uma faixa nos limites da aldeia, uma área específica de manejo referida às vezes como “plantio”, às vezes como “agroflorestra”, sendo que em Mbya, este plantio de mudas é chamado *yvyra ra'y nhenhoty*. A partir do cultivo de uma roça com as plantas tradicionais, por exemplo, *mandi'o* (aipim; *Manihot esculenta*) e *manduvi* (amendoim; *Arachis hypogaea*), foram cultivadas mudas de diferentes espécies florestais e com importância cultural, dentre as quais destaca-se o *yary* (cedro; *Cedrela fissilis*) que falta ou é pouco evidente nas matas da aldeia. É interessante observar que a perspectiva de agroflorestas parece um lugar propício para a caminhada Mbya de descolonização das relações interculturais. Neste *yvyra ra'y nhenhoty*, as plantas que não foram ativamente cultivadas, ou seja, aquelas que são exclusivamente fruto da ação das divindades, são muito valorizadas, bem como a presença das trilhas de animais ou, por exemplo, um ninho de pássaros que foi construído sobre uma muda plantada de *yxonguy* (açoita-cavalo; *Luehea divaricata*). A observação dos presentes de Nhanderu sobrepõe-se a um manejo intensivo de podas, replantios, etc., usualmente promovidas como técnicas agroflorestrais, sendo que a experiência de Koenju ajuda a afirmar qualidades importantes da cosmo-ecologia Guarani, quando o manejo das plantas implica em um diálogo entre todos seres, incluindo os animais, as pessoas e os deuses. É igualmente interessante a relação estabelecida pelos jovens Mbya entre a *mandi'o* (aipim; *Manihot esculenta*) cultivada nesta agroflorestra e o *mandi'o jary* (mandiocão; *Manihot grahamii*), literalmente a “vó

da mandioca” frequente nas capoeiras da Tekoa Tamandua. Plantar agrofloresta no Brasil representa o movimento inverso de abrir uma roça na Argentina, mas a etnoecologia cíclica dos Mbya proporciona o encontro no desafio das condições ambientais atuais.

Um outro movimento associado a este projeto refere-se a um paisagismo cosmoecológico da aldeia chamado “arquitetura florestal” pelos jovens da Tekoa Koenju. Sobressai nesta ação o plantio de mudas de *pindo* (jerivá; *Syagrus romanzoffiana*) e *tajy* (ipê-roxo; *Handroanthus heptaphyllus*) sendo o cultivo da palmeira mítica combinado à intenção de proporcionar às crianças o convívio com a florada do ipê, que anuncia a chegada do *ara pyau*, a renovação do espaço-tempo. Com este projeto, a comunidade de Koenju combina contribuições mais ou menos pontuais de diferentes instituições para trilhar um caminho florestal de fortalecimento da espiritualidade, centrado nas crianças.

A riqueza da agricultura Mbya Guarani é ilustrada neste trabalho pela compilação da existência de 32 variedades de *avaxi* (milho; *Zea mays*) e 13 variedades de *jety* (batata-doce; *Ipomoea batatas*). O período de amadurecimento dos frutos das roças, o *tembi’u aguyje*, é quando se percebe as comunidades contemporâneas mais realizadas na sua caminhada, *jeguata porã*, seguras de que o futuro deve seguir as pegadas dos antigos. A espiritualidade da agricultura e a ênfase dada às variedades agrícolas e alimentos tradicionais, no entanto, não priva os Mbya de agregar outras plantas obtidas através de variadas relações interculturais tanto para cultivo nas aldeias, quanto na alimentação.

Apoiada em uma etnoecologia *oguata va’e*, caminhante, a pesquisa pôde seguir as relações estabelecidas com plantas a partir das aldeias e discutir como os Mbya Guarani interagem com variados projetos de desenvolvimento ao longo do tempo e nos diferentes países arbitrariamente desenhados sobre seu território tradicional. Observa-se uma perspectiva Guarani de descolonização não-violenta histórica e contemporânea.

A partir da circulação inter-comunitária de plantas, observa-se que totalmente integrada ao fluxo de sementes e variedades agrícolas realizado pelas famílias Mbya Guarani, acontece a circulação de matéria-prima para confecção de artesanato. Não por acaso, pois floresta e agricultura são indissociáveis na etnoecologia Guarani. A visualização dos fluxos agroflorestais a partir da Tekoa Koenju ao mesmo tempo em que ressalta a importância da Floresta Estacional *ka’aguy Para Miri katy*, revela a manutenção do vínculo com as florestas no amplo território tradicional, ilustrada pela

circulação de *takuari* (*Merostachys* sp.) desde a Tekoa Nhandeva'e, aldeia Boa Vista, Ubatuba, SP.

Uma análise da fitogeografia das espécies com variedades tradicionais nas roças Mbya Guarani revela em plantas como o *takua re'ë* (cana-de-açúcar; *Saccharum officinarum*), originária da Ásia, ou o *xanjáu* (melancia; *Citrullus lanatus*), originária da África, um processo de descolonização vegetal de antigas relações interculturais. Esta percepção, lançada aos movimentos de plantas nas comunidades contemporâneas demonstra como os Mbya realizam uma prática descolonizadora (da interculturalidade), na sutileza do dia-a-dia.

A partir das relações estabelecidas pelos jovens Mbya em atividades como a colheita da uva (*Vitis vinifera*) observa-se que a afirmação de um modelo alternativo (pensado para as crianças), que compreende a luta pelo reconhecimento territorial e conservação das florestas, não impede a relação com o modelo de desenvolvimento hegemônico, sendo que o trabalho remunerado fora da aldeia faz parte da vida contemporânea dos Guarani. Desde uma perspectiva alargada, mas possível, as lavouras e plantações dos *jurua*, e até mesmo elementos presentes nas cidades, passam a compor a etnoecologia Mbya Guarani. A mesma sutileza descolonizadora observada nas roças das aldeias pode ser transposta às relações com plantas em contextos extra-comunitários.

Uma análise da relação histórica e atual dos Mbya Guarani com os projetos de exploração do *ka'a* (erva-mate; *Ilex peraguariensis*) reconhece a contribuição e até mesmo do protagonismo indígena para o desenvolvimento regional. Esta observação, acima de tudo, valoriza a existência de um projeto alternativo contemporâneo. Quando analisado o desenvolvimento rural no entorno da comunidade de Koenju, a paisagem de expansão de lavouras torna evidente a existência de uma alternativa Guarani no âmbito do desenvolvimento rural. Um olhar etnoecológico ao trigo (*Triticum aestivum*), no entanto, revela um paradoxo nas relações interculturais estabelecidas pelos Mbya, visto que a farinha, que é um alimento valorizado e apreciado pelas famílias Guarani há gerações, é fruto do mesmo projeto de desenvolvimento responsável pela perda da Floresta Estacional no Sul do Brasil. Ao mesmo tempo em que a orientação florestal justifica a percepção de uma alternativa Guarani as relações com algumas plantas demonstram que esta alternativa também visualiza a diversidade no desenvolvimento rural. Em outras palavras, os Mbya Guarani interagem sem preconceitos com os mais

variados projetos de desenvolvimento, mas para a aldeia, ou rede de comunidades, possuem um projeto próprio e alternativo.

Acredito, portanto, que foi alcançado o objetivo de analisar a cosmo-ecologia e a circulação de plantas de comunidades Mbya Guarani, em interface com diferentes projetos de desenvolvimento, na Floresta Estacional entre Brasil e Argentina, *ka'aguy Para Miri katy*. Sobretudo a partir da orientação Guarani para o delineamento da pesquisa durante o percurso metodológico, foi possível enxergar a possibilidade de uma etnoecologia *oguata va'e*, que caminha para uma interculturalidade descolonizadora. Com esta caminhada, espero ter contribuído ao campo da etnoecologia, por avançar na construção desse campo científico na interface entre a ecologia, antropologia em um íntimo diálogo intercultural e intercultural com o conhecimento tradicional. A essa contribuição ao campo da etnoecologia, denominou-se etnoecologia *oguata va'e*, caminhante, entendendo-a como uma construção com o povo Guarani. Entretanto, por considerar um avanço na relação acadêmica com um dos povos latino-americanos de maior representatividade, ousou sugerir que esta abordagem possa ser adotada para a etnoecologia desenvolvida em outros contextos a partir da perspectiva do programa da modernidade/colonialidade/descolonização.

Chamo atenção ao fato de que uma contribuição às comunidades Mbya Guarani no âmbito do desenvolvimento rural, pragmaticamente, não necessitaria ir muito além do cumprimento da legislação dos países, no que se refere ao reconhecimento do território e seus direitos por parte dos Estados, conforme já orientam seus preceitos constitucionais. Esta etnoecologia, todavia, ajuda a visualizar a existência do que considero uma alternativa Guarani para o desenvolvimento rural. A autonomia das comunidades e principalmente o protagonismo dos jovens nesta construção plural me parece um tema a ser aprofundado. Por considerar que a alternativa vem sendo trilhada sem violência através da sutil descolonização das relações interculturais e interculturais, vejo a etnoecologia *oguata va'e* buscando sintonia com os passos dados pelos jovens Mbya, professores e estudantes, na caminhada da educação. Mas como diz o poeta: “*No hay camino, el camino se hace al andar.*”.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Ulysses P. de; ARAÚJO, Thiago A. de S.; SOLDATI, Gustavo T. O “retorno” das pesquisas etnobiológicas para as comunidades. In: ALBUQUERQUE, Ulysses P. de; LUCENA, Reinaldo F. P. de; CUNHA, Luiz V. F. C. da (Org.). **Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica**. Recife: NUPPEA, 2010. p. 481-497.

ÁLVAREZ, C. P. Está saliendo el sol. In: INTOXICADOS. **No es solo rock and roll**. [Buenos Aires]: Estudios Panda, Universal, 2003. 1 CD, faixa 2.

AMBROSETTI, Juan B. Los indios Kaingangues de San Pedro (Misiones). **Revista del Jardín Zoológico**, Buenos Aires, v. 2, 1895. *Apud* WILDE, Guillermo. Imaginarios contrapuestos de la selva misionera: una exploración por el relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente. In: MERINO, G. A. et al. **Gestión ambiental y conflicto social en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2008, p. 193-225.

AMOROZO, Maria Christina de M.; VIERTLER, Renate B. A abordagem qualitativa na coleta e análise de dados em etnobiologia e etnoecologia. In: ALBUQUERQUE, Ulysses P. de; LUCENA, Reinaldo F. P. de; CUNHA, Luiz V. F. C. da (Org.). **Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica**. Recife: NUPPEA, 2010. p. 65-82.

ARGENTINA. Ministerio de Educación de la Nación. **Educación cultural bilingüe: modalidades**. 2009. Disponível em: <<http://portal.educacion.gov.ar/modalidades/educacion-intercultural-bilingue/>>. Acesso em: 04 abr. 2015.

ASSIS, V. de; GARLET, I. J. Análise sobre as populações Guaraní contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. **Revista de Índias**, Madrid, v. 64, n. 230, p. 35-54, 2004.

ASUNTOS GUARANIES. **Sobre la actual situación sociocultural del pueblo Mbya de la Provincia**: Documento de divulgación. Posadas: Ministerio de Gobierno de la Provincia de Misiones, Dirección de Asuntos Guaranies, 2003. Disponível em: <http://www.academia.edu/6352973/Ministerio_de_Gobierno_Dirección_de_Asuntos_Guaraníes_DIRECCIÓN_DE_ASUNTOS_GUARANÍES>. Acesso em: 05 abr. 2015.

BACKES, Paulo; IRGANG, Bruno. **Árvores do Sul**: guia de identificação e interesse ecológico. Santa Cruz: Clube da Árvore, 2002.

BAITACA. Campeiro que canta triste. In: BAITACA. **Vida de campeiro**. [S.l.]: USA Discos, 2003. 1 CD, faixa 12.

BALÉE, W. Indigenous transforations of amazonian forests: an example from Maranhão, Brazil. **L'homme**, Paris, v. 126-128, p. 231-254, 1993.

BALÉE, W. Diversidade amazônica e a escala humana do tempo. In: SIMPÓSIO DE ETNOBIOLOGIA E ETNOECOLOGIA DA REGIÃO SUL, 1., 2003, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: SBEE/UFSC, 2003. p. 14-28.

BALÉE, W.; ERICKSON, C. L. (Ed.). **Time and complexity in historical ecology: studies in the neotropical lowlands**. New York: Columbia University Press, 2006.

BAPTISTA, M. M. **O mbya reko (modo de ser Guarani) e as políticas públicas na região metropolitana de Porto Alegre: uma discussão sobre o etnodesenvolvimento**. 2011. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

BAPTISTA DA SILVA, S. Iconografia e ecologia simbólica: retratando o cosmos guarani. In: PROUS, A.; LIMA, T. A. **Ceramistas Tupiguarani**. [S.l.]: IPHAN, 2009. p. 115-148.

BENEDETTI, Mario. El sur también existe. In: JOAN MANUEL SERRAT. **El sur también existe**. Letras de Mario Benedetti. España: Ariola Eurodisc, 1985. 1 disco sonoro, lado A, faixa 1.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BICICLETAS de Nhanderú. Realização: Vídeo nas Aldeias; Programa Cultura Viva – MINC. São Paulo: Cooperdisc, 2011. 1 DVD.

BORGHETTI, A. **Tekó, Tekoá, Nhanderecó e Oguatá: territorialidade e deslocamento entre os Mbyá-Guarani**. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Brasília, 2014.

BRASIL. Lei Federal nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. **Diário Oficial da União**, Brasília, 21 de dez. 1973. Seção 1, p. 13177. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm>. Acesso em: 24 nov. 2015.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1988.

BRASIL. Decreto Nº 1.775 de 8 de janeiro de 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Brasília: **Diário Oficial da União**, Brasília, 09 de jan. 1996. Seção 1, p. 265. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm>. Acesso em: 24 nov. 2015.

BRASIL. Decreto Nº 7.747 de 5 de junho de 2012. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 06 de jun., 2012. Seção 1, p. 9. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm>. Acesso em: 24 nov. 2015.

BRUM, C. K. “Esta terra tem dono”: representações do passado missioneiro no Rio Grande do Sul: o mito de Sepé Tiaraju. **Revista Antropológicas**, Recife, v. 18, n. 2, p. 215-236, 2007.

CADOGAN, L. Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. **Antropologia**, São Paulo, n. 5, p. 1-217, 1959. (Boletim, 227).

CALLON, M. Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieras y los pescadores de la bahía de St. Brieuc. In: IRANZO, J.M. et al. (Coord.). **Sociología de la ciencia y la tecnología**. Madrid: CSIC, 1994. p. 259-282.

CARNEIRO, Robert L. Uso do solo e classificação da floresta (Kuikúro). In: RIBEIRO, Darcy (Ed.) et al. **Suma etnológica brasileira**. Edição atualizada do Handbook of South American Indians. 2. ed. Petrópolis: FINEP, Vozes, 1987. v. 1: Etnobiologia, p. 47-56.

CATAFESTO DE SOUZA, José O. et al. **Tava Miri São Miguel Arcanjo, sagrada aldeia de pedra**: os Mbyá-Guarani nas Missões. Porto Alegre: IPHAN-RS, 2007.

CATAFESTO DE SOUZA, José O.; MORINICO, José, C. P. Fantasmas das brenhas ressurgem nas ruínas: Mbyá-Guaranis relatam sua versão sobre as Missões e depois delas. In: KERN, A. A.; SANTOS, M. C. dos; GOLIN, T. (Dir.). **Povos Indígenas**. Passo Fundo: Méritos, 2009. v. 5, cap. XIII, p. 301- 330. (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul).

CATAFESTO DE SOUZA, J. O.; SEGARRA, J. J.; DUTRA, E. H. O que pode a antropologia no desafio pela terra na região das Missões Jesuítico-Guarani do Rio Grande do Sul?: uma perspectiva crítica partindo do filme TE-RRESAFIO: o desafio pela terra. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 38., 2014, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPOCS, 2014. p. 1-22. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=9334&Itemid=456>. Acesso em: 24 nov. 2015.

CEBOLLA BADIE, María Victoria. **Cosmología y naturaleza Mbya-Guaraní**. 2013. Tese (Programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural) - Universidad de Barcelona, Barcelona, 2013.

CEREDA, M. P.; VILPOUX, O. F. (Coord.). **Tecnologia, usos e potencialidades de tuberosas amiláceas latino americanas**. São Paulo: Fundação Cargill, 2003. v. 3. (Culturas de tuberosas amiláceas latinoamericanas)

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, 2001.

CLASTRES, H. **Terra sem mal**: profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, P. **A fala sagrada**: mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní. Campinas: Papirus, 1990.

COELHO-DE-SOUZA, G.; BASSI, J. B.; KUBO, R. R. Etnoecologia: dimensão teórica e aplicada. In: COELHO-DE-SOUZA, G. (Org.). **Transformações no espaço rural**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011. p. 25-47. (Série Educação a distância).

COLUSSI, Joana. Mão indígena nos pomares. **Zero Hora**, Porto Alegre, 10 fev. 2015. Caderno Campo e Lavoura, n. 1607, p. 4-5.

COSTA, Ana C. P. da. **Ha'erami ra'ema jaiko**: vamos levando a vida desse jeito... - relatos de experiências etnográficas junto a uma família mbya-guarani. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

COSTA, Sandra H. G. **A questão agrária no Brasil e a bancada ruralista no Congresso Nacional**. 2012. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CRIVOS, M. et al. Pathways as “signatures in landscape”: towards an ethnography of mobility among the *Mbya-Guaraní* (Northeastern Argentina). **Jornal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, La Plata, v. 3, n. 2, 2007. Disponível em: <<http://ethnobiomed.biomedcentral.com/articles/10.1186/1746-4269-3-2>>. Acesso em: 24 nov. 2015.

CUSICANQUI, Silvia R. *Ch'ixinakax utxiwa*: a reflection on the practices and discourses of decolonization. **The South Atlantic Quarterly**, Durham, v. 111, n. 1, p. 95-109, 2012.

DESCOLA, Philippe. **In the society of nature**: a native ecology in Amazonia. Translated from the French by Nora Scott. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. (Cambridge studies in social and cultural anthropology, 93).

DESCOLA, Philippe. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSON, Gísli (Ed.). **Nature and society**: anthropological perspectives. London: Routledge, 1996. cap. 5, p. 82-102.

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

DESCOLA, Philippe. Ecologia e Cosmologia. In: DIEGUES, A. C. (Org.). **Etnoconservação**: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. 2. ed. São Paulo: Annablume: NUPAUB – USP: Hucitec, 2000. p. 149-163.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo**: relações jivaro na Alta Amazônia. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

DESTERRO Guaraní. Realização: Vídeo nas Aldeias; Programa Cultura Viva – MINC. São Paulo: Cooperdisc Editorial Log, 2011. 1 DVD.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (Coord.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 24-32.

ENCUENTRO INTERNACIONAL DE REALIZADORES “OBERÁ EN CORTOS: POR LA IDENTIDAD Y LA DIVERSIDAD CULTURAL”, 11., 2014, Oberá. **Catálogo 2014**. Oberá, 2014.

ESCOBAR, Arturo. **La invención del tercer mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo**. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007. (Serie colonialidad/modernidad/descolonialidad).

ESCOBAR, Arturo. **Territories of difference: place, movements, life, redes**. Durham: Duke University Press, 2008.

FELIPIM, A. P. **O sistema agrícola Guarani Mbyá e seus cultivares de milho: um estudo de caso na Aldeia Guarani da Ilha do Cardoso, município de Cananéia, SP**. 2001. Dissertação (Mestrado em Ciências Florestais) - Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2001.

FLORA Digital. **Apresentação**. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/fitoecologia/florars/>>. Acesso em: 13 jul. 2014.

FRAUSIN, G.; TRUJILLO, E.; CORREA, M. A.; GONZALEZ, V. H. Seeds used in handicrafts manufactured by an Emberá-Katío indigenous population displaced by violence in Colombia. **Caldasia**, Bogota, v. 30, n. 2, p. 315-323, 2008.

FREITAS, Ana E. de C. **Mriür Jykre - a cultura do cipó: territorialidades Kaingang na margem leste do Lago Guaíba, Porto Alegre, RS**. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

FREITAS, A. E. de C. (Coord.). **Estudos complementares ao EIA/RIMA referentes ao componente indígena voltado ao processo de Licenciamento Ambiental do Sistema de Reforço Eletroenergético à Ilha de Santa Catarina e Litoral Catarinense: comunidades indígenas Guarani Massiambu, Cambirela e Terra Indígena Guarani Morro dos Cavalos**. Eletrosul: NeoCorp, 2006.

FRESCHI, J. M. Olhares sobre etnoecologia: para quê e para quem. In: LITTLE, P. E. (Org.). **Conhecimentos tradicionais para o Século XXI: etnografias da interculturalidade**. São Paulo: Annablume, 2010. p. 183-210.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO-FUNAI. **Manual do ambientalista**. Brasília, 2002. Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil-PPG7 e Programa Integrado de Proteção às Terras e Populações Indígenas da Amazônia Legal-PPTAL.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO-FUNAI. Diretoria de Proteção Territorial, Coordenação Geral de Identificação e Delimitação. **Orientações básicas para a caracterização ambiental das terras indígenas em estudo**. Edição revisada. Brasília, 2013.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO-FUNAI. **Terras Indígenas**. [20--]. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>>. Acesso em: 07 abr. 2014.

GALINDO-LEAL, Carlos; CÂMARA, Ibsen de G. (Org.). **Mata Atlântica: biodiversidade, ameaças e perspectivas**. São Paulo: Fundação SOS Mata Atlântica; Belo Horizonte: Conservação Internacional, 2005.

GAMBA, Carlos M. (Comp.). **Tatachina Tataendy (La neblina el fulgor): nuevos textos míticos de los Mbyá**. [Textos narrados por:] Lorenzo Ramos, Cirilo Ramos, Juana Escobar, Isidoro Ramos. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 2003.

GANDHI, Mohandas K. **Autobiografia: minha vida e minhas experiências com a verdade**. Tradução Humberto Mariotti et al. São Paulo: Palas Athena, 1999.

GLIESSMAN, S. R. **Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável**. 2. ed. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2001.

GOODMAN, D. et al. **Da lavoura às biotecnologias**. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

HASHIZUME, T.; SHINAMOTO, I.; HIRAI, M. Construction of a linkage map and QTL analysis of horticultural traits for watermelon [*Citrullus lanatus* (Thunb.) Matsum & Nakai] using RAPD, RFLP and ISSR markers. **Theor Appl Genet**, Berlin, v. 106, p. 779-785, 2003.

HAVERROTH, Moacir. Agricultura indígena e princípios agroflorestais. In: SILVA, V. A. da; ALMEIDA, A. L. S. de; ALBUQUERQUE, U. P. de. (Org.). **Etnobiologia e etnoecologia: pessoas e natureza na América Latina**. Recife: Nupeea, 2010. p. 307-320.

IKUTA, A. R. Y. **O desafio do resgate de práticas fitotécnicas de uma comunidade tradicional indígena Mbyá-Guaraní**. 2002. Tese (Doutorado em Fitotecnia) - Faculdade de Agronomia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

IKUTA, A. R. Y.; BARROS, I. B. I. de. “Se acabar o mato como o Guarani vai fazer?”. In: ALBUQUERQUE, U. P. de; ALMEIDA, C. de F. C. B. R. (Org.). **Tópicos em conservação e etnobotânica de plantas alimentícias**. Recife: NUPPEA, 2006. p. 26-49.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA-INCRA. **O Incra**. [20--]. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/institucional_abertura>. Acesso em: 25 fev. 2015.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL-ISA. **Reserva Indígena Inhacapetum**. [201-]. Disponível em: <<http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/5123>>. Acesso em: 07 abr. 2014.

KELLER, Héctor A. Árboles y arbustos en mitos guaraníes sobre el origen y el fin del mundo: elucidación de algunas expresiones fitonímicas. **Bonplandia**, Corrientes, v. 22, n. 2, p. 149-158, 2013.

KINUPP, Valdely F. **Plantas alimentícias não-convencionais da região metropolitana de Porto Alegre, RS**. 2007. Tese (Doutorado em Fitotecnia, Área de Concentração Horticultura) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Agronomia, Porto Alegre, 2007.

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

LADEIRA, M. I.; MATTA, P. (Org.) **Terras Guarani no Litoral**: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós = Ka'agüy oreramói kuéry ojou rive vaekue y. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2004.

LADEIRA, Maria Inês; WERA TUPÃ, Leonardo. Condições ambientais do território guarani: implicações no modo de vida. **Tellus**, Campo Grande, ano 4, n. 6, p. 51-63, 2004.

LADIO, A. H. Uso y conservación de plantas silvestres com órganos subterráneos alimentícios em comunidades Mapuche de la estepa patagônica de la Argentina. In: ALBUQUERQUE, U. P. de; ALMEIDA, C. de F. C. B. R. (Org.) **Tópicos em conservação e etnobotânica de plantas alimentícias**. Recife: NUPPEA, 2006. p. 51-72.

LASTRA, Pablo G. Crónica de viaje al mundo mbyá. **Cosas Nuestras**, Buenos Aires, n. 28, p. 80-83, nov. 2012a.

LASTRA, Pablo G. Sabias palabras: entrevista a Dionisio Duarte. **Cosas Nuestras**, Buenos Aires, n. 28, p. 84-87, nov. 2012b.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LATOUR, B. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. Tradução de Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

LATOUR, B. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do ator-rede. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: EDUFBA; Bauru: EDUSC, 2012.

LAW, J. **Traduction/Trahison**: notes on ANT. Lancaster: Centre for Science Studies, Lancaster University, [1999]. Disponível em: <<http://www.lancaster.ac.uk/sociology/research/publications/papers/law-traduction-trahison.pdf>>. Acesso em: 05 dez. 2013.

LEITE, P. F. Contribuição ao conhecimento fitoecológico do Sul do Brasil. **Ciência e Ambiente**, Santa Maria, v. 24, p. 51-73, 2002. (Fitogeografia do Sul da América).

LÉVI-STRAUSS, Claude. O uso das plantas silvestres na América do Sul tropical. In: RIBEIRO, Darcy et al. (Ed.). **Suma etnológica brasileira**. Edição atualizada do Handbook of South American Indians. 2. ed. Petrópolis: FINEP, Vozes, 1987. v. 1: Etnobiologia, p. 29-46.

LIMA, A. R. et al. Planejamento participativo e desenvolvimento sustentável em comunidades tradicionais: comunidades indígenas, de pescadores artesanais e remanescentes de quilombos. In: BROSE, M. (Org.). Participação na extensão rural: experiência inovadoras de desenvolvimento local. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2004. v. 2, p. 91-120. (Série Coleção Participe). *Apud* 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.

LITAIFF, Aldo. O “kesuita” guarani: mitologia e territorialidade. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 142-160, jul./dez. 2009.

LITTLE, P. E. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: SOUZA LIMA, A. C. de; BARROSO-HOFFMANN, M. (Org.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas**: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa, LACED, 2002. p. 39-47.

LITTLE, P. E. Os conhecimentos tradicionais no marco da intercientificidade. In: LITTLE, P. E. (Org.). **Conhecimentos tradicionais para o Século XXI**: etnografias da intercientificidade. São Paulo: Annablume, 2010. p. 9-31.

LORENZI, Harri. **Árvores brasileiras**: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil. 4. ed. Nova Odessa: Instituto Plantarum, 2002a. v. 1.

LORENZI, Harri. **Árvores brasileiras**: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil. 2.ed. Nova Odessa: Instituto Plantarum, 2002b. v. 2.

LORENZI, H.; MATOS, F. J. A. **Plantas medicinais no Brasil**: nativas e exóticas. Nova Odessa: Instituto Plantarum, 2002.

LUCAS, M. E.; STEIN, M. (Org.). **Yvy poty, yva'á**/ flores e frutos da terra: cantos e danças tradicionais Mbyá-Guarani. Porto Alegre: Iphan/Grupo de Estudos Musicais/PPGMUS/UFRGS, 2009.

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

LUZ, Moisés da. **Carijos e barbaquás no Rio Grande do Sul**: resistência camponesa e conservação ambiental no âmbito da fabricação artesanal de erva-mate. 2011. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Programa de Pós-Graduação em

Desenvolvimento Rural, Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

MARCHIORI, José N. C.; SCHULZE-HOFER, Cristina. O uso da madeira nas reduções Jesuítico-Guarani do Rio Grande do Sul: 1- vegetação regional e subsídios dendrológicos. **Balduínia**, Santa Maria, n. 14, p. 1-18, 2008.

MARCOS, Subcomandante. **Entre el árbol y el bosque**: fragmento del discurso del Subcomandante Marcos en la mesa redonda "Frente al Despojo Capitalista, la defensa de la tierra y el territorio". Ciudad de México, 17 de julio del 2007. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=uufG6EqIjjo>>. Acesso em: 25 fev. 2015.

MARTÍNEZ CROVETTO, R. N. Estudios ethnobotánicos V: nombres de plantas y su utilidad según los Mbya guaraní de Misiones, Argentina. Recopilación realizada por Pirondo & Keller. **Bonplandia**, Corrientes, v. 21, n. 2, p. 109-133, 2012.

MATTOS, Pedro L. P. de; CARDOSO, Eloisa M. R. **Cultivo da mandioca para o Estado do Pará**. 13. versão eletrônica. Cruz das Almas: Embrapa Mandioca e Fruticultura, Sistemas de Produção, 2003. Disponível em: <http://sistemasdeproducao.cnptia.embrapa.br/FontesHTML/Mandioca/mandioca_para_cultivares.htm>. Acesso em: 25 fev. 2015.

MAY, Peter H.; TROVATTO, Cássio, M. M. (Coord.). **Manual agroflorestral para a Mata Atlântica**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, Secretaria da Agricultura Familiar, 2008.

MBYA Guaraní: por el reconocimiento de los derechos del pueblo: enmienda constitucional para el reconocimiento de nuestros derechos. Misiones, Argentina: ECOS – Equipo de Comunicación Social, ENDEPA – Equipo Nacional de Pastoral Aborigen, [20--]. 1 DVD.

MEDEIROS, Jean C. de A. **Reestabelecendo um Tekoá pelos índios Guarani Mbyá**. Um estudo de caso da aldeia Yakã Porã – Garuva/SC. 2006. Dissertação (Mestrado em Agroecossistemas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

MELIÁ, B. A experiência religiosa Guarani. In: MARZAL, M. M. et al. **O rosto índio de deus**. São Paulo: Vozes, 1989. p. 293-357.

METRAUX, A. La civilización matérielle des tribus Tupi-Guarani. Paris, 1928. *Apud* LADEIRA, M. I. **Espaço geográfico Guarani-Mbya**: significado, constituição e uso. Maringá: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Coord.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 33-49.

MOL, Annemarie. **The body multiple**: ontology in medical practice. Durham: Duke University Press, 2002.

MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape.** Tradução de Arnaldo Bruxel; Arthur Rabuske. 2. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997. Publicado originalmente em 1639.

NIMUENDAJU, C. U. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apapocúva-Guarani.** São Paulo: Hucitec, Edusp, 1987.

NOELLI, Francisco Silva. **Sem Tekohá não há Tekó:** em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio do delta do Rio Jacuí – RS. 1993. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

OKULOVICH, Eva I. **Sociedad Guaraní-Mbya en Argentina: arte, identidad y supervivência.** 2013. Tesis (Doctorado en Metodología de Investigación en el Ámbito de las Artes Plásticas y Visuales) – Facultad de Bellas Artes, Universidad de Granada, Granada, 2013.

OLIVEIRA, Diogo de. **Nhanderukueri ka'aguy rupa:** as florestas que pertencem aos deuses: etnobotânica e territorialidade Guarani na terra indígena M'biguaçu/SC. 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Biológicas) - Centro de Ciências Biológicas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

OLIVEIRA, Diogo de. Os movimentos migratórios dos Guarani e a antropogenia da Mata Atlântica: apontamentos sobre etnobotânica e a flora do litoral catarinense. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA AMBIENTAL E MIGRAÇÕES, 2010, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: UFSC/Labimha, 2010. p. 537-561.

OLIVEIRA, Diogo de. **Arandu nhembo'ea:** cosmologia, agricultura e xamanismo entre os Guarani-chiripá no litoral de Santa Catarina. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A ALIMENTAÇÃO E AGRICULTURA-FAO. **Resultados da Oficina sobre Diretrizes Voluntárias da FAO para Políticas Públicas Agroambientais no Contexto da Segurança Alimentar e Combate à Fome.** Brasília: Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural Sustentável do Ministério do Meio Ambiente – MMA, 2014.

PAVAN, Ivar. **Mais produção, renda e inclusão social no campo, por Ivar Pavan.** 18 jul. 2013, 12h. Disponível em:
<http://www.sdr.rs.gov.br/conteudo.php?cod_menu=62&cod_conteudo=3766>.
Acesso em: 28 dez. 2014.

PELWING, A. B.; FRANK, L. B.; BARROS, I. I. B. de. Sementes crioulas: o estado da arte no Rio Grande do Sul. **RER**, Piracicaba, v. 46, n. 2, p. 391-420, 2008.

PIERRI, Daniel C. **O perecível e o imperecível**: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PISSOLATO, E. **A duração da pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani). São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

POSEY, D. A. Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapó Indians of the Brazilian Amazon. **Agroflorestry Systems**, Dordrecht, v. 3, n. 2, p. 139-158, 1985.

POSEY, Darrell A. Introdução: etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, Darcy et al. (Ed.). **Suma etnológica brasileira**. Edição atualizada do Handbook of South American Indians. 2. ed. Petrópolis: FINEP, Vozes, 1987a. v. 1: Etnobiologia, p. 15-25.

POSEY, Darel A. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). In: RIBEIRO, Darcy et al. (Ed.). **Suma etnológica brasileira**. Edição atualizada do Handbook of South American Indians. 2. ed. Petrópolis: FINEP, Vozes, 1987b. v. 1: Etnobiologia, p. 173-185.

PRADELLA, Luiz Gustavo S. **Entre os seus e os outros**: horizonte, mobilidade e cosmopolítica Guarani. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

PROJETO ar, água e terra: vida e cultura guarani. Realização: IECAM – Instituto de Estudos Culturais e Ambientais. Patrocínio: Petrobrás. Porto Alegre: Disc Press, [2012]. 1 DVD.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality of power, eurocentrism and Latin America. **Nepantla**: Views from the South, Durham, v. 1, n. 3, p. 533-580, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005.

RADOMSKY, Guilherme F. W. Desenvolvimento, pós-estruturalismo e pós-desenvolvimento: a crítica da modernidade e a emergência de “modernidades” alternativas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 26, n. 75, p. 149-162, 2011.

RAMBO, B. **A fisionomia do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Selbach, 1956.

REITZ, R.; KLEIN, R.M.; REIS, A. **Projeto Madeira do Rio Grande do Sul**. Itajaí: CORAG, SUDESUL, Governo do Estado do Rio Grande do Sul, Herbário Barbosa Rodrigues – HBR. 1988.

RIBEIRO, Darcy et al. (Ed.). **Suma etnológica brasileira**. Edição atualizada do Handbook of South American Indians. 2. ed. Petrópolis: FINEP, Vozes, 1987. v. 1: Etnobiologia.

ROCHA, Ana Luiza 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. p.9-24.

RODAS, José J. (Comp.). **Los derechos de los pueblos originários**. Posadas: EdUNaM, 2011.

ROSA, Douglas J. da; FREITAS, Ana E. de C. O “Bem Viver” Kaingang e seus desafios: o exercício do direito de petição e sua aplicação no processo de reconhecimento territorial. In: FREITAS, Ana E. de C. (Org.). **Intelectuais indígenas e a construção da universidade pluriétnica no Brasil: povos indígenas e os novos contornos do Programa de Educação Tutorial/Conexões de Saberes**. Rio de Janeiro: E-papers, 2015. p. 251-272.

ROSA, Helena A. **A trajetória histórica da escola na comunidade Guarani de Massiambu, Palhoça/SC: um campo de possibilidades**. 2009. Dissertação (Mestrado em História Cultural) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

SAID, E. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Rio Grande do Sul, 1820-1821**. Tradução de Leonam de Azeredo Penna. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

SAUER, Carl O. As plantas cultivadas na América do Sul tropical. In: RIBEIRO, Darcy et al. (Ed.). **Suma etnológica brasileira**. Edição atualizada do Handbook of South American Indians. 2. ed. Petrópolis: FINEP, Vozes, 1987. v. 1: Etnobiologia, p. 59-90.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 1974.

SCHMIDT, Rodney; LONGHI-WAGNER, Hilda, M. Flora ilustrada do Rio Grande do Sul: A tribo Bambuseae (Poaceae, Bambusoideae) no Rio Grande do Sul, Brasil. **R. bras. Bioci.**, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 71-128, 2009.

SIMPÓSIO DE ETNOBIOLOGIA E ETNOECOLOGIA DA REGIÃO SUL-SEESUL, 1., 2003, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: SBEE/UFSC, 2003.

SILVEIRA, Pedro C. B. Etnografia e questões sócio-ambientais: esboço de uma antropologia simétrica da paisagem. **Cadernos de Estudos Sociais**, Recife, v. 23, n. 1-2, p. 115-134, 2007.

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.

SOBRAL, Marcos; JARENKOW, João, A. (Org.). **Flora arbórea e arborecente do Rio Grande do Sul, Brasil**. São Carlos: RiMa: Novo Ambiente, 2006.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE ETNOBIOLOGIA E ETNOECOLOGIA-SBEE.

Apresentação. [20--]. Disponível em:

<<http://www.etnobiologia.org/apresentacao.php>>. Acesso em: 09 mai. 2015.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2010.

STEENBOCK, W.; VEZZANI, F. M. **Agrofloresta** : aprendendo a produzir com a natureza. Ilustrações de Claudio Leme. Curitiba: Fabiane Machado Vezzani, 2013.

SUREDA, M. J. La Inglaterra de los Tudor (síntesis de historia política). **Manuscrits**, Barcelona, v. 21, p. 195-210, 2003.

TELLES, Lucila, S. (Coord.). **Maino'i rape**: o caminho da sabedoria. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFPC: UERJ, 2009.

THE INTERNATIONAL FEDERATION FOR HUMAN RIGHTS-FIDH;
OBSERVATORY FOR THE PROTECTION OF HUMAN RIGHTS DEFENDERS,
AND THE WORLD ORGANISATION AGAINST TORTURE-OMCT. **“We are not afraid”**: land rights defenders: attacked for confronting unbridled development: 2014 annual report. Paris: FIDH); Geneve: OMCT, 2014.

TROPICOS.org. Missouri Botanical Garden. Disponível em:

<<http://www.tropicos.org>>. Acesso em: 25 mai. 2015.

UTERMÖHL, B.; NUNES JÚNIOR, O. Agricultura Mbya-Guarani na conservação da biodiversidade: a partir da aldeia Marãgatu – Imarui/SC. In: SIMPÓSIO DE ETNOBIOLOGIA E ETNOECOLOGIA DA REGIÃO SUL, 1., 2003, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: SBEE/UFSC, 2003. p. 139-142.

VALLADARES, F. Architecture, ecology, and evolution of plant crowns. In: PUGNAIRE, F. I.; VALLADARES, F (Ed.). **Handbook of functional plant ecology**. New York: Marcel Dekker, 1999. p. 121–194.

VERDUM, Ricardo. **Etnodesenvolvimento**: nova / velha utopia do indigenismo. 2006. Tese (Doutorado) – Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

VIDEO NAS ALDEIAS. **Realizadores indígenas**. [20--].

Disponível em: <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/realizadores>>. Acesso em: 27 ago. 2014.

VILADESAU, T. P. et al. **Los refugiados del modelo agroexportador**: impactos del monocultivo de soja en las comunidades campesinas. Asunción: Base Investigaciones Sociales, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WILDE, Guillermo. Imaginarios contrapuestos de la selva misionera: una exploración por el relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente. In: MERINO, G. A. et al. **Gestión ambiental y conflicto social en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2008, p. 193-225.

YEHIA, Elena. Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 6, p. 85-114, 2007.

ZANIN, N. Z. **Abrigo na natureza**: construção Mbyá-Guarani, sustentabilidade e intervenções externas. Dissertação (Mestrado em Engenharia Civil) - Programa de Pós-Graduação em Engenharia Civil, Escola de Engenharia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre 2006.

ZTUTMAN, Renato. Natureza & Cultura, versão americanista: um sobrevôo. **Ponto Urbe**: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, São Paulo, ano 3, versão 4.0, 2009. Disponível em: <<http://www.pontourbe.net/04/sztutman-pu4.html>>. Acesso em: 19 fev. 2013, 17:26.

ZUCHIWSCHI, Elaine et al. Limitações ao uso de espécies florestais nativas pode contribuir com a erosão do conhecimento ecológico tradicional e local de agricultores familiares. **Acta bot. Brás.**, Porto Alegre, v. 24, n. 1, p. 270-282, 2010.

APÊNDICE A - Espécies de plantas observadas e/ou referenciadas nas comunidades Mbya Guarani Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, RS, Brasil e Tekoa Tamandua, *Provincia de Misiones*, Argentina.

Nome científico	Nome <i>jurua</i>	Nome Mbya	FAMÍLIA
<i>Allium cepa</i> L.	Cebola	-	ALLIACEAE
<i>Beta vulgaris</i> L.	Beterraba	-	AMARANTHACEAE
<i>Mangifera indica</i> L.	Manga; <i>mango</i>	<i>Mango</i>	ANACARDIACEAE
<i>Schinus molle</i> L.	Aroeira-salso; periquita; anacaúta; molho	-	ANACARDIACEAE
<i>Schinus terebinthifolius</i> Raddi	Aroeira-vermelha	<i>Yryvaja rembi'u</i>	ANACARDIACEAE
<i>Annona neosalicifolia</i> H.Rainer	Araticum	<i>Araxiku</i>	ANNONACEAE
<i>Annona sylvatica</i> A. St.-Hil.	Araticum	<i>Araxiku</i>	ANNONACEAE
<i>Daucus carota</i> L.	Cenoura	-	APIACEAE
<i>Petroselinum crispum</i> (Mill.) Nym. ex A.W. Hill	Salsinha	-	APIACEAE
<i>Tabernaemontana catharinensis</i> DC.	Cobrina; forquilha; jasmim-cata-vento	<i>Pipi guaxu</i>	APOCYNACEAE
<i>Ilex paraguariensis</i> A. St.-Hil.	Erva-mate; <i>yerba</i>	<i>Ka'a</i>	AQUIFOLIACEAE
<i>Philodendron bipinnatifidum</i> Schott ex Endl.	Cipó-imbé; imbé	<i>Güembe</i>	ARACEAE
<i>Araucaria angustifolia</i> (Bertol.) Kuntze	Pinheiro	<i>Kuri'y</i>	ARAUCARIACEAE
<i>Syagrus romanzoffiana</i> (Cham.) Glassman	Jerivá; coqueiro	<i>Pindo</i> ; <i>guapytã</i> (fruta)	ARECACEAE
<i>Euterpe edulis</i> Martius	Palmito	<i>Jejy</i>	ARECACEAE
<i>Bactris gasipaes</i> Kunth	Pupunha	-	ARECACEAE
<i>Acrocomia aculeata</i> (Jacq.) Lodd. ex Mart.	Bocaiúva	<i>Mbokaja</i>	ARECACEAE
<i>Aristolochia triangularis</i> Cham.	Cipó-mil-homens	<i>Yxyo reakua</i>	ARISTOLOCHIACEAE
<i>Achyrocline satureioides</i> (Lam.) DC.	Marcela; macela	<i>Ipoty ju va'e</i>	ASTERACEAE
<i>Baccharis dracunculifolia</i> DC.	Vassoura	<i>Nherumi</i>	ASTERACEAE
<i>Bidens pilosa</i> L.	Picão-preto; <i>picón</i>	-	ASTERACEAE

<i>Helianthus annuus</i> L.	Girassol	-	ASTERACEAE
<i>Lactuca canadensis</i> L.	Almeirão-roxo; <i>achicoria</i>	-	ASTERACEAE
<i>Lactuca sativa</i> L.	Alface	-	ASTERACEAE
<i>Vernonia balansae</i> Hieron.	-	<i>Gallo ruguái</i>	ASTERACEAE
<i>Handroanthus albus</i> (Cham.) Mattos	Ipê; ipê-da- serra; ipê- branco; ipê- vacariano	<i>Tajy</i>	BIGNONIACEAE
<i>Handroanthus</i> <i>chrysotrichus</i> (Mart. ex A.DC.) Mattos	Ipê-amarelo	<i>Tajy ju</i>	BIGNONIACEAE
<i>Handroanthus</i> <i>heptaphyllus</i> (Mart.) Mattos	Ipê-roxo	<i>Tajy pytã</i>	BIGNONIACEAE
<i>Cordia americana</i> (L.) Gottshling & J.E.Mill	Guajuvira	<i>Guajayvi</i>	BORAGINACEAE
<i>Cordia trichotoma</i> (Vell.) Arrab. ex Steud.	Louro	<i>Yvyra pytã</i>	BORAGINACEAE
<i>Brassica oleraceae</i> L.	Couve	-	BRASSICACEAE
<i>Raphanus sativus</i> L.	Nabo- forrageiro	-	BRASSICACEAE
<i>Celtis ehrenbergiana</i> (Klotzsch) Liebm.	Tala; esporão- de-galo	<i>Tara</i>	CANNABACEAE
<i>Carica papaya</i> L.	Mamão	-	CARICACEAE
<i>Jacaratia spinosa</i> (Aubl.) DC.	Jaracatiá; mamão-do- mato	<i>Jaracaxi'y</i>	CARICACEAE
<i>Vasconcellea</i> <i>quercifolia</i> A. St.-Hil.	Mamoeiro-do- mato	<i>Jaracaxi'y</i>	CARICACEAE
<i>Maytenus muelleri</i> Schwacke	Cancorosa	<i>Yvyra rapoju</i>	CELASTRACEAE
<i>Garcinia gardneriana</i> (Planch. & Triana) Zappi	Bacopari	<i>Pakuri</i>	CLUSIACEAE
<i>Combretum fruticosum</i> (Loefl.) Stuntz	Escova-de- macaco	<i>Yxypto pytã</i>	COMBRETACEAE
<i>Ipomoea batatas</i> (L.) Lam.	Batata-doce	<i>Jety</i>	CONVOLVULACEAE
<i>Citrullus lanatus</i> (Thunb.) Matsum & Nakai	Melancia	<i>Xanjáu</i>	CUCURBITACEAE
<i>Cucumis melo</i> L.	Melão; <i>melón</i>	<i>Mero</i>	CUCURBITACEAE
<i>Cucurbita maxima</i> Duschesne.	Moranga	<i>Kuara pëpë</i>	CUCURBITACEAE

<i>Cucurbita moschata</i> Poir.	Abóbora	<i>Andai</i>	CUCURBITACEAE
<i>Lagenaria siceraria</i> (Mol.) Stand	Porongo	<i>Yakua</i>	CUCURBITACEAE
<i>Melothria pendula</i> L.	Abóbora-do-mato; pepininho	<i>Anguja xanjáu</i>	CUCURBITACEAE
<i>Erythroxylum argentinum</i> O.E.Schulz	Cocão	-	ERYTHROXYLACEAE
<i>Actinostemon concolor</i> (Spreng.) Müll.Arg.	Laranjeira-do-mato	<i>Yvyra ü</i>	EUPHORBIACEAE
<i>Aleurites fordii</i> Hemsl.	Tungue; <i>tung</i>	-	EUPHORBIACEAE
<i>Manihot esculenta</i> Crantz	Aipim	<i>Mandi'o</i>	EUPHORBIACEAE
<i>Manihot grahamii</i> Hook.	Mandiocão-brabo	<i>Mandi'o jary</i>	EUPHORBIACEAE
<i>Ricinus communis</i> L.	Mamona	<i>Ambay</i>	EUPHORBIACEAE
<i>Sapium glandulosum</i> (L.) Morong	Pau-leiteiro	<i>Kurupika'y</i>	EUPHORBIACEAE
<i>Sapium haematospermum</i> Müll.Arg.	Toropi	<i>Kurupika'y</i>	EUPHORBIACEAE
<i>Sebastiania commersoniana</i> (Baill.) L.B. Sm. & Downs	Branquilha	-	EUPHORBIACEAE
<i>Apuleia leiocarpa</i> (Vogel) J.F. Macbr.	Grápia	-	FABACEAE
<i>Arachis hypogaea</i> L.	Amendoim	<i>Manduvi</i>	FABACEAE
<i>Ateleia glazioviana</i> Baill.	Timbó	<i>Yvyra pôngue</i>	FABACEAE
<i>Cajanus cajan</i> (L.) Millsp.	Feijão-guandu	<i>Kumanda yvyra'i</i>	FABACEAE
<i>Calliandra foliolosa</i> Benth.	<i>Barba-de-dios</i>	<i>Tupã rendyva</i>	FABACEAE
<i>Calliandra tweediei</i> Benth.	Topete-de-cardeal	-	FABACEAE
<i>Canavalia ensiformis</i> DC.	Feijão-de-porco	-	FABACEAE
<i>Desmodium incanum</i> DC.	Pega-pega	<i>Ta'a ta'a</i>	FABACEAE
<i>Enterolobium contortisiliquum</i> (Vell.) Morong	Timbaúva	<i>Timbo'y</i>	FABACEAE
<i>Gleditsia amorphoides</i> (Griseb.) Taub.	Coronilha; sucará	<i>Mboguaja</i>	FABACEAE
<i>Glycine max</i> L.	Soja	<i>Kumanda xoka</i>	FABACEAE
<i>Holocalyx balansae</i> Micheli	Alecrim	<i>Yvyra pëpë</i>	FABACEAE
<i>Inga marginata</i> Willd.	Ingá	<i>Inga</i>	FABACEAE

<i>Mimosa scabrella</i> Benth.	Bracatinga	-	FABACEAE
<i>Myrocarpus frondosus</i> Allemão	Cabreúva	<i>Yvyra karai;</i> <i>yvyra paje</i>	FABACEAE
<i>Parapiptadenia rigida</i> (Benth.) Brenan	Angico; Angico- vermelho	<i>Kurupa'y</i>	FABACEAE
<i>Peltophorum dubium</i> (Spreng.) Taub.	Canafístula	<i>Yvyra pytã</i>	FABACEAE
<i>Phaseolus vulgaris</i> L.	Feijão	<i>Kumanda</i>	FABACEAE
<i>Senna obtusifolia</i> (L.) H. S. Irwing & Barneby	Fedegoso; mata-pasto-liso	-	FABACEAE
<i>Vicia sativa</i> L.	Ervilhaca		FABACEAE
<i>Vigna sinensis</i> (L.) Savi cf.	Feijão-miudo; <i>poroto</i>	<i>Kumanda</i> <i>pytã</i>	FABACEAE
<i>Hypericum</i> spp.	Orelha-de-gato	-	HYPERICACEAE
<i>Carya illinoensis</i> K. Koch	Noz pecan	-	JUGLANDACEAE
<i>Mentha</i> cf. <i>spicata</i> L.	Menta; hortelã	-	LAMIACEAE
<i>Vitex megapotamica</i> (Spreng.) Moldenke	Tarumã	-	LAMIACEAE
<i>Nectandra</i> <i>megapotamica</i>	Canela	<i>Aju'y miri</i>	LAURACEAE
<i>Nectandra</i> spp.; <i>Ocotea</i> spp.	Canela	<i>Aju'y</i>	LAURACEAE
<i>Allium sativum</i> L.	Alho	-	LILIACEAE
<i>Allium schoenoprasum</i> L.	Cebolinha	-	LILIACEAE
<i>Heimia salicifolia</i> Link	-	<i>Ka'avo tory</i>	LYTHRACEAE
<i>Gossypium</i> sp.	Algodão	-	MALVACEAE
<i>Luehea divaricata</i> Mart. & Zucc.	Açoita-cavalo; <i>Soita</i>	<i>Yxonguy</i>	MALVACEAE
<i>Pavonia sepium</i> A.St.- Hil.	-	<i>Ka'avo</i>	MALVACEAE
<i>Sida rhombifolia</i> L.	Guanxuma	<i>Typyxa</i>	MALVACEAE
<i>Maranta arundinacea</i> L.	-	<i>Peguao</i>	MARANTACEAE
<i>Cedrela fissilis</i> Vell.	Cedro	<i>Yary; y'ary;</i> <i>ygary</i>	MELIACEAE
<i>Melia azedarach</i> L.	Cinamomo; <i>paraiso</i>	-	MELIACEAE
<i>Trichilia catigua</i> A. Juss.	Catiguá	<i>Kaxigua</i>	MELIACEAE
<i>Ficus carica</i> L.	Figo	-	MORACEAE
<i>Ficus</i> spp.	Figueira	<i>Guapo'y</i>	MORACEAE
<i>Morus nigra</i> L.	Amora	<i>Móra</i>	MORACEAE
<i>Sorocea bonplandii</i> (Baill.) W.C. Burger, Lanjouw & Boer	Cincho	<i>Nhandyta</i>	MORACEAE

<i>Musa paradisiaca</i> L.	Banana	<i>Pakova</i>	MUSACEAE
<i>Campomanesia guazumifolia</i> (Cambess.) O.Berg.	Sete-capotes	<i>Nhandu'a pyxa</i>	MYRTACEAE
<i>Campomanesia rhombea</i> O.Berg	Guabirobinha	<i>Guavira'i</i>	MYRTACEAE
<i>Campomanesia xanthocarpa</i> O.Berg	Guabiroba	<i>Guavira</i>	MYRTACEAE
<i>Eucalyptus</i> L'Her.	Eucalipto	-	MYRTACEAE
<i>Eugenia involucrata</i> DC.	Cerejeira	<i>Yvyra jepiro</i>	MYRTACEAE
<i>Eugenia uniflora</i> L.	Pitanga	<i>Pitanga; nhanga piry</i>	MYRTACEAE
<i>Myrcianthes gigantea</i> (D. Legrand) D. Legrand	Araçá-do-mato	<i>Yvyra jepiro</i>	MYRTACEAE
<i>Myrcianthes pungens</i> (O.Berg) D. Legrand	Guabiju	<i>Yvaviju</i>	MYRTACEAE
<i>Plinia peruviana</i> (Poir.) Govaerts	Jaboticaba	<i>Yvapuru</i>	MYRTACEAE
<i>Plinia rivularis</i> (Cambess.) Rotman	Guapuriti; guaboriti	<i>Guaporoity</i>	MYRTACEAE
<i>Psidium cattleianum</i> Sabine	Araçá	<i>Araxa pytã; araxa</i>	MYRTACEAE
<i>Psidium guajava</i> L.	Goiaba	<i>Araxa guaxu</i>	MYRTACEAE
<i>Petiveria alliacea</i> L.	Guiné	<i>Pipi</i>	PHYTOLACCACEAE
<i>Phytolacca dioica</i> L.	Umbu	<i>Yvyra ypy guaxu</i>	PHYTOLACCACEAE
<i>Pinus elliottii</i> Engel.	<i>Piño</i>	-	PINACEAE
<i>Pinus taeda</i> L.	<i>Piño</i>	-	PINACEAE
<i>Plantago australis</i> Lam.	Tansagem	-	PLANTAGINACEAE
<i>Platanus x hispanica</i> (Mill.) Münchh	Plátano	-	PLATANACEAE
<i>Arundo donax</i> L.	Cana-do-reino	<i>Takua xi</i>	POACEAE
<i>Avena strigosa</i> Schieb	Aveia-preta	-	POACEAE
<i>Bambusa tuldoidea</i> Munro.	Taquara	<i>Takua ovy</i>	POACEAE
<i>Bambusa vulgaris</i> Schr.	Taquara; bambu-verde-e-amarelo	<i>Takua ovy</i>	POACEAE
<i>Chusquea ramosissima</i> Lindm.	Taquarembó; criciúma	<i>Takuarembó</i>	POACEAE
<i>Coix lacryma-jobi</i> L.	Lágrima-de-nossa-senhora	<i>Kapi'i'a</i>	POACEAE
<i>Cymbopogon citratus</i> (DC.) Stapf	Cidreira; capim-cidreira	<i>Kapi'i kaxi</i>	POACEAE
<i>Digitaria</i> sp.	Capim-milhã	-	POACEAE

<i>Guadua trinitii</i> (Nees) Rupr.	Taquara; taquaruçú-de-espinho	<i>Pekuru</i>	POACEAE
<i>Hordeum vulgare</i> L.	Cevada	-	POACEAE
<i>Merostachys clausenii</i> Munro	Taquara-mansa; taquarita; taquapi	<i>Takua ete'i</i>	POACEAE
<i>Merostachys multiramea</i> Hack.	Taquarita, taquara-mansa	<i>Takua ete'i</i>	POACEAE
<i>Merostachys skvortzovii</i> Send.	Taquara-lixá	<i>Takua ete'i</i>	POACEAE
<i>Merostachys</i> sp.	-	<i>Takuari</i>	POACEAE
<i>Oryza sativa</i> L.	Arroz	<i>Aro'i</i>	POACEAE
<i>Panicum prionitis</i> Nees	Capim-santa-fé	<i>Kapi'i</i>	POACEAE
<i>Saccharum officinarum</i> L.	Cana-de-açúcar	<i>Takua re'ë</i>	POACEAE
<i>Schizachyrium microstachyum</i> (Desv. ex Ham.) Roseng.	Capim-rabo-de-burro	<i>Aguara ruguái</i>	POACEAE
<i>Sorghum bicolor</i> (L.) Moench	Sorgo sacarino	<i>Takua re'ë avaxi</i>	POACEAE
<i>Triticum aestivum</i> L.	Trigo	-	POACEAE
<i>Zea mays</i> L.	Milho	<i>Avaxi</i>	POACEAE
<i>Zea mays</i> L. ssp. <i>mexicana</i> (Schrad.) H.H. Iltis	Teossinto	<i>Kapi'i'a</i>	POACEAE
<i>Polygonum</i> sp.	Erva-de-bicho	-	POLYGONACEAE
<i>Portulaca grandiflora</i> Hooker	Onze-horas	<i>Yvoty</i>	PORTULACACEAE
<i>Myrsine laetevirens</i> (Mez) Arechav.	Capororoca	<i>Yvyraro</i>	PRIMULACEAE
<i>Punica granatum</i> L.	Romã	-	PUNICACEAE
<i>Hovenia dulcis</i> Thunb.	Uva-do-japão	<i>Oveña</i>	RHAMNACEAE
<i>Eriobotrya japonica</i> Lindl.	Ameixa-amarela; <i>nispera</i>	<i>Nispera</i>	ROSACEAE
<i>Malus domestica</i> Bork.	Maçã	-	ROSACEAE
<i>Prunus myrtifolia</i> (L.) Urb.	Pessegueiro-bravo; pessegueiro-do-mato	<i>Yvaro</i>	ROSACEAE
<i>Prunus persica</i> (L.) Batsch	Pêssego; <i>durasno</i>	<i>Durasno</i>	ROSACEAE
<i>Pyrus serotina</i> Rehder	Pêra	-	ROSACEAE
<i>Rubus brasiliensis</i> Mart.	Amora-do-mato	<i>Tembiaja</i>	ROSACEAE
<i>Coffea arabica</i> L.	Café	-	RUBIACEAE

<i>Balfourodendron riedelianum</i> (Engl.) Engl.	Guatambu	<i>Guatambu</i>	RUTACEAE
<i>Citrus limettioides</i> Tanaka	Lima	-	RUTACEAE
<i>Citrus reticulata</i> Blanco	Bergamota	<i>Narã'i; mandarína</i>	RUTACEAE
<i>Citrus sinensis</i> (L.) Osbeck	Laranja	<i>Narã</i>	RUTACEAE
<i>Helietta apiculata</i> Benth.	Canela-de-veado	<i>Yvyra ovi</i>	RUTACEAE
<i>Pilocarpus pennatifolius</i> Lem.	Jaborandi; cutia	<i>Yvyra petái</i>	RUTACEAE
<i>Zanthoxylum</i> sp.	Mamica-de-cadela	<i>Tembetary</i>	RUTACEAE
<i>Allophylus edulis</i> (A.St.-Hil., Cambess. & A. Juss.) Radlk.	Chal-chal; vacuum	<i>Guaku</i>	SAPINDACEAE
<i>Cardiospermum grandiflorum</i> Sw.	Balãozinho	<i>Yva'ü</i>	SAPINDACEAE
<i>Cupania vernalis</i> Cambess.	Camboatá-vermelho	<i>Yvatay</i>	SAPINDACEAE
<i>Chrysophyllum gonocarpum</i> (Mart. & Eichler) Engl.	Aguai	<i>Aguai</i>	SAPOTACEAE
<i>Brunfelsia australis</i> Benth.	Primavera	-	SOLANACEAE
<i>Capsicum annuum</i> L.	Pimentão	-	SOLANACEAE
<i>Nicotiana tabacum</i> L.	Fumo; tabaco	<i>Pety</i>	SOLANACEAE
<i>Solanum lycopersicum</i> L.	Tomate	-	SOLANACEAE
<i>Solanum mauritianum</i> Scop.	Fumo-bravo; cuvitinga	<i>Kavaxinguy</i>	SOLANACEAE
<i>Solanum tuberosum</i> L.	Batatinha	-	SOLANACEAE
<i>Camellia sinensis</i> L.	<i>Té</i>	-	THEACEAE
<i>Urera baccifera</i> (L.) Gaudich.	Urtigão	<i>Pyno; pyno guaxu</i>	URTICACEAE
<i>Lantana camara</i> L.	Camará	<i>Camara</i>	VERBENACEAE
<i>Vitis vinifera</i> L.	Uva	-	VITACEAE

APÊNDICE B - Ofício da Tekoa Koenju ao IPHAN

Caro Superintendente Eduardo Hahn,

Primeiramente gostaríamos de agradecer o convite e manifestar nosso contentamento com a forma que está sendo encaminhada a proposta.

Nos reunimos previamente na Tekoa Koenju, São Miguel das Missões, para discutir a pauta e já trazemos aqui nossos principais pontos de interesse e reivindicações.

Em relação ao espaço de venda de artesanato, acima de tudo, a comunidade deseja que este continue localizado ao lado do museu, fazendo parte do roteiro de visitas. A demanda da comunidade é que não seja um simples ponto de venda de artesanato, mas um ambiente de divulgação da nossa cultura. Uma estrutura confortável, que garanta proteção da chuva e do frio, com mesas ou bancadas para exposição do artesanato, e também outros materiais, como livros, filmes, etc. Conjuntamente, um espaço para apresentações culturais de canto e dança, projeção de filmes e palestras sobre a cultura Guarani.

Quanto à casa de passagem, a comunidade deseja que permaneça no mesmo local, mas com melhorias estruturais. Sugerimos que a casa seja de madeira, mas com acabamento, como forro, energia elétrica e água encanada. Gostaríamos que a casa tivesse pelo menos quatro quartos, uma sala/atelier, cozinha e dois banheiros com chuveiro. Os banheiros podem ser posicionados fora da casa. Além dessa construção principal, a comunidade demanda uma estrutura anexa, mais tradicional, com espaço para fazer fogo. Também é importante que os acessos, tanto aos banheiros quanto à estrutura anexa, sejam cobertos para proteção da chuva.

Lembrando que nos anos de 1998-1999, quando as famílias então viviam na Fonte Missioneira, já cultivamos milho e alimentos tradicionais próximo ao pomar, também sugerimos que façam parte de um paisagismo da casa de passagem as nossas plantações tradicionais e espécies que já possam fornecer material para o artesanato. Ainda em relação à casa de passagem, temos dúvidas quanto à mobília, fogão, etc. Se o IPHAN pode contemplar essa demanda no projeto.

Por fim, consideramos de fundamental importância que o IPHAN viabilize a contratação de funcionários Mbya Guarani, que atuem como guias e/ou monitores na coordenação destes espaços, para sua conservação e melhor aproveitamento.

Apenas adiantamos alguns pontos e aguardamos a visita.

Aguyjevete!

APÊNDICE C - Relato de experiência do coletivo de cinema Mbya Guarani no Rio Grande do Sul

Relato de experiência do coletivo de cinema Mbya Guarani no Rio Grande do Sul realizado por Ariel Kuaray Poty no “*Espacio entre frontera*” do “*Encuentro internacional de realizadores “Oberá en cortos: por la identidad y la diversidad cultural”*”. Edición once - Del 16 al 19 de julio de 2014 - Arte y producción audiovisual comunitaria. Muestra y encuentro de realizadores.”.

“(…) Agora, já fazem alguns anos, temos um coletivo de cinema Mbya Guarani. Começou em 2007 com um projeto de trabalhar com cinema, através de uma ONG que se chama Vídeo nas Aldeias, que é uma escola de cinema para indígenas. Faz já 25 anos que trabalham com povos indígenas, e somos os primeiros Mbya Guarani que têm um coletivo de cinema indígena, no Rio Grande do Sul.

Começamos a trabalhar, um pouco, pensando em fazer nosso próprio filme e nosso próprio olhar como indígenas, não? Porque sempre, a princípio assim, antes... Sempre os cineastas não indígenas iam à aldeia e filmavam desde seu olhar ocidental, não? Assim, queríamos mudar um pouco isso, e formamos um coletivo de cinema indígena.

Começamos a filmar nossa forma de ser, mostrando nossas dificuldades, nossa realidade, como os indígenas vivem atualmente no Brasil... Começamos, principalmente... Um pouco também para quebrar com o preconceito, que havia um pouco no Brasil, a respeito dos povos indígenas, não? Para mostrar um pouco. Porque havia... Agora existe uma lei no Brasil que é obrigatório ensinar as culturas indígenas nas escolas públicas e privadas. Então a idéia foi um pouco isso, também. De que nosso documentário também pudesse ser usado como material didático nas escolas.

Começou um pouco com isso, depois, inscrevemos nosso documentário em alguns festivais e ganhamos alguns prêmios. E depois, como que... Queríamos mais! Algo mais, assim. Fizemos um longa-metragem e foi crescendo, assim, a idéia. Por exemplo, assim, às pessoas também agradava, as pessoas que trabalhavam com cinema. Porque nosso trabalho tinha uma qualidade assim, diferente. Porque temos nossa forma de filmar, não? Por exemplo, de transformar uma câmera, que é de outra... Que não é de nossa cultura. É uma ferramenta que é da cultura ocidental. Mas que possa nos ajudar a

fortalecer, talvez, nossa cultura. A mostrar nossa realidade. E usar essa câmera como uma ferramenta política, também. Na luta para demarcar nossos territórios ancestrais, para mostrar nossos direitos...

Então é um pouco... A idéia surgiu um pouco disso, não? De transformar aquela câmera, na aldeia, como uma pessoa que está ali. Por isso nosso trabalho é um pouco diferente. Porque tentamos... É um olhar de dentro, não de fora, não? Não é um cineasta não indígena, que chega na aldeia e vai filmar seu modo de ser... Acredito que é bom porque nós mesmos podemos fazer, não? Chegar com uma câmera, assim, na frente de uma pessoa que vive na aldeia e que fica, assim, tranqüilo, não? Porque eu, que sou da comunidade, estou filmando. Então é isso.

Nós chamamos esse trabalho de cinema direto. Por exemplo, sempre tentamos aproximar mais da pessoa. Estar perto: não usar zoom, não usar tripé. Ou seja, para que seja real, assim. Para que a pessoa que veja, sinta que é uma pessoa da comunidade que está filmando. Não é como um canal de televisão que vai, e larga um zoom “lá”, de longe. Então, a idéia é um pouco isso, não? De fazer cinema direto, e um olhar indígena: outro olhar.

E todo trabalho, fazemos, por exemplo: é um mês de oficinas de filmagem; e um mês de oficinas de edição. E nesse um mês, por exemplo, os jovens saem a filmar durante o dia a realidade, acompanham alguns personagens... E depois, à noite, esse material bruto, o projetamos para toda a comunidade. Então, dialogamos com a comunidade, as pessoas dão sua opinião... Então, por exemplo, no início, não temos um roteiro pronto, acabado. O roteiro vai se construindo com o passar do tempo. Por exemplo, cada vez que mostramos o material bruto, projetamos na aldeia e as pessoas... Eles mesmos que vão construir, e isso é algo muito diferente. Por isso que nosso trabalho é um pouco diferente. Porque não somente o diretor que vai dizer que imagem tem que colocar, por onde tem que ir... Porque... Acredito que é importante porque a comunidade também decide: ‘não, eu quero esta imagem. Quero que coloque. Acho que isso é importante para nós.’. Por exemplo, eu sou o diretor, não vou dizer: ‘não, o documentário tem que ser dessa forma, vamos seguir esse caminho...’. Então a aldeia toda participa, e isso é lindo, do nosso trabalho.

E acredito que é isso.” (Ariel Kuaray Poty, Oberá, 18 de julho de 2014).

ANEXO A - *Entre el árbol y el bosque*

“Entre el árbol y el bosque

É lugar comum, entre analistas de distintos tipos e gêneros, usar a expressão de que: ‘por olhar à árvore, se perde de vista o bosque’. Ou vice e versa. Frente a isso, fica a opção de olhar a ambos... Ou olhar outra coisa. Nesta guerra de conquista, seja que, na análise, se escolha olhar ‘a árvore’ ou ‘o bosque’, a conclusão é a mesma.

Mas há algo, segundo nós, os zapatistas, que faz desta guerra algo especial. E é que os efeitos que está produzindo na terra e no território, ou seja, na natureza, são definitivos e irreversíveis. Ou seja, o planeta inteiro está sendo destruído, e não temos outro lugar para viver. Assim que, a espécie humana inteira, é a vítima desta guerra. Por isso dizemos que é uma guerra contra a humanidade.

[Sete pontos da resistência e da defesa da terra e do território]:

Um

Para nós, zapatistas, povos indígenas do México, da América e do mundo, a terra é a mãe, a vida, a memória e o descanso dos nossos antepassados. A casa de nossa cultura e nosso modo. A terra é nossa identidade. Nela, por ela e para ela, somos. Sem ela morremos, mesmo que continuemos vivos.

Dois

A terra para nós não é somente o solo que pisamos, semeamos, e sobre o qual crescem nossos descendentes. A terra é também o ar que fez o vento, desce e sobe por nossas montanhas. A água que nos mananciais, rios, lagoas e chuvas, faz vida nas nossas plantações. As árvores e florestas que frutas e sombra nascem. Os pássaros que bailam nos ventos e nos galhos cantam. Os animais que conosco crescem, vivem e alimentam. A terra é tudo o que vivemos e morremos.

Três

A terra para nós não é uma mercadoria. Da mesma forma que não são mercadoria os seres humanos, nem as lembranças, nem as saudações que damos e recebemos de nossos mortos. A terra não nos pertence, pertencemos a ela. Recebemos o trabalho de sermos seus guardiões, de cuidá-la, de protegê-la, assim como ela nos tem cuidado e protegido nestes 515 anos de dor e resistência.

Quatro

Nós somos guerreiros. Não para vencer e subjugar o diferente, ao que em outro lugar vive, ao que outro costume tem. Somos guerreiros para defender a terra, nossa mãe, nossa vida. Para nós, essa é a batalha final. Se a terra morre, morremos nós. Não há amanhã para nós sem a terra. O que quer destruir a terra é todo um sistema. Esse é o inimigo a vencer. Capitalismo se chama o inimigo.

Cinco

Nós pensamos que não é possível triunfar nesta batalha, se não nos acompanhamos na luta com os outros povos que são como nós, da cor que somos da terra. Se não lutamos junto aos outros, que outras cores, tempos e modos têm, mas que lhes doem as mesmas dores. Por isso fizemos palavra a esse pensamento na 6ª Declaração da Selva Lacandona. Por isso caminhamos, com o ouvido e o coração abertos, pelos rincões do nosso país, para procurar e encontrar aos, à “oas”, e às, que dizem, ou querem dizer: “Já chega!”. Aos que entenderam que o nome do seu inimigo é o mesmo, que a nós mata e fere.

Sexto

Nós pensamos que já não basta somente resistir, e esperar um após outro ataque do prepotente e do dinheiro. Acreditamos que a força, que agora se necessita para sobreviver, também é suficiente para terminar com as ameaças. É a hora.

Sétimo

Nem à árvore, nem ao bosque. Nós, como zapatistas que somos, para entender e saber o que fazer, olhamos para baixo. Não em sinal de humildade, não para render nossa dignidade, mas para ler e aprender o que não está escrito. Para o que não há palavras senão sentimentos. Para poder ver na terra, as raízes que sustentam, lá no alto, as estrelas.

Liberdade e justiça para Atenco, liberdade e justiça para Oaxaca.”.

(MARCOS, 2007, tradução nossa).