



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Julia Andrade Ferezin

As flores invisíveis das mãos: entre roças e rezos na Tekoa Tarumã (SC)

Florianópolis

2026

Julia Andrade Ferezin

As flores invisíveis das mãos: entre roças e rezos na Tekoa Tarumã (SC)

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Evelyn Martina Schuler Zea

Coorientadora: Profa. Dra. Valéria Mendonça de Macedo

Florianópolis

2026

Ferezin, Julia Andrade

As flores invisíveis das mãos : Entre roças e rezos na Tekoa Tarumã (SC) / Julia Andrade Ferezin ; orientadora, Evelyn Martina Schuler Zea, coorientadora, Valéria Mendonça de Macedo, 2026.

161 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2026.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Territorialidades guarani. 3. Roça. 4. Saúde. 5. Mulheres guarani. I. Schuler Zea, Evelyn Martina . II. Macedo, Valéria Mendonça de. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

Julia Andrade Ferezin

As flores invisíveis das mãos: os elos entre roças e rezos na Tekoa Taramã (SC)

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 18 de novembro de 2025, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Dra. Valéria Mendonça de Macedo
(Co-orientadora, presidente da banca)

Profa. Dra. Karen Gomes Shiratori
(Examinadora externa – Centro de Estudos Sociais/Universidade de Coimbra)

Prof. Dr. João Rivelino Rezende Barreto
(Examinador interno – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ Universidade Federal de Santa Catarina)

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



Documento assinado digitalmente
VANIA ZIKAN CARDOSO
Data: 25/02/2026 09:16:22-0300
CPF: ***.256.047-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Documento assinado digitalmente
Evelyn Martina Schuler Zea
Data: 23/02/2026 17:09:29-0300
CPF: ***.588.748-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Profa. Dra. Evelyn Martina Schuler Zea
Orientadora

Florianópolis
2026

Dedico este trabalho

À Jaxuka,
amiga generosa que tem flores amarelas sobre as mãos.

À minha mãe Sandra,
a primeira pessoa que me convidou a brincar em um jardim.

Ao meu pai Rogério,
o eterno menino.

À Evelyn,
que me deu tantas lições de como não soltar a mão da alegria de viver.

Ao João e ao Diogo,
passarinhos que plantam a alegria na roça do meu coração.

*Que nome te darei se em mim te fazes?
Se o teu batismo é o meu e eu só te soube
Quando soube de mim?*

Canto quinto de “Sete cantos do poeta para o anjo”, de Hilda Hilst.

AGRADECIMENTOS

A cada um que cedeu um pouquinho de seu tempo para me fazer companhia nos mundos de afetos, caminhos e plantas por onde esta pesquisa envereda.

Agradeço à Evelyn Schuler Zea e à Valéria Macedo, orientadoras atenciosas e pacientes sem as quais eu não saberia fazer brotar este trabalho. E caso tivesse desistido no meio do caminho, sem o concluir, a tentativa já teria valido a pena apenas para conhecer essa dupla por quem hoje tenho tanto carinho.

Ao professor João Rivelino Barreto e à professora Karen Shiratori, por terem aceitado o convite para compor a banca examinadora na defesa da dissertação e por suas contribuições ao mesmo tempo certeiras e delicadas.

À Jaxuka Andreia, pelas tantas conversas com as quais me presenteou. A toda a Comunidade da Tekoa Tarumã, por ter me recebido sempre com muita generosidade em seu território, partilhando seu alimento, sua língua e seus sonhos. Ao *xamoĩ* Graciliano *rãgue'i*, por me deixar escutar seu canto e sua risada, que seguem ressoando. Aos compadres Karai Roberto, o Karumbe, e Para Luzia, por tantas vezes me oferecerem pouso e me guiarem noite adentro em suas aulas de filosofia, medicina e outras artes da vida. Aos seus filhos, Kerexu'i e os dois Karai'i, bem como a todas as crianças da comunidade, agradeço por me ensinarem a brincar e a conversar com meu filho quando ele ainda morava na minha barriga. Aos queridos Kuaray Sérgio e Para Cláudia, pelo acolhimento de sempre. À *xejaryi* Marinês pelos ensinamentos de parteira, artesã e mãe.

Aos queridos Karai Passo Fundo e Jaxuka Mari, da Tekoa Ka'aguy Mirim Porã, e Jaxuka Cristina, da Tekoa Tarumã Mirim, por me mostrarem outros caminhos e detalhes na Terra Indígena Tarumã, sempre com muita gentileza.

Agradeço à Comissão Guarani Yvyrupa e a todas as pessoas e comunidades que a compõem pela oportunidade de conhecer um pouquinho desta Yvyrupa visitando os *tekoa* de diferentes regiões e escutando as histórias de *mbya kuery*, que não têm fim. Agradeço a todas as coordenações da CGY que tive a sorte de acompanhar nos últimos anos e a todos aqueles com quem pude aprender mais de perto sobre seus modos de fazer diplomacia, sobre as

ocasiões de lutar ou de deixar como está, de mostrar e de esquivar, sobre os jeitos de transmitir e encontrar *mbaraete* e alegria nas horas de dificuldade: Karai Tiago, Jera Guarani, Kuaray Sandro, Kerexu Yxapyry, Vera Arnildo, Ju Kerexu, Karai Julio, Vera Popygua Timóteo, Leonardo Wera Tupã, Kerexu Ivanildes, Ara Poty Sila, Jaxuka Andréia, Karai Anthony, Jaxuka Patricia, Karai José, Xunu Irineu, Tupã Marcos, Karai Flávio, Vera Rivelino, Jaxuka Elza, *xamoĩ* Alcides, *xejaryi* Maria. Agradeço imensamente a todos que se dispuseram a me ensinar um pouco do idioma mbya guarani, especialmente aos professores dos últimos anos: Karai Jordi, Ju Kerexu, Jaxuka Andréia e Karai Anthony.

Aos colegas de indigenismo com quem caminhei nos últimos anos. A Julia Navarra, André Dallagnol, Daniel Pierri, Luisa Cytrinowicz, Giovanna Marra, Raphael Rosa, Ana Caroline Magnoni, Vera Rodrigo, Leonardo Gunther, Liz Góes, Eliza Koefender, Géssica Tseremeywa, Rafael Pacheco, Tatiane Klein, Gabriela Pires, Rafael Nakamura, Eliza Castilha, Teresa Paris, Vinícius Toro, Sinara Gomes, Viliane Pinheiro, Hugo Salustiano, Thais Padilha, Ana Paula Gonçalves, Lucas Keese, Ed Matsumura, Ana Blaser, Talita Lazarin Dal Bo. À sábia *xejaryi* Maria Inês Ladeira. Agradeço por seguirem me ensinando a ser parceira dos Guarani e pela companhia nas estradas e nas águas que nos levam aos *tekoa* que ligam a Yvyrupa. À querida Lauriene Seraguza, por me dar ânimo logo quando comecei a imaginar essa pesquisa, lá atrás. Ao querido Marcelo Hotimsky, pelo apoio que me ajudou a seguir com a pesquisa na curva final.

A todas que com suas pesquisas, aulas e prosas me ajudaram a sonhar, traduzir, aprender e desaprender. Às professoras, aos professores e colegas que, dentro ou fora das escolas, me ensinaram a fazer do pensar algo partilhado. Agradeço a todos com quem pude conviver enquanto frequentei o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, o curso de Ciências Sociais na USP e o curso de Direito na PUC-SP. À Marília Librandi.

Aos amigos que, nos últimos anos, me deram aqueles abraços que fazem a gente se sentir em casa em qualquer lugar: Victoria Abud, Amanda Vioto, João Miron, Tomaz Hackradt, Beatriz Lutz, Otávio Suriani, Paulo Suriani, Nina de Almeida, João Francisco Meirelles, e os compadres André Bruni, Victor Feffer e Luisa Suriani. À amada Luisa agradeço também por, tempos atrás, ter mergulhado comigo em uma paixão pela antropologia e pela vida — de um jeito que até hoje me deixa apaixonada.

Aos meus pais, Sandra e Rogério, pelo amor sem tamanho que me mostram desde que nasci. À minha saudosa vó Hilda, por me ensinar a rir de si mesma. À minha vó Ruth e ao meu avô Edson, que hoje na cidade ainda sabem ensinar sobre o cuidado carinhoso com aquilo que conheceram nas roças de suas infâncias.

Aos meus amados irmãos Isadora e Leonardo, por serem meus companheirinhos desde nossas infâncias e, hoje, seguirem aqui perto. Aos meus cunhados Rafael, Guilherme, Rodrigo, Lucas e Lola, Pedro e Julia: é bom demais ter virado parente de vocês! À minha sobrinha Teresa, que já sabe falar com o coração e faz querer falar igual.

Aos meus sogros, Paula e Marcelo, pelos ensinamentos de parceria um com o outro e de hospitalidade com todos ao redor. À doce bisa Suzana.

Ao Diogo, meu amor e revisor caprichoso deste trabalho, por pegar na minha mão para caminharmos juntos, descobrindo a cada vez um cantinho diferente que nos encanta, mesmo nos caminhos que acreditávamos já conhecer por completo; por me ajudar a retomar o fôlego todas as vezes que precisei durante a pesquisa e por cuidar com carinho de nosso filhote e de nossa casa para que eu pudesse me entregar mais ao transe de escrever. A ele e ao nosso filho, João, agradeço por me tirarem pra dançar, brincar e cantar todo dia; por não me deixarem esquecer de ser criança.

Ao João, passarinho pequenino, por cada sonzinho seu, por cada sorriso e por me ensinar a viver cada dia como se fosse o primeiro e o último — e ainda tenho, meu amigo, tanto a aprender com você!

Aguyjevete!

RESUMO

Nesta pesquisa, a partir de interlocuções com pessoas e coletivos Guarani e de uma revisão bibliográfica, reflito sobre o *ma'etỹ reko*: os saberes, desejos e modos de vida e de comunicação ligados ao plantio guarani. Através do trabalho etnográfico realizado junto à comunidade guarani mbya da Tekoa Tarumã, na Terra Indígena Tarumã, no litoral norte de Santa Catarina, pude acompanhar os modos como os Guarani organizam suas vidas de forma a poder cuidar com carinho da *Yvyrupa* – leito terrestre de existência. E, para isso, buscam, apesar de todas as dificuldades (de ordem cosmológica e jurídico-política), poder viver como Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery* ensinaram nos tempos originários e ensinam até hoje: cantando, rezando, fumando (*-pita*), frequentando a casa de reza (*opy'i*) visitando parentes (*hetarã kuery*), cultivando suas roças (*kokue*) e a alegria (*-vy'a*) que, nesta *yvy vai*, terra de sofrimentos e testes, é necessária para conseguir permanecer firme no mundo. Ao longo de três capítulos, esta dissertação trata das práticas entrelaçadas de composição de pessoas e de territórios guarani. Busquei conferir especial atenção aos olhares que as *kunhangue*, mulheres guarani, lançam sobre essas práticas, levando em conta a importância de que as pessoas guarani possam seguir diversos resguardos (“dietas”) durante os períodos de gestação, de trabalho de parto e de puerpério para se ter saúde (*texãi reko*), noção que abarca também os *tekoa*, territórios guarani, e necessidade de se saber conviver com uma multiplicidade de seres que habitam o cosmos.

PALAVRAS-CHAVE

Territorialidades guarani (*nhandereko*, *tekoa*); composição de pessoa; roça (*kokue*); plantio (*ma'etỹ*); *avaxi* (milho guarani); mulheres guarani (*kunhangue*); alimentação; saúde (*texãi*).

ABSTRACT

In this research, based on conversations with Guarani people and communities and a bibliographical review, I reflect on the “ma'etỹ reko”: the knowledge, desires, and ways of life and communication connected to Guarani agriculture. Through ethnographic work carried out with the Guarani Mbya community of Tekoa Tarumã, in the Tarumã Indigenous Territory, on the northern coast of Santa Catarina, I was able to observe the ways in which the Guarani organize their lives so that they can tenderly care for *Yvyrupa* – the terrestrial floor of existence. In order to do so, despite all the difficulties (cosmological and legal-political ones), they seek to live as Nhanderu *kuery* and Nhandexy *kuery* taught in ancient times and continue to teach today: singing, praying, smoking (*-pita*), attending the house of prayer (*opy'ĩ*), visiting relatives (*hetarã kuery*), cultivating their gardens (*kokue*), and cultivating joy (*-vy'a*), which, in this *yvy vai*, land of suffering and trials, is necessary to remain grounded in this world. Over the course of three chapters, this dissertation deals with the intertwined practices of composition of Guarani people and territories. I will give special attention to the *kunhangue* (guarani women) perspectives on these practices, taking into account the importance of Guarani people following various precautions (“diets”) during pregnancy, labor, and the postpartum moments in order to produce health (*texãĩ reko*), a notion that also encompasses the *tekoa*, Guarani territories, and the need to know how to coexist with a multiplicity of beings that inhabit the cosmos.

KEYWORDS

Guarani territorialities (*nhandereko*, *tekoa*); processes of person composition; farmings (*kokue*); planting (*ma'etỹ*); avaxi (*guarani corn*); guarani women (*kunhangue*); food; health (*texãĩ*).

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1. Casa de cultura em um dia de chuva. Setembro de 2023, Tekoa Tarumã.

Imagem 2. Jaxuka em frente ao Tarumã, árvore mais alta logo atrás dela. Setembro de 2023, Tekoa Tarumã.

Imagem 3. *Kyringue* brincando de passar de um lado para o outro do córrego, em área de antigo *tekoa* (Corveta) na Terra Indígena Tarumã, próximo ao Tekoa Tarumã. Maio de 2022

Imagem 4. Tati concentra-se fumando o *petyngua* enquanto acompanha seu pai, seus irmãos, sua irmã, cunhadas e cunhados, sobrinhas e sobrinhos durante visita da comunidade da Tekoa Tarumã a área de antigo *tekoa* (Corveta) na Terra Indígena Tarumã, próximo ao Tekoa Tarumã. Maio de 2022.

Imagem 5. Exposição e venda de artesanato durante encontro entre comunidades guarani do litoral norte de Santa Catarina e profissionais da saúde da SESAI e da Fiocruz. Tekoa Tarumã, Junho de 2023.

Imagem 6. Exposição e venda de *ajaka* durante encontro entre comunidades guarani do litoral norte de Santa Catarina e profissionais da saúde da SESAI e da Fiocruz. Tekoa Tarumã, Junho de 2023.

Imagem 7. Cartaz elaborado pelos alunos e professores guarani da EIEF Tupã Poty Nhe'e. Junho de 2023, Tekoa Tarumã.

Imagem 8. Pinturas nas paredes da Casa de Cultura Xeramoin Graciliano. Alguns fundamentos do *nhandereko* e, portanto, das territorialidades guarani. *Petyngua* (cachimbo), *ajaka* (cesto), *takuapu* (bastão de taquara utilizado pelas mulheres na casa de reza), rave (rabeca), *mbaraka mirim* (chocalho), arco e flecha (*gyrapa*). Tekoa Tarumã, Maio de 2023.

Imagem 9. *Xeramoin* Graciliano *rãgue'i* sonha acordado, observando área de antigo *tekoa* na Terra Indígena Tarumã. Maio de 2022.

Imagem 10. Colagem feita com a sobreposição entre fotografia de pintura de aquarela e fotografia da mão de Jaxuka, na Tekoa Tarumã, em Setembro de 2025.

Imagem 11. Três gerações. Jaxuka com seu sobrinho Karai'i e, ao fundo, seu pai, *xeramoin* Graciliano *rãgue'i*, depois, seu irmão Karai Vilson e, mais ao fundo, sua filha mais nova,

Elisa, visitando área de antigo *tekoa* na TI Tarumã. Maio de 2022.

Imagem 12. *Ajaka* cheio de sementes do *avaxi ete'i*. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.

Imagem 13. Para Cláudia debulha as espigas de *avaxi ete'i* e coloca as sementes no *ajaka*. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.

Imagem 14. Sobre o solo ao lado da área preparada para o plantio, espigas de *avaxi ete'i* debulhadas. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.

Imagem 15. Denis levanta o *yvyraguaxu* e, mais ao fundo, crianças plantam. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.

Imagem 16. Denis projeta a ponta do *yvyraguaxu* para fazer cova e, mais ao fundo, crianças plantam. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.

Imagem 17. Denis maneja o *yvyraguaxu* para fazer covas, e meninos o seguem. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.

Imagem 18. Caminhando e plantando. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.

Imagem 19. Colocando as sementes de *avaxi ete'i* nas covas. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.

Imagem 20. Terra macia coberta de cinzas após coivara e sombras de árvores e folhas sobre o solo. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.

Imagem 21. “A Marinês ia olhar e ela falou assim: ‘acho que, Andréia, tá bom já de comer’”. O sorriso da *xejaryi* Marinês durante visita a área de antigo *tekoa* (Corveta) dentro da Terra Indígena Tarumã. Maio de 2022.

Imagem 22. Da direita para a esquerda, Karai Roberto, Para Luzia e Kerexu'i, filha do casal, durante visita a área de antigo *tekoa* (Corveta) dentro da Terra Indígena Tarumã. Maio de 2022.

Imagem 23. Jaxuka manejando sementes de *avaxi* no 1º Encontro Estadual das Kunhangue de Santa Catarina, organizado pela Comissão Guarani Yvyrupa e por todas as kunhangue participantes. TI Massiambu, Tekoa Pirá Rupá, Julho de 2021.

Imagem 24. Mesa coberta com remédios após, no 1º Encontro Estadual das Kunhangue de Santa Catarina, diante da pergunta “Tem remédio na Tekoa Pirá Rupa?”, as *kunhangue* terem caminhado por esse *tekoa* que sediou o encontro e, assim, encontrado folhas, sementes, cascas e raízes medicinais, sobre os quais trocaram conhecimentos e histórias, ouvindo principalmente as mais velhas, as *xejaryi kuery*. TI Massiambu, Tekoa Pirá Rupa, Julho de 2021.

Imagem 25. *Kunhangue* descrevem os remédios que cobrem a mesa após, no 1º Encontro Estadual das Kunhangue de Santa Catarina, diante da pergunta “Tem remédio na Tekoa Pirá Rupa?”, elas terem caminhado por esse *tekoa* que sediou o encontro e, assim, encontrado folhas, sementes, cascas e raízes medicinais, sobre os quais trocaram conhecimentos e histórias, ouvindo principalmente as mais velhas, as *xejaryi kuery*. TI Massiambu, Tekoa Pirá Rupa, Julho de 2021.

Imagem 26. Preparação de cena orientada pela *xejaryi* Marinês, de pé à direita do pano branco. Tekoa Tarumã, Junho de 2023.

Imagem 27. *Xejaryi* Marinês pilando *avaxi* e *manduvi* secos e torrados durante o encontro entre os Guarani e equipes da SESAI e da Fiocruz. Ao canto e fundo esquerdo podem ser vistos caulas e folhas de taquara. Aos pés da *xejaryi*, está seu *petyngua*. Tekoa Tarumã, Junho de 2023.

Imagem 28. Moído de *avaxi* com *manduvi* secos e torrados, pilado pela *xejaryi* Marinês durante o encontro entre os Guarani e equipes da SESAI e da Fiocruz. Tekoa Tarumã, Junho de 2023.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	7
RESUMO.....	10
ABSTRACT.....	11
LISTA DE IMAGENS.....	12
SUMÁRIO.....	15
INTRODUÇÃO.....	15
Tecer ao escrever.....	15
Comissão Guarani Yvyrupa.....	18
Emaranhados de corpos, territorialidades e papéis.....	20
Guarani, ore kuery, nhande'í va'e kuery.....	22
Gravar, transcrever e traduzir palavras faladas.....	24
CAPÍTULO 1. "Como as crianças sabiam que o tarumã era de comer?".....	26
A terra e seus frutos: Tekoa Tarumã.....	26
Kyringue e o tarumã.....	28
Os caminhos que levam à Tekoa Tarumã.....	35
Taquara, takua.....	39
Além dos limites do papel – territorialidades guarani.....	44
Fortalecendo o Tekoa: saber de onde se vem, buscar para onde se ir.....	53
Nomes e cultivadores.....	56
Xeramoí Graciliano Wera Poty rãgue'í.....	56
Jaxuka Rokadju Mirim.....	59
Ara pyau, Jaxyonhepytun.....	71
CAPÍTULO 2. Ma'etỹ reko, opy'i reko: “a gente tem que ter medo das coisas que a gente não enxerga”.....	83
Ma'etỹ reko, opy'i reko.....	83
Jaexa va'e'yn kuery, aqueles que não vemos.....	89
Corpos feitos para durar.....	92
Fabricações do corpo e território.....	97
Chegando com cuidado.....	98
Corpos feitos para durar.....	103
Diálogos, trânsitos, cuidados.....	107
CAPÍTULO 3. Jaxy: questões de equilíbrio, questões de tempo.....	110
A chegada do avaxi.....	112
Tempos e parentes.....	116
Kunhangue reko e cuidado.....	124
Nhanderu ombojera ja'u aguã.....	129
Gestações, partos e resguardos.....	137
CONSIDERAÇÕES FINAIS. Fazer brotar as memórias na terra: cultivo e cuidado na Tekoa Tarumã.....	150
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	153

INTRODUÇÃO

Tecer ao escrever

Uma vez, Werá Arnildo, liderança na Tekoa Pindó Mirim e coordenador na Comissão Guarani Yvyrupa, me disse que nosso corpo é formado por muitos fios, e é mais ou menos assim que ele entende a saúde: menos sobre as partes em separado, mais sobre os fios que as entrelaçam.

Este trabalho carrega alguns temas que se articulam: roças, plantas, comidas, rezos, cantos, memórias e temporalidades guarani – lugares, coisas, seres, modos de fazer e conhecer que orientam práticas de construção de corpos e territórios entre esses coletivos. Inspirada por essa formulação de Werá, tomei esses temas que se entretecem como fios que costuram o todo deste trabalho. E, em diversos momentos, tomo as falas com quem Jaxuka me presenteou em entrevistas que gravei junto a ela em 2023, na Tekoa Tarumã, como agulha que puxa esses fios – mais abaixo, conto dessas entrevistas e faço uma primeira apresentação de Jaxuka, trazendo mais detalhes ao longo dos capítulos. O mote para costurar a escrita veio das leituras de escritos antropológicos que realizei durante o mestrado e dos diálogos e convivência com a comunidade guarani da Tekoa Tarumã, na Terra Indígena Tarumã, situada nos municípios de Araquari e Barra do Sul, no litoral norte de Santa Catarina, bem como com outras pessoas Guarani que vivem em territórios nas regiões sul e sudeste do país, que, ao longo dos últimos anos, gentilmente compartilharam comigo um pouco de seus modos de pensar e de viver. Os aprendizados sobre como me tornar parceira dos Guarani, que tive junto aos meus colegas *jurua kuery*¹, não indígenas, companheiros nos trabalhos do indigenismo, também muito me auxiliaram na elaboração das questões trazidas neste trabalho.

A dissertação tornou-se um texto sobre saúde a medida que as pessoas Guarani com quem conversei sobre meu interesse em aprender sobre suas roças me chamaram a atenção para sua certeza de que só pode a pessoa ter saúde se a terra está saudável, e vice-versa – posto que as concepções de pessoa e a de terra são indissociáveis, ambas formadas por diversos componentes visíveis e invisíveis.

¹ Segundo Lucas Keese dos Santos, “kuery”, “mais do que um indicador de coletivo, refere-se a uma multiplicidade a partir de um ser ou função de referência” (2017, p. 23).

Em cada capítulo da dissertação, alguns fios aparecem mais que outros. O capítulo 1 apresenta uma chegada no Tekoa Tarumã, tendo como pressuposto que os *tekoa* guarani são os lugares onde a vida pode se proliferar enquanto esse povo vive o *nhandereko* a partir dos conhecimentos que Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*², seus ancestrais divinos, transmitem para os Guarani que vivem neste leito terrestre, a *Yvyrupa*. A Tekoa Tarumã é um território composto por pessoas, lugares e caminhos que buscarei descrever recorrendo a imagens, memórias, sabores e sons. No primeiro capítulo, busco olhar para a importância da alegria - *vy'a* - das crianças, para os conhecimentos (*arandu*) dos mais velhos e para as relações com diversos seres-planta (como a taquara, *takua*, cedro, *yary*, ipê, *tajy*, e as diversas espécies cultivadas nas roças) enquanto componentes do fortalecimento (*nhamombaraete*) dos territórios e de todos os Guarani que neles vivem. Essa alegria das crianças, misturada com curiosidade pela vida, foi que as levou a provar o fruto do tarumã. Nesse sentido, o do fortalecimento, também no primeiro capítulo, reflito a partir da noção de que plantar ao modo guarani é modo de fazer-se reconhecer por Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*, pais e mães moradores dos patamares celestes do cosmos. Olhando para essa comunicação que se dá entre os que vivem sobre a *Yvyrupa* e os que vivem nos *amba*, moradas celestes, considero a importância do nome guarani que cada pessoa recebe nos rituais de *nhemongarai*, batismos nos quais, ao mesmo tempo que se consagram dádivas deixadas aos Guarani pelas divindades, como o milho guarani (*avaxi ete'i* ou *nhande'i va'e kuery avaxi*), a erva mate guarani (*ka'a*) e a água (*yy*), os Guarani também descobrem a proveniência de seus espíritos (*nhe'ẽ*), algo fundamental para a compreensão de como se caminhar pela *Yvyrupa*.

A palavra *tekoa* descreve o espaço-tempo onde a vida pode germinar, brotar, crescer: “lugar onde semeia a vida, lugar onde a vida nasce”, conforme Darci da Sila Karai Nhe'ery (2020, p. 18). *Tekoa* é onde se pode viver, mas tal possibilidade não é da ordem do dado, do que já está posto.

Seja porque, muitas vezes, é preciso lutar com papel e caneta, com o *kuaxia para*, com os documentos, fazendo diplomacia junto aos *jurua kuery* e ao Estado pelas condições para habitar um lugar, já que tantos dos territórios tradicionalmente ocupados pelos Guarani

² Conforme explica Lucas Keese dos Santos, “Nhanderu (Nosso Pai) e Nhandexy (Nossa Mãe) são os termos genéricos que os Guarani Mbya utilizam para se referirem a suas múltiplas divindades, que via de regra existem em pares (casais). Por vezes são acrescidos do intensificador *ete* (verdadeiro), algo que os distingue dos pais que cada um tem na terra, que são descritos, em oposição ao *ete*, como *rekoaxy* (“que vivem em aflição”, condição da vida perecível nesta terra)” (2017, p. 47).

foram esbulhados e seguem com pendências de demarcação³ – enquanto este trabalho é escrito, Terra Indígena Tarumã já teve boa parte de seu processo demarcatório realizado e aguarda a homologação da demarcação pela Presidência da República⁴.

Seja por conta de uma questão mais invisível aos olhos e que diz respeito a uma missão diplomática a se fazer junto aos seres que não vemos, *jaexa va'e'yn kuery*, como os espíritos donos ou guardiões: é a esse tema que me dedicarei no segundo capítulo. O capítulo 2 é tecido pela ideia de que, a partir da roça (*kokue*), dos saberes e memórias associados a ela, os Guarani vivem o *ma'etỹ reko*, e busco acompanhar as formulações apresentadas pela comunidade da Tekoa Tarumã no sentido de que as dimensões da vida relacionadas às *kokue*, e ao *ma'etỹ*, plantio, estão intimamente associadas ao *opy'i reko*, o modo de vida pautado nas práticas realizadas na *opy'i* – casa de reza, lugar onde, ao cantar, ao dançar, ao fazer soar seus instrumentos musicais, ao fumar (*-pita*), os Guarani realizam práticas espelhadas nos modos de vida das divindades, fazendo-se ver e proteger por elas (algo que também se dá fora da *opy'i* ao realizar o plantio conforme as instruções de Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*). O *ma'etỹ reko* e o *opy'i reko* sustentam um ao outro, e ambos sustentam as pessoas que vivem no *tekoa*: modos de viver interligados, que se atraem reciprocamente ao serem colocados em prática pelos Guarani – o que afeta o *ma'etỹ reko*, afeta o *opy'i reko*, e vice-versa. Esses mundos sustentados pelo plantar e pelo rezar estão conectados também aos vários modos e perspectivas de existência de quem habita o *tekoa*: o viver das crianças (*kyringue reko*), (*kyringue reko*), o das mulheres (*kunhangue reko*), o dos homens (*avakue reko*), o dos anciões e anciãs (*xeramoĩ kuery reko* e *xejaryĩ kuery reko*), o das parteiras (*mitãjaryĩ reko*), o das grávidas (*puru'a reko*), e tantos outros *teko*, modos de ser, saber e viver – mundos de diferença de cuja articulação depende o modo de vida Guarani, o *nhandereko*.

O capítulo 3 inicia-se com uma narrativa partilhada por Jaxuka sobre a chegada do *avaxi ete'i* e diversas outras sementes guarani, como as de amendoim (*manduvi*), feijão (*komanda*), melancia (*xanjau*) e melão (*merõ*), que, nos tempos originários (*ymãguaré*), foram trazidas em um cesto (*ajaka*) por uma anciã (*xejaryĩ*) vinda da morada celeste de Nhandexy. Analisando as cenas que se articulam nesse episódio, busco refletir sobre a interdependência entre o povo Guarani e o *avaxi ete'i*, recuperando temas abordadas nos capítulos anteriores e chamando a atenção para relações de parentesco e relações com o

³ O povo Guarani é o que tem, proporcionalmente, o menor número de terras demarcadas no Brasil.

⁴ O Decreto 1.775/1996 prevê as etapas da demarcação.

tempo, que mostram a articulação entre os ciclos temporais dos corpos das mulheres guarani, do cultivo do milho e do Jaxy, o Lua.

A partir disso, reflito sobre as questões de equilíbrio que envolvem diferentes temporalidades e a alimentação guarani, questões essas que, ao serem elaboradas, orientam os modos de viver nesta terra buscando um devir imperecível (*mara e'ỹ*) em processos de construção de pessoa e de fortalecimento dos territórios guarani. Nesse sentido, ao tratar especialmente do *kunhangue reko*, modo ser das mulheres guarani, e pensando a partir de narrativas sobre as origens dos alimentos e sobre as caminhadas da *mbyku'i* (gambá) e de Nhandexy sobre o *Yvyrupa*, projeto a atenção para a importância de certas práticas de resguardo (*oguapy*) – que incluem o consumo das comidas boas e geradoras de saúde (*tembiu ete'i*). Convido quem lê a olhar para algumas etiquetas que fundamentam as vivências dos períodos de gestação, o parto e o puerpério, notando que, assim como o plantio das sementes guarani nos *kokue*, os cuidados dedicados às placentas (*hendague*) após o parto também são essenciais para a construção de corpos e territórios saudáveis, de devir imperecível.

Em todos os capítulos, abordo, de formas diferentes, os bons modos de plantar, cultivar e comer de que me contou Jaxuka.

Comissão Guarani Yvyrupa

A elaboração desta dissertação se fundou em um interesse nas práticas guarani de cultivar *kokue*, as roças, como algo central para a composição de seus territórios, para o fortalecimento das possibilidades de vida nesta terra e para se ter saúde, seja de cada pessoa, seja do coletivo, como coloquei acima. Essa curiosidade foi crescendo a partir do que vi, vivi e ouvi na Tekoa Tarumã, território composto e tradicionalmente habitado pelo povo Guarani Mbya no litoral norte de Santa Catarina. Entre 2022 e 2024, frequentei esse *tekoa* com alguma frequência por conta do trabalho de assessoria jurídica que, enquanto advogada, desde 2019, realizo junto à equipe da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), uma organização do povo Guarani que articula diversos coletivos e lideranças nas regiões sul e sudeste do país e que tem como seu principal objetivo garantir a demarcação de territórios tradicionais guarani pelo Estado. A CGY, ainda que hoje seja formalmente uma associação com Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ) e tenha seu estatuto por escrito, é fruto do movimento de

muitos anciões (*xeramoin kuery*) e anciãs (*xejaryi kuery*) que desde há muito tempo realizam longas caminhadas para se visitar, se aconselhar e se apoiar para cuidar da *Yvyrupa* e das comunidades que a compõem, mesmo sem registrar em papel suas demandas⁵. Esses movimentos dos antepassados Guarani deram origem a outras organizações que vieram antes da CGY e a tantas outras que também articulam pessoas e coletivos guarani na atualidade e com as quais a CGY se junta em diversos contextos de luta pela terra.

A CGY é composta e orientada pelas as comunidades dos diversos *tekoa* que a baseiam, situados nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, e conta com uma coordenação composta por lideranças guarani — os coordenadores e coordenadoras são eleitos em Assembleias Gerais que acontecem a cada três anos⁶. Nessas assembleias, juntam-se parentes de todas essas regiões, que se reúnem lembrando os ensinamentos dos *xamoĩ kuery* e *xejaryi kuery*, a partir dos quais busca-se construir estratégias de diplomacia a fim de obter, junto ao Estado, a demarcação e a proteção dos *tekoa*, bem como o acesso às políticas públicas de saúde e de educação que respeitem o *nhandereko*, modo de vida guarani. Essas reuniões entre comunidades articuladas na CGY também ocorrem de maneira bastante frequente em âmbito regional e estadual.

A organização hoje conta com uma equipe de pessoas guarani e não indígenas que contribuem para os trabalhos da CGY enquanto comunicadores, secretários, advogados, antropólogos e profissionais das áreas da biologia, da agronomia e da contabilidade. Foi por conta do trabalho na CGY enquanto advogada que pude acompanhar as comunidades da TI Tarumã na luta pelo reconhecimento e pela proteção de seu território. Foi também nessa rede que pude conhecer pessoas de diversos outros *tekoa* que têm me ensinado sobre os delicados e potentes laços entre roças e produção de territórios, bem como sobre os modos pelos quais os Guarani fazem política a partir do *nhandereko*.

A Tekoa Tarumã é também onde realizei um trabalho de campo para esta pesquisa de mestrado, que me levou a projetar a atenção sobre as perspectivas das *kunhangue*, mulheres guarani, lançam sobre essas práticas entrelaçadas de plantio e de cuidado com os corpos e os *tekoa* guarani.

⁵ Sobre a noção de “movimento” nos termos que trago aqui, cf. Lucas Keese dos Santos (2017).

⁶ No trabalho audiovisual, “Mba’exagua Comissão Guarani Yvyrupa”, realizado pelos comunicadores e comunicadoras da CGY, explica-se a estrutura dessa organização e seus princípios e formas de atuação. Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5-7I4no06Go>. Acesso em 26 de outubro de 2025.

Emaranhados de corpos, territorialidades e papéis

O interesse de pesquisa aqui apresentado apoia-se na ideia de que, entre os Guarani, produzir os *tekoa* tem como pressuposto saber se comunicar com Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*, fazer-se ver e reconhecer por eles, de cujas moradas vêm dádivas que compõem os cultivares guarani, nos quais se produz *tembiu ete'i*, a comida capaz de fortalecer o corpo e o espírito. Mas organizar espaços de habitação e situar-se no mundo significa também conviver com uma pluralidade de seres extra-humanos que habitam este patamar de existência, como os *ija kuery*, espíritos donos, guardiões e protetores de lugares, coisas, objetos, humores, espécies animais e vegetais. Nessas convivências, estão presentes diversos perigos, como o da transformação corporal, o de que a pessoa seja acometida por doenças, o de que os alimentos tornem-se impróprios para o consumo humano, ou o do afastamento das espécies que os Guarani pretendem cultivar (TESTA, 2015).

Busquei, durante a elaboração deste trabalho, “educar a atenção”, nos termos de Tim Ingold (2016, p. 407), para compreender melhor a ideia de que o preparo das sementes, das pessoas que as plantam, seu plantio nas roças, a colheita e a alimentação são alguns procedimentos nos quais os Guarani mobilizam-se para ativar, manter e modular relações permeadas por palavras agentivas (SILVA, 2020; TIMÓTEO MARTINS, 2020; MACEDO, 2011; KEESE, 2017; SILVEIRA, 2011). Do bom uso dessas palavras (*ayvu porã*) depende a possibilidade de tornar devidamente habitável um *tekoa*.

Nesse sentido, ao longo da pesquisa, indago sobre quais os termos em que se dão essas relações de evitação, afinidade e resguardo mantidas com outros seres extra-humanos com quem os Guarani partilham o cosmos (seja em horizontalidade, como no caso dos *ija kuery*, ou em verticalidade, no caso das divindades), destacando a importância das roças para a composição de seus territórios.

Jaxuka, moradora, professora, parteira, agricultora e liderança da Tekoa Tarumã, uma das três *tekoa* da TI Tarumã⁷, constantemente chama a atenção para conjuntos complexos de práticas que permitem a sobrevivência dos cultivares – e dos cultivadores – guarani em territórios muitas vezes devastados pelos *jurua kuery* e retomados por esses coletivos depois

⁷ A Terra Indígena tem três *tekoa* atualmente habitadas: Tekoa Tarumã Mirim, Tekoa Tarumã (também conhecida como Tarumã-BR, por sua proximidade da rodovia BR-101) e Tekoa Ka'aguy Mirim Porã.

de muita espera. Ela vive no litoral norte de Santa Catarina e constantemente elabora em conjunto com outras lideranças da região diversas estratégias político-jurídicas para afastar a violência dos *jurua kuery* dos *tekoa* e para sua demarcação e proteção. E Jaxuka, em meio a essas articulações, sempre reflete no sentido de que manter a vida na terra não é algo da ordem do dado, não é algo que possa ser viabilizado sem mediações produzidas pelos Guarani em vários sentidos, em interlocução com diversos coletivos – sendo que uma forma de indicar coletividade se dá com o emprego do termo “kuery”. Se, por um lado, para produzir roçados e estar perto deles é preciso permanecer no território e, para tanto, é necessário valer-se de instrumentos jurídicos, construir e obter documentos (*kuaxia*), que garantam o cumprimento de direitos fundamentais já reconhecidos pela Constituição Federal; por outro lado, nem tudo é sobre a interlocução com os *jurua kuery* ou o com o Estado.

Os roçados, segundo Jaxuka, só crescem a partir de boas relações que os cultivadores constroem com eles, as quais são sempre mediadas pela comunicação com Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*: sem rezar para plantar, para colher, para comer, ou sem outros tantos cuidados – como o da interdição de que mulheres em seu período menstrual visitem a roça, conforme Gennis Araí Martins Timóteo (2020) –, as sementes e ramas plantadas poderão não brotar, não crescer; poderão se deteriorar ou não amadurecer ao ponto de se tornar *tembiu ete’i*. Há, assim, uma série de cuidados necessários para que plantas e pessoas cresçam. Conforme Levi Marques Pereira (2016, p. 117) formulou a partir de sua relação com os Kaiowá, a força vital para que as coisas e pessoas se levantem e se sustentem, *omopu’ã*, está distribuída nas crianças, nas sementes e também nas palavras dos rezadores, pessoas capazes de mobilizar essa potência geradora de vida.

Diversas lideranças guarani com quem convivo apontam que lutar pela terra buscando a efetivação de direitos territoriais, retomá-la ou mantê-la habitável é uma tarefa jurídico-política – feita inclusive da interlocução com *jurua kuery* – e ao mesmo tempo de diplomacias e trânsitos cosmológicos, pois cuidar do *tekoa* é também saber modular vínculos com uma pluralidade de seres extra-humanos com os quais os Guarani-Mbya convivem. Portanto, quando a retomada de um território anteriormente esbulhado acontece, não se retoma só a terra, mas também densas redes de relações. Há necessidades de diversas ordens para que os roçados possam existir e fortalecer, alegrar e embelezar as vidas de seus cultivadores, dando-lhes a comida que proporciona saúde a quem come⁸. Dentre essas

⁸ Cf. Pierri (2013) e Pissolato (2006).

demandas, estão as relações cosmológicas bem orientadas e o reconhecimento e a proteção dos direitos territoriais guarani pelo Estado.

Guarani, ore kuery, nhande’i va’e kuery

Conforme Valéria Macedo e Dominique Gallois (2018),

“*Guarani* é uma designação que não dá conta da multiplicidade de coletivos e seus muitos caminhos e transformações, compondo redes em que figuram muitos nomes, como Mbya, Ava, Nhandeva, Xiripa, Tupi, Tupi Guarani, Kaiowa, Pai Tavyterã, entre outros. Tais denominações trazem consigo singularidades nas histórias, línguas e conhecimentos dessas populações, ao mesmo tempo que indicam conexões entre elas que podem ser reconhecidas em diferentes tempos e espaços, desde antes da chegada dos europeus às conjunturas atuais, em um vasto território que os não indígenas recortaram em países como Paraguai, Argentina, Uruguai, Bolívia e Brasil” (p. 9).

No mesmo sentido, chamando a atenção para as partilhas de conhecimentos e modos de viver, bem como para a conexão entre parentes que transitam sobre esse vasto território onde se situam os *tekoa*, Werá Tupã Leonardo Gonçalves (2020), liderança guarani, pesquisador e coordenador da Comissão Guarani Yvyrupa, explica:

“Nós, do povo indígena Guarani, fazemos parte de uma grande família linguística do Tronco Tupi, habitamos a região sul, sudeste, centro oeste e norte do Brasil, com uma população de 85.255 pessoas. Também habitamos em outros países da América Latina, como o Paraguai (população de 61.701 pessoas), Argentina (população de 54,825 pessoas), Uruguai e Bolívia (população de 83.019 pessoas).

O meu povo tem uma longa história e uma vasta influência histórica na trajetória, na construção do país chamado Brasil. Mas, sem dúvida, a mais dramática é a história de cinco séculos de resistência, que iniciou no século XVI, e que se reflete até nos dias de hoje.

Contudo, no tempo atual, apesar de toda violência que sofremos durante os cinco séculos de colonização, mantemos a nossa tradição, a língua, a crença, que são os mais importantes nesta luta constante para resistir com o *orereko* (nosso modo de vida) e guardar os conhecimentos antigos” (p. 15).

São várias as formas de referência aos Guarani na literatura etnográfica, e frequentemente encontram-se menções a três etnônimos que parecem apontar para redes de parentesco mais densas: Kaiowa, Nhandeva e Mbya. Sem ignorar a relevância dessas formas de alter e autodenominação, mostra-se frutífero aceitar a proposta que fazem Gallois e Macedo (2018) no sentido de “seguir essas múltiplas conexões de pessoas e de conhecimentos, sem buscar fronteiras definidas ou uma unidade subjacente a elas”. Seguir

nesse caminho é também considerar o sentido de movimento carregado na noção de *Yvyrupa*, plataforma de existência dos diversos coletivos Guarani, um território sem fronteiras, “uma terra só” (VERÁ TUPÃ POPYGUÁ, 2016) sobre a qual esse povo sempre viveu, marcando-a com suas caminhadas, tecendo sobre ela redes de parentesco, fundando sobre ela seus territórios. Vale recuperar o interessante paralelo que Valéria Macedo (2009) faz entre os trânsitos cósmicos das divindades entre as moradas celestes e os movimentos dos Guarani sobre a *Yvyrupa*: “[n]essa cartografia móvel, os habitantes do cosmos se encontram dispersos e conectados, como nas aldeias guarani no Sul e Sudeste, em que parentes estão espalhados num vasto território, por onde circulam, se visitam e fazem rituais coletivos”.

Na comunidade da Tekoa Tarumã, é bastante comum que as pessoas se situem em coletivo através das autodenominações *nhande kuery*, *ore kuery*, *mbya kuery*, *mbya kue'iry* e *xiripa kuery*. Para refletir sobre esses termos junto à quem lê este trabalho, recorro ao trabalho de Lucas Keese dos Santos (2017), destacando inicialmente o seguinte comentário do autor, que permite notar o caráter relacional que está presente nessas formas pelas quais as pessoas da Tekoa Tarumã se autoidentificam:

“Assim como diversos etnônimos ameríndios que têm sua origem em termos de autoidentificação, o modo como os Guarani se autodenominam é menos um substantivo que um pronome – é uma posição relativa de enunciação. *Nhande va'e kuery*: “aqueles que somos nós”, ou “os nossos”” (*Ibid.*, p. 23).

O autor explica que “*Nhande* indica o uso da 2ª pessoa do plural inclusivo (*ore* é seu correlato exclusivo, isto é, que exclui o interlocutor da noção de “nós”)” e que *kuery*⁹, “mais do que um indicador de coletivo, refere-se a uma multiplicidade a partir de um ser ou função de referência” (*Ibid.*, p. 23). Com o comentário a seguir, Keese dos Santos também nos ajuda a compreender o “i” que, após o apóstrofo, aparece seguindo diversos termos em guarani ao longo deste trabalho, mas que também está presente em *mbya kue'iry*: ““i”, no final, após o apóstrofo que indica uma parada glotal, serve como um diminutivo que exprime qualidades relacionadas às divindades, assim como a palavra *mirĩ*, indicando a ascendência divina dos Guarani Mbya”.

⁹ “*Jurua kuery*” e “*heta va'e kuery*” (“os que são muitos, os numerosos”) são formas guarani de se referir ao não-indígenas.

Gravar, transcrever e traduzir palavras faladas

Em 2022, contei a Jaxuka sobre meu interesse de, através da pesquisa de mestrado, escrever sobre algumas histórias da Tekoa Tarumã e aprender sobre os modos dessa comunidade de cuidar do território e de plantar. Ela gostou da ideia, e em diversas vezes quando nos encontrávamos para discutir assuntos relacionados a direitos territoriais guarani, em um período em que Jaxuka atuava como coordenadora na CGY, ela me perguntava como andava meu “trabalhinho”. Referindo-se a esta pesquisa de um jeito carinhoso, ela também chamava a atenção para a pequenez que este projeto deveria ter como pressuposto, considerando a impossibilidade de se esgotar as formas de narrar as histórias de sua comunidade ou de narrar os jeitos como pessoas vivem e plantam. Um dia, liguei para ela e perguntei se poderia passar o fim de semana na *tekoa* para que ela me contasse um pouco sobre aquilo de que ela se lembrava ao plantar. Jaxuka gentilmente aceitou, e eu fui.

Assim, no começo de setembro de 2023, Jaxuka explicou aos seus parentes o que eu estava fazendo ali, e contei à comunidade da Tekoa Tarumã sobre o projeto de pesquisa. Ao longo de dois dias, Jaxuka e eu conversamos bastante, e pedi licença a ela para gravar parte dessas conversas, realizadas parte em guarani (*mbya py*), parte em português (*jurua py*). Nossa prosa, depois de um intervalo de dois anos que passamos sem nos ver, se tornou um registro escrito – já foi essa a primeira tradução, a da oralidade para o texto digitado. Reuni a íntegra das transcrições daquelas gravações misturadas a fotos dos últimos anos em um livrinho que chamei de “Jaxuka Ayvu”, termo que remete à fala – ou às palavras – de Jaxuka. Imprimi duas vias daquela edição: uma ficou comigo, outra entreguei para a comunidade da Tekoa Tarumã quando voltei para lá em setembro de 2025. Nessa volta, matei as saudades e revi os amigos aos quais pude, então, explicar sobre o que o trabalho de dissertação tinha se tornado e de que forma aquelas falas que compunham o livro apareceriam neste texto. Compartilhei também algumas das perguntas – e das respostas, todas apenas parciais – que eu havia elaborado a partir das falas de Jaxuka e dos aprendizados que tive com todas as pessoas do Tekoa Tarumã, que, sempre generosas, mais uma vez me recebiam em sua casa.

Nos capítulos que seguem, apresentarei essas falas transcritas em verso, fazendo certas escolhas de quebra de linha e de pontuação de modo a contemplar o ritmo da enunciação de Jaxuka nas conversas gravadas. Meu objetivo, ao buscar nos versos um bom espaço para as palavras faladas, foi o de que ao ler, eu conseguisse escutar novamente a voz de minha interlocutora. Para a transcrição das entrevistas e para a tradução das partes em

guarani para o português, contei com a ajuda fundamental de Jordi – querido professor de guarani mbya sem o qual eu não teria conseguido compartilhar, nesta dissertação, um pouco das artes da fala de Jaxuka.

Como os versos que aparecerão misturam os idiomas português e guarani, a fim de tentar oferecer alguma fluidez para quem lê, nos casos em que há apenas um ou dois versos – ou poucas palavras – em guarani em meio a um fluxo mais contínuo de palavras em português, apresentei a tradução do guarani para o português em nota de rodapé. Já nos casos de falas mais contínuas em guarani, monto quadros de duas metades justapostas e trago a tradução para o português do lado direito.

Vale dizer que no idioma guarani mbya, até onde o compreendo, não há flexão de gênero, ainda que haja, evidentemente, diversas outras formas de enunciar gênero *mbya py*. Assim, chamo a atenção para algumas variações que aparecem nas falas em português que trazem em seu meio alguns termos em Guarani. No caso de *avaxi*, por exemplo, ora Jaxuka diz “o *avaxi*”, ora “a *avaxi*”. Não sou capaz de decifrar essas variações, que não devem, no entanto, ser entendidas como fruto do acaso ou de confusões. Proponho que, através dessas variações de artigos indicadores de gênero ligados a uma mesma palavra, possamos – eu, que escrevo, e quem lê o texto – refletir sobre a pluralidade das traduções fundadas no *avaxi’i reko*, modo de ser do milho guarani. Ao *avaxi*, Jaxuka também se refere como “espírito”, “alma”, “planta”, “comida”, “ser”, “filho” e “filha” sem jamais esgotar as definições sobre essa dávida, cuja importância para os Guarani é imensurável e sobre o qual ela diz:

Eu gosto de plantar, mas de comer, não é muito, não.
Eu tenho até pena, com tantas corezinhas que tem.
Mas é para comer mesmo!

Escrevo esta dissertação considerando que fazer traduções – seja entre idiomas, registros de enunciação, mundos ou ontologias diversos –, tarefa que pressupõe lidar com incompletudes, imprecisões, perdas e transformações, ainda assim vale a pena.

CAPÍTULO 1. "Como as crianças sabiam que o tarumã era de comer?"

Depois de tanto procurar

Motivações e explicações

Depois de tanto palmilhar

Desvios e bifurcações

Da proa desta embarcação

Consigo interpretar, enfim

A carta de navegação

Que o mar traçou dentro de mim

(Coisa nº 8 - Navegação. Composição de Moacir Santos, Nei Lopes e Regina

Werneck)

A terra e seus frutos: Tekoa Tarumã

Lembro de estarmos Jaxuka e eu sentadas em duas carteiras escolares dentro de uma casa de madeira que fica em frente à Escola Indígena de Ensino Fundamental Tupã Poty Nhe'ẽ, enquanto lá fora chovia e fazia um pouco de frio. Eu estava grávida de 5 meses, esperando meu filho João. As palavras que íamos trocando se intercalavam com o som da passagem do ar puxado pelo *petyngua*¹⁰, cachimbo, de Jaxuka, e da saliva que se espirava sobre o chão. A casa de madeira em que estamos, dentro dessa memória que agora recupero, também é uma escola, em sua fachada está gravado “Casa de cultura Xeramoí Graciliano Wera Poty”. É o nome do pai de Jaxuka e de muitos outros filhos e filhas, avô de muitos outros netos e netas, e é quem fundou, com sua família, essa *tekoa*, palavra que é

¹⁰ Marcia Antunes Martins apresenta a seguinte tradução: “Petyngua é composto por pety significando fumo, enquanto -guá tem um sentido de lugar, de continente, formando assim petyngua como o lugar do fumo. Para entrar em transe, e dessa maneira interagir com outros domínios do cosmos, o xeramoí e xejary utilizam o petyngua de forma ritual, em curas, cantos e danças. Entretanto, a importância do petyngua não fica restrita aos aspectos rituais e cerimoniais entre nós Guarani, pois o utilizamos no cotidiano como maneira de concentração e roda de conversa” (2022, p. 13). A importância do uso do petyngua pelos Guarani também é destacada por Valéria Macedo “E fumar petyngua é a marca distintiva dos porãgue, “os que vieram do que é bom”, ou, na tradução de Helene Clastres (1978), “os escolhidos pelos deuses”, que dele fazem uso cotidiano desde a infância. A fumaça do *petyng* (tabaco) pode expulsar agentes agressores do corpo, trazer de volta o nhe'e do sujeito e protegê-lo no cotidiano ou em momentos de maior vulnerabilidade, como em viagens ou determinados períodos do ciclo de vida, como a puberdade, a menarca e o luto.” (2009, pp. 86-87).

frequentemente traduzida por “aldeia”, mas que Darci da Silva Karai Nhe’ëry (2020) traduz como “lugar onde semeia a vida, lugar onde a vida nasce”, destacando duas partículas que a formam, “teko: vida; a: semente, fruto” (p. 18).



Imagem 1. Casa de cultura em um dia de chuva. Setembro de 2023, Tekoa Tarumã.

O xeramoí Graciliano Wera Poty *rãgue’i*¹¹, naquele momento, havia partido tinha pouco tempo para sua travessia rumo às moradas celestes: sua partida ainda era profundamente sentida por todos na comunidade, e ainda hoje deixa saudades e memórias que continuam fortalecendo os que seguem nesta terra, a *Yvyrupa*¹², “plataforma terrestre” ou

¹¹ “Rãgue’i” indica que se fala de alguém que já é falecido, e fazer tal indicação é uma forma de ter respeito com a pessoa que já partiu, de mencioná-la respeitosamente.

¹² Complementarmente, Sandra Benites explica que *yvy rupa* é o mundo guarani sobre o planeta terra, composto inclusive pelos caminheiros desse povo: “Nesse sentido, *yvy rupa* é o próprio caminhar (*guata*), são as infinitas caminhadas (*teko*) em busca do *tekoa porã rã*, o fundamento do jeito futuro de ser e viver desse povo, ou seja, o *nhandereko*, nosso sistema. Por isso, vivem sempre em movimento, transitando de uma aldeia a outra, visitando seus parentes para se fortalecerem, *onhomombaerete*, mantendo a essência do ‘ser guarani’, o fundamento da pessoa” (2018, p. 84).

“leito terrestre” (SILVA, 2020), território sem fronteiras, “uma terra só” (VERÁ TUPÃ POPYGUÁ, 2016) sobre a qual sempre viveu o povo Guarani. A *Yyryrupa*, que é também *yvy vai*, terra ruim, de testes¹³ e sofrimentos. Estávamos conversando naquela casa porque Jaxuka aceitou me orientar na elaboração desta pesquisa de mestrado, que tem como assunto os jeitos guarani de mulheres (*kunhangue*), homens (*avakue*), crianças (*kyringue*), anciãos (*xeramoï kuery*) e anciãs (*xejaryi kuery*) viverem o plantio (*ma'etỹ*) e fazerem suas roças (*kokue*)¹⁴, a partir das memórias que esse *tekoa* e seus moradores carregam - memórias da vida que cada um viveu, mas também aquelas muito mais antigas, repassadas por tantos *xeramoï* e *xejaryi*¹⁵ que já se foram.

Neste capítulo 1, parto da história que Jaxuka me trouxe sobre a chegada de sua família ao Tekoa Tarumã, e sobre como essa chegada foi, na verdade, uma volta, uma retomada de um território longo do povo Guarani. Quando sua família chegou lá a vida era diferente: não tinha ainda escola, casas, caixa d'água, energia elétrica e outras coisas importantes para se fazer moradia. Jaxuka conta que a vida era difícil e que faltava muita coisa. Mas, apesar das faltas, já havia as memórias da terra e um Tarumã, árvore nativa da região que dá nome à aldeia.

Kyringue e o tarumã

O Tarumã¹⁶ adulto chega a ter 20 metros de altura e dá frutos que Jaxuka ainda não

¹³ Falarei mais sobre esses testes no capítulo 3.

¹⁴ A partir dos termos “roça”, “*kokue*” e “*ma'etỹ*” Darci da Silva Karai Nhe'ẽry faz a seguinte reflexão: “Hoje em dia, nós guarani, a gente fala Ma'etỹ, roça, mas palavra antiga, até hoje, mais velhos, sempre utilizam a palavra kokue para plantio, roça. Atualmente, a gente fala roça, mas mais antigo, fala kokue, mas mais antigo ainda fala Ma'etỹ (plantio) e Ma'etỹrã (Roça para plantio). Mas hoje em dia, a gente fala kokue, kokuerã, para espaço, para o lugar de plantio, kokuerã. Quando é roçado, a terra é preparada para o plantio, que a gente chama kokuerã” (2025, p. 86).

¹⁵ Anciões e anciãs.

¹⁶ Há diversas árvores popularmente conhecidas como Tarumã na família *Verbenaceae*. Creio que a Tarumã da Tekoa Tarumã que Jaxuka me mostrou é a *Vitex montevidensis* (sinonímia botânica: *Vitex megapotamica*, *Vitex taruma*, *Bignonia megapotamica*). Essa planta, que pode atingir até 20 metros de altura, tem madeira densa e resistente. Harri Lorenzi traz as seguintes informações ecológicas sobre essa espécie: “Planta decídua, heliófita, indiferente às condições físicas do solo, característica das florestas de altitude e da bacia do Paraná. Ocorre tanto no interior da mata primária densa como em formações abertas e secundárias. Pode ser encontrada em vários ambientes, de solos muito secos, pedregosos e até muito úmidos nas matas de galerias. Produz anualmente grande quantidade de sementes viáveis, amplamente disseminadas pela fauna” (1992, p. 344). Paulo Ernani Ramalho Carvalho destaca, no entanto, que apesar da Tarumã ocorrer em diversos tipos de solo, ela prefere as terras profundas e frescas. Habita solos de planícies, várzeas e encostas suaves das florestas. A ocorrência natural do tarumã está sempre associada a terrenos úmidos, suportando inundação por longos períodos, sendo

conhecia, mas que as crianças recém-chegadas já souberam que eram comestíveis. “Como os *kyringue* sabiam que podia comer?” ela se perguntou diante de mim, ainda surpresa com aquele episódio de tantos anos atrás, e continuou nossa conversa:

Jaxuka: A gente veio.
Aí eu falei assim:
“Tá, mas onde é que está a tarumã?”
Porque é diferente a tarumã
do Rio Grande que a gente conhece
que a tarumã daqui, ne.
É outra diferente,
tipo a fruta, o pé em si,
é uma árvore, tem uma fruta,
tem uma ali.

Julia: É uma árvore! Você me mostra depois?

Jaxuka: Depois a gente vai lá,
ou amanhã à tarde,
a gente vai andar.
A gente tem dois pés da tarumã aqui,
é uma fruta, né.
(...)

Então a gente viu aqui,
daí eu falei assim:
“Ué! Onde é que tá a tarumã?”
O pai que conhece...
Aqui em Santa Catarina ninguém quase conhece.
Até o pai falou assim: “não, tá ali minha filha, a tarumã.”
Só que eu vejo o engraçado das crianças,
que eles sabem que não é veneno, sabe?
Olha a essência de Mbya, sabe...

Toda vez que dá frutinha na tarumã
eles ficam lá comendo.
Até eu falei:
“mas nem se lembram se é de comer ou não...”
Aí eu me assustei, sabe?
As criancinhas, a Natany, a Elisa,
todas as crianças...
Ela tem época de flor ainda.
Ela é bem docinha, assim.

raro em solos bem drenados”. Este autor chama atenção para a semelhança dessa espécie com a *Vitex polygama* Chamisso, “muito semelhante a *Vitex megapotamica*, diferenciando-se por ter folhas hirsutas”.



Imagem 2. Jaxuka em frente ao Tarumã, árvore mais alta logo atrás dela. Setembro de 2023, Tekoa Tarumã.

Como os pássaros (*guyra'i kuery*) sabem o que é de comer, os *kyringue* também souberam, Jaxuka comparou. Essa chegada que foi uma volta é carregada na história da

Tekoa Tarumã, mas também carrega os sentidos da roça, do modo de vida guarani (*nhandereko*), pautado na roça, no plantar, no colher, no esperar, no estar em comunidade e na casa de reza, a *opy'i*. Pois são o saber e o viver das crianças, assim como o dos *xeramo*i e *xejaryi kuery*, que fortalecem especialmente a vida nesta Terra. Eles também costumam trazer essa sabedoria para seus plantios, conforme o que a comunidade na Tekoa Tarumã conta. As folhas do milho que as crianças plantam vêm bem verdinhas, bem bonitas (*iporãgue*). A alegria (*vy'a*) das crianças, que ensinam também aqueles com quem vivem a serem mais alegres e curiosos, enreda a vida e a sustenta. Nesse sentido, Amanda Signori, a partir de sua interlocução com as *kunhangue* no Vale do Ribeira, em São Paulo, explica que “[p]ara que um corpo mbya se erga na plataforma terrestre, a Yvyrupa, é preciso o envio do *nhe'ẽ* que venha de uma das moradas celestes. É preciso alegrar o *nhe'ẽ* para mantê-lo próximo, caso contrário o corpo se torna exposto a espíritos hostis que provocam doenças e até a morte” (2022, p. 80).



Imagem 3. Kyringue brincando de passar de um lado para o outro do córrego, em área de antigo tekoa (Corveta) na Terra Indígena Tarumã, próximo ao Tekoa Tarumã. Maio de 2022.

As brincadeiras que as crianças têm o dom de fazer estão inseridas em uma densa rede de aprendizados e de relações entre diferentes gerações e patamares de existência – este, terreno, e aqueles celestes. Sandra Benites explica que é brincando (*nhevãnga*) que as crianças aprendem a gostar da vida por aqui, e os adultos devem saber respeitá-las nesse exercício, deixá-las brincar, assim como os Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery* também brincam em suas moradas (*amba*):

“Assim, as *mitã kuery*¹⁷ aprendem, através das *nhevãnga* – da brincadeira, a gostar da vida aqui nesse mundo. As *nhevãnga* não são simples brincadeiras. *Nhevãnga* também tem função de ensinar, de ser feliz. São momentos de alegria para as crianças, de compartilhar, de brincar, de conhecer/escutar, de respeitar o outro. Por isso, *xejaryi kuery*, *xeramõi kuery* – nossos avôs sempre nos falam: *Tupã kuery onheovãnga*!

Então, para nós Guarani *nhevãga* é sagrado. Quando os mais velhos falam: *Tupã kuery onheovãga*, no momento das brincadeiras deles - sabemos que eles estão brincando quando está trovejando, relampeando no céu, sem *amã*, *oky* – chuva, ou quando cai pouquinho *amã*, *oky* - é nesse momento que devemos respeitar muito” (2015, p. 17).

Saber brincar é sinal de saúde mesmo entre os adultos – é uma forma, como outras de que se fala ao longo deste trabalho, de viver à semelhança das divindades e fazer-se reconhecer por elas. Seguindo o mote da comparação com *guyra’i kuery*, essas semelhanças entre pássaros e crianças também se dão pelas coisas que não podemos ver com os olhos, mas que podemos saber ainda assim: os pássaros são capazes de plantar, inclusive plantas que os humanos não conseguem fazer brotar, mas das quais podem cuidar – ou manter distância, a depender do caso. Os pássaros, em seu mistério, também cantam e transitam entre a *Yvyrupa* e as moradas celestes, Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery retã*¹⁸, assim como o canto das pessoas que se reúnem na *opy’i* e que podem ser ouvidas nessas moradas. Jaxuka me diz que aprendeu com seu pai e seu avô:

“que nós, mbya guarani,
a gente é um papagaio lindo...”

Quando Jaxuka me falou sobre esse ser pássaro, contei a ela de uma conversa que tive uma vez com Karai Julio, liderança na TI Bracuí, situada em Angra dos Reis/RJ. Estávamos

¹⁷ Outro modo de referência às crianças. “Mitã” também é usado para se referir aos bebês.

¹⁸ As cidades de Nhanderu e Nhandexy, pais e mães originários dos Guarani, que vivem em plataformas celestes de existência de onde os *nhe’ẽ* provêm e para onde voltam após o perecimento dos corpos em que se assentam.

em Brasília, no mês de setembro de 2023, acompanhados de várias lideranças, coordenadores e coordenadoras da Comissão Guarani Yvyrupa, nos preparando para participar das reuniões que eles iriam realizar junto a diversos órgãos públicos naquela cidade. Em uma manhã durante viagem, Karai Julio, ao escutar o canto do sabiá, *avia pytã*, me falou: “Você vai ver que em setembro todos os *guyra’i* estão construindo seus ninhos. Daí, depois, ficam chocando os ovinhos. Mas ninguém sabe onde eles dormem”. Falando desse mistério foi que Jaxuka se lembrou de uma história que envolve o mar, o olhar das crianças e as viagens dos pássaros:

A gente tem três terras: *kova’e*, esse aqui,
e esse *Yy va’e* é uma terra,
depois da outra terra que tem,
tem outro também, né?
Que tem outras terras.
Tem dos animais, tem das vacas,
tem do *aguará*¹⁹, tem do tatu,
tem do *tay*²⁰, né, tem das formigas, né?

Então, tem três terras,
que é do mar também,
mas a gente vê como o céu, né?
Só que *Yy Ju* ela não fica lá em cima,
ela fica aí embaixo,
depois do mar isso, né...

Então, é assim, né?
Por isso que a gente tem medo
de levar muito as crianças pra ver o mar, né?
Porque do mar ela já...
Por isso que eu tive a experiência da Natany também,
que lá no Morro das Pedras²¹, lá é um mar sem fim,
eles foram fazer um curso, e o Edson²² falou assim:
“ah, vamos lá, eu pago o hotel,
e a gente fica lá.”

Só que a Natany estava bem pequenininha.
Só que ela gostava, a gente foi,
e eu falei pra Natany não mexer muito nas conchas, né?
Também falei com as conchas, também,
que não era pra mexer,
que ela estava ali só como brincadeira,
que a gente veio só um instantinho.

Só que do nada a Natany olhou pro mar, né?
Ela falou assim, “mãe,
mamãe, *mba’e tu peee, tuja’i oin!*²³”, ela falou.

¹⁹ Popularmente conhecido em português como cachorro do mato, encontro uma limitação ao buscar precisar em português a qual espécie Jaxuka se refere.

²⁰ Formiga.

²¹ Praia em Florianópolis/SC.

²² Marido de Jaxuka.

²³ “O que é, lá, tem um velhinho!” “*peee*” é um “*pee*”, de “*pee py*”, que significa “lá”, dito com ênfase, como “láaa!”.

Ela falou assim, “mãe”, mas quando eu olhei,
era só o mar, né?

Daí ela falou assim, “Ai, tadinho²⁴,
*xamoĩ ma ikaren'i, uru omongaru*²⁵”, ela falou, né.
Ela falou que viu que um *tujá'i*²⁶ estava tratando galinha, jogando milho,
e ele estava varrendo o terreno, né.
Daí eu falei assim, “Aonde, coitadinho?”
“É tão bonito lá!”, ela falou.
Ela falou assim: “*A'ý! Oĩa nhia'ã morador, tekoa nhia'ã oĩ?*²⁷”,
ela falou, né, e eu falei assim:
“Edson, ela tá vendo lá *Yvy Ju*,
já vamos levar ela pra casa, né?”²⁸

Ela falava e eu olhava,
parece que ele chamava a atenção dela, sabe?
Eu olhava assim, era só pedra, né?
Mas ela falou assim, “mas tem até canoa lá...”, ela falou.
Ela falou assim: “*Jaa ha'e rire upe py*²⁹”, ela falou.
Daí, ali que eu acreditei que realmente *Yvy Ju*, ela fica pra lá do mar.

Aí eu fiquei assim, assustada.
Eu falei até hoje para a Natany, e ela não se lembra.
Ela falou que não, que ela não lembra.
Então, *Yvy Ju* e céu, assim, é só *Yvy Ju*, né...
(...)
Então, como o meu avô falou,
o meu pai também falou assim:
“*Jagua ypy oin ae avi*³⁰”, né.

²⁴ Dizer “tadinho”, “coitadinho”, “ai'i”, em guarani, é também uma maneira de expressar carinho e cuidado com a pessoa que é vista desse modo, não é expressar pena necessariamente. Quando eu estava grávida, alguns amigos e amigas guarani, para falar da gravidez, dos cuidados que eu tinha grávida, diziam “ai'i...”

²⁵ “O *xamoĩ* é curvadinho, está alimentando galinha”.

²⁶ Um velhinho.

²⁷ “Oh! Tem algum morador? Tem *tekoa*?”

²⁸ Valéria Macedo (2009), a partir dos diálogos com seus interlocutores guarani do litoral norte de São Paulo, observa os cuidados a serem adotados estando perto do mar, sobretudo em relação à crianças e comenta que “Alguns dizem que Guarani não gosta de ir à praia porque o mar – *ye'ẽ*, também chamado para *guaxu* – enfraquece o *nhe'e*, que se lembra de *yvy marã'ey* e fica com saudades, querendo ir embora, triste (*ndovai*), e por isso mais suscetível a agenciamentos patogênicos (*mboaxy*)” (p. 75). No mesmo sentido, ela explica que “[n]o período inicial da vida, a conexão entre corpo e *nhe'e* ainda é bastante frouxa. Além de medidas para que o *nhe'e* não se perca ou sofra agressão, é preciso vários cuidados para que ele goste desta terra, se acostume aqui e não queira voltar logo para *nhanderu amba*. Um exemplo já mencionado é o perigo de deixar a criança ver e entrar no mar, porque o *nhe'e* pode se enfraquecer pela lembrança de sua antiga morada, logo adiante de para *guaxu* (“mar”, “grande água”)” (p. 216).

²⁹ “Vamos depois aí”.

³⁰ “*Ypy*” pode ser traduzido por “começo”, e tem sentido tanto de tempo quanto de lugar. Acredito que “*jagua ypy*” seria como “o ancestral do cachorro”, “*vaka ypy*”, ancestral da vaca, “*gyra'i ypy*”, ancestral dos passarinhos por aí vai. Diz-se também, por exemplo, “*Nhaneramoĩ ypy kuery*”, “os *Nhaneramoĩ kuery* do começo da nossa história”. Assim, a frase de Jaxuka pode ser traduzida como “O ancestral do cachorro tem também”. Aqui, vale notar as reflexões de Daniel Pierri (2013) a respeito das relações dos Guarani com os *jagua* que criam (e com os espíritos guardiões donos desse animal): “Apontei anteriormente que os Guarani-Mbya têm o hábito de criar cachorros nas aldeias. Além disso, disseram-me que o exemplar originário dos cachorros é um animal doméstico de Tupã, e por isso não é permitido matá-los. Outra explicação que ouvi sobre a interdição de matar cachorros é que esse cachorro imperecível é o dono dos cachorros, de nome *Xandroke*, cuja morada é ao lado da morada de Tupã (...)”. Se o dono do cachorro mostra ser bravo, como era o dono da lontra, e levar a vida de qualquer um que mate um dos seus, não parece ser porque ele não gosta (*noremboayui*) dos Guarani, como era o caso em relação ao outro. Mas porque ele é animal doméstico de Tupã, e é por isso que os cachorros aqui na terra não matam os Guarani, apenas latem, e os ajudam na caça” (pp. 219-220).

“*Vaka ypy oin ae avi, gyura'i ypy'i oin avi ae*”³¹,
Então, tudo isso tem.
Em cada aldeia também eles têm.
Então, é assim que funciona.

Valéria Macedo tece alguns comentários sobre essa geografia guarani do cosmos, que será mais adiante pensada a partir da localização das moradas celestes (*amba*) de onde vêm os nomes guarani:

“Nhanderu, “nossos pais”, também chamados *nhandejara*, “nossos donos”, habitam regiões do cosmos em que nada é limitado (*opa va'erã e'y*) ou perecível (*marã e'y*). É de lá que provém o *nhe'e* dos Guarani, e é para onde deverá voltar após sua incursão nesta terra, chamada *yvy rupa* (“a terra onde pisamos”, “o suporte da terra”), *yvy vai* (“terra ruim”), *yvy pyau* (“terra nova”), entre outras designações já mencionadas. Diferentemente, outras modalidades de sujeito têm o *nhe'e* confinado no patamar terrestre, onde habitam seus donos espirituais, *-jara*. Aos Guarani que aqui nascem, os *nhe'e ru ete*³² enviam nomes que codificam a proveniência do princípio vital daquela pessoa, isto é, de que região celeste é seu *nhe'e*, que corresponde ao pai ou dono de sua “alma-palavra”. Saber de onde veio é fundamental para que se possa voltar após a estadia nesta terra, e para aqui transitar em meio a múltiplos itinerários e adversidades” (2009, p. 210).³³

Os caminhos que levam à Tekoa Tarumã

Essa chegada, com as crianças partilhando do saber dos pássaros sobre poder comer o fruto da árvore Tarumã, se deu muitos anos atrás. Os diálogos com Jaxuka, que aqui seguem em parte transcritos e que costuram o texto, aconteceram dois anos atrás, em 2023. O território, já refundado, segue sempre se construindo, a cada dia, e é também um fruto – dos cuidados mantidos pela comunidade que ali vive. E, ainda hoje, acontece de se *chegar* à Tekoa Tarumã, ainda hoje, ela segue sendo *feita*.

Há muitos caminhos que podem levar até lá, e muitos deles conectam a Tekoa Tarumã a outros *tekoa* e vêm sendo percorridos pelos Guarani desde antes da colonização. O caminho que eu mais tomei foi o da rodovia BR-101, sentido sul-norte. À direita, em um certo ponto

³¹ “O ancestral da vaca tem também, o ancestral do passarinho tem também”.

³² Verdadeiros pais das almas.

³³ Há muitas traduções possíveis para *nhe'ẽ*, como “espírito”, “alma”, ou “princípio vital” (MACEDO, 2009, p. 210), como será abordado mais adiante. Adoto mais frequentemente a tradução de “*nhe'ẽ*” por “alma” ao longo da dissertação, seguindo a escolha tradutória que mais vi aparecer durante as conversas com os moradores da Tekoa Tarumã.

da rodovia, há um desnível para baixo e uma entrada discreta de chão batido, com um portão de madeira e uma placa de Terra Indígena colocada pela Funai.

Esse portão geralmente está aberto – talvez fique fechado durante a noite – e dá entrada para a Tekoa Tarumã. Passando esse portão, à esquerda, há uma mata não muito densa e não muito alta, cheia de plantas de vários tipos que não sei reconhecer, mas que os membros da comunidade sabem: ali tem remédios para quem consegue os identificar. À direita, quando se passa o portão, há um pouco de capim e, afastadas dessas margens do começo do caminho, algumas casas. O chão dessa estradinha é coberto com brita. Seguindo um pouco mais à esquerda, há outras casas, incluindo as casas onde Jaxuka, seu marido Edson, suas filhas e sua sogra moram. Mais à frente no caminho, há um recuo coberto de brita onde se pode parar o carro e onde ficam algumas ferramentas e máquinas esperando para serem usadas, embaixo de uma árvore. À esquerda nesse caminho, continuam surgindo poucas casas, com espaço entre uma e outra, todas de madeira, como a de Kuaray Sérgio e Para Cláudia e o pequeno Nhamandu. Até que chegamos a um imenso taquaral e se inicia uma curva para a direita e dá na EIEF Tupã Poty Nhe'ẽ, cujo pátio também é coberto de pedra. Ali, há sempre crianças brincando e alguns jerivás enormes, bem fincados sobre a terra há muito tempo.

Nesse pátio em frente à escola, alguns dos moradores e os visitantes costumam estacionar seus carros, e é também ali que a comunidade dispõe cadeiras e monta tendas para receber reuniões e eventos maiores, para falar de educação, saúde, terra, políticas públicas e diplomacias. De frente para a escola, à sua diagonal, fica a Casa de Cultura Xeramoí Graciliano Wera Poty. Ali perto, passando a casa de cultura, há outras casas, como aquela em que a *xejaryi* Marinês mora hoje e cujo quintal é embelezado por diversas plantas, como o biri de flores amarelas. Atrás da escola, há um campo de futebol e um caminho de terra que, mais adiante, leva à *opy'i* de um lado, e à roça, um pouco afastada, de outro lado. Seguindo por esse caminho, chega-se então às casas que ficam mais perto da mata e um rio no fundo do *tekoa*, onde moram Karai Roberto e Para Luzia com seus três filhos pequenos, e Letícia e Denis, com suas duas pequeninas. Nesse caminho todo, nos pátios, em frente às casas, há vários cachorros adotados pela comunidade. Foi assim que consegui descrever o *tekoa* quando estive lá em setembro de 2023 e gravei, com Jaxuka, as entrevistas que aparecem em parte neste trabalho.

Em setembro de 2025, voltei à Tarumã para compartilhar um pouco sobre os rumos que tomou esta pesquisa, que já estava quase pronta, e para entregar à Jaxuka um pequeno livro chamado “Jaxuka Ayvu”, onde reuni as falas que ela me deu de presente em 2023, com nossas entrevistas transcritas e com algumas fotos do território e dos Tekoa Tarumã *pygua kuery*³⁴, as pessoas que vivem no Tekoa. E aí, chegando já depois do tempo de dois anos ter atravessado o território, sem ver sua passagem por ali enquanto ela acontecia, notei o *tekoa* bem diferente: ele já tinha novos caminhos, novas casas, novos bebês, novos espaços habitados. “Parece que se desconfinou, está maior, mais espalhado, dá para respirar mais”, comentamos eu e os amigos que reencontrei. Pude conhecer as novas casas com seus quintais que, dois anos antes, eram narradas como as casas do sonho, as casas do futuro. E o tempo também me atravessou: eu já não estava mais grávida, meu filho já havia nascido, aprendido a andar e querer falar.

O que era, em 2023, o “fundo” do *tekoa*, o encontro entre as últimas casas, a mata e a margem do rio, agora já mostrava um caminho aberto que, se seguido, leva à casa em construção de Karai Roberto, Luiza Para e seus filhos, à uma ponte sobre o rio, e às construções das casas novas de Jaxuka e Edson; de Kuaray Sérgio, Para Cláudia e seu filho Nhamandu’i; da *xejaryi* Marinês; de Tati, seu marido e seu filhinho que agora já nasceu. Cada casa um tanto distante uma da outra, com pedaços de mata entre elas, cada uma com seu quintal (*oka*).

Essas casas são fruto da luta da comunidade pela compensação de impactos causados ao território por uma fábrica da BMW que fica a menos de 1 quilômetro da TI Tarumã e foi construída desconsiderando os direitos das comunidades guarani da região³⁵ à consulta livre, prévia e informada e a participar de seu processo de licenciamento, no qual deveriam ter sido realizados, antes da concessão de qualquer licença ao empreendedor, Estudos de Impacto Ambiental com Componente Indígena (EIA-CI), necessários para a análise da viabilidade de empreendimentos que possam impactar, direta ou indiretamente, comunidades indígenas. Nessa minha volta, em 2025, a comunidade da Tekoa Tarumã, que por mais de dez anos apresentou, através do *kuaxia para*³⁶, suas cobranças pela compensação dos impactos causados aos seus territórios e às suas vidas pela construção e operação da fábrica,

³⁴ Moradores do local.

³⁵ Incluindo as comunidades das Terras Indígenas Piraí e Pindoty.

³⁶ Literalmente folha desenhada. O termo pode ser utilizado para fazer referência a “papéis”, “documentos” e “processos (judiciais e administrativos)”.

comemorava aquilo que é apenas o início de um longo processo de reparação pela lesão grave a seus direitos.



Imagem 4. Tati concentra-se fumando o petyngua enquanto acompanha seu pai, seus irmãos, sua irmã, cunhadas e cunhados, sobrinhas e sobrinhos durante visita da comunidade da Tekoa Tarumã a área de antigo tekoa (Corveta) na Terra Indígena Tarumã, próximo ao Tekoa Tarumã. Maio de 2022.

Taquara, takua

Mesmo com essas transformações no território, perto da entrada do *tekoa* continua a taquara, *takua*. Permanece lá aquele taquaral imenso, que recebe quem chega pelos caminhos que tentei descrever e que faz sombra, refresca, balança ao sabor do vento, e que não foi plantado pelos atuais moradores, mas que os ampara de diversos modos. Esse conjunto de taquaras, junto com as palmeiras jerivá, *pindó*, e outros elementos do território, também ancora o *tekoa* seus moradores, os assenta. Buscando uma metáfora mais familiar e circunstancial que a da âncora, poderíamos até dizer que ele “taquara” as pessoas. Nesse sentido, Gennis Araí Martins Timóteo explica: “A taquara está envolvida em toda nossa vida guarani, faz parte de nossas histórias desde os tempos mais antigos antes da criação do mundo, desde os tempos em que nós Guarani vivíamos juntamente com as divindades” (2024, p. 120). As taquaras³⁷, das quais há diversas espécies, contam o tempo com seus ciclos (*takua raxô*) de aproximadamente 30 anos: assim se contava a idade antigamente entre os Guarani, ensina Jaxuka.

Pelas mãos guarani, as taquaras transformam-se em muita coisa³⁸. São boas para, depois de amassadas, serem usadas como teto, ou, misturadas com barros, sustentar paredes das casas de moradia das famílias ou casas de reza, *opy'i* (TIMÓTEO, 2024, p. 122). Transformam-se nos cabos por onde se puxa o ar do *petyngua*, sua coluna (*petyngua 'y*) – segundo Vera Rodrigo, amigo e jurista guarani, há uma variedade de *takua'i* que brota nas beiras de rio e que é “perfeita” para fazer se produzir esses cabos. Além de ser passagem para o ar puxado com a fumaça do fumo (*petyn*), o ar também passa como sopro pela taquara quando dela se fazem flautas (*mimby*). Para Mirim Mariza Oliveira ressalta a importância da taquara para o sustento das famílias guarani, sendo a principal matéria prima usada para confeccionar artesanatos³⁹ que são tanto utilizados pelas comunidades que os criam quanto vendidos para pessoas de fora dos *tekoa* (OLIVEIRA, 2020, p. 21). Além disso, a *takua* conecta diferentes gerações e possibilita a transmissão de saberes entre elas – “[d]esde pequenas as crianças veem seus pais fazendo artesanatos e assim alguns se interessam em fazer também” (Ibid., p. 21). No mesmo sentido, Gennis Araí Martins Timóteo conta que as meninas, desde criança, aprendem a confeccionar o instrumento *takuapu*, com o qual mães e

³⁷ As taquaras são compostas por suas raízes, folhas e colmos - caules aéreos ocos, segmentados em gomos.

³⁸ Retomo esse pensamento no capítulo 2.

³⁹ Gennis Araí Martins Timóteo também destaca a importância da taquara para o sustento das famílias e dá alguns exemplos dos artesanatos feitos com elas: cestos, esteiras, arcos e flechas, zarabatanas (2024, p. 120).

avós ensinam os mais novos “a dançar e cantar os cantos sagrados” e cujo som “permite fazer uma conexão bem forte e divina também com os espíritos de nossos ancestrais” (2024, p. 122).



Imagem 5. Exposição e venda de artesanato durante encontro entre comunidades guarani do litoral norte de Santa Catarina e profissionais da saúde da SESAI e da Fiocruz. Tekoa Tarumã, Junho de 2023.



Imagem 6. Exposição e venda de ajaka durante encontro entre comunidades guarani do litoral norte de Santa Catarina e profissionais da saúde da SESAI e da Fiocruz. Tekoa Tarumã, Junho de 2023.

O *takuapu*, que é feito da *takua*, é um instrumento percussivo de rezo⁴⁰, canto e cura feminino, que as *kunhangue* batem, ritmadas, sobre o chão da *opy'i*, subindo e descendo as mãos que seguram esse objeto sagrado para os Guarani e moldando, através do mesmo ritmo, com a repetição desse movimento, seu corpo e o chão de terra batida da casa de reza. Manejar o *takuapu* dá equilíbrio às mulheres guarani, seja quando elas o fazem soar estando sentadas, seja quando o batem de pé, dançando (*jerojy*). As batidas trazem concentração para o rezo e auxiliam a conexão entre os que vivem na Yvyrupa e os seres que vivem nas moradas celestes, Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery retã*⁴¹(PAPÁ; BRITOS, 2023). Marcia Antunes Mborai Martins detalha o seguinte sobre o *takuapu*:

⁴⁰ Ao longo deste trabalho, aparecem os termos “reza” e “rezo” para falar de práticas de comunicação com os antepassados guarani moradores das plataformas celestes. Os dois termos são utilizados pelas pessoas guarani com quem convivo. Algumas dizem “reza”, e não “rezo”, outras usam os dois termos. Na Tekoa Tarumã, utiliza-se mais comumente “rezo” para falar de práticas rituais, ainda que, ao traduzir o termo “opy’i” para o português digam “casa de reza”.

⁴¹ Recorro aqui às traduções desses termos feitas por Valéria Macedo (2009). Conforme a autora, “[r]etã corresponde a “lugar”, sendo seu uso também bastante difundido para “cidade”, tetã (no modo impessoal)” (2009, p. 87); e “Nhanderu retã”, faz referência à “morada celeste dos ancestrais divinos, que vem a ser a origem e o destino de nhe’ẽ dos Guarani (*Ibid.*, p. 25).

“Takuapu: um instrumento sagrado somente usado pelas mulheres, porque ele tem o mesmo som do pilão quando a mulher soca e faz o alimento sagrado *mbodjapé* e também faz a medicina sagrada *kaaguedjy*. Antigamente o takuapu também era usado pelas mulheres para fazer as covas do plantio para plantar o milho *avatchi* sagrado, com a semente sagrada. Hoje usamos o takuapu na *opy*, casa de reza, e quando batemos o takuapu no chão da *opy* ela faz as covas reverenciando a nossa mãe Nhandetchy que é nossa mãe terra e com esse som também reverenciamos nosso pai Nhanderu. Batendo esse som no chão ele é levado para o alto, lá é escutado, porque leva para cima e assim escuta o som das mulheres. A terra é o útero e quando bate na terra faz as covas e assim germina e brota as sementes. Assim quando tocamos takuapu dá força para Nhanderu ter contato com a mãe terra e ela com ele e assim poder curar. Por isso as mulheres mais velhas rezam assim com o takuapu para curar seu útero, seu pensamento, curar as filhas, as crianças e todas as pessoas” (2022, pp. 14-15).



Imagem 7. Cartaz elaborado pelos alunos e professores guarani da EIEF Tupã Poty Nhe'e. Junho de 2023, Tekoa Tarumã.

Assim falou Jaxuka a respeito do vínculo entre esse instrumento e o modo de ser das *kunhangue*:

É a nossa, *peixa*⁴²... A nossa, o nosso instrumento de *opy'i* também é *takuapu'i*, é o nosso, né, todo tempo, *takuapu'i*, nosso instrumento do feminino.

⁴² “Peixa” é uma expressão que pode ser traduzido por “tipo”, “como”, “assim”.

Segundo Para Mirim Mariza Oliveira, a taquara também vai às mãos das meninas bebês quando são pequeninas, e seus parentes cuidam para que, recém-chegadas, elas os segurem e, assim, se fortaleçam, permaneçam bem e com saúde nesta terra:

“Na cultura guarani a taquara é um símbolo da mulher, por isso quando a menina nasce o pai da criança faz uma takuapu (taquara sonora) ou uma cestinha pequena (ajaka’i), assim o *nhe’e* (espírito) fica e não sai acompanhando o pai dela. Se o *nhe’e* sai, a criança fica com cólica; pelo *nhe’e* estar seguindo o pai em diversas atividades a bebê passa mal. O pai ao sair tem que levar uma varinha de pau, para direcionar o caminho caso ele (o *nhe’e*) o estiver acompanhando. Assim o pai vai falando com o espírito. Quando tem a travessia de um rio, por exemplo, fala: ‘suba nessa varinha e não é pra brincar’” (2020, p. 24).

Certa vez, Wera Arnildo Moreira me explicou que a taquara é a planta das *kunhangue* porque elas se parecem de um certo modo: ao lado de cada caule já crescido, vão vindo os brotinhos, como as *kunhangue*, ao lado das quais vão se levantando seus filhos. E como me lembrou Vera Rodrigo, ao ler uma primeira versão deste texto, “mulheres são espíritos de *ajaka*, que é feito de taquara” – é comum que as *kunhangue*, em coletivo, refiram-se a si como *ajaka rete kuery*⁴³, aquelas do corpo de *ajaka*, sendo que “rete” denota uma dimensão de corporalidade feita de componentes visíveis e invisíveis, não dissociando-se da noção de “espírito” através da qual Vera Rodrigo me falou sobre corpos femininos.

Gennis Ara’í Martins Timóteo (2024), em "Moã Arandu Rekó: A sabedoria das ervas medicinais como pintura e memória viva", conta da *takua* através de pinturas de sua autoria e descreve minuciosamente outros diversos usos que os Guarani fazem dela: com a *takua*, corta-se o cordão umbilical dos bebês após o parto; antigamente, ela era usada nos rituais funerários guarani como matéria-prima para os cestos dentro dos quais as pessoas falecidas eram enterradas junto de alguns de seus pertences e mantimentos; ela conta a idade de quem vive sobre a terra a partir de seus ciclos de 30 anos; é fonte de remédio, pois a água armazenada dentro de seus caules, além de saciar a sede, fortalece a pessoa⁴⁴; a taquara é alimento para uma lagarta cujo consumo pode curar diversas doenças. Ela relaciona-se com

⁴³ Como Gennis Ara’í Martins Timóteo, enquanto mulher guarani e antropóloga, narra: “Conforme nossa história nós mulheres fomos feitas a partir de um cesto feito de taquara, foi a partir desse momento que a primeira mulher surgiu na terra, quando uma divindade confeccionou o cesto e jogou na água ordenando que surgisse o ser mulher. Por este motivo a Takuá está relacionada com todo o ciclo de vida feminino, influenciado em cada momento, desde o nascimento até a morte” (2024, p. 120).

⁴⁴ Daniel Kuaray Timóteo também se dedicou a compreender a agência da taquara na construção da pessoa: “As crianças da comunidade, meninos e meninas, aprendem a ter o canto e a dança como parte importante da educação corporal guarani. Para se ter uma boa voz são dados chás para tirar as dores da garganta. A água da takuara é um remédio natural que se acredita ter um poder curativo” (2020, p. 51).,

todo ciclo da vida, incluindo nascimento e morte. E Takuá, como explica a autora, também é pessoa, é um ser muito poderoso:

“é o nome da mulher mais antiga que existiu nesta terra, [que] é conhecida também como nossa primeira Tchy (mãe), a anciã mais velha do mundo. É uma divindade que protege juntamente com Nhandetchy todas as mulheres e pessoas que possuem espíritos femininos na terra, não importa se são pessoas indígenas ou não. Em algumas narrações guarani ela é a guardiã do *yvytu* (vento), responsável pela brisa do ar. Em outras histórias é nossa primeira Tchy (mãe). Ainda em outras narrações surge como um ser masculino.

(...)

Conforme nossa história nós mulheres fomos feitas a partir de um cesto feito de taquara, foi a partir desse momento que a primeira mulher surgiu na terra, quando uma divindade confeccionou o cesto e jogou na água ordenando que surgisse o ser mulher. Por este motivo a Takuá está relacionada com todo o ciclo de vida feminino, influenciado em cada momento, desde o nascimento até a morte. A taquara está envolvida em toda nossa vida guarani, faz parte de nossas histórias desde os tempos mais antigos antes da criação do mundo, desde os tempos em que nós guarani vivíamos juntamente com as divindades” (pp. 119-120).

Mas há também muitas Takua no mundo, conforme Jaxuka: são as mulheres guarani que, por suas almas (*nhe'ẽ*) virem da morada celeste de Takua, recebem esse nome e com ele aprendem a ser quem são. Há várias as formas de ser *takua*: dentre essas tantos, há aquela da taquara que embeleza a entrada da Tekoa Tarumã.

Além dos limites do papel – territorialidades guarani

E dentre os vários tempos que correm sobre os *tekoa* e vão trazendo novas formas de ocupá-los, como aquele contado pelas taquaras, há também os tempos dos *jurua kuery*, os tempos dos *kuaxia para* – palavra que traduz “papéis”, “documentos”, “processos” e que, ao aparecer nos discursos guarani sobre a terra, revela a agência desses artefatos na elaboração de territorialidades guarani⁴⁵.

Demarcar é uma das principais formas, hoje, de cuidar da Yvyrupa, como explicam diversas pessoas guarani com as quais pude conversar e trabalhar nos últimos anos ao atuar como assessora jurídica na Comissão Guarani Yvyrupa (CGY). Kerexu Ivanildes, liderança indígena na TI Boa Vista e coordenadora na CGY, ressalta a relação entre demarcação e cuidado, ponderando também o seguinte: a demarcação é uma forma de reparação ao povo Guarani pela destruição de tantos de seus *tekoa*, “pela execução dos seus *xeramoï kuery*, pela violação das *kunhangue*”, e que não traz de volta essas vidas e esses espaços de viver

⁴⁵ Para uma análise aprofundada sobre a noção dos *kuaxia*, conferir Diógenes Cariaga (2019).

tomados pelos não-indígenas, *jurua kuery*. A demarcação⁴⁶, apesar de sua importância e do dever que o Estado tem de realizá-la, é apenas um mínimo. E, ao evitar que diversos tipos de violência contra os Guarani se repitam, demarcar é uma forma de colocar limites nos modos de agir dos *jurua kuery* e de cobrar o Estado pela proteção das Terras Indígenas.

Jaxuka é uma liderança bastante ativa nas interlocuções com o Estado pela busca da proteção da *Yvyrupa* através do cumprimento de diversos direitos fundamentais dos povos indígenas. Direitos esses que devem ser cumpridos, por exemplo, através da demarcação das terras que esses povos tradicionalmente ocupam, da efetivação de políticas de educação escolar indígena diferenciada⁴⁷ e de um acesso à saúde que contemple o que “saúde” (*texãireko*), significa nos termos de cada povo. Ela explica que cada discussão sobre política sempre tem que contemplar, ao mesmo tempo, três pilares que estão de partida articulados: território, educação e saúde, considerando também a importância de que o papel do Estado na realização das políticas seja cumprido sem tardar. Nesse sentido, Jaxuka constantemente alerta para os impactos da demora que, apesar das cobranças que o povo Guarani segue apresentando, ocorre em relação à demarcação de seus territórios, afetando a saúde das comunidades de diversas formas. E ao falar sobre essa ligação entre demarcação e saúde, como abordarei com mais detalhe no capítulo 3, Jaxuka também olha para as ambiguidades das políticas de demarcação, considerando o modo como os *xamoi kuery* e *xejaryi kuery* viam e veem esses limites, as delimitações administrativas no qual o território demarcado passa a se inserir, nos termos de uma dinâmica trazida pelo *jurua reko*, modo de ser dos não indígenas:

É por isso que eu sempre falo que hoje não é igual a antigamente, né?

⁴⁶ O demarcatório é faseado, tem diversas etapas que incluem estudos de identificação e delimitação, a desintrusão de não-indígenas das áreas demarcadas, e o reconhecimento da legalidade da demarcação de cada Terra Indígena pela Funai e pela União Federal após a conclusão de algumas dessas etapas. Em um momento, isso é feito pela Presidência da Funai, que publica o resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação - RCID; posteriormente, é ao Ministro da Justiça e da Segurança Pública que cabe declarar, através de Portaria Declaratória, a Terra Indígena como de ocupação tradicional e uso exclusivo do(s) povo(s) indígena(s) que tem (têm) direito originário sobre ela; por fim, é a Presidência da República que reconhece a demarcação através de Decreto Presidencial. Todo esse rito é regido pelo Decreto 1.775/1996. Ainda que haja atos administrativos necessários para cumprir o processo demarcatório, ale frisar que, conforme a Constituição Federal e o entendimento do Supremo Tribunal Federal (firmado no julgamento do Tema 1.031), todos esses atos têm caráter meramente declaratório de direito, e não constitutivos de direito. Ou seja, os atos de demarcação não criam direitos territoriais, os quais existem e devem ser respeitados de partida, mesmo antes do início da demarcação, dado seu caráter originário.

⁴⁷ Esse direito decorre sobretudo dos direitos fundamentais à educação (artigo 205 da Constituição) e ao reconhecimento de “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições indígenas” (art. 231 da Constituição). O Decreto nº 6.861, de 2009, atendendo a esses comandos constitucionais, regulamenta a “Política Nacional de Educação Escolar Indígena em Territórios Etnoeducacionais” e prevê, em seu artigo 1º que “A educação escolar indígena será organizada com a participação dos povos indígenas, observada a sua territorialidade e respeitando suas necessidades e especificidades.”

O território é a base de tudo, né?
Se a partir do momento que no território
jurua kuery coloca limite, nós, como mbya,
a gente não consegue mais também
lidar com a mente também, né?
Porque até eu ouço até histórias,
até esses poucos anos também, que o tio Dario e o pai estavam comentando, né?
Por que que existe essa divisória da demarcação, né?
Que não deveria ter, né?

Então, essas demarcações que estão aí,
é por onde *mbya kuery oiko*, né, *peixa, tatapyre*⁴⁸,
tipo, por exemplo, o tio falou assim,
que a gente ia procurar onde *ma'etã*⁴⁹, né?
Porque cada ano, *onhema'etã*⁵⁰ num lugar, né?
*Ha'e gui amboae ara guyje*⁵¹, que nesse ano que vem, vamos supor, é em outro lugar, né?
Daí, assim, eles iam contando por onde os territórios que iam ser.

(...)

E hoje, até eu me lembro que o pai falou,
“hoje *ma, ore tuja'i kuery ndoroiko kuaavei*”⁵²,
e é verdade, né?

Por causa dessas divisórias, talvez,
imagina nós agora atual, né?

Como é que a gente lida com a questão das políticas de *jurua kuery*, né?
Então a gente não sabe se vai cair, por exemplo,
se o marco temporal vai cair ou não,
como é que vai ser, será que vai ser, né?

A gente pensa isso.

Então imagina, *xamoĩ kuery*, né, que eles viviam assim,
livre, assim.

Tipo, *mamo oje'oia py teĩ*⁵³,
qualquer lugar, só que eles pedem permissão para a natureza para ficar ali.
Então imagina, né? Então isso mexe tudo com a questão mental da gente,
agora no futuro, agora no atual, né?

Então, muitas vezes, ninguém, *jurua kuery*, sabe que, muitas vezes,
mbya kuery adoece por causa disso, né?

Porque, *peixa ae py, xamoĩ ijayvu*: “*peiko kuaave tavy*”⁵⁴,
“*anyin, pende ijapyre*”⁵⁵, que no caso de nós somos *ijapyre*⁵⁶, né,
nós somos os últimos dos mbya kuery agora, né?

*Tuja ma ovy*⁵⁷, sei lá o que que os nossos netos vão ver no *Yvy Vai*,
a gente não sabe, né?

Então é para isso, né?

*Peixa aguã, ha'e kuery, jaikuaa ma*⁵⁸ que no futuro
não vai mais ser igual do que antigamente, né?
Até o meu tio falou assim, né,

⁴⁸ “É por onde os Mbya moram/moraram, né, tipo, para os fogos familiares”.

⁴⁹ “Onde tem plantio, onde onde alguém planta.”

⁵⁰ “Se planta”.

⁵¹ “E em outro ano”.

⁵² “Hoje, nós velhinhos não temos mais como saber”.

⁵³ “Onde eles vão/iam, qualquer lugar que eles fossem”.

⁵⁴ “Porque, tipo, nisso, os *xamoĩ* falam: “saibam melhor como viver”.

⁵⁵ “Agora, vocês, os últimos (descendentes, caçulas)”.

⁵⁶ Últimos, descendentes, caçulas, mais novos.

⁵⁷ “Indo para a velhice” ou “envelhecendo”.

⁵⁸ “Para tipo, eles [os nossos netos], nós sabemos, que no futuro”.

que todos em esses território, eles [os mais velhos] passaram,
mas não tinha [demarcação, limite].
Até o momento que chegou no *jurua* né,
que eles não sabiam falar,
eles não sabem nem o ano deles certo.

Então o próprio *jurua* inventa, né?
*Va'e ri ore kuery py roikuaa ore ano py takua re*⁵⁹, né?
*Takua re rive*⁶⁰, que a *takua opa*⁶¹ nesse ano passado, né,
quando eu completei 30 anos.
Então, a cada 30 anos, ela já...
Por exemplo, o pai *rãgue'i* já viu três vezes.
Então ele tem mais de cento e poucos anos, né,
se contando 30 anos cada, né?

Então, é aí que eu fiquei “é verdade...”
Bem na hora que eu completei 30, a taquara acabou em todo lugar.
Por isso que o Vera falou assim, “a taquara seca eu já tenho”,
ele fala isso. Entendeu?
Então, isso é para antigamente.
A idade deles, né?
Só que eles não sabem que ano que nasceram, né.
Então o *jurua* inventou o nome, o *jurua* inventou a idade e o ano, né?
Mas nós mbya kuery, a gente antigamente sabia é pela taquara, né, *yxo*,
Um ciclo da taquara é “*takua yxo*”.



"Mamo oje'oiá py teĩ": "Onde eles iam, qualquer lugar que eles fossem". Comunidade da Tekoa Tarumã visitando área de antigo tekoa (Corveta) dentro da Terra Indígena Tarumã. Maio de 2022.

⁵⁹ “Mas nós contamos nossos anos pela taquara”

⁶⁰ “Só pela taquara”

⁶¹ “A taquara acabou”. Acabou no sentido de secar, de terminar seu ciclo de vida.

Dominique Gallois (2004), no artigo “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?”, analisa esses três conceitos, distinguindo-os. Seguindo o exercício que a autora propõe, podemos analisar a fala de Jaxuka – bem como as de seu pai e de seu tio, por ela citados – que transcrevi acima, na qual frisa-se o contraste entre as territorialidades guarani e as noções *jurua* que servem de base a processos de “regularização fundiária”, de contagem do tempo e de categorização de espaços e pessoas – “as questões das políticas de *jurua kuery*”, diz Jaxuka. Conforme Gallois, pensar a partir do conceito de territorialidade possibilita uma “abordagem que não só permite recuperar e valorizar a história da ocupação de uma terra por um grupo indígena, como também propicia uma melhor compreensão dos elementos culturais em jogo nas experiências de ocupação e gestão territorial indígenas” (p. 1). Articulando as três categorias citadas, a autora considera que a noção de “Terra Indígena”, por sua vez, “diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de ‘território’ remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial” (p. 5).

Jaxuka, nesse sentido, explica que “o território é a base de tudo”. Quando leio essa transcrição, parece que a escuto também dizer “*nhandereko* é a base de tudo”, como ela de fato me explicou de diversas formas e como os Guarani tantas vezes dizem em reuniões e encontros realizados para discutir questões de “terras”, “territórios” e “territorialidades”, entre parentes ou junto a órgãos do Estado. O modo de ser guarani, *nhandereko*, orienta as experiências de vida neste mundo e também em outros patamares de existência, como nas moradas celestes de Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*, onde essas divindades vivem do modo que os Guarani buscam também viver nesta terra *yvy vai* para por eles serem olhados.

Quando Jaxuka fala de “território”, fala também de limites. Mas essa palavra em português pode ter acepções muito diferentes quando lida pelas lentes *nhandereko*. O sentido de “ter limite” é aquele com que os Guarani se depararam ao lidar com os *jurua kuery*, aquele que chegou com a colonização⁶². “Ter limite”, nesse sentido, deixa muito mais difícil a tarefa de “lidar com a mente”, nos termos de Jaxuka (“ninguém, *jurua kuery*, sabe que, muitas vezes, / *mbya kuery* adoece por causa disso, né?”). “Mente” que, ao mesmo tempo, constrói

⁶² A noção de “conflito ontológico” elaborada por Mauro Almeida (2013) ajuda a compreender essas sobreposições de territorialidades.

as territorialidades guarani e também nelas se funda. “Territorialidade”, na acepção apresentada por Gallois (2004), pode ser, acredito, uma outra tradução para *nhandereko*.

Essa primeira acepção de limite diz das fronteiras administrativas, nas quais o *nhandereko* passa a esbarrar, seja em decorrência de processos de esbulho territorial, seja pela demarcação das terras “tradicionalmente ocupadas”, nos termos do artigo 231 da Constituição Federal, que deve ser realizada pela Funai e pela União. Os limites traçados administrativamente para assegurar a proteção desses territórios pelo Estado e, assim, evitar que a posse dos *jurua kuery* se projete sobre eles, não deixam de ser fronteiras que apresentam perspectivas de ocupação e mobilidade com as quais os *xamoĩ kuery* e *xejaryi kuery*, anciãos e anciãs, outrora não precisavam lidar – ainda que, também outrora, em diversos momentos após a colonização e a imposição das organizações de um estado nacional, os povos indígenas tenham enfrentado muitas outras formas de cerceamento de suas territorialidades, como genocídios, processos de remoção forçada e confinamento territorial, processos que perduram até hoje em que pese as disposições legais em contrário.

Mas há outro sentido de “limite”: é aquele da contenção; do respeito pelos *teko*, pelos espaços e modos de vida de outros seres, visíveis – como animais da mata ou de criação, plantas, pedras e corpos d’água – e invisíveis (*jaexa va’e’yn kuery*) – como os *ija kuery*, donos e guardiões do que se vê e do que não se vê. Como tudo e todos têm dono, também tudo e todos têm *teko*, seus modos de ser, suas próprias territorialidades. Há inclusive os *ija kuery reko*, modos de ser dos espíritos donos e guardiões. Ter limite, nesse sentido, é não pegar tudo, mexer em tudo, tirar à toa as coisas de lugar, atitudes essas capazes de incomodar os tantos outros seres com os quais os Guarani compartilham o cosmos e cujos modos de vida também compõem as territorialidades desse povo. Esse tipo de limite os Guarani aprendem a ter com as histórias dos mais velhos, seus ancestrais, *mbaekuaa’vae kuery*, que viveram sobre esse mundo e o marcaram com ensinamentos passados de geração em geração, a serem observados pelos *ijapyre*, os caçulas, a última geração: os Guarani de hoje. Conforme Maria Inês Ladeira (2009):

“*Mbaekuaa’vae* é aquele que possui a sabedoria e diz pela iluminação (*omoixakã*). Os Guarani-mbya assim se referem também aos “irmãos mais velhos”, aqueles que primeiro desceram ao mundo para povoá-lo e “encontraram seus verdadeiros lugares” (LADEIRA, 1992, p. 153). E assim fizeram seguindo a orientação do criador de todas as coisas, Nhanderu Tenondegua (Nosso pai, o primeiro), aquele que possui a “sabedoria e o poder criador (*kuaa ra ra*)” (CADOGAN, 1959, P. 25).
(...)

Por que eles sabem? Porque, seguindo os princípios definidos no lugar de origem de sua alma, conservam na terra a comunicação com os “verdadeiros pais das almas” (*nhee ru ete*). Para manterem o dom ou tornarem-se capazes de receber a sabedoria reveladora, é preciso estar em sintonia entre os dois mundos e, para tanto, manter o corpo e a alma íntegros, livres das imperfeições e tentações do mundo terreno”. (p. 32).

Do mesmo modo que Ladeira pergunta “Por que eles [*mbaekuaa’vae kuery*] sabem?”, poderíamos nos perguntar “Porque os *ijapyre kuery* (caçulas, Guaraní de hoje) enfrentam tamanho desafio para ‘lidar com a mente’ diante das ‘políticas de *jurua kuery*’ – como disse Jaxuka –. dos limites colocados pelos Juruá?”. Poderíamos, nessa linha, responder “porque os *mbaekuaa’vae kuery*, que ensinaram aquilo que sabem aos *ijapyre kuery*, antes de se deparar com os *jurua kuery*, andavam ‘livres’, apenas pedindo licença a todos os seres que encontravam pelo caminho”, resposta que ecoa a fala de Jaxuka reproduzida mais acima: “Então imagina, *xamoĩ kuery*, né, que eles viviam assim, / livre, assim. / Tipo, *mamo oje’oia py teĩ*⁶³, / qualquer lugar, só que eles pedem permissão para a natureza para ficar ali”. Foi esse jeito de caminhar (*guata*), orientador do modo de ser guarani (das “mentes” guarani), que os que sabem ensinaram aos que aprenderam. Sobre ter os mais velhos como fontes de uma sabedoria de importância vital, Darci da Silva Karai Nhe’ery, que relata ter fundamentado nas interlocuções com os mais velhos a sua metodologia de pesquisa sobre os rituais de *nhemongarai* e sobre o *ayvu porã*, as belas palavras que vêm das divindades, resume o seguinte: “Cada *xamoĩ* é um livro, assim como cada *xaryi* uma enciclopédia de medicina, de obstetrícia, de saúde, de higiene” (2025, p. 25).

Ecoam aqui as lições vindas de um outro contexto – do noroeste amazônico –, compartilhadas por João Rivelino Rezende Barreto (2022). Barreto, que pertence ao povo Tukano, reflete sobre processos de tradução e de produção de uma “antropologia em casa”. Para tanto, ele apresenta a ideia de que na matriz de conhecimentos tukano chamada *ukússe* – a qual ramifica em benzimentos, danças e pajelanças – é que residem as possibilidades de elaboração das artes de diálogo e das formas de conhecimento do povo Tukano (*ibid.*, p. 38). O autor ressalta a importância das experiências que passam pelo corpo e dos aprendizados com as vivências dos mais velhos para se produzir vida entre os Tukano, algo intimamente vinculado às possibilidades de, com a transmissão de conhecimentos, tecer relações entre diferentes gerações. Barreto explica que “toda ação e vivência da pessoa Tukano, seja homem, seja mulher, se vincula a um fator, um universo, um espaço, uma

⁶³ “Onde eles vão/iam, qualquer lugar que eles fossem”.

simbologia existente na memória tradicional” (2022, p.103). Levando isso em conta, Barreto fundamenta suas práticas de pesquisa na interlocução com seu pai, um *kumu*, detentor de conhecimentos excepcionais, pessoa capaz de, com as artes da fala, mobilizar e transformar seus ouvintes:

“O *kumu* tinha exigências acerca de seu conhecimento – ele não pensava em recompensa monetária, não esperava que houvesse alguma compensação depois de cada diálogo; o que se percebeu foi que, toda vez que iniciava *úküsse* tukano, parecia estar revivendo tudo. Era como se ele tivesse sido protagonista daquelas histórias, já que o fio condutor de seu raciocínio apresentava uma velocidade invejável. Outra questão era que o *kumu* Luciano Barreto tinha um ritmo de empolgação, ou seja, contava com o entusiasmo de *úküsse* tukano; assim, toda vez que falava de uma arte do diálogo, acontecia a renovação das mesmas ideias, dos mesmos valores, dos mesmos princípios, dos mesmos fatos. Em outras palavras, *úküsse* tukano se renova toda vez que o *kumu* volta a relatar essas histórias, sempre se reconstituindo, sempre se renovando, sempre se contextualizando, sempre sendo contadas, reinterpretadas, recontextualizadas” (*Ibid*, p. 130).

Jaxuka também salienta que as memórias contadas pelos Guarani mais velhos são capazes de transformar aqueles que as escutam. Quem ouve, passa a aprender por onde e como caminhar, conhecendo, através das narrativas contadas pelos *xamoĩ kuery* e *xajaryi kuery*, os modos de fazer *tekoa*. Ela explica que os territórios dos *xamoĩ* eram aqueles lugares por onde eles passavam, onde viviam, onde as famílias guarani faziam suas fogueiras (*tataypy*), por onde estabeleciam seus plantios (*ma'etỹ'a*) – “assim, eles iam contando por onde os territórios que iam ser”, ela diz, chamando a atenção para as práticas que incluem, por exemplo, plantio realizado cada ano em um lugar, a caça, a pesca, as coletas de plantas na mata, visitas entre parentes, estabelecimento de fogos familiares, que eram e são orientadoras das territorialidades guarani, do *nhandereko*. Apontando, ao mesmo tempo, a existência de articulações entre a demarcação de Terras Indígenas e o exercício dessas territorialidades, Jaxuka diz: “Então, essas demarcações que estão aí, / é por onde *mbya kuery oiko*, né, *peixa, tataypy re*”⁶⁴.

Ela diz que “o *jurua* inventou o nome, o *jurua* inventou a idade e o ano”, categorias das quais os mais velhos não se valiam para descrever seus territórios (“Até o momento que chegou no *jurua* né, / que eles não sabiam falar, / eles não sabem nem o ano deles certo”). Para Mirim Mariza Oliveira (2020), ao pesquisar sobre plantios e tempos guarani, evoca seus avós, que “contam que a cada trinta anos a taquara é atacada por *takuaraxó* (larva) e é tudo comido, assim depois de trinta anos começam a nascer de novo os brotinhos da taquara” (*Ibid*, p. 22). Assim, se os mais velhos não sabiam dizer sua idade nos termos dos *jurua kuery*, não é porque eles não elaborassem teorias e práticas a respeito do tempo ou, do mesmo

⁶⁴ “É por onde os Mbya moram/moraram, né, tipo, para os fogos familiares”.

modo, sobre “limites”. Mas porque concebiam diferentemente dos *jurua kuery* as noções de temporalidade e espacialidade que são traduzidas para o português usando as palavras “tempo”, “idade”, “limite”.



Imagem 8. Pinturas nas paredes da Casa de Cultura Xeramoin Graciliano. Alguns fundamentos do nhandereko e, portanto, das territorialidades guarani. Petyngua (cachimbo), ajaka (cesto), takuapu (bastão de taquara

utilizado pelas mulheres na casa de reza), *rave* (rabeça), *mbaraka mirim* (chocalho), *arco e flecha* (guyrapa).
Tekoa Tarumã, Maio de 2023.

Fortalecendo o Tekoa: saber de onde se vem, buscar para onde se ir

Além da demarcação, estratégia fundamental de proteção de direitos territoriais, a comunidade da Tekoa Tarumã ensina que há tantos outros jeitos de fortalecer o território, e isso *nhandereko rupi* – pelo *nhandereko*, vivendo o modo de ser guarani, que, por sua vez, é composto por diversos *teko*, como o das crianças (*kyringue reko*), o das mulheres (*kunhangue reko*), o dos homens (*avakue reko*), o dos anciões e anciãs (*xeramoï kuery reko* e *xejaryi kuery reko*), o das parteiras (*mitãjaryi reko*), o das grávidas (*puru'a reko*), e por aí vai. Existem tantos *teko* quanto jeitos de ser e estar no mundo – aliás, em diversos mundos, considerando os *teko* de todos os seres que se vê e os que não se vê. Há também o *ma'etỹ reko* e o *opy'i reko*, modos de ser orientados pelo plantio guarani e pelas práticas na casa de reza, respectivamente, nos quais podem se enredar todos os membros do *tekoa*, como abordarei com mais detalhe no próximo capítulo. Já no capítulo 3, procuro olhar mais para o plantio do *avaxi'i*, milho guarani, e sobre os cuidados a serem observados na gestação, no parto e no pós parto como modos de se viver produzir territorialidades, fortalecendo os *tekoa* e as pessoas que nele vivem. Aqui, penso nesse fortalecimento a partir das relações com os *mbaekuaa'vae kuery*, os sábios, mais velhos, com as divindades, que transmitem seus modos de viver aos Guarani, e também dos *nhemongarai*, rituais de benzimento de dádivas das divindades e de nomeação de pessoas guarani – todos esses modos diferentes e articulados de saber de onde se vem e para onde se vai.

Recupero o tema dos *nhemongarai* no próximo capítulo, e começo a falar aqui sobre essa prática a partir de sua importância para que os Guarani tenham revelados seus verdadeiros nomes (*tery ete*). Conforme Darci da Silva Karai Nhe'ẽry (2025), os *nhemongarai* são rituais de nomeação e de celebração dos nomes que são revelados a cada pessoa através da comunicação que os *karai kuery* e as *kunhã karai*, rezadores e rezadoras, estabelecem com as divindades. As nomeações e os rituais que as possibilitam, segundo o autor, são responsáveis por fortalecer os espíritos e as vidas dos Guarani, pois é sabendo seu verdadeiro nome que a pessoa poderá saber de qual morada celeste vem o seu *nhe'ẽ* e, assim, conhecer o seu *teko*, descobrindo como poderá viver nesta terra. O autor (2020, 2025)

descreve diferentes cerimônias de *nhemongarai*, como o *nhemongarai* das águas (*yy karai*), “o ritual específico para batizar, receber o nome e para limpar o corpo”, “preparado através de água e casca de cedro” (2020, p. 25); o do milho (*avaxi’i nhemongarai*) e o da erva-mate (*ka’a’i nhemongarai*):

“No *avaxi’i nhemongarai* acontece a cerimônia do *mbojape’i*⁶⁵, que consagra o alimento. Através do *mbojape’i* que as crianças e adultos ficam bem de saúde, forte fisicamente e espiritualmente. O *avaxi’i nhemongarai* costumava ser feito todos os anos, porém, hoje em dia, não há mais espaço para plantar, pois a mata tem sido invadida pelos *jurua kuery*, cujo modo de vida também contribui para o empobrecimento do solo” (2020, p. 31).

“Através de *Ka’a’i Nhemongarai* é praticado a dança, o canto e a fala sagrada. Os *xamoi* dão aconselhamento para os jovens, para os casais e também mostra o caminho, de que forma a gente deve seguir para ser alguém na vida, para cuidar das crianças, dos filhos. É dessa forma que se adquirem os conhecimentos: através da fala dos mais velhos, no momento do ritual do *ka’a*” (2020, p. 35).

A fala de um dos interlocutores guarani de Valéria Macedo (2009), Carlos Papa Miri Poty, também apresenta o *nhemongarai* como o momento de compreensão da ascendência primeira da pessoa, de quem “é seu *nhe’e ru ete*”, pai verdadeiro de sua alma:

“*Nhemongarai* é uma descoberta de quem é você, quem é o filho seu, ou quem é a filha. Por que antes de vir ao mundo, você fazia parte de alguma parte, em alguma parte você era espírito. Então esse espírito seu tinha nome, e o pajé vai chamar o espírito seu pelo nome que já tinha. Então é a descoberta de onde você veio, de que parte você faz parte” (2009, p. 214).

Os *nhemongarai*, também traduzidos para o português como “batismos”, assim como diversos outros rituais de cura, de memória, de transmissão de saberes e de comunicação com os *Nhanderu kuery* e *Nhandexy kuery*, se dão através do canto, da dança, de fazer soar os instrumentos musicais guarani e da escuta. São realizados na casa de reza, *opy’i*. Wera Tupã Leonardo Gonçalves (2020), explica que esse local é o “centro de aprendizagem Guarani” (p. 15), e Para Mirim Mariza Olivera (2020) se refere a ele como “centro de resistência” do povo Guarani. A autora, ao analisar os ciclos, saberes e artes do *ma’etỹ*, plantio guarani, chama atenção para as relações entre as práticas de plantar e de dialogar com as divindades –

⁶⁵ Conforme Darci da Silva, “[o] *mbojape’i* e *mbyta* são preparados pelas mulheres. Assim era feito antigamente. As mães ensinavam as filhas. Enquanto isso, os homens iam cedo à mata para colher o mel *ei’i*. Cada *mbojape* representa o *nhe’e* – o próprio espírito, o da mãe, da irmã ou da tia. Dessa forma que se fazia o ritual do *avaxi nhemongarai*. Antigamente, o *mbojape* sempre era acompanhado pelo mel. O *ei’i* era colocado em um recipiente feito de porongo chamado *hy’akua’i*, que representava o *nhe’e* de cada homem – o próprio, o do pai, do irmão ou do filho. Nessa cerimônia as crianças também podem receber o nome, por isso que o *mbojape* e o *ei’i* representam cada espírito. O *mbojape* representa o feminino e o *ei’i* representa *avakue*.” (2020, p. 33)

fazendo-se ver e iluminar por elas –, de realizar os *nhemongarai* (“batizar”, ela diz abaixo) e de buscar o fortalecimento dos *nhe'ẽ*:

“Os alimentos da agricultura guarani fortalecem corpo e espírito. Ao plantar, batizar e preparar os alimentos, mostramos a Nhanderu que respeitamos o nosso corpo e que lembramos dele, da palavra dele. Nosso *nhe'e* fica contente e nosso corpo mais resistente às doenças” (p. 39).

Jaxuka, no mesmo sentido, explica que plantar seguindo o *nhandereko* é maneira de ser olhada e protegida – junto com o território, junto com o plantio –, pelos primeiros e eternos pais e mães dos Guarani, Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*:

1 Ha'e vy py, importante rai peixa nhanhoty ayn gui, 2 Nhanderu kuery oexa aguã, ha'e py Nhanderu kuery opensa 'rã: 3 “pu! tekoe py ma mba'e vai nonheacontece mo'ã⁶⁶i, tein”, 4 ha'e py py orembokakua'i⁶⁷, ikuai'i, ojekuaa'i py ipytã [va'e] ne 5 porque avaxi'i py nhande, nhanenhe'en ae, ne, ore kuery nhe'en 6 ha'e gui orekuai'i ta avi, yvy vai re, ne, a terra que é mal. 7 Ha'e va'e py xee amombaraete rai, peixa, 8 xere rema'en rã Julia, eu sou uma simples qualquer, 9 só que peixa xepy'a py ma amombaraete ha'e va'e, nhandereko, 10 peixa importância rai peixa	1 Assim, é muito importante, tipo, a gente plantar daqui para frente, 2 para Nhanderu kuery olhar, nisso Nhanderu kuery vão pensar: 3 pu! nesse tekoe nada de ruim vai/pode acontecer mesmo”, 4 e com isso, eles nos criam, vivem/estão/tem, já aparecem os bebês 5 porque o avaxi é nosso espírito mesmo, né, o espírito de nós Guarani 6 e daí nós vamos viver, nesta yvy vai, né, essa terra que é mal 7 eu quero fortalecer muito isso 8 tipo, se você olhar para mim, Julia, eu sou uma simples qualquer 9 só que, olha, no meu coração, quero fortalecer isso, nosso nhandereko 10 assim/tipo, a grande importância da gente plantar, né...
---	--

⁶⁶ “Moã'i”, como categórico negativo, indica que nada de ruim pode acontecer mesmo, de jeito nenhum. Como “ndajapo moã'i” (bem firme, “não vou fazer mesmo!”).

⁶⁷ “-kakua” é “crescer”. “Eu cresci aqui”: “akakua karan”; já “xembokakua'a”, com o causativo “-mbo” é “eu fui criado aqui”, “fui ajudado a crescer aqui”. Assim, Nhanderu orembokakua'i: nhanderu nos cria (criar no sentido de auxiliar a crescer, como no verbo “raise”, em inglês).

onhema'etyn⁶⁸ ne, 11 Ha'e py xeru ijayvu, o que mamãe rãgue'i ijayvu, 12 renhoty, nhandoty, mba'emo pyau⁶⁹ yvy vai re 13 anyin ke⁷⁰, peixa, nerakate'yn 14 renhotyn va'ekue re 15 kyingue'i ha'e javive'i pe eme'en	11 E nisso, o que falou meu pai, o que falou a falecida mamãe 12 “você planta, nós plantamos, e tudo de fruto novo que dá do que você plantou nesse yvy vai⁷¹ 13 não seja, tipo, egoísta 14 com o que você plantou 15 dê para todas as crianças”
--	--

Quando esses pais e mães moradores dos patamares celestes estão olhando, o plantio dos Guarani é protegido, e quem planta se faz reconhecer pelas divindades, como complementa Jaxuka:

Ha'e tein, ma'etyn, né, Ju, nhama'etyn rã py, Nhanderu kuery, ha'epy, nhandereixa kuaa, né? Tipo, amandau no'ai, yvytu vaikue ndoui...	Porque o plantio, né, Ju, quando plantamos, os Nhanderu kuery, lá, nos conhecem, né? Tipo, não cai granizo, não vem vento ruim...
--	---

Nomes e cultivadores

Xeramoi Graciliano Wera Poty rãgue'i

⁶⁸ Vale notar a diferença no uso de alguns dos verbos utilizados para falar de plantio. Há “-ma'etỹ”, que forma, por exemplo “onhema'etyn” (se plantar), “nhama'etyn” (plantamos), “ama'etyn” (eu planto) – esse “plantar”, na forma “-ma'etyn” é intransitivo, usa-se para falar de plantar de modo geral. Já a raiz “-nhotyn” forma verbos transitivos, como “nhandoty” (plantamos), “anhotyn” (planto) e apresenta uma ação ligada a algo concreto a plantar, como o milho, *avaxi*, do qual pode se dizer: “anhotyn avaxi” (eu planto milho). Já o “nhamondoro” diz do colher, um colher puxando ou rasgando o que se colhe, como as espigas do milho.

⁶⁹ Fruto que está pronto, que é fresco.

⁷⁰ “Anyin ke”, como “ani ke” e “eme”, é imperativo de negação. E se diz “hakate'yn” de quem não quer largar do que tem, que é possessivo. E o xamoí diz “anyin ke, peixa, nerakate'yn”, que traduzo por “não seja egoísta”, mas disso pode se entender também “não seja egoísta”, “não seja ciumento”. Também se diz “nda'iporayvui” de quem é avarento, não tem bondade para com o outro, ou contrário de “iporayvu'i”, que se diz da pessoa que tem amor aos outros, que é generosa.

⁷¹ *Yvy vai*, “terra ruim”, é esta terra, de males e sofrimento, que se contrapõe às terras dos patamares celestes, *yvy porã*, “terra boa, bonita”, *yvy marãe'yn*, terra imperecível ou terra sem males.

Tenho a lembrança de estar sentada em um banco ao lado do *xeramoí* Graciliano *rãgue'i*. Estávamos de costas para a sua casa e para a casa de reza, *opy'i*, que estava sendo construída, olhando de frente para a roça, um pouco mais distante. Ele me diz “sabia que antes a comida não vinha dentro do plástico, né?”. Ainda hoje tento entender a complexidade daquilo que ele tentava me ensinar. Acho que essa explicação tem o sentido primeiro de que a comida, *tembiu*, mesmo que possa hoje ser comprada ou recebida em casa através de cestas básicas, por exemplo, antes vem da terra: não é no plástico que ela se faz - a comida tem sempre uma história, vem sempre de alguma terra. Ele me fala, ao seu modo, com essa única frase, de muitas temporalidades e memórias: antes, comer era diferente do que é hoje. Sua indagação fala de um passado, mas também de um presente, pois estamos diante de uma roça cheia de cultivares que são cultivados como dádivas das divindades e que virão a ser comida, que não passarão pelo “plástico”.

Jaxuka: É. Mas desse ano que aconteceu *avaxi ete'i* [*nhemongarai*], até o falecido pai antes falou assim: “Minha filha, eu quero que você planta bastante”. Eu sempre falei assim: mas é tão lindo ver as plantinhas, né? Aí... Aí até o Adriano⁷² já começou a pensar, né? Eu falei assim: “como é importante *nhanhoty*, *ndera'y kuery mbaraeterã, ndee avi, né?*”⁷³ Porque se fortalece né. É uma tristeza? É, mas *nhanemombaraete*⁷⁴, né, pelo menos.

“*Pemaentyn*” – “plantem” –, “*peexara'u*” – “sonhem” – e “*anyin ke, peixa, nerakate'yn*” – “não seja, assim, egoísta, avarento” –, segundo seu filho Karai Roberto, eram os princípios que o *xeramoí* sempre ensinava àqueles com quem convivia no *tekoa*. Ele que sabia de onde a comida verdadeiramente vem, antes do plástico. E de onde ela vem mesmo antes da roça: é por Nhanderu *kuery* e Nhadexy *kuery* que foram criados e transmitidos aos Guarani as sementes e ramas que hoje eles plantam nos *kokue*.

O *xeramoí* também tinha o dom de sonhar, fosse dormindo, fosse acordado. Me lembro do que ele mostrava a seus filhos e netos quando todos estavam visitando um antigo *tekoa* dentro da Terra Indígena Tarumã, cuja área vinha sendo indevidamente utilizada pelos *jurua kuery*, após os Guarani terem sido expulsos de lá havia mais de 30 anos. Lá, a comunidade da

⁷² Filho de Jaxuka.

⁷³ “Como é importante a gente plantar, / para fortalecer seu filho, você também, né?”

⁷⁴ “Nós nos fortalecemos”.

Tekoa Tarumã, em 2022, buscou refundar aquele *tekoa* anteriormente destruído⁷⁵, fazer uma retomada. Caminhando pelo local, ele dizia: “aqui vai ser uma escola, aqui vai ser roça...”. Além de inspirar a plantar e a sonhar, ele também ensinava seus parentes a cultivar o fogo que Nhanderu deixou, um fogo que não se apaga, que é capaz de aquecer, curar, mostrar memórias e o porvir, e de brilhar de um modo especial. Tudo isso o *xeramoí* ensinava com sua ternura, seu *mborayvu*⁷⁶. Quando ele faleceu, todos falavam dele como alguém que nunca levantava o tom de voz, e ainda consigo escutar sua risada. Ele ensinava também a não dormir cedo porque, enquanto estamos acordados, há outros seres que também estão – “*pekevoi eme*”, não durmam cedo, dizia.

⁷⁵ O Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da TI Tarumã apresenta o histórico de esbulho do antigo *tekoa* conhecido como “Corveta”: em 1989, a comunidade guarani que habitava o local sofreu uma remoção forçada até Barra do Sul/SC, e, ao voltar ao local, encontraram suas casa de moradia e a casa de reza queimadas pelos não indígenas que haviam se apossado do local.

⁷⁶ Há várias traduções possíveis para *mborayvu*. Para Mirim Mariza Oliveira, por exemplo, traduz da seguinte forma: “Desde pequenos os pais ensinam os filhos a importância do teko mborayu (respeito ao próximo), para ter respeito por tudo que Nhanderu (DEUS) criou” (2020, p. 31). Darci da Silva Karai Nhe’ëry traduz *mborayvu* como “ação de compaixão, amor, bondade e generosidade no coração” (2025, p. 16).



Imagem 9. Xeramoin Graciliano râgue'i sonha acordado, observando área de antigo tekoa na Terra Indígena Tarumã. Maio de 2022.

Jaxuka Rokadju Mirim

Jaxuka me respondeu com espanto quando eu lhe perguntei, inocentemente, se não era bom plantar em dia de lua cheia também. Com seriedade, ela falava baixinho dizendo que não, que é sempre quando *jaxy onhepytun*, quando o Lua⁷⁷ está se escurecendo, nas fases de

⁷⁷ Falarei mais disso no capítulo 3.

lua minguante. Os trejeitos de Jaxuka carregam um mistério que combina com seu tom de voz baixo, quase sussurrado, e seus óculos de grau que ela usava até pouco tempo, com lentes do tipo *transition*, as quais tornam-se mais claras ou mais escuras a depender da luminosidade ao redor. O tom de voz é baixinho, mas suas falas têm ênfases muito firmes, definidas e marcantes.

A diferença de idade entre nós duas é de 10 anos, mas sinto que é maior, não por uma questão física, mas por como ela fala, pelo que sabe, pelas responsabilidades que tem. Ela é mãe de três filhos, avó de vários netos, professora, liderança, parteira, agricultora e exímia sonhadora.

Fecho os olhos para ver Jaxuka, como se fosse desenhá-la com a memória. Ela usa colar e brincos. Tem a pele saudável e viçosa, lábios que às vezes cobre com batom. Seu sorriso é farto, e seus cabelos pretos e brilhantes passam os ombros. Ela se veste com roupas bonitas, carrega às vezes alguma bolsa com a alça cruzando o tronco. Tem um corpo forte. Sua voz é doce, mas não aguda, é mais para grave; seu olhar é bem atento. Acho que ela sustenta uma postura séria muito bem, mas que também se desarma em uma risada contagiante quando está entre os seus parentes. Ela está sempre agregando as pessoas, organizando, amparando. Busca se chegar nas *xejaryi*: “as *xejaryi*, cara, são minhas meninas!”, disse uma vez com carinho sobre essas companhias que faz questão de cultivar.

Ela gosta de amarelo e ama as flores, sejam elas amarelas (*iju va'e*), alaranjadas, vermelhas (*pytã va'e*) ou azuis (*ovy va'e*), mas sobretudo as amarelas, que carregam a tonalidade e o brilho que seu nome descreve (“-ju”, em Jaxuka Rokadju Mirim). Jaxuka é bastante zelosa com as flores invisíveis que ela uma vez me contou que todos têm sobre as mãos. Desenhei sua mão com essa flor, imaginando que a dela talvez se pareça com a flor de biri⁷⁸ amarela e laranja – “você nem tem ideia, Ju, de como eu amo flores”, diz Jaxuka. Essas flores, como explica Jaxuka, são componentes vitais da pessoa⁷⁹. E o gosto de Jaxuka pelas flores faz ecoarem cenas dos primeiros tempos: como aquela em que o *maino'i*, colibri do tempos originários, alimentou a divindade Nhanderu Tenonde com o néctar das flores que polinizou⁸⁰; ou quando Kuaray, o Sol, ainda dentro da barriga de sua mãe, Nhandexy, pediu

⁷⁸ Espécie *Canna x generalis*, presente nos quintas da Tekoa Tarumã.

⁷⁹ No mesmo sentido vai a seguinte formulação de Carlos Papá (2025): “[n]o pensamento Guarani, os dedos são as flores do corpo. Por isso, os antigos dizem: *Txepo pyte rankã poty*, no meio do corpo das mãos, há flores que geram meu corpo”.

⁸⁰ Para uma versão detalhada desse episódio, cf. Timóteo Verá Tupã Popyguá (2016)

que ela colhesse as flores no caminho que, guiada pelo filho que gestava, ela percorria em busca de Nhanderu, como irei retomar no terceiro capítulo.



Imagem 10. Colagem feita com a sobreposição entre fotografia de pintura de aquarela e fotografia da mão de Jaxuka, na Tekoa Tarumã, em Setembro de 2025.

Jaxuka me disse quase como um segredo – que às vezes aparece na forma de uma verdade dita com modéstia – que um dom que ela tem mesmo é o de sonhar, transitar entre tempos e mundos outros. E quando lhe perguntei sobre esses sonhos, se eram de sonhar dormindo ou sonhar acordada, ela me explicou:

É sonhar dormindo, tipo, guarani, *ore Mbya kuery*⁸¹
roke ma depois de meia noite⁸²,
tem das 9 às 8, e sempre meu pai falava assim:
xerajy, xera'y kuery,
*xeramamymino kuery*⁸³,
“*peke voi eme*”⁸⁴, ele falava,

⁸¹ “A gente, os Mbya”

⁸² “A gente já dorme depois da meia noite”

⁸³ “Minha filha, meus filhos, / meus netos”

⁸⁴ “Não durmam cedo”.

porque *pytun vai py oiko teri*⁸⁵.

Pytun vai é os males que tem à noite.

“*Pepita 'rã, ha'e gui pytun are guikue ma peke vy ma*

*iporã va'e rei re pejexa ra'u 'rã*⁸⁶,

*Ha'e'yn ramo*⁸⁷...

E é verdade, eu sempre sonho com coisas assim,

uma notícia, por exemplo,

vai acontecer uma coisa boa,

ou alguém vai vir, eu sempre sonho.

E tu acredita que eu tenho esse dom, assim,

que quando as mulheres ficam grávidas,

que eu já sei primeiro o sexo?

Sobre sonhar entre os Guarani, Kerexu Ivanildes, liderança que citei mais acima, explicou uma vez a alguns membros *jurua kuery* da equipe da Comissão Guarani Yvyrupa, dentre os quais eu estava, a importância dos bons modos de se começar o dia⁸⁸, já dando o exemplo e nos dizendo: “*Javyju! Revy porã pa? Mbae tu rexa ra'u?*” – “Nos levantamos de novo!⁸⁹ Como você acordou? O que você sonhou?”. Perguntar de como os outros com quem se partilhará o dia acordaram e o que sonharam é importante para saber como seguir vivendo juntos naquele dia. E o que uma pessoa sonha pode dizer respeito aos caminhos da outra, e, assim, o que uma pessoa partilha sobre o que viu e viveu em sonho pode orientar os cuidados que a outra deverá adotar no dia que começa, na caminhada que está por vir⁹⁰. Meu colega Vera Rodrigo foi quem me explicou, na Assembleia Geral da GGY em 2022, pela primeira vez sobre esse modos guarani de saudação (*xarura*), que se dirigem às pessoas visíveis de quem se está junto, mas também aos seres que não vemos, *jaexa va'e'yn kuery*, os quais os Guarani vão cumprimentando pelos caminhos por onde passam.

Marcelo Hotimsky (2023), em seu trabalho sobre as partilhas de sonhos entre os Guarani – tanto no sentido de que os sonhos são contados quanto no sentido de que essas experiências permitem verdadeiros encontros entre pessoas, vividos no período da noite –, a partir de uma detalhada revisão bibliográfica e de suas interlocuções com os Guarani a

⁸⁵ “Porque os males da noite ainda estão presentes”.

⁸⁶ “Vocês vão (devem) fumar, e depois de bem entrada a noite, vocês dormem / e vão sonhar com coisas muito lindas”.

⁸⁷ “Não sendo assim...” Jaxuka deixou parte da frase no subentendido, como quem diz: “senão for assim, não é bom”.

⁸⁸ No filme curta-metragem “Xarura: saudação mbya guarani”, dirigido por Irineu Ortega Mariano (2020) se dedica a refletir sobre as práticas de saudação entre os Mbya Guarani como modo de demonstrar respeito pelo outro e de fortalecimento de todos para um trabalho que o filme registra: o da construção de uma *opy'i*. O filme pode ser acessado pelo link a seguir: <https://www.youtube.com/watch?v=NWvuROdtjM0&feature=youtu.be>.

⁸⁹ “Javyju”, que é muitas vezes traduzido como “bom dia”, é palavra formada pelo verbo -vy, levantar no sentido de acordar, conjugado na terceira pessoa do plural. E o “ju” traz o sentido de “novamente”, “de novo”.

⁹⁰ Cf. “Nós que sabemos sonhar” entrevista cedida por Sandra Benites, Sérgio Yanomami e Alberto Álvares a Karen Shiratori, Gemma Orobítz, Roberto Romero Ribeiro Júnior, Marcelo Hotimsky (2022).

respeito das atividades oníricas e dos movimentos dos *nhe'ẽ*, registrou diferentes entendimentos sobre a quantidade de *nhe'ẽ* que compõem a pessoa. O autor reflete no sentido de que, diante das diversas explicações sobre o caráter múltiplo de cada ser, importa menos atestar exatamente quantos *nhe'ẽ* formam alguém do que compreender, de acordo com as formulações guarani, que *nhe'ẽ* é termo que, mesmo quando enunciado no singular, sempre diz respeito a um plural:

“Pois, para além da ideia de que cada pessoa é um composto de heterogêneos, de *nhe'ẽ kuery*⁹¹ e corpo, a fala de meu amigo também ressalta a existência de uma rede de relações entre os próprios *nhe'ẽ* das diferentes pessoas. De acordo com ele, os *nhe'ẽ* protetores de pessoas distintas estariam sempre se relacionando entre si e com as divindades no período da noite enquanto sonhamos. E que a relação que tais entes estabelecem entre si seria também pautada pela forma como as pessoas por eles protegidas interagem umas com as outras na vigília. Assim, quando uma pessoa valoriza e ajuda uma outra, isso parece criar uma espécie de solidariedade não só entre seus corpos, como entre seus *nhe'ẽ*. De tal forma que se um *nhe'ẽ* se cansa da pessoa que acompanha, o *nhe'ẽ* de uma outra poderá intervir junto a ele, ou até mesmo junto a Nhanderu, pedindo para que o mesmo fique um pouco mais junto ao seu protegido.

Jaxuka, na fala transcrita acima, mostra que, sabendo dormir na hora boa – dormir tarde da noite, conforme seu pai “sempre falava” – e, assim, sonhando bem, pode se saber, por exemplo, quem vai se aproximar ou como estão os bebês⁹² na barriga das mulheres que os carregam.

Ela não fica falando seu nome em guarani em qualquer contexto, tem um certo resguardo com seu próprio nome, assim como têm seus irmãos que conheci. Enquanto Jaxuka atuava como coordenadora regional da Comissão Guarani Yvyrupa, nos momentos em que pude acompanhá-la em reuniões com órgãos e agentes do Estado – sempre bem avisados por Jaxuka dos débitos que tinham com sua comunidade e com outros *tekoa* da região do litoral norte de Santa Catarina –, nunca a via se apresentando aos *jurua kuery* como Jaxuka, mas sim como Andréia Moreira, seu nome *jurua py*, que não corresponde ao nome guarani traduzido. É um jeito que ela tem de cuidar de seu nome⁹³.

⁹¹Relembrando que “*kuery*” é partícula de sentido coletivizador. Portanto, “*nhe'ẽ kuery*” é um coletivo de “*nhe'ẽ*”.

⁹² Seguindo as formulações dos Guarani Mbya que me foram apresentadas durante a pesquisa, uso termo “bebê” (*mitã*) também para os que não ainda nasceram e que estão sendo gestados, em vez de “fetos”. Sobre essas concepções, Daniel Pierri explica que “pode-se dizer que o *nhe'ẽ* das crianças vem à terra antes do nascimento, e assenta-se no corpo da criança apenas algum tempo após o nascimento, por meio de procedimentos de fabricação corporal com esse fim” (2013, p. 178).

⁹³ As estratégias que pessoas do povo Jamamadi adotam para cuidar dos nomes são pensadas por Karen Shiratori a partir das formulações a ela apresentadas pelas mulheres jamamadi. A autora reflete sobre os modos de nomear e sobre nomes jamamadi, que abarcam relações com os as almas de plantas, com os mortos e com os brancos. Segundo a autora: “Cada pessoa possui vários nomes: alguns são esquecidos ou deixam de ser usados; outros não *pegam* e acabam substituídos; outros ainda são usados contextualmente por algumas pessoas em âmbito familiar. Os nomes recebidos das almas das plantas, considerados *de verdade* ou *nomes de alma*, jamais

Ela, que é bastante chamada também de Teléia, tem a compreensão de que é importante ter um *apelido* para que as pessoas não fiquem falando seu nome verdadeiro o tempo todo. Quando lhe perguntei sobre como gostaria de ser citada nesta dissertação, ela disse com muita certeza: Jaxuka. E conta que ela é quem é, sabe o que sabe e sente o que sente por ter o nome que tem. Jaxuka é nome de quem porta uma voz que quando canta é facilmente escutada pelos Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*:

1 Mas só, sempre, eu coloco em mim assim: 2 mas o dia que <i>xekyvy kuery ojexavai</i>, 3 <i>ojexavai, imba'eaxy, ojexavai raxa</i> 4 <i>xee aepy aguã rami aĩ</i>. 5 Só que eu não sou uma pessoa que 6 “ah, ela é <i>opita'i</i>⁹⁴”, tal, 7 não sou dessas coisas assim... 8 Fico na minha, assim. 9 Eu sempre falei isso. 10 E o meu nome também é Jaxuka, né, 11 aí, o <i>xamoĩ</i> falou assim: 12 “Nderera ma Jaxuka ma, peixa 13 Nhanderu kuery rejapukai rã oendu 'rã 14 mamó reikoa py, ndee rejexavai ramo, 15 ndevy pe ojekuaa 'rã, ele falou, 16 mamó rejae'o jekuaa rã. 17 Ha'e gui ndevy pe omombe'u 'rã 18 mba'e xagua ete'i pa (oiko), ele falou. 19 Va'e ri rajapukai vy ma ejapukai rive eme 20 rejexavai vy ma ejapukai, ele falou.	1 Mas só, sempre, eu coloco em mim assim: 2 mas o dia que meus irmãos sofrerem, 3 que sofrem, que estão doentes, que sofrem muito, 4 estou [aqui, pronta] para salvar⁹⁵ eles. 5 Só que eu não sou uma pessoa que 6 “ah, ela é rezadora”, tal 7 não sou dessas coisas assim... 8 Fico na minha, assim. 9 Eu sempre falei isso. 10 E o meu nome também é Jaxuka, né, 11 aí, o <i>xamoĩ</i> falou assim: 12 “Teu nome é Jaxuka, assim, 13 quando você clamar pra Nhanderu Kuery, eles vão ouvir 14 onde você estiver, se você estiver sofrendo, 15 vão aparecer para você”, ele falou, 16 “onde se ver que você está chorando”. 17 “E [eles] vão contar para você 18 o que realmente acontece”, ele falou. 19 “Mas você, ao clamar, não grite só a toa, 20 Clame quando estiver sofrendo”, ele falou.
---	--

figuram nos registros oficiais ou documentos por não serem adequados ao contexto das relações com os brancos, com os quais eles lidam valendo-se de seus nomes ‘de branco’” (2020, p. 241).

⁹⁴ Rezadora

⁹⁵ “Aepy”: eu salvo; “Aepy aguã rami: pra eu salvar [eles, os irmãos]”.

Opita'i, ou *opita'e va'e*⁹⁶, termo que traduzi no quadro acima como “rezadora”, é aquele ou aquela que, ao fumar o *petyngua*, conecta-se às divindades e aguça seus sentidos a partir de dons partilhados pelos Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*, podendo escutar, ver, sentir coisas que os demais não conseguem. Com essas capacidades, os *opita'i va'e kuery*, ou *kunha karai kuery*, como se diz mais comumente quando se fala das mulheres que têm esses dons de cura, são capazes de, na casa de reza, identificar o que é responsável pelo adoecimento de seus parentes e, desse modo, curá-los; e também de escutar os nomes de cada pessoa que virá a ser batizada.

Os *opita'i va'e kuery* e as *kunha karai kuery*, assim, cuidam dos *nhe'ẽ* das pessoas desta terra, seja os revelando e descrevendo para seus portadores nos *nhemongarai*, seja os chamando e os trazendo-nos novamente para perto do corpo adoecido caso eles tenham se afastado – como, na transcrição que seguirá abaixo, Jaxuka narra que ocorreu com sua filha Yva Nhemombe Mirim, ocasião em que o *xeramoin* Gracialino *rãgue'i*, pai de Jaxuka, teve de “falar” para cuidar de seu *nhe'ẽ*. Amanda Signori relata o que a *xejary'i* Pará Tatai lhe explicou sobre esse assunto:

“ ‘É Nhanderu que manda pra ser *kunhã karai*, hoje eu sou *kunhã karai*, que é pra curar no cachimbo o pessoal que sente dor, se a pessoa fica bem, fica bem pra mim também. A *kunhã karai* reza na casa de reza, canta, faz oração, cura criança, adulto’, dizia.” (2022, p. 82).

Sandra Benites (2015) ressalta também a importância dos *nhemongarai* para os pais da criança que é batizada “pois através da *omoexakã* do *amba* da *mitã*”⁹⁷ os pais saberão como lidar com seus filhos. Sabendo o *amba* do filho, os pais sabem o nome da criança e a partir daí sabe-se como será a personalidade da *mitã*” (2015, p. 17). Esse saber, segundo a autora, é fundamental para que os pais possam compreender e acolher seus filhos, cultivando a alegria que os pequenos vêm trazer ao mundo.

As possibilidades de curar e nomear que Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery* concedem a seus filhos *opita'i va'e kuery* e as *kunha karai kuery* pressupõe uma partilha de

⁹⁶ “Va’e” é partícula que, quando segue palavra que descreve uma ação, por exemplo, “opita” (“-pita” conjugado na terceira pessoa do singular), “fuma”, dá a algo ou alguém qualidade ligada ao verbo que aparece antes da partícula. Então, por “opita'i va'e” pode se entender “a pessoa que fuma de modo atento às práticas orientadas pelas divindades, ou de modo “sagrado” (sendo esse modo descrito pelo “i” que se cola ao verbo “opita” – “opita'i”).

⁹⁷ Nesse caso, a autora traduz “omoexakã” como “revelação” do “amba” (altar, morada, lugar) da “mitã” (criança bebê).

linguagem: pois os *nhande va'e* (“nós”, “nossa gente”, outro modo dos Guaraní falarem se si) são os que, além de buscar seguir os modo de vida divindades nesta terra, falam a mesma língua desses ancestrais divinos (MACEDO, 2009, p. 120) – nesse sentido, Sandra Benites (2021) destaca que “[n]a sociedade guarani, o corpo e a língua são a base da sabedoria”. Daniel Kuaray Timóteo ressalta as conexões entre voz, palavra, alma e vida que estão presentes nos *nhemongarai*: “[o] *nhee*, no meu dialeto guarani nhandeva, também se traduz por palavra, espírito-alma, voz, sentimento de viver. Por isso é importante ter o Nhemongarai, pois é o fortalecimento do Ser Guarani” (2020, p. 50).

Jaxuka, em conversa nossa que transcrevo em parte abaixo, fala da importância da *takua* para saber lidar com o tempo, mas também para saber como viver o *kunhangue reko*, o jeito de viver das mulheres. Ela trata desse tema, já abordado parcialmente acima, para explicar que também é mulher, *kunhã va'e*, ao seu modo pelo nome que tem, pela morada celeste de onde veio, de onde vieram seu *nhe'ẽ* e, portanto, seu nome:

Jaxuka: Então assim é a nossa essência como mulher.

Julia: E a Taquara, *mbya py*⁹⁸ fala *takua*?

Jaxuka: *Takua'i*.

Julia: Tem mais de um tipo?

Jaxuka: Tem vários tipos.
Inclusive tem alguns que é o nome de Takua também, Takua.
Meu nome é Jaxuka Rokadju Mirim, *anhete*⁹⁹, três nomes.
Rokadju¹⁰⁰, por isso que eu gosto de flores, sabe?
Eu gosto muito de flores.
E a flor, ela simboliza também o nosso...¹⁰¹
Porque a gente,
mbya kuery, a gente anda com flores, né?
Por isso que a nossa cultura não permite que bate na mão.
Porque as nossas coisas da mão...
Ela¹⁰² está ligada na mão.

Julia: Mas é uma flor que *ndajaexai*.

Jaxuka: *Ndajaexai*, isso, é invisível para a gente.

⁹⁸ “Em mbya”, no idioma mbya guarani.

⁹⁹ “Verdade”.

¹⁰⁰ “Oka” é quintal, jardim, e o “ju”, que carrega os sentidos do amarelo e da luminosidade que vem do sol, complementa as qualidades desse modo ser afeito à vida nos quintais iluminados. Nas moradas de Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*, essas divindades também cuidam de seus quintais, seus jardins. Também é bastante comum a grafia “Rokaju”, em vez de “Rokadju”, variações que se dão entre regiões geográficas e redes de parentesco.

¹⁰¹ Jaxuka não completou a fala.

¹⁰² Entendo que aqui Jaxuka, ao dizer “ela”, está falando dos *nhe'ẽ* de cada um.

*Nhane amandau*¹⁰³ ela fica na cabeça.
Então é assim que a nossa...
Desde que nasce, ela já vem com *yvoty'i*¹⁰⁴.
Eu até me lembro da Natany, eu vi ela na cerimônia,
numa cerimônia lá, que eu ia ter uma menina.
Uma menina.
Só que ela veio com uma bandeja de flores.
Só que no meio daquela bandejinha
estava sequinha a florzinha dela, né.
Só que eu não entendia por que,
aquela bandeja que ela trouxe.

Aí, eu acho que cinco, seis meses ela ficou muito doente, a Natany.
Aí, eu me lembro daquela florzinha.
E o nome dela é Yva Nhemombe Mirim, ne.
Eu sei porque...
Aquela florzinha...
Ela ficou bem tímida, né, e ela ficou triste,
parece com medo, assim.
Nhemombe mirim'i, assim, né?
Por isso que o nome dela é Nhemombe Mirim, né, Yva Nhemombe.
Aí eu vi aquela, daí, e o pai¹⁰⁵ tinha que falar de novo, né,
para trazer a florzinha dela de novo, né;
E ela está hoje¹⁰⁶,
mas eu sabia que ela ia ter esse problema.

¹⁰³ Um componente da pessoa que guarda alguma semelhança com o que, em português, se define como “consciência”.

¹⁰⁴ “Florzinha”

¹⁰⁵ Falando de seu pai, que não havia ainda falecido na época que ela rememora.

¹⁰⁶ No sentido de que ela está aqui, não foi embora, está bem.



Imagem 11. Três gerações. Jaxuka com seu sobrinho Karai'i e, ao fundo, seu pai, xeramoin Graciliano rãgue'i, depois, seu irmão Karai Vilson e, mais ao fundo, sua filha mais nova, Elisa, visitando área de antigo tekoea na TI Tarumã. Maio de 2022.

Prossigo, a partir da fala de Jaxuka Rokadju Mirim, com as reflexões sobre a importância do nome na composição da pessoa guarani. Conforme Valéria Macedo relata

levando em conta o que lhe explicaram seus interlocutores guarani da TI Ribeirão Silveira, no litoral norte de São Paulo, “os nomes investem seus portadores de potencialidades singulares em relação a outros nomes” (2009, p. 211): “o primeiro nome corresponde ao pai/dono do *nhe’e*, e o segundo a ‘forças’ que ele ‘pegou’ antes de chegar ao corpo do sujeito, conferindo uma modulação agentiva ao primeiro nome” (*ibid.*, pp. 210-211). Darci da Silva Karai *Nhe’ëry* “*tery*” como o nome guarani, e “*teryapy*”, como “sobrenome” (2025, p. 17).

Os nomes indicam os *amba* – termo que Daniel Pierri (2013) traduz por “moradas celestes”, “moradas das almas” – de onde cada *nhe’ë* vem, e apontam para uma cartografia do cosmos. Pierri apresenta ponderação muito pertinente sobre a pluralidade e a diversidade de narrativas sobre os *amba*, os quais constituem

“um cosmos inscrito no regime da multiplicidade, recortado por uma miríade de populações celestes, cada qual chefiada por uma divindade principal e habitada por uma série de outros espíritos auxiliares. Esse cenário poderia ser suficiente para que se percebesse que tal debate faz-se infrutífero devido à infinidade de versões e à complexidade das reflexões cosmológicas sobre os mundos celestes” (2013, p. 32).

Gennis Ara’i Martins Timóteo afirma que é dessas moradas celestes que cada pessoa vem, e é também para onde cada uma volta depois de morrer: “mulheres e homens que possuem nomes indígenas voltam para os lugares onde vivem seus ancestrais que possuem nomes guarani semelhantes” (2024, p. 120). Valéria Macedo mostra também que os *nhe’ë*, os nomes guarani e os *amba* das divindades são intimamente ligados: “os nomes são lugares, e estes são potências geradoras de princípios vitais” (2009, p. 213). No mesmo sentido é que Darci da Silva Karai *Nhe’ëry* (2020) liga os nomes aos pontos cardeais a partir dos quais localiza os *amba*, moradas de onde os *nhe’ë* provêm:

"No conhecimento guarani, os *tery* são ligados aos pontos cardeais, essencialmente ao leste e oeste. Na nossa cosmologia, os pontos cardeais principais são leste, que chamamos de *nhamandu amba*¹⁰⁷; e oeste, que chamamos *nhande kupe*¹⁰⁸, onde fica *tupã amba*¹⁰⁹, na direção do poente, *ka’arua re*¹¹⁰” (2020, p. 40).

Segundo o autor, os nomes (*tery*) de mulheres e homens provêm desses *amba*,

¹⁰⁷ Morada da divindade Nhamandu.

¹⁰⁸ Literalmente, “nossas costas”.

¹⁰⁹ Morada da divindade Tupã.

¹¹⁰ Para o entardecer.

trazendo uma “personalidade” específica para cada pessoa, sendo que o “formato da personalidade”, as práticas para as quais cada um terá especial dom para exercer de acordo com a seu modo de ser, são descritas pelo “sobrenome” (*teryapy*). Ele dá exemplos a partir de cada nome, como o de Jaxuka: “Todas as Jaxuka são pessoas sensíveis, dóceis. O formato da personalidade é definido pelo sobrenome. Por exemplo, Jaxuka Miri¹¹¹ tem muita sensibilidade; Jaxuka Poty cuida das flores; Jaxuka Hendy é uma pessoa que simboliza a luz”. Em trabalho posterior (2025), o autor desenha essa cartografia dos *amba* e descreve mais detalhadamente essas diversas moradas, como a de Nhamandu:

“Nhamandu amba é o mundo onde está localizado Nhamandu; ele traz o amanhecer do dia, faz amanhecer. Kuaray faz parte do Nhamandu amba; ele vai e vem iluminando, esse é o jeito dele. A função de Kuaray é fazer iluminar, fazer resplandecer, quando Nhamandu traz a iluminação do dia. Karai trabalha junto com Nhamandu e Kuaray. Ele vem da direção do Leste. Por isso algumas pessoas se chamam Karai Nhamandu, porque eles estão na mesma direção” (2025, p. 47).

Para Mirim Mariza de Oliveira também analisa o modo como a cartografia dos diversos *amba* orienta aqueles que revelam “o nome do *nhe'ẽ*” nos *nhemongarai*, assim como o respeito que será devido ao jeito como cada pessoa, desde criança, virá a ser no mundo:

“No ritual de nominação, os karai e kunhã karai que dão nome são mais especificamente chamados de mitã mboerya. Eles revelam o nome do *nhe'e* das crianças, princípio celeste e divino da pessoa. A partir do nome vai saber de qual *amba* (local) de Nhanderu que veio essa criança. Os nomes que vêm do *amba* de Tupãruete são, para os meninos: Verá mirim, Verá Poty, Tupã'í, e para as meninas: Pará mirim, Pará yva, Pará poty. Os nomes que vêm do *amba* do Karairuete, para os meninos: Karai, Karai mirim, Karai poty, Karai tataendy, e das meninas: Kerexu mirim, Kerexu hata, Kerexu poty. Os nomes que vêm do *amba* de Nhamandu para os meninos: Kuaray oka, Kuaray mimbi, e das meninas: Yva, Jaxuka, Jerá. Esses são os nomes sagrados dos Mbya Guarani. Cada pessoa vai ter um jeito de ser e umas habilidades, e por isso que o interesse de aprender certas coisas e as vontades das crianças tem que ser respeitados, porque vai depender do que elas já vieram para fazer” (2020, p. 56).

¹¹¹ Valéria Macedo detalha algumas qualidades daquilo ou daquele(a) que é “Mirim”, palavra que grafo dessa forma seguindo a escrita que Jaxuka adota para seu próprio nome, mas que pode ser também “Miri” ou “Mirĩ, conforme grafia a autora: “Mirĩ é um classificador que indica “menor”, mas também aquilo que faz parte do domínio celeste ou divino. (...) Nhanderu Mirĩ são aqueles humanos que adquiriram *aguyje*, estado em que o corpo se torna tão leve que deixa de ser perecível (*marã*), podendo acompanhar o *nhe'e* à *yvyju mirĩ*, a terra dourada onde nada acaba, por isso também chamada *yvy marã e'y*” (2009, p. 212).

Na Tekoa Tarumã, a comunidade, conforme explica Jaxuka, observa uma certa “escala” para realizar o plantio, considerando as moradas celestes de onde vêm as pessoas que plantam – ou evitam plantar – cada tipo de semente ou rama, assim como os dons que cada um carrega como parte do seu *teko*, como atributo de seus *nhe'ẽ*. O que cada pessoa irá plantar ou os cuidados que ela adotará nos *kokue* variam conforme seu nome. Além dessa escala, o plantio é planejado a partir dos ciclos lunares e levando em conta as alternâncias entre o *ara pyau*, tempo novo, e o *ara ymã*, tempo antigo. Abaixo, a partir das memórias da infância de Jaxuka, abordo as percepções sobre a chegada do *ara pyau*, tempo de renovação da vida, e das fases minguantes do Lua, ou Jaxy, bom momento para plantar; na sequência, descrevo um mutirão de plantio no *tekoa* em setembro de 2025, no *ara pyau*, quando *Jaxy onhepytun* – o lua se escurecia, minguava.

Ara pyau, Jaxyonhepytun

“Lá em Rio Grande a gente não passava muita fome”, conta Jaxuka ao falar dos modos de viver, plantar e comer que aprendeu com seus avós durante sua infância em *tekoa* no Rio Grande do Sul, rememorando uma parte do início de sua vida. Mas “depois que entra *jurua kuery*, tudo muda”, ela diz, fazendo referência às privações de alimentação e de ocupação territorial que também viveu enquanto criança. Os modos e tempos de plantar de seus parentes mais velhos, dados em uma certa época de que ela recorda como um tempo de abundância, ainda norteiam as práticas que ela, já adulta, veio a adotar e a ensinar para os que hoje são os mais jovens:

Quando a gente plantava manduvi, de amendoim,
a gente via *tajy*... *yary*!, *yary*, não é só *tajy*, é *yary*.
Cedro. Isso, cedro.
A gente via pela...
A gente vê pelo brotinho desse *yary*. É isso.
Quando estava com brotinho a gente já podia plantar amendoim.
A gente fazia, até me lembro disso que a gente fazia.
Avaxi é mês de, por exemplo, mês de setembro.
Jaxy onhepytun, a gente sempre planta.

Jaxy onhepytun, daí vai ficar tudo preto....

Daí, os bichinhos que vêm para comer, as praguinhas,
não vêm a semente que está no chão.
Era assim que a gente plantava.
Tinha Jaxy e tinha época também.
Jaxy e o tempo também.

Julia: E pro *manduvi* também?

Jaxuka: É, tudo a gente planta assim.

Julia: Nunca lua cheia?

Jaxuka: Nunca lua cheia. Nunca, nunca.

Porque quando a lua tá cheia ela traz um monte de bichinho, praga.

Daí quando você planta, quando cresce, ela já tem aquelas praguinhas.

Quando Jaxuka fala “tinha Jaxy e tinha época também”, “Jaxy e o tempo também”, ela se refere a dois elementos do calendário guarani que indicam a época boa de plantar e que, nesse sentido, orientam, respectivamente, as percepções sobre as oscilações do Jaxy e sobre as alternâncias entre *ara ymã* e *ara pyau* – que mostra sua chegada, por exemplo, pelas migrações dos pássaros e também pelas flores dos ipês¹¹² (*tajy*) e pelos brotos que aparecem no cedro (*yary*)¹¹³.

Há diversos momentos que marcam as oscilações do Jaxy, por exemplo: *Jaxy hova guaxu* (lua cheia); *Jaxy onhepytun* (a lua “se escurecendo”, lua minguante); *Jaxy opaa* (final da lua minguante); *Jaxy pyau*, *Jaxy ra’y* (lua nova ou “filho (*ra’y*) de Jaxy”, comecinho da lua crescente; *Jaxy endy* (lua já luminosa, a partir do quarto crescente)¹¹⁴. O entendimento da comunidade da Tekoa Tarumã é de que o melhor – e mais seguro – momento para o plantio é o da lua minguante. Mas não a lua minguante em qualquer época do ano.

Jera Guarani (2021), no livro “Ara Pyau”, explica que a publicação, em edição bilíngue e com lindas fotografias dos diversos *nhande’i va’e kuery avaxi*, milhos guarani, foi elaborada “para adquirir conhecimento e fortalecer o modo de vida guarani”, “para mostrar o conhecimento sobre o plantio, sobre as fases da lua e sobre os tipos de alimentos feitos de milho”. A autora, a partir dos conhecimentos do *xamoĩ* Karai Mirim Pedro Vicente, da *tekoa* Tenondé Porã, conta sobre o que são o *ara pyau* e o *ara ymã*:

“Para os Guarani, o Ara Pyau começa em agosto. Neste mês é época de se fazer muitas coisas: é quando começam as práticas na opy, com os mais velhos realizando o ritual da erva-mate para revelar os nomes das crianças. No começo do Ara Pyau, os homens e as mulheres preparam roças para plantar quando for lua minguante. Neste tempo, as práticas na opy se intensificam. Os Guarani levam seus corpos imperfeitos para dançar, cantar, usar cachimbo e serem cobertos de fumaça; desse modo, fazem as rezas para os Nhanderu Tupã,

¹¹² Designação para diversas espécies dos gêneros *Handroanthus* e *Tabebuia*.

¹¹³ *Cedrela fissilis*.

¹¹⁴ Tenho ainda dúvidas sobre as traduções desses termos em Guarani para os termos que, em português, designam as fases lunares, e possa ter me equivocado ao fazer algumas dessas aproximações que, certamente, são sempre mais complexas do que quaisquer equivalências que eu pudesse tentar encontrar entre os termos em guarani e em português.

Nhanderu Karai, Nhanderu Jakaira, Nhanderu Nhamandu, Nhanderuete e Nhandexyete. Neste mês, também é a época em que nascem filhotes de várias espécies, por isso, os Guarani param de caçar. O Ara Pyau perdura por sete meses, começa em agosto e vai até o mês de fevereiro.

O Ara Yma (tempo velho) começa em março, mês em que os dias passam a ficar mais frios e que se inicia a época da caça, pois várias espécies engordam. O Ara Yma vai até o mês de agosto. No Ara Yma os Guarani frequentam menos a opy, ficam mais resguardados. Em algumas aldeias sofrem com o frio. Em outras nem tanto. Em locais que não caem geadas, pode-se plantar, mesmo que seja pouco. A época de caça vai até julho, depois não se pode mais caçar, pois muitas espécies entram no período de procriação” (2021, sem numeração de página).

Jaxuka, conta sobre como, nos tempos de abundância que viveu enquanto criança no Rio Grande do Sul, quando não havia fome (*karuai*), o plantio era realizado nessas duas épocas, *ara pyau* e *ara ymã* – algo que, apesar do frio, era possível por conta dos conhecimentos precisos que seus parentes mais velhos tinham sobre a chegada da geada:

Então, Ju, naquela época, quando a gente sabia,
yma guare, plantavam duas vezes por ano, né?
E, como o pai sempre fala, sempre a primeira a safra, ele fala.
E se planta entre fevereiro até em abril, né? Daí, só deixa
pra semente pra plantar mês de setembro.
Daí, essa já fica pra semente pro ano que vem.
Então, as vezes a gente, e... continuidade, né?
Daí, não fica, tipo karuai, né? Não existia karuai.
Não existia muita fome, porque duas vezes por ano, né?
Daí, quando os outros secavam, já começava o plantio outro pra
já tá começando, né? Então, não passava fome nesse período, né?
Mas, no mundo inteiro, a gente vê que é uma vez por ano, né?
Mas a gente sempre, lá em Rio Grande, a gente plantava dessa forma.

Daí, mês de março, entre abril, já dava já fruto, né?
Avaxi, komanda, manduvi, xanjau.
Julia: Hoje em dia, é diferente.
Jaxuka: Hoje em dia, eu vejo diferença, porque nessa região [litoral norte de Santa Catarina],
ela não cai gelo, né? Mas, no Rio Grande do Sul, caía, né?
Daí, a gente dava uma pausa e a gente sabia o mês que não caía mais.
Mas, era assim, sabe, o plantio. Por que até eu me lembro, assim,
quando tava, já ficava seco uma parte, né? Já, a segunda safra já nascia.

Ao longo deste capítulo, busquei refletir sobre a pluralidade dos *teko* dos diferentes moradores guarani do *tekoa*; sobre os nomes que cada um tem e que contam de onde se vem e para onde – e de que modo – se vai; sobre os conhecimentos dos mais velhos enquanto guias para se viver; sobre modos guarani de contar o tempo; e sobre plantar como uma prática capaz de se fazer reconhecer por Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*. Preparado o terreno,

descrevo abaixo um mutirão de plantio que, em setembro de 2025, no *ara pyau* e enquanto *Jaxy onhepytun*, pude presenciar na Tekoa Tarumã.

Eu havia acabado de chegar à Tekoa Tarumã, e *xejaryi* Marinês me levava pelos novos caminhos do *tekoa* que conduziam aos quintais das novas casas, de alvenaria, ainda em construção, que em breve seriam habitadas pelas famílias do *tekoa*. Ela me contava quem moraria em cada uma delas, até que chegamos ao quintal de Jaxuka. Como fizemos anos antes sobre aquelas cadeiras da Casa de Cultura Xeramoí Graciliano, novamente nos sentamos e conversamos, nos lembrando das conversas do passado e notando que, aquilo que antes era sonho, plano e desejo já podia se pegar com as mãos: estávamos no quintal com o qual ela havia tanto sonhado, onde ela em breve poderia cultivar o que desejasse.

Ali, havia uma área de capoeira em que a coivara acabava de ser feita: sobravam ainda algumas labaredas sobre o chão e fumaça, pacientemente vigiadas pela comunidade. Naquele dia quente, de repente, tucano (*tukã*) cantou. Jaxuka, atenta, depois do canto do pássaro, falava para quem pudesse ouvir: “*Tukã nhe’ẽ! Tukã nhe’ẽ!*”¹¹⁵ – “O tucano cantou! O tucano cantou!”. E convocava seus parentes: “*Peju! Peju, penhotyn aguã!*” – “Venham! Venham para plantar!”. Pedia a quem já estava lá que chamasse os outros que não estavam, dizia os nomes de cada um que pedia que fosse até lá. Então, ela me explicou o que todos já sabiam: o tucano anuncia a chuva. Os que chegavam vinham animados, e os que já estavam lá se preparavam para plantar. Ao nosso lado, havia um *ajaka*, um cesto cheio de sementes de *avaxi ete’i*, o milho guarani, que haviam acabado de ser debulhadas, e suas espigas ainda estavam sobre o chão. Pouco antes do tucano cantar, eu estava catando alguns grãos de *avaxi* que haviam caído no chão e os colocava no *ajaka* junto aos outros grãos – só então pude sentir com as mãos o que Jaxuka havia me contado dois anos antes: as sementes do *avaxi ete’i*, apesar de já estarem secas, tinham uma textura aveludada. Comentei com ela dessa lembrança, da comparação que ela havia feito entre aquele milho que estava conosco e as variedades de milho mais comumente cultivadas pelos *jurua kuery*, cuja semente seca fica bem dura. E Jaxuka comentou: “é assim mesmo, é bem delicado o *avaxi ete’i*, bem sensível também, por isso que precisa de cuidado para plantar”.

¹¹⁵ Conforme Valéria Macedo explica a partir de sua leitura de Cadogan (1959:25), “o *nhe’e*, por significar fala (língua, linguagem) e princípio vital que define modalidades de gente. Como aponta o autor, *nhe’e* é tanto a linguagem humana como o cantar das aves, o ruído dos insetos e todas as formas de linguagem de animais e plantas, que são portanto providos de *nhe’e*” (2019, p. 209).

E o mutirão começou. Para Cláudia foi a primeira a se mobilizar diante do chamado de Jaxuka – pouco antes, era ela, Para, que junto com algumas crianças estava debulhando as espigas e colocando suas sementes no *ajaka*. Aos poucos foram chegando outras pessoas, irmãos, irmãs, cunhados, cunhada, noras e netos de Jaxuka. “*Yvyraguaxu rejapo*¹¹⁶”, ela dizia alguns dos rapazes, e um deles, Denis, cortou com facão uma das árvores já compridas, mas de tronco ainda fino, da mata às nossas costas, talhando, em seguida, uma de suas pontas, deixando o bastão pontiagudo em um dos lados. Outros homens e meninos chegaram depois e repetiram essa mesma fabricação do *yvyraguaxu*. Para Cláudia levou o *ajaka* cheio de sementes de *avaxi* para a área da roça que se preparava naquele momento, cujo chão estava preto de cinzas deixadas pelo fogo e macio para os pés e para as pontas afiadas dos *yvyraguaxu*, que, nas mãos dos homens, em um movimento de subir e descer no ar, ao se fincar no solo, faziam as covas que receberiam as sementes do *avaxi* – os movimentos dos braços dos homens lembraram aquele dos braços das mulheres que socam (*ojoxo*) o alimento no pilão (*angu’a*), e o som das batidas do *yvyraguaxu* compacto sobre a terra macia também lembrava o som do *takuapu* oco batido pelas mulheres sobre o chão da terra compactada sob a casa de reza.

Essas covas eram feitas quase a cada passo que se articulava ao sobe-e-desce dos braços, e tinham profundidade de pouco menos de um palmo. Perto dos que manejavam o *yvyraguaxu*, estavam as crianças, mulheres e homens que depositavam com as mãos as sementes no solo e, logo depois, já fechavam as covinhas, empurrando, com os pés, a terra com cinza para dentro delas. Agora, a fumaça das labaredas que já não se viam mais sobre o chão se misturava à fumaça dos *petyngua* utilizados por aqueles que faziam o *kokue*, a roça. Naquela área, ainda sobravam alguns eucaliptos um pouco mais grossos e outras árvores não derrubadas, de modo que ali o Sol não batia tão forte e projetava sombras de galhos e folhas sobre as pessoas e sobre o chão. Por cerca de uma hora, ficou todo mundo junto, concentrado, andando, conversando, apontando, fazendo covas, plantando e fumando – alguns meninos assobiavam sob orientação dos adultos. A casa da Jaxuka ainda não estava pronta, mas antes dela própria ocupar aquele espaço com sua família para morar, o *avaxi* chegou em seu quintal.

¹¹⁶ “Faça *yvyraguaxu*”, bastão que, na ocasião, foi feito dos troncos finos recém-cortados, talhando uma das pontas com facão.



Imagem 12. Ajaka cheio de sementes do avaxi ete'i. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.



Imagem 13. Para Cláudia debulha as espigas de avaxi ete'i e coloca as sementes no ajaka. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.



Imagem 14. Sobre o solo ao lado da área preparada para o plantio, espigas de avaxi ete'i debulhadas. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025



Imagem 15. Denis levanta o vyraguaxu e, mais ao fundo, crianças plantam. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.



Imagem 16. Denis projeta a ponta do vyraguaxu para fazer cova e, mais ao fundo, crianças plantam. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.



Imagem 17. Denis maneja o vyraguaxu para fazer covas, e meninos o seguem. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.



Imagem 18. Caminhando e plantando. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.



Imagem 19. Colocando as sementes de avaxi ete'i nas covas. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.



Imagem 20. Terra macia coberta de cinzas após coivara e sombras de árvores e folhas sobre o solo. Tekoa Tarumã, Setembro de 2025.

A relação de cada pessoa com o milho se dá conforme o *teko* de quem planta, a partir do que conforme vem com seu *nhe'ẽ*. Mas, além disso, conforme será retomado no próximo capítulo, não se planta sozinho: é preciso ter parentes para poder plantar. Fabiana Maizza (2020), refletindo a partir de sua relação com mulheres jarawara, discute relações de parentesco entretidas com as plantas e trata de comunicações entre diferentes patamares do cosmos, que se dão enquanto ocorre um cuidado mútuo entre pupunheiras e os humanos jarawara. Vejamos a descrição que a autora traz de uma cena de plantio coletivo:

"E assim plantei minhas primeiras sementes de pupunha. Isso só foi possível depois de anos de convivência com as mulheres jarawara. Alguns dias antes, Narabi havia me convidado a ser irmã mais nova dela e de suas irmãs. A questão, me parece, é que, antes de plantar, eu precisava de um lugar para plantar, um roçado / jardim (*fatara*). Os roçados são de famílias compostas, por isso era necessário ter uma família antes de ter uma pupunheira. (...) No mundo jarawara, as plantas cultivadas são filhas daquelas que as semeiam e moram na camada superior, com outros parentes-planta. Agora, com esse novo estatuto de parentesco, eu plantaria nos roçados de minhas "irmãs", perto de suas plantas, e teria filhos-planta que viveriam com os filhos-planta delas" (2020, p. 218-219).

Enquanto eu conversava com Jaxuka sobre suas relações com o *avaxi* – semente, plantar e ser de que(m) ela sempre com especial carinho – ela aponta para a complexidade desse vínculo, que é difícil de classificar:

Porque eu sempre vejo assim: mas é um cuidado enorme!
A gente, não sei se a gente vê como planta ou como filho, sabe?
Porque eu vejo assim, quando minha a sogra e meus avós...
Eu vejo a sogra até hoje: se cortar um pezinho de milho, nossa, é grave, né?
Muito triste, sabe?

Daí a gente não sabe especificar se é filho ou como planta.
Aí, é uma tristeza [quando se danifica um pé de *avaxi*].
(...) E a mesma coisa, o meu avô falava:
“Não é para brincar, não é para gritar”, parece que eles [*avaxi*] tinham ouvido, tipo assim.
Daí a gente não sabe falar se é filho ou plantinha, mas é uma tristeza quando se corta, é sim.

O cuidado que se dá ao *avaxi*, seja ele “filho ou planta”, é um cuidado que se aprende a ter e se dá em coletivo, entre parentes e com o cuidado de considerar os espaços e os *teko* dos tantos outros seres com quem se compartilha e constrói o cosmos – sejam eles visíveis ou invisíveis, gente guarani ou outra gente –, como buscarei pensar, de modos diferentes nos capítulos a seguir. Embora possa se entender o *avaxi* de muitas maneiras, conforme mostra a comunidade da Tekoa Tarumã, ele não pode ser entendido como algo de uma pessoa só (*xemb’ae*).

CAPÍTULO 2. Ma'etỹ reko, opy'i reko: “a gente tem que ter medo das coisas que a gente não enxerga”

No capítulo 1, eu trouxe algumas histórias sobre a comunidade da Tekoa Tarumã e sobre alguns caminhos presentes nesse território onde vivem pessoas que apoiam suas vidas na casa de reza, na roça e nos cuidados relacionados a esses mundos – e aos tantos fios que os unem e nutrem. Assim passo para o capítulo 2, que é composto por duas partes.

Na primeira, busco descrever o *ma'etỹ reko* e o *opy'i reko*, termos que podem ser como saberes, desejos e modos de vida e de comunicação ligados ao plantio e à casa de reza, respectivamente.

Na segunda parte deste capítulo, me volto à formulação guarani segundo a qual “tudo tem dono” – e por isso, é preciso saber respeitar a presença desses seres, os *ija kuery*, termo que designa de modo geral os seres donos e guardiões de algo ou alguém. Pensar as conexões entre *ma'etỹ reko* e o *opy'i reko* implica, necessariamente, levar em conta a presença de seres invisíveis (*jaexa va'e'yn kuery*) – como os *ija kuery*, seres donos – com os quais os Guarani precisam saber conviver e a conexão vital que os Guarani têm com os Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*. Também visitarei, assim, algumas etnografias que tratam das questões de fabricação do corpo e de modos pelos quais corporalidades humanas estão intimamente ligadas às relações que se estabelece – ou se evita estabelecer – com tantos seres que não se vê, ou nem sempre se vê, como “divindades”, “demiurgos”, “espíritos donos”. Na sequência, abordarei algumas das explicações que Jaxuka elabora sobre o modo como essas as comunicações com os *Nhanderu* e *Nhandexy kuery* – as divindades – e dos *ija kuery* – os seres donos – se organizam, levando em conta o plano horizontal de relação com os *ija kuery*, que habitam a *yvy vai*, e o plano vertical de vínculo com as divindades, que habitam as moradas celestes.

Ma'etỹ reko, opy'i reko

“Quais imagens, sons, cheiros, quais embates vêm à tona quando os Guarani estão em seus roçados ou quando se lembram deles?”, me perguntei enquanto passeava pela bibliografia que orienta este trabalho e enquanto escutava o que a comunidade da Tekoa Tarumã me contava sobre esse assunto.

Quando Jaxuka, mulher apaixonada por flores e roças, fala sobre o *ma'etỹ reko*, ela fala ao mesmo tempo de sonhos – dormindo e acordada –, de lógicas de composição de território, de memórias de seus antepassados, de memórias da terra, das relações entre diferentes gerações, de saúde, de modos de ser mulher guarani, de viver e de matar as saudades e do *opy'i reko*.

O *opy'i reko*, por sua vez, envolve as práticas de vida guarani que incluem, por exemplo, o rezo, o canto, e a escuta atenta que orientam a busca por viver neste mundo difícil em tantos sentidos (*yvy vai*) de modo compor-se como pessoa reconhecível, ouvida, iluminada e cuidada pelas divindades *Nhanderu* e *Nhandexy kuery*¹¹⁷. Karai Roberto, irmão mais novo de Jaxuka, explica que quando a comunidade do Tekoa Tarumã reúne-se na *opy'i*, a casa de reza, eles lembram-se (*-maendua*) das coisas.

No fim de setembro de 2023, como contei anteriormente, Jaxuka se dispôs, por um pedido meu e por generosidade sua, a conversar comigo sobre as relações entre roçados (*kokue*) e práticas de retomada e composição de territórios guarani. Aqui, em diálogo com outras pesquisas e reflexões sobre roçados, composições vegetais e territorialidades guarani, juntei alguns fragmentos do sem-fim de saberes, sentidos, afetos e histórias que Jaxuka mobilizou durante nossas conversas na Tekoa Tarumã, naqueles dias de chuva que inauguravam o *ara pyau*, tempo de renovação do mundo para o povo Guarani e tempo de plantio.

Há certos cuidados necessários para que corpos brotem, floresçam, amadureçam e tornem-se resistentes. Conforme Daniel Pierri (2013), são diversas as práticas guarani voltadas à produção de corpos de devir imperecível, *marãe'yn*, que sejam capazes de rumar para moradas celestes sem passar pelo perecimento da morte. Uma maneira de entender essas práticas é que também as pessoas precisam *brotar* e *florescer* bem em vida. Jaxuka conta que uma das maneiras de preservar a saúde é saber cuidar das flores que cada pessoa tem nas mãos: flores lindas, mas invisíveis para maioria das pessoas na maior parte do tempo – elas

¹¹⁷ Pierri (2013) aprofunda a discussão sobre o fazer-se reconhecível perante *Nhanderu* e *Nhandexy kuery*.

podem deixar-se ver, por exemplo, pelos *opita'i vae kuery* e pelas *kunhã karai kuery*¹¹⁸, em momentos de rezo, canto, concentração e sonho. Conversamos assim:

Julia: Tipo assim, *yvoty nhandepo py*¹¹⁹,
que você falou, *nhandepo py*¹²⁰.
Cada pessoa tem uma *yvoty* diferente?

Jaxuka: Diferente.

Julia: São *yvoty*¹²¹ que tem aqui em *Yry Vai*¹²²? Tipo florzinhas do milho...

Jaxuka: É igual às nossas flores que tem por aí.
Por exemplo, eu gosto de cor bem forte,
porque eu sou um gênio forte, né?
E eu gosto das três cores, *pytã, iju ha'e gui hovy*¹²³.
Hovy é verde, que não tem símbolo¹²⁴ de azul.
Amarelo é o que mais me chama a atenção.
Então eu sou *Yvoty Ju*¹²⁵,
Eu sou da pessoa vinda de *Yvoty ju*.
A mais bravinhas são *Yvoty pytã*¹²⁶.
E as mais tranquilas são *Yvoty iju rei'i*,
eee, *verde rei'i*,
essas são as mais calmas.

Então assim, eu sou daquelas pessoas que
eu gosto de todas as flores,
mas eu gosto das mais fortes, sabe?
Eu sou das cores das mais fortes, assim.
Então, o meu é bem forte e amarelo, o meu é amarelo...
Eu amo as flores amarelas!
Mas eu gosto em geral das flores.

¹¹⁸ *Opita'i vae kuery* e pelas *kunhã karai kuery*, como comentei no capítulo anterior, são modos de referir-se, respectivamente, a homens e mulheres rezadores e rezadoras, pessoas de grande saber nas artes da cura, de conduzir rituais na *opy*, de plantar nas roças e cuidar delas.

¹¹⁹ “As flores nas nossas mãos”.

¹²⁰ “Nas nossas mãos”.

¹²¹ “Flores”.

¹²² Nesta terra, uma terra de males, onde a vida é cheia de privações, dificuldades, desafios e testes que colocam à prova o devir imperecível buscado pelas pessoas guarani a partir dos ensinamentos deixados por Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*.

¹²³ “Vermelho/laranja, amarelo e verde/azul”.

¹²⁴ “Símbolo” aqui é usado como sinônimo de palavra.

¹²⁵ “Flor amarela”. Faz aqui referência às moradas celestes de onde vêm as pessoas que carregam as flores com essa cor.

¹²⁶ “Flor vermelha”.

Mas eu, Julia, você nem tem ideia de como eu amo flores.
Eu amo. E eu gosto também de *oka*¹²⁷,
oka grande assim. *Oka* é um quintal grande assim,
varrido¹²⁸, eu sempre gostei!
Porque eu sou Roka Ju¹²⁹, Roka é *oka*, ne,
e Ju é amarelo, por isso que eu gosto de amarelo!
[dá risada]

Para cuidar dessas flores que compõem a pessoa, é preciso ter delicadeza com suas mãos e com as dos outros, não se deve bater em seu dorso nunca. Jaxuka lembra-se de uma história ocorrida há muitos anos com um de seus irmãos, que ao ser repreendido por alguém, recebeu um tapa no dorso da mão. Isso fez com que seu irmão, então pequeno, adoecesse, chegando perto de morrer. Como dizia o falecido pai de Jaxuka, *xeramoí* Graciliano *rãgue'i*, “é preciso ter cuidado com aquilo que a gente não vê”, formulação que chama atenção tanto para o que há de invisível nos componentes da pessoa (como os *nhe'ẽ*, o *amandau*, as flores sobre as mãos), quanto para aqueles seres que se quer longe, ou que estão, estando por perto, exigem que seus espaços sejam respeitados, sendo que os Guarani precisam tomar cuidado para não incomodá-los.

Os cuidados de saúde e a busca pela imperecibilidade aplicam-se aos humanos, mas não só. Nesse sentido, cabe recuperar a noção de *corpos* utilizada por Eliel Benites (2021), que reflete sobre processos de encantamento, memória e produção de territorialidade entre coletivos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul:

“Quando nos referimos a corpos, incluímos todos no mesmo “barco”: as plantas, os rios, os animais e também os artefatos fabricados no mundo humano, principalmente os dos Guarani e Kaiowá. Não podemos negar que, na atualidade, é necessário interagir com os outros e com os novos objetos produzidos pela sociedade moderna, dos *karai kuéra* (os brancos), os quais têm a intencionalidade de alterar os fluxos das forças dos guardiões que criam os corpos da natureza, atuando como decompositores das estruturas edificadas pela interação destas forças. Portanto, assim como os especialistas guarani e kaiowá, caracterizo a ideia dos corpos como o conjunto de seres vivos e não vivos (os guardiões), bem como dos artefatos humanos que compõem o entorno do viajante, para que este o ajuste, na perspectiva do trânsito no tempo e no espaço” (*Ibid.*, p. 136).

¹²⁷ Quintal, jardim.

¹²⁸ Vale lembrar, aqui, da cena descrita por Jaxuka, no capítulo anterior, na qual sua filha Yva Natany, pequeninha e na beira do mar, descreve o *xamoi* que via em seu quintal na Yvy Ju, terra imperecível que fica para além do mar. Yva Natany via o *xamoi* varrendo seu quintal e dando de comer às suas galinhas.

¹²⁹ Aqui, Jaxuka faz referência ao seu nome e às características que tem por conta dele, como apareceu no capítulo anterior.

Quando Jaxuka fala sobre as roças, sejam aquelas de seu passado, as que hoje ela ajuda a fazer, ou as roças de seus sonhos, bem como quando se refere a ações de plantio cultivo, ela fala sobre diversos imbricamentos. Em primeiro lugar, explica que o *ma'etỹ reko* está ligado ao *opy'i reko* e que é impossível separar esses conjuntos de conhecimentos e modos de vida um do outro: sustentam-se mutuamente, fazem parte da mesma teia que envolve os *tekoa* e tudo e todos que os compõem. É densa essa trama que envolve, por exemplo, plantio, colheita e o *nhemongarai* (MACEDO, 2011, p. 35; SILVA, 2020), cerimônia de batismo e bênção de diversos *corpos*. Esses corpos podem ser de pessoas – que nunca se reduzem apenas o organismo visível aos olhos¹³⁰ –, de alimentos que nunca são apenas alimento – como o *mbojape*¹³¹ –, de sementes que foram cuidadosamente colhidas e virão a ser guardadas ou passadas adiante até que chegue o momento de serem plantadas ou consumidas (OLIVEIRA, 2020; FELIPIM, 2001), da água, que de tantos modos renova a vida no mundo, e da erva-mate (SILVA KARAI NHE'ERY, 2020, 2025).

Também o fundamento coletivo das práticas de vida guarani se entrelaça, ao mesmo tempo, ao *ma'etỹ reko* e ao *opy'i reko*, como Jaxuka explica: ambos os modos de viver são modos de viver *junto*, em coletivo, em comunidade. O mesmo entrelaçamento duplo envolve a saúde¹³² das pessoas, a qual é revelada ao mesmo tempo que buscada tanto na roça quanto na *opy*.

Na roça (*kokue*), no plantio (*ma'etỹ*), essa busca pela saúde se dá através da produção de alimentos capazes de nutrir, fortalecer e curar pessoas, mas também através da observação do desenvolvimento dos cultivares, que crescem de maneiras variadas conforme o estado de saúde daquela/e que o plantou. Na *opy'i*, busca-se também alcançar o devir imperecível através do rezo, de defumações, de canto, de dança, de concentração, bem como pelo auxílio das visões e sons acessados pelos *opita'i va'e kuery* e *kunhã karai kuery* e pelos procedimentos de diálogo com divindades e de cura realizados por esses anciões.

As sementes de *avaxi ete'i*¹³³, que poderão ser trocadas como dádiva (FELIPIM, 2001, p. 61), guardadas para momentos de emergência de saúde nos quais seja preciso realizar

¹³⁰ FALTA REF MARCELO SOBRE NHE'E. [EXPLICAR, FALAR SOBRE COMPONENTES DA PESSOA]

¹³¹ Alimento já mencionado no capítulo anterior e que tem grande importância nos rituais de *nhemongarai*. Mais descrições sobre o *mbojape'i* podem ser encontradas em diversos trabalhos etnográficos, como os de Darci da Silva (2020, 2024) e Para Mirim Mariza de Oliveira (2020). No capítulo seguinte, aparece de novo o *mbojape'i*.

¹³² As dimensões física e espiritual estão sempre ligadas, afetando e se misturando.

¹³³ “Ete”, termo que denota a qualidade de ser “verdadeiro”, diz respeito também à proveniência celeste de algo ou alguém. “Avaxi ete'i” é o milho verdadeiro, o milho guarani, que os antepassados receberam – e que os Guarani de hoje recebem – como dádivas de Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery* para plantar e para comer, possibilitando diversos processos de construção de pessoa, como os *nhemongarai*, o plantio e preparo de alimentos, bem como seu consumo.

cerimônias na *opy'i* que dependem das sementes (*Ibid.*, p. 47), transportadas para retomar um território, transformadas em alimento (*Ibid.*, p. 43), também passam tanto pelas roças quanto pela *opy*. E, assim como as sementes, a potência dos cantos guarani tem a *opy'i* e a roça como lugares privilegiados para produzir efeitos: cantar é algo de importância vital para curar, ser curada/o, ser ouvido por Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*, para batizar, benzer e também para plantar.

E ainda vale considerar a memória (*-maendua*) como algo que também liga e sustenta os inseparáveis *opy'i reko* e o *ma'etỹ reko*, ao mesmo tempo que é sustentada por esses modos de viver e produzir corpos e conhecimentos. As *kokue* são cuidadas e produzidas enquanto formas de ativar as memórias que se tem sobre certa planta, como *avaxi ete'i*, *komanda*, *xanjau*¹³⁴ e tantas outras; sobre certo lugar na *yvyrupa*; sobre viagens anteriormente feitas por aqueles que plantam ou seus descendentes; sobre o canto que uma pessoa mais velha que já partiu tenha deixado para fortalecer e amparar os que ficaram neste mundo; sobre remédios; sobre sabores, cheiros, cores.

Ao refletir sobre as roças de sua vida, Jaxuka diz lembrar-se do canto que escutava de sua avó quando era criança – “que canto mais lindo!” – e que jamais ouviu de novo, mas que carrega consigo. Lembra-se também do gosto do *komanda*, feijão guarani, que não carece de tempero algum para ficar gostoso – em 2023, Jaxuka me disse que nunca mais tinha visto esse feijão, que a comunidade da Tekoa Tarumã não tinha para poder plantar, mas quando nos reencontramos dois anos depois, ela se alegrou ao contar que recebeu algumas sementes vindas do Rio Grande do Sul, as quais logo foram plantadas por sua sogra na Tekoa Tarumã. Ao viver o plantio, ela também emociona-se ao praticar os ensinamentos de seus antepassados sobre como e quando plantar; lembra-se do último plantio realizado na companhia de seu falecido pai. Misturando todas essas lembranças aos seus desejos, quando Jaxuka dorme, às vezes sonha com sua roça futura: bonita, farta, cheia de vida, próxima a pés de araçá e flores de várias cores. Os sonhos e os movimentos de plantar, ao mesmo tempo que fundam-se na memória que está distribuída no coletivo, também a fortalecem.

Ela sonha com aquela *tekoa* situada em outra área da TI Tarumã, que junto a seus parentes buscou refundar, mas da qual precisou se afastar após ser proibida de frequentar o local por uma decisão judicial ilegal, elaborada em desconformidade com o que demandam a legislação nacional e os entendimentos do Supremo Tribunal Federal sobre o tema dos direitos territoriais indígenas. Essa decisão vigorou por cerca de três anos e muito

¹³⁴ Termos utilizados para chamar, respectivamente, diversas espécies de milho, feijão e melancia cultivadas pelos Guarani.

atormentou a Jaxuka e seus irmãos, todos corréus naquela ação de Interdito Proibitório. Essa decisão veio a ser invalidada pela segunda instância da Justiça Federal, e agora, sem impedimentos da ordem do *kuxia para*, é possível novamente buscar viver naquele local carregado de memórias guarani. Ela e seus parentes ainda esperam o bom momento de voltar para aquela região por onde *xeramoin* Graciliano *rãgue'i* caminhou e sonhou, e ali levantar um *tekoa* que já tem nome – o nome de seu pai – e na qual ela muito sonhou em fazer uma casa, como ela dizia, “bem simples” e bonita, ao redor da qual pudesse cultivar um jardim que tenha de tudo: araçás, outras frutas, flores, laranja do mato...

Como narrei no capítulo anterior, em um primeiro momento, pude ouvir Jaxuka contar desses seus sonhos com uma casa futura; em um segundo momento, dois anos depois, pude reencontrá-la no sonhado quintal, já tornado realidade, em frente à sua nova casa. O lugar onde Jaxuka constrói hoje uma casa com quintal para viver com seus parentes fica em uma nova parte da Tekoa Tarumã, à qual se chega por caminhos que foram abertos dentro desse *tekoa* nos últimos anos.

Jaxuka cultivava também uma evitação, ou uma hesitação, ela dizia, com o “mundo espiritual”, como já apareceu em uma de suas falas trazidas no capítulo anterior. “Não sou *kunhã karai*”, falou para me explicar de uma certa distância que busca preservar em relação a esse mundo, mesmo sendo muito dedicada à *opy'i* e ao acompanhamento do trânsito entre mundos enquanto parteira, recebendo os *mitã'i*, bebezinhos que chegam.

Jaexa va'e'yn kuery, aqueles que não vemos

Nos locais onde a linguagem do desenvolvimento (PERROT, 2008), que informa tantas territorialidades não-indígenas, permitiria ver apenas recursos e espaços cuja ocupação se pauta em possibilidades jurídicas e econômicas de posse, os Guarani percebem algo mais: *tekoa* e caminhos de seus antepassados; lugares de resguardo; presenças visíveis e invisíveis, humanas e não-humanas que demandam sua atenção e seu respeito, seja para mantê-las por perto, seja para afastá-las. Entre os Guarani, é do *nhandereko*, seu modo de vida composto pela articulação de diversos *teko*, como o *ma'etỹ reko* e ao *opy'i reko*, que vêm as éticas de ocupação dos territórios situados nesta “terra uma só”, a *Yvyrupa* (POPYGUA, 2017), partilhada também com os *jaexa va'e'yn kuery*.

Eliel Benites (2021) reflete sobre as relações entre a memória, o mergulho em outros tempos – o *tekoymã* – e a construção dos *tekoha* Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul:

“*Tekoyma* é um modo de ser primário (criado por Ñanderuvusu), que a memória (*mandu’a*) busca trazer para atualizar a construção do *tekoha*, com “coisas” como: árvores, terra, ventos, céu, roça, rios, casas de rezas, corpos e o modo de ser dos Guarani e Kaiowá. (...) Nesta lógica, sentir o *tekoyma* é compreender os fluxos do tempo, do lugar, o encontro, os sistemas, os quais se aparentam a objetos naturais/não naturais, no mundo social acionado pelos guardiões invisíveis. Estes guardiões são aqueles que transportam o próprio *tekoyma* para o mundo de hoje (realidade atual) para ser recriado e manipulado pelos Guarani e Kaiowá atuais, na busca de dar continuidade e estendê-lo (ampliar) para a condição do nosso tempo” (Ibid., pp. 138-139).

O autor nos fala de *tekoha* que são formados por muitos corpos, os quais, por sua vez, estão sempre relacionados a seus guardiões. É dessas relações de proteção entre os guardiões e corpos/lugares, construídas na lógica da reciprocidade – “[o] lugar parasita-se nos guardiões e vice-versa” (Ibid., p. 144) –, que vem a importância de que o lugar onde se quer viver seja reconhecido pelos guardiões para que seja potencializada a biodiversidade local (Ibid., p. 142). E para buscar esse reconhecimento, é preciso que as pessoas que desejam levantar um *tekoha* saibam também relacionar-se respeitosamente com seus guardiões. Para estabelecer esse equilíbrio, é necessário ativar as memórias do *tekoyma* e recorrer a saberes que vêm dos tempos de antepassados, contando histórias, fazendo roças e rituais sagrados (Ibid., p. 153). Tal processo se faz possível através das lógicas da memória e da coletividade Conforme Benites,

“rememorar o *tekoyma*, para edificar o coletivo, é a forma de atualizar os saberes e modos de ser dos antepassados, no contexto da efervescência da produção de novas gerações. A partir dos objetivos legitimados no coletivo, constitui-se o conjunto de saberes e práticas para materializar estas intencionalidades; assim surge o conjunto de saberes técnicos, como passos estratégicos para aproximar-se e conectar-se com os diferentes guardiões estabelecidos no lugar” (Ibid., p. 148).

Pensando com Eliel Benites, podemos compreender que os processos de ouvir, conversar e lembrar são centrais para produzir um lugar cheio de vida e permeado por relações entre diversos corpos e guardiões. Isso também deve-se ao fato de que os lugares que hoje são habitados e retomados pelos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, como ele aponta, têm também suas marcas, suas memórias guardadas, prontas para aqueles que tenham conhecimentos situados em redes de parentesco possam fazê-las brotar.

Corpos e lugares, no sentido assumido por Eliel Benites, podem ser e muitas vezes são apagados através do tempo, como quando territórios são esbulhados e comunidades são submetidas ao confinamento territorial e/ou impedidas de habitar seus *tekoa*. Mas, ainda assim, há quem possa olhar e sentir o que foi em alguma medida apagado, buscando com a lembrança e viabilizando, assim, processos de rememoração e retomada, que Benites caracteriza como processos de “transbordamento” dos territórios (*Ibid.*, p. 155):

Estas coisas/objetos são múltiplas e, por isso, a sua forma de resistência ao novo tempo não são iguais, estabelecendo a multiplicidade de paisagem “real” (momentânea) da aldeia, rica em sentido acumulado por diferentes atores que viajaram por ela. As memórias, as casas antigas, lugares de festas/rituais, as grandes árvores (da vegetação original), as estradas antigas, como já foi dito, consideramos como coisas/objetos, com seus tempos diferenciados que se alastram, formando o sentido do lugar e, posteriormente, o sentido regional. Enfatizo que estas coisas/objetos, ainda presentes na Te'yikue, são testemunhas do seu *tekoyma* (*Ibid.*, p. 152)

Nesses movimentos de memória e resistência, transbordam-se limites impostos pelas lógicas do confinamento e esbulho que causaram, nas palavras de Benites, um “verdadeiro esfacelamento das estruturas já estabelecidas anteriormente pela relação dos Guarani e Kaiowá com os guardiões” (*Ibid.*, pp. 150-151) e que tantas vezes serviram a políticas indigenistas de Estado, como demonstra Tônico Benites (2016) ao recuperar a história recente de Mato Grosso do Sul.

Transbordar fronteiras também diz respeito aos desafios hoje enfrentados por aquelas pessoas que articulam, levantam e sustentam desejos coletivos de ocupação de territórios cuja existência e saúde são de importância vital para povos originários – Lauriene Seraguza Olegário e Souza (2022) trata desses desafios especificamente entre as mulheres Guarani Ñandeva, Kaiowá e Mbya, fortes articuladoras de parentelas e territórios. Eliel Benites, por sua vez, comenta sobre os desafios com os quais, no contexto de Mato Grosso do Sul, se deparam hoje em dia os *jekoha*, essas pessoas que são “exímios articuladores no mundo terreno (incluindo os objetos e seu entorno), bem como a dimensão dos guardiões, os *ára*, no caso, ñanderu e ñandesy” (*Ibid.*, p. 154), e que “hoje são os novos líderes de núcleos familiares, das organizações sociais, professores, agentes de saúde, líderes dos evangélicos e muitos outros segmentos, criados pela relação com o novo entorno” (*Ibid.*, p. 149). Esse mundo no qual os *jekoha* mobilizam-se para revigorar o *tekoymã* é atravessado também por lógicas não-indígenas de relação entre pessoas, coisas, territórios. Nesse sentido, um dos desafios dos *jekoha* trata-se de lidar com forças “decompositoras” da presença dos guardiões.

Se tecermos um diálogo entre o que nos deixou Carlos Drummond de Andrade ao lembrar que “de tudo fica um pouco” e as experiências de memória articuladas a territorialidades Guarani e Kaiowá sobre as quais Eliel Benites reflete, poderemos pensar que retomar um território é também conseguir acessar o que nele ficou, que foi deixado pelos que por lá passaram antigamente. E, de certo modo, retomar um lugar é também ser tomado por ele, pois os lugares e seus guardiões tem força capaz de enredar quem viaja, quem habita, quem passa: “[o]s lugares exalam seus encantos como uma flor, sempre na estratégia de aprisionar os transeuntes” (*Ibid.*, p. 154) .

Corpos feitos para durar

As narrativas de Jaxuka sobre roça, território e saúde vão no sentido de que a durabilidade dos corpos¹³⁵ depende de um certo equilíbrio, uma certa qualidade das relações que envolvem os Guarani, os *ija kuery* (donos ou guardiões) e Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*. Assim, índices de durabilidade, força e proteção que se projetam sobre os *tekoa* não dizem respeito apenas ao mundo *kuaxia para*, aos documentos do Estado que reconhecem ou lesam direitos territoriais, ou às possibilidades legais ou administrativas de ocupar um certo território, ainda que esse aspecto, o da segurança jurídica, também seja importante e motivo de intensa mobilização por parte dos Guarani. Há uma vastidão de saberes jurídicos e políticos elaborados pelo povo Guarani atualmente no sentido de que demarcar territórios é um modo fundamental de fortalecer a pessoas, comunidades, territórios e o *nhandereko*. Tais discursos são trabalhados em coletivo nos *tekoa* e emitidos também para fora deles, servindo como guia, por exemplo, para o diálogo direto com órgãos públicos responsáveis pela efetivação dos direitos guarani, para as discussões mais locais de articulação política em cada região, e para a atuação que os Guarani realizam através de diversas instâncias de defesa dos direitos territoriais, como a Comissão Guarani Yvyrupa.

Pensar junto aos e às Guarani sobre processos de fabricação de territórios, corpos e cultivares significa olhar para múltiplas possibilidades de afecção, concedendo “estatuto epistemológico a situações de comunicação involuntária e não intencional” (FAVRET-SAADA, 2005, p.160), sem perder de vista as disputas que passam pelo esbulho de territórios guarani pelos *jurua kuery* e que precedem movimentos de retomada. Assim, será

¹³⁵ Cf. Elizabeth Pissolato (2006).

necessário buscar dispositivos metodológicos capazes de reconhecer relações centradas em corporalidades – humanas e não humanas –, sem que se ignore a agência dos *kuaxia*, ou documentos, na produção de possibilidades de vida e pensamento, conforme já apontou Diógenes Cariaga (2019) ao falar sobre as retomadas entre os Kaiowa e Guaraní.

No entanto, em paralelo com as demandas relativas à regularização fundiária dos territórios guarani, que passam pela relação com o Estado, por trâmites administrativos dependentes sobretudo de iniciativas do Funai, do Ministério da Justiça e da Presidência da República¹³⁶, e por estratégias de resistência e diplomacia que norteiam as relações de vizinhança com os *jurua kuery*, existem também outras demandas pautadas no *nhandereko*. Ou seja, nos bons modos guarani de se viver, que sustentam tanto os *tekoa* cuidados por eles quanto suas comunidades. Faz parte desses modos o *ma'etỹ reko*, que, como discutido acima, ensina sobre o que cultivar no *tekoa*, assim como quando cultivar, como cultivar, com qual intenção, com a ativação de quais memórias, fazendo o uso de quais palavras, cantos, rezos e instrumentos, e em quais companhias, de modo a fortalecer o território e os seres que vivem em relação com ele (OLIVEIRA, 2020). Jaxuka, nesse sentido, faz um paralelo interessante entre esses diversos tipos de diplomacia:

Jaxuka: Ô Ju, você falou assim,
que tem assessoramento jurídico nos territórios, né?
Mas além disso,
também tem *orereko*¹³⁷, né...
*Nhandereko*¹³⁸, *orekuery reko*¹³⁹.
Esse cuidado a gente tem também
quando a gente começa a plantar.
Vários...
Todos os membros que estão na natureza
eles tem *ija*¹⁴⁰.

Aí, a gente tem esse cuidado
com o espaço também, né?
No caso, quando se pisa numa terra,
a gente tem aquele cuidado, né,
de vários pontos.
Que o *ijakuery reko*¹⁴¹ também são em muitos...

¹³⁶ Faz-se aqui menção ao rito de demarcação de terras indígenas que é regido pelo Decreto 1.775/1996, já abordado em nota de rodapé no capítulo anterior.

¹³⁷ “Nosso jeito de viver”. No termo “*orereko*”, o “*teko*”, modo de ser, junta-se o “*ore*”, terceira pessoa do plural que abrange um coletivo que inclui a pessoa que enuncia, mas exclui a pessoa para quem se fala. Eu, enquanto *jurua*, não estou abarcada pelo “*nós*”, “*ore*”, que Jaxuka mobiliza.

¹³⁸ Nosso (“*nhande*”) modo de viver. Sinônimo de “*nhandereko*”.

¹³⁹ Nosso (“*ore*”) modo de viver, com o coletivizador “*kuery*” que se liga ao “*ore*”.

¹⁴⁰ Dono/dona, guardião/guardiã. Geralmente se trata de um casal de donos.

¹⁴¹ Modo de ser dos seres donos/donas, guardiões/guardiãs.

Essa é a questão indígena que a gente, Mbya Guarani,
que a gente sempre tem que cuidar.

Até eu me lembro assim,
que a minha avó falou assim:
“lá naquele lugar
parece que a árvore não está bem...
Parece que ela não quer ouvir os gritos dos *kyringue*¹⁴². ”
Aí, o que o meu avô falou?
“Ah, então vamos, deixa...
Nhanderu *kuery* resolve isso”.
Aí, a gente mudava daquele localzinho
e ia para o outro lado.
Daí a gente falava, a gente ficou:
“por que, né?”

Porque se uma criança olhar, vai falar assim:
“Hum, mas é uma árvore normal, né...”
Então, é isso que é a limpeza do espaço
que as *kunhã karai*, os *xamoĩ*
faziam antes de plantar.
Então, era tão bonito de ver eles falando!
Como, de criança, a gente não ligava para as coisas.
E a gente, como de criança,
a gente subia naquela árvore...

Só que depois que eu comecei a entender
que veio Nhanderu *kuery oikaa* –
eles dizem assim:
“quando vem chuva e dá raio naquela árvore,
mata, né...”
Aí, a gente ficou assustada
porque a gente descobriu que aquela árvore
não gostava de *mbya kue’iry*.

Porque o meu avô e o pai falavam assim,
que nós, Mbya Guarani,
a gente é um papagaio lindo...

Julia: Um papagaio?

Jaxuka: É, lindo, *guyra’i*.
É como, por exemplo:
a gente vê um *guyra’i* bem bonitinho
e a gente não pode pegar, né?

Então, é aquele cuidado que a mãe tem.
Então, é mais ou menos nesse sentido que a gente é, Mbya Guarani.
Por isso que a gente tem limite de pegar e estar tocando aquele passarinho.
Tanto da natureza também.

Então, a gente era bem assim, né?
Eu aprendi assim.
Às vezes, quando a gente planta,
a gente fala assim:
“*pekyrirĩ ngatu eyn*¹⁴³”, né?

¹⁴² Crianças.

¹⁴³ “Não façam barulho, não gritem”.

“Engatueyn”¹⁴⁴, assim,
ficar quieto, assim, talvez.

Porque as crianças vão e gritam, né?
Então, eu tenho esse receio,
não é de medo, assim...
O meu avô sempre falava assim:
a gente tem que ter medo
das coisas que a gente não enxerga.
Sempre falou isso.
O pai também falava.
O que a gente não vê, né?

Então, desde criança,
eu já sabia que *ma'etỹ*
era fortalecimento territorial.
Eu nem tinha noção, sabe?
Eu não sabia o porquê, né.
Talvez porque a gente era criança,
“às vezes é exagero”,
pensávamos nós.

Só que agora eu estou começando a entender
que era fortalecimento.
É o fortalecimento tanto de *nhandereko*,
modo de vida da pessoa.
Então, assim, é bem complicado...

E bonito também, né?
De estarem as mulheres na frente.
Junta mais as mulheres!
Porque eu sempre vejo, assim,
é que nem agora,
a Cecília, as *xejaryi* perguntam
“E aí, Andréia, *pema'etỹ ju?*”¹⁴⁵
Eu falo assim: “não, dessa vez não deu muito,
porque *xamoĩ*”¹⁴⁶ viu aquela sementinha e tal...”

Então, assim, ela¹⁴⁷ junta tanto *kyringue*, *avakue*...
E é uma coisa bem bonita, assim.
Só que a gente, eu aprendi,
ma'etỹ, o fortalecimento não é de querer ser individual.
A gente sempre é coletivo, né?
A gente nunca pensa de *ma'etỹ* ser só para ti, né?

Julia: “*Xe ma'etỹ*”.

Jaxuka: É, “*xema'etỹ*”. Nunca tem isso.
Nunca. Pra nós não existe isso.
Quer dizer, né, aqui na Tarumã.
É porque *mba'e pyau*, todo *kyringue ho'uxe*, né?¹⁴⁸
Tipo, todas as criancinhas querem ver e ir comendo, provar.

¹⁴⁴ “Não falem alto”.

¹⁴⁵ “E aí, Andréia, vocês vão plantar de novo?”

¹⁴⁶ Já falecido àquela época. Jaxuka, nessa explicação, liga o falecimento de seu pai, que vira as sementes que seriam plantadas na sua companhia, à dificuldade de fazê-las brotar e produzir boas safras.

¹⁴⁷ A atividade de plantio, *ma'etỹ*.

¹⁴⁸ “É porque coisa nova/fresca, todas as crianças querem comer”.

Então, imagina, né?
Eu sempre penso assim,
eu estou trazendo desde faz tempo,
eu estou mantendo isso.
“Não, *kyringue*, vamos *ma'etĩ*
pra todo mundo comer.”.

Aí, tipo assim, aqui,
quando teve *nhemongarai*,
o Sérgio ia lá, a Marinês ia olhar
e ela falou assim:
“acho que, Andréia,
está bom já de comer”.
O que a gente faz?
Fazia movimento.
Umas meninas colocavam e tal...
É tão bonito de ser coletivo, né?
E assim, a gente não faz esse movimento
– que eu aprendi assim – para...
Tipo, fortalecimento,
a gente pensa em fortalecer mesmo, né?
*Mbaraete*¹⁴⁹ mesmo assim, né?
Petein regua re'yn, né¹⁵⁰?
(...)

E também não é só pra *exauka*¹⁵¹, né?
É, não é *jaexauka joupe aguã*¹⁵²,
só pra dizer que planta, né?
Eu não penso nesse sentido.

Julia: “Só pra contar”.

Jaxuka: É, só pra dizer que existe...
Então, a gente, assim, eu penso de outra forma.
Então, assim, é nesse sentido que a gente sempre trabalha em fortalecimento mesmo.
Aí, assim, a gente sempre fala...
E a gente fala assim, até a minha nora fala assim:
“minha sogra, vamos plantar já, né?”.
Começa¹⁵³, a gente vai.
(...)
Quando chega a hora de *ma'etĩ*,
os próprios alunos¹⁵⁴ já sabem, né?
“*Jaje'oi nhama'etĩ*”¹⁵⁵.

É tão bonito, assim, né?
E é o ensinamento que o pai deixou também.
E a gente está pensando
em pegar de novo algumas sementes e tal,
pra recomençar de novo esse fortalecimento.
Começar tudo de novo, como eu falei, né?
Reiniciar de novo.
Como é que vai ser nosso futuro agora, né?

¹⁴⁹ “Força”.

¹⁵⁰ “Não é assunto de um só”.

¹⁵¹ “Mostrar”.

¹⁵² “Para a gente mostrar para os outros”.

¹⁵³ O tempo de plantar

¹⁵⁴ Da escola da comunidade.

¹⁵⁵ “Vamos plantar”.



Imagem 21. “A Marinês ia olhar e ela falou assim: ‘acho que, Andréia, tá bom já de comer’”. O sorriso da xejaryi Marinês durante visita a área de antigo tekoo (Corveta) dentro da Terra Indígena Tarumã. Maio de 2022.

Fabricações do corpo e território

Cultivar o *tekoa* demanda que se dê atenção para a convivência constante com um sem-fim de seres que entendem o mundo e que nele vivem a seu modo, conforme seus *teko* – seres nem sempre humanos, seres nem sempre visíveis. Dentre esses que não vemos – *jaexa va'e'yn kuery* –, mas cuja presença se pode ainda assim sentir, estão os *ija kuery*, os seres que são donos e guardiões e guardiãs de, por exemplo, lugares, objetos, sons, humores, ventos, águas, cultivares, seres animais, vegetais e minerais. É bem possível que uma lista que desse conta de tudo que tem dono não coubesse em uma dissertação¹⁵⁶.

Chegando com cuidado

Neste trabalho, ao olhar para a roça, não é possível deixar de olhar para as explicações dos Guarani sobre sua convivência com essas gentes invisíveis, que, no *nhandereko*, se toma o cuidado de sempre respeitar, avaliando qual é a boa distância a se manter dos *jaexa va'e'yn kuery*. Ao mesmo tempo que os Guarani sabem que há tantos *ija kuery* que cuidam junto com eles de seus territórios, de áreas resguardadas para um plantio futuro, das matas que Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery* deixaram, de cada pedacinho da Yvyrupa, também se toma o cuidado de ficar longe o suficiente desses seres donos ou de, chegando perto, pedir licença, para “não atrapalhar”, como se diz – inclusive porque atrapalhar esses seres é algo capaz de trazer consequências muito infelizes para a vida de alguém. Jaxuka comenta dos casos de afogamento de crianças em rios que acontecem quando os pais não pedem licença para chegar ali, ou quando os espíritos-donos não dão a licença pedida. Ela explica que ter esse respeito na chegada em cada lugar significa saber *falar*:

Julia: Pra pedir licença, tem que falar com a voz?

Jaxuka: Eu falo, eu falo.

Julia: Alto e bom som.

Jaxuka: É, bom som, eu falo assim,

¹⁵⁶ Daniel Calazans Pierri, para ressaltar “o quão literal” eram seus interlocutores ao afirmar que “tudo tem seu dono”, traz o exemplo do “dono da bolinha de gude”, que, conforme lhe foi explicado, chegou a adoecer uma criança que brincava muito com essas bolinhas e, assim, irritou seu dono, que causou à criança uma surdez com a qual ela continuou a conviver, apesar de ter tido alguma melhora ao ser tratada por um rezador (213, p. 198).

eu falo só assim, sozinha,
não quando as crianças estavam lá,
eu falo assim: “*Aju apy ma xamoĩ*”¹⁵⁷.

Julia: “*xamoĩ*”, se referindo ao dono?

Jaxuka: Ao dono lá.
“*xamoĩ apy kyingue aru*
roincomoda vy e'yn roju,
kyingue oexaxe ramo aru”, né¹⁵⁸...
Aí, as crianças ficam tomando banho, né,
daí, certo horário a gente já vem.
E eles dormem bem, isso...
Dormem bem, não ficam assustados à noite, tal...

Assim, quem conhece e segue esses modos de ter respeito com os que não se vê, ao chegar nos lugares, faz *xarura* para cumprimentar e demonstrar que não quer incomodar os *ija kuery*, a quem frequentemente se dirige chamando-os de “*xamoĩ*”. Mas, muitas vezes, esses infortúnios causados pela ação dos *ija kuery* ocorrem e, aí, quem cuida do problema são Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*, como explica Jaxuka, ao salientar que os espíritos-donos também têm gênero – há os *ija kuery* que são *avakue*, homens, as que são mulheres, *kunhangue*, e eles frequentemente estão juntos como casal. Assim, seguimos conversando:

Julia: E o dono, tem diferença de quando são donos *avakue*, donas *kunhangue*, ou não tem isso?

Jaxuka: É, é outro tipo de ser...
(...)

Julia: E *ija kuery*, por exemplo, que hoje cuida de uma árvore, já foi... Já viveu aqui nesta terra [como pessoa]?

Jaxuka: Ele é o pajé, por isso que, assim,
sabe quem é o dono da água?
É o arco-íris, que é o *karugua*,
Por isso que a gente não olha quando o *karugua* faz o arco-íris
que aparece de vez em quando.
A gente não gosta disso.
Porque eles são pajé, eles são *karai* também.
Todos [eles] são *karai*. Todos são *karai*, a mesma sabedoria.
Só que eles são [mais] baixinhos do que Nhanderu, né?

¹⁵⁷ Eu vim aqui, *xamoĩ*.

¹⁵⁸ *Xamoĩ*, eu estou trazendo as crianças aqui / não viemos para incomodar / como as crianças queriam ver, eu trouxe.

Não de menor, tipo...¹⁵⁹
Igual ao MPF¹⁶⁰ fica aqui, né?
Mas tem o Ministério Público Federal lá em Brasília.

Tipo assim, é dessa forma.
É mais nesse sentido.
Por exemplo, se o MPF aqui,
se o MPF desacatou um indígena, né?
Aí o que que vem, né?
O MPF lá de Brasília, o Ministério Público vai prender ele.
Que no caso, é *nhemboxi*, o *nhemboxi* é o relâmpago
é o estouro que ele vai dar, né?
É uma providência lá de Brasília que tomou aqui com o Ministério Público.

Para abordar a organização das relações entre, de um lado, os *ija kuery* e, de outro, Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*, Jaxuka faz um paralelo entre essas hierarquias e aquelas que estruturam o Poder Judiciário e as chamadas “funções essenciais à Justiça”¹⁶¹, especialmente o Ministério Público Federal. No caso, Andreia, ao falar do Ministério Público Federal “lá em Brasília” se refere à 6ª Câmara de Coordenação e Revisão desse órgão, que, reúne os Procuradores Federais que trabalharam coordenando e revisando a atuação do Ministério Público Federal por todo o país nos casos que envolvem direitos e interesses de certas comunidades, como indígenas, quilombolas e ribeirinhas. Jaxuka usa essa exemplo para explicar como os Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery* lidam com os *ija kuery* quando eles, habitantes do mesmo patamar de existência que os Guarani, causam mal (“desacatam”) aos filhos das divindades, os Guarani.

As narrativas guarani sobre a constituição do cosmos (ALBERNAZ, 2009; MACEDO, 2009; PIERRI, 2013; TESTA, 2018), bem como aquelas de outros povos do tronco linguístico tupi (CABRAL DE OLIVEIRA, 2016; GARCIA, 2018), apontam para práticas de construção do corpo que privilegiam os cuidados decorrentes da convivência de pessoas guarani com humanidades outras, donos cosmológicos, mortos, seres animais, vegetais e minerais. Visitando a ideia de que, entre diversos coletivos ameríndios, as roças

¹⁵⁹ Explicando que não é “baixinho” de estatura, mas que esses seres, karugua, apesar de serem poderosos, estão abaixo de Nhanderu em uma hierarquia cósmica.

¹⁶⁰ Ministério Público Federal.

¹⁶¹ As Funções Essenciais à Justiça são tratadas na Constituição Federal de 1988 nos Artigos 127 a 135, que especificam o papel do Ministério Público, da Advocacia Pública, da Advocacia e da Defensoria Pública como pilares para a administração da justiça no país.

existem enquanto planos de comunicação, estética e relacionalidade (MORIM DE LIMA, 2017; SILVEIRA, 2011; JOÃO, 2011), buscarei indagar em quais termos esses engajamentos podem ocorrer no cultivo dos roçados guarani. Para isso, lançarei novamente o olhar sobre os *nhemongarai*, trazendo uma descrição de Valéria Macedo (2011) sobre esses rituais

“que os Guarani traduzem como “batismos”. Há os *nhemongarai* ou *yykarai*, que correspondem à escuta do nome (*hery*) das crianças, ou seja: qual sua proveniência cósmica, enunciado por *nhe’e ru ete* e *nhe’e xy ete* ao *tamõi* (que o comunica aos pais). Há ainda os *nhemongarai* de itens que correspondem a dádivas de Nhanderu, ou seja, que foram postos no mundo por Nhanderu para que sejam consumidos pelos Guarani, por exemplo *avaxi ete* (espécie de milho), *ei* (mel) e *ka’a* (erva-mate). Amostras desses produtos (no caso do milho também por meio do pão, *mbojape*) são postas na *opy* e então “batizadas” por meio da fumaça dos *petyngua*, dos cantos, danças e evocações a Nhanderu e Nhandexy *kuéry*. Conforme me foi explicado por alguns Guarani, o batismo faz com que esses produtos possam ser consumidos como coisas que não pertencem a esta terra” (*Ibid.*, p. 35).

Lauriene Seraguza (2013), a partir de sua interlocução com as Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, aponta que esses rituais, dos quais depende a fecundidade das práticas agrícolas, são fundados em “negociações cósmicas” com os *jara*, os seres donos das coisas dispostas pelo mundo (*Ibid.*, p. 118). O batismo do milho, por exemplo, “é destinado ao Jara do milho, pois é preciso pedir a proteção deste ‘dono’. Esse pedido não pode ser feito somente em pensamento, tem que ser cantado” (*Ibid.*, p. 120). Izaque João Kaiowá (2011), por sua vez, ao contar sobre os cantos dedicados a um certo milho branco, o “milho de Jakaira”, explica que “no pensamento kaiowá, [ele] é considerado uma planta que necessita muito de cuidado, que necessita muito de diálogo com ela, que necessita muito de diálogo constante na sua fase de crescimento e depois da colheita” (*Ibid.*, p. 218). Caso esse cuidado, somado ao de uma determinada distância que deve ser mantida entre a plantação e os lugares onde as pessoas circulam, não seja levado a sério, o milho causa pragas, doenças e até mesmo a morte.

Carlos Papa e Anaí Vera Britos (2023) também chamam a atenção para as negociações que precisam ser feitas com os *ija kuery*:

“Para obter animais para alimentação, ou bons alimentos nas roças, os Guarani devem negociar com o “dono” daquele animal para ele entregar a sua carne, o mesmo acontecendo com alguns vegetais. Existe uma grande variedade de rezas e cantos para elevar o pedido aos “donos” ou às divindades, e assim assegurar a efetividade da caça, pesca, agricultura etc. Para que os alimentos cultivados possam dar bons frutos, suas sementes devem ser benzidas e se deve pedir às divindades que garantam sua germinação, reprodução, e inclusive a renovação.”

Carlos Fausto (2008) aponta que "dono" e "mestre", categorias centrais nas sociologias e cosmologias ameríndias, têm sentidos relacionais e assimétricos, caracterizando os engajamentos que pessoas – humanas e não-humanas – e coisas – tangíveis e intangíveis – podem ter entre si. Segundo Fausto, dono é quem cuida, alimenta e quem media o contato de coletividades com a pessoa ou a coisa que detém, seja ela, por exemplo, uma criança, um canto ou uma planta. Se o mundo, como apontam os Guarani, é habitado por seres que vivem conforme uma multiplicidade de *teko*, o patamar terrestre de existência também é habitado pelos *ija kuery*, espíritos donos (-ja), "de espécies animais, vegetais, ou dos rios, dos montes, das matas e mesmo de humores como a raiva (*poxy ja*), o ciúme (*akâteỹ ja*) e o sono (*topeyi ja*)" (PIERRI, 2013, p. 193), que podem se voltar agressivamente contra os humanos. Assim, a necessidade de constantemente estabelecer comunicações existe porque o cosmos é densamente compartilhado entre uma vastidão de seres dotados de agencialidade.

Conforme Oliveira (2016, p. 118) e Pierri (2013, p. 42; pp. 202-203) notaram, respectivamente, junto aos Wajãpi e aos Guarani-Mbya, há diversas práticas de resguardo dos corpos, benzimentos e usos cautelosos de palavras dos quais dependem essas boas relações. A lida com o amadurecimento da primeira safra das frutas, o *yva pyau jave*, é um exemplo disso: para que determinada planta continue dando frutos e para que seu consumo não provoque doenças, é preciso defumá-la na *opy'i*; o mesmo processo também é necessário quando se obtêm carne de caça ou se realiza-se a colheita do *avaxi* (*Ibid.*, p. 202,203). Sobre esse último, um dos interlocutores de Pierri expôs o seguinte:

"(...) para consumir, para fazer bem à saúde, para as crianças, não só criança, para as pessoas terem saúde, para não pegarem qualquer doença, essas coisas, por isso que a gente primeiro faz o *nhemongarai* (benzimento) de alimento, a pessoa tem fazer o batismo de alimento, por exemplo de milho. Quando... é por isso que a gente tem, no primeiro consumo de milho, depois de plantar, depois de colher, a gente tem que passar na *opy'i* (casa de reza) fazer *nhemongarai*, porque, meu pai falou, desde que tem *avaxi'i*, *avaxi ete'i*, até mesmo o Nhanderu (divindade) faz isso, faz *nhemongarai*" (*Ibid.*, p. 42).

Segundo Pierri (2013) e Pissolato (2006), as práticas de vida guarani mbya tentam reproduzir práticas de vida das divindades a fim de produzir corpos reconhecíveis por esses habitantes dos patamares celestes do cosmos, e a alimentação existe enquanto prática privilegiado para se obter o olhar das divindades. Ao passo que "as divindades nunca comem aquilo que os Guarani identificam como a 'comida de branco'", como "porco doméstico, carne

de gado, arroz, feijão, frango" (PIERRI, 2013, p. 132), o consumo cotidiano desses alimentos pelos Guarani-Mbya é entendido por eles como causa da maioria das doenças. Gennis Timóteo Martins (2020) comenta, nesse sentido, a importância da dieta no resguardo durante o pós-parto: o consumo de alimentos industrializados hoje em dia, por parte de mulheres guarani, faz com que seus corpos doam por inteiro (*Ibid.*, p. 41)¹⁶².

Conforme Pierri (2013), se os não-indígenas utilizam-se de parte das tecnologias das quais os seres habitantes dos patamares celestes também dispõem, os Guarani-Mbya diferenciam-se daqueles por terem feito uma escolha fundamental: deixando aos *jurua kuery* o acesso facilitado às cidades, aos carros, aos tratores e às armas de fogo, optaram por ficar com os cantos, as danças, os rituais de cura e a alimentação "verdadeiros", que permitem a busca pela construção de um corpo de devir imperecível.

Disso, deriva outra diferença em relação aos *jurua kuery*, pois os Guarani-Mbya explicam que seus corpos são diferentes dos não-indígenas, sendo suscetíveis aos ataques de seres que só podem ser vistos pelos xamãs e a doenças que lhes afetam especialmente (PIERRI, 2013, p. 172). Assim, um conjunto de cuidados específicos faz-se necessário. Aqui, creio que vale atentar para os imbricamentos entre essas práticas de comunicação com as divindades e aquelas de diplomacia e conflito com o os *jurua*, pois, como formula Darci da Silva Karai Nhe'ery,

[n]o *avaxi'i nhemongarai* acontece a cerimônia do *mbojape'i*, que consagra o alimento. Através do *mbojape'i* que as crianças e adultos ficam bem de saúde, forte fisicamente e espiritualmente. O *avaxi'i nhemongarai* costumava ser feito todos os anos, porém, hoje em dia, não há mais espaço para plantar, pois a mata tem sido invadida pelos *jurua kuery*, cujo modo de vida também contribui para o empobrecimento do solo. Outro motivo é a falta de xamoi *kuery* nas aldeias. São eles quem poderiam praticar essa cerimônia. (2020, p. 31).

Voltarei a esse tema no próximo capítulo.

Corpos feitos para durar

¹⁶² Retomo esse assunto no capítulo seguinte.

Héctor Keller (2010), a partir do que lhe foi ensinado por comunidades guarani de Misiones, na Argentina, reflete sobre seus usos de espécies vegetais para a construção de casas. Assim, Keller, antropólogo e botânico, dedica-se a compor uma lista de espécies associadas à construção e à conservação de moradias e casas de reza guarani, detalhando os usos e as partes usadas de cada planta.

O autor, enquanto relata as escolhas que os guarani fazem durante suas práticas de manejo de vegetação e de construção a partir de índices de durabilidade e resistência ou da disponibilidade dos materiais vegetais, associa, seguindo as narrativas guarani que escutou em Misiones, essas qualidades à relevância cosmológica de cada tipo de matéria, ligada aos usos e/ou à criação dessas plantas nos tempos originários. Ele traz o exemplo do *pindó*, a palmeira *Arecastrum romanzoffianum*, conhecida como “jerivá” em português. O autor descreve o *pindó* como vegetal de fundamental relevância para os Guarani em Misiones, tanto pela multiplicidade de seus usos quanto por sua centralidade nas narrativas sobre a origem da terra que hoje conhecemos. Keller explica que os anciãos guarani com os quais dialogou

“adjudican a esta especie nada menos que la salvación de la raza guaraní durante el diluvio universal; cuentan que los sobrevivientes subsistieron encaramados en la copa de un ejemplar de esta palmera; sin duda se trata de un refugio mítico. Por otro lado, varias versiones afirman que su copa ha constituido un sitio de pernoción seguro para los transeúntes de la selva, quienes sorprendidos por el anochecer han buscado el modo de mantenerse fuera del alcance de los predadores, otrora numerosos. (Ibid. p. 66)

Essa palmeira que, conforme os anciãos de Misiones relataram a Keller, foi responsável por ter protegido os ancestrais Guarani de seres temíveis do passado e de um dilúvio destruidor de quase tudo, é a mesma que, conforme Timóteo Vera Tupã Popygua (2016), é, desde o início dos tempos, entendida como pilar indispensável para a sustentação da *Yvyrupa*, pois a terra só pôde permanecer firme por ter sido fixada com quatro *pindó*, que garantiram que ela não perecesse e não cedesse.

Esse ser-planta, duradouro e responsável pela durabilidade do mundo, além de ter pequenos frutos doces e alaranjados que alimentam pessoas humanas e outros seres que os apreciam, conforme Keller, tem diversas de suas partes – folhas, fibras, caule – usadas entre os Guarani de Misiones para vários propósitos: para fazer teto de casas e tendas, paredes das *opy*, colchões, cobertores (KELLER, 2010, p. 80) e certo tipo de cesto chamado de *yru'ague* (*Ibid.*, p. 71).

A discussão trazida por Keller sobre de corpos vegetais e seus usos permite pensar, em consonância com as propostas de reflexão trazidas por Pierri (2013), a respeito de diversos aspectos da perecibilidade/imperecibilidade dos seres, lugares e coisas presentes neste mundo. A respeito dos modos considerados os melhores pelos Guaraní de Misiones para construir uma *opy*, o autor fala sobre as preferências pelo uso do *yary*, o cedro (*Cedrela fissilis*), para fazer colunas, vigas, bancos, recipientes de água e outros. Isso pois, dentre outros motivos, o cheiro dessa madeira, conforme o que explicaram os Guaraní a Keller, é um meio de transporte para mensagens enviadas pelas divindades. O autor relaciona a construção de casas de reza à construção de corpos guarani, aproximando esses processos a partir das possibilidades de resistência de ambos diante de eventos de fim de mundo “solo puede resistir el embate de estos cataclismos un templo erigido con los materiales normalizados y conteniendo individuos que ostentan gran fervor religioso” (*Ibid.*, p. 73).

Ressoando o que Gennis Araí Martins Timóteo (2024) descreve a respeito dos usos da *takua*, conforme tratei no capítulo anterior, Keller relata que o “*takuapi*” é um dos materiais preferidos para cobrir as casas, dada sua durabilidade, a qual é aumentada pela defumação dos fogos que são acessos dentro das casas – eis um outro paralelo entre a construção de casas de reza e moradia e a construção dos corpos das pessoas, que também são defumados pela fumaça de tabaco a fim de que se tornem ou permaneçam saudáveis e resistentes.

O autor explica que também a fumaça que surge da queima daquilo que sobra após uma limpeza do quintal é boa contra diversas presenças indesejadas: é capaz de afastar não apenas insetos que ninguém quer por perto, mas também certos espíritos que causam doenças, incomodam e irritam as pessoas, as crianças inclusive (*Ibid.*, p. 72). Essa descrição faz lembrar de um relato de Karai Roberto, que lembra-se de um conselho que seu pai, *xeramoin* Graciliano *rãgue’i*, dava aos filhos quando seus netos estavam com dificuldades para dormir, chorando demais: “queimem alguma coisinha em frente de casa, algumas roupas, algo assim”.



Imagem 22. Da direita para a esquerda, Karai Roberto, Para Luzia e Kerexu'i, filha do casal, durante visita a área de antigo tekoa (Corveta) dentro da Terra Indígena Tarumã. Maio de 2022.

A seguir, de modo a seguir refletindo sobre relações interespecíficas que orientam saberes e práticas de construção dos *tekoa*, das roças e das pessoas guarani, retomo algumas

produções antropológicas que problematizam noções de natureza e cultura, tratam de práticas de afecções e de conceitos de corporalidade que engajam humanos e espécies vegetais.

Diálogos, trânsitos, cuidados

Em "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1987) explicam que os encontros da antropologia com outras cosmologias exigiram a renovação de noções sobre sociedade, corpo e pessoa até então estabilizadas. Conforme os autores, se todas as noções ameríndias sobre o corpo "são princípios de organização social" (*Ibid.*, p. 8), torna-se inviável apartar, em esferas diferentes e incomunicáveis, um regime mental ou intelectual de outro corporal ou territorial, pois, "a corporalidade não é vista como experiência infra-sociológica, o corpo não é tido como simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas" (*Ibid.* p. 11).

Tânia Stolze Lima (1996), por sua vez, mobiliza as noções de perspectiva, negociação, duplicidade, trânsito e viagem para acompanhar os câmbios relacionais existentes entre os Yudjá e os porcos. As caçadas de porcos empreendidas pelos Yudjá, conforme a autora, são eventos nos quais não há questão de ordem relativista, dentro da qual haveria um único fato e múltiplas interpretações sobre ele. Ao contrário, há eventos paralelos acontecendo: enquanto os Yudjá caçam os porcos, esses guerreiam contra os Yudjá. Até que a caçada – ou guerra – aconteça, nenhuma dessas duas perspectivas pode ser garantida *a priori*, e é sabendo disso que os xamãs yudjá agem para negociar com os porcos – e seus xamãs –, buscando garantir que a perspectiva da caça se estabeleça. Segundo a autora, o ponto de vista é o eixo que conecta as visões tanto dos Yudjá quanto dos porcos, mas não há uma continuidade ou identidade entre ambos. Se fosse o caso, não haveria a necessidade de cuidado com a captura, nem pairaria o risco da transformação corporal.

Aqui, a etnografia de Tânia Stolze Lima pode nos ajudar a entender algumas das modulações das relações que os Guarani-Mbya produzem nos *tekoa*, inclusive levando em conta as possibilidades de captura e transformação corporal, para as quais o termo guarani-mbya *-jepota* aponta – possibilidades de de virar outra pessoa, outra coisa, outra

gente, outro ser (SILVEIRA, 2011, p. 207, 208; SERAGUZA, 2013, p. 116, 123; ALBERNAZ, 2009, p. 167, 174; MACEDO, 2011, p.13,14).

Os conhecimentos compartilhados e os perigos envolvidos em uma comunicação estendida nos roçados são discutidos por Ana Gabriela Morim de Lima (2017), que aborda as relações das mulheres krahô com as batatas-doces plantadas na roça, frisando que esses vínculos não são da ordem da domesticação de vegetais por humanos – as batatas são parentes e são cultivadas enquanto tais. A batata, explica Morim de Lima, não pode simplesmente nascer fora de uma rede de relações. Diferentemente, ela "brota para alguém" (*Ibid.*, p. 255). Conforme a autora, a relação entre essas parentes – cultivadoras e cultivadas – ocorre em termos de intencionalidade mútua, e o parentesco que existe entre elas é construído constantemente, não é dado ou estático (*Ibid.*, p. 265). Para manter essas relações, as mulheres krahô devem saber do que as batatas *gostam*: se a relação com as batatas não privilegia seus modos de ser e preferências, elas podem causar doenças ou migrar para outra roça. Tais relações de cultivo e parentesco não são garantidas, e a autora, para falar de roçados, precisou tratar de agências cambiantes em um mundo de multiplicidades. Assim, pensar a partir de sentidos e desejos de corpos – não apenas humanos – será fundamental para perceber as etiquetas, ou o “código de comportamento e boas maneiras” (MALINOWSKI, 2018 [1922], p. 16) que os cultivares guarani demandam¹⁶³.

Gennis Timóteo Martins (2020) aponta para diversas conexões entre os ciclos e tempos de vida das *kunhangue* e suas relações com as plantas que só elas conhecem com intimidade através do conhecimento que lhes é repassado pelas mais velhas (*ibid.* p. 45). Daniel Kuaray Timóteo Martins (2020), no mesmo sentido, fala sobre as memórias que as plantas carregam e sobre como elas são capazes de esconder-se dos humanos (*ibid.*, p. 76), sendo sempre guardadas por seus espíritos protetores, os *Moã Djá*. A respeito do *djaguarandi*, planta popularmente conhecida em português como espinheira santa, o autor traz o seguinte:

Existem muitas espécies dessas plantas, que são iguais. Mas, segundo a educação corporal e a memória que trago da minha mãe explicando sobre essa planta, a pessoa que irá tirar o remédio deve conhecer a energia da planta verdadeira, pois existem vários momentos e várias luas certas para cada remédio. Então, essa planta tem o Moã Djá, o

¹⁶³ Os trabalhos de Daniel Kuaray Timóteo Martins (2020), Fabiana Maizza (2020), Gennis Timóteo Martins (2020), Izaque João (2011), Joana Cabral de Oliveira (2020), Karen Shiratori (2020), todos inspirações teórico-metodológicas essenciais para esta pesquisa, também chamam a atenção para os desafios de produção de uma antropologia que leve a sério as possibilidades – e necessidades – de comunicação humano-vegetal.

dono dela, tem a planta que parece com ela, mas é outra, e tem também o animal que cuida dela. (ibid., p. 75).

No caso do milho – indispensável na essa construção de corpos e memórias, como quem lê este texto verá no capítulo seguinte –, o autor também explica que ele “é muito mais que um simples grão, é um ser vivo que mantém a educação corporal”, e que plantá-lo é plantar o futuro, “é uma forma de prevenção e cura” (*ibid.*, p. 44-45).

CAPÍTULO 3. Jaxy: questões de equilíbrio, questões de tempo

*És um senhor tão bonito
Quanto a cara do meu filho
Tempo, tempo, tempo, tempo
Vou te fazer um pedido
Tempo, tempo, tempo, tempo*

*Compositor de destinos
Tambor de todos os ritmos
Tempo, tempo, tempo, tempo
Entro num acordo contigo
Tempo, tempo, tempo, tempo*

*Por seres tão inventivo
E pareceres contínuo
Tempo, tempo, tempo, tempo
És um dos deuses mais lindos
Tempo, tempo, tempo, tempo*

(Oração ao tempo - Caetano Veloso)

*Lua, lua, lua, lua
Por um momento, meu canto contigo compactua*

(Lua, lua, lua, lua - Caetano Veloso)

Jaxuka diz que “tudo tem dono”. Pergunto: “e o dono do *avaxi*?”. “O dono do *avaxi* somos nós, *mbya kuery*”, ela responde, chamando a atenção para a noção de que os Guarani receberam o *avaxi* diretamente de seus pais e mães que habitam as moradas celestes, ficando como seus guardiões do *avaxi* nesta terra. Assim, o *avaxi* vincula os Guarani e Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*, aqueles que os transmitiram as sementes e as tecnologias para

cultivá-las, a quem os Guaraní seguem buscando para saber viver enquanto guardiões do que receberam para plantar e comer.

Partindo desse diálogo e depois de ter abordado no capítulo anterior um pouco das relações de cuidado com aquilo – e aqueles – que não se vê para conduzir da maneira adequada, conforme o *nhandereko*, processos de construção do *tekoa* e dos corpos das pessoas que o habitam, começo o capítulo 3 com uma narrativa sobre a chegada do *avaxi’i*, milho guarani, contada por Jaxuka.

Ela traz a memória de que, nos tempos originários (*ymãguare*), uma *xejaryi* entregou as sementes do *avaxi ete’i* a uma menina que havia acabado de ter sua primeira menstruação (*inhengue*). As cenas desse episódio articulam relações familiares, de gênero, com o tempo, com a comida e com Jaxy – o Lua, irmãozinho (*kyvy’i*) de Kuaray, o Sol, junto ao qual viveu sobre esta Terra nos tempos antigos, os dois realizando, nessa caminhada de vida, diversas transformações no cosmos responsáveis pela configuração do mundo que hoje conhecemos. Jaxy também é palavra usada para se referir aos ciclos temporais¹⁶⁴ que a partir dos quais se organizam os corpos das *kunhangue*, mulheres guarani, e diversas atividades no *tekoa*, como o plantio. A menstruação também, muitas vezes, é referida como “Jaxy”, e há uma outra história guardada nessa correspondência: é com o Jaxy que as mulheres terão sua primeira relação sexual, e o sangramento menstrual é causado por esse encontro – “você podem ter ciúmes de todos, menos do Jaxy”, Jaxuka relembra a fala de seu pai, *xeramoí* Graciliano *rãgue’i*, que, dirigida aos homens, chamava atenção para a inevitabilidade da transa com Jaxy, que se repete de tempos em tempos, a cada ciclo das *kunhangue*¹⁶⁵. E essa relação sexual se dá dentro de um enlace mais longo do que os dias do período menstrual: é um casamento que as *kunhangue* que menstruam têm com o Jaxy, astro marido.

No capítulo 1, descrevi um pouco sobre a relação da taquara, *takua*, com o modo de ser das mulheres, *kunhangue reko*, e com o tempo – “nascimento, idade e morte”, conforme explica Gennis Araújo Martins Timóteo (2024, p. 120). Já este capítulo é costurado pela ideia de que o Jaxy também está intimamente ligado ao equilíbrio das *kunhangue* – e portanto, de todos, como aparece mais abaixo – e também media as relações com o tempo¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Que às vezes são traduzidos para “meses” ou “semanas” na passagem para o português.

¹⁶⁵ Valéria Macedo também traz essa história conforme narrado pelo professor mbya João Lira da Silva (2009, p. 248).

¹⁶⁶ A noção de que existem “ações essenciais para o pleno desenvolvimento feminino que, a um só tempo, fabricam adequadamente os corpos e estabilizam o cosmos”, elaborada por Karen Shiratori (2021, p. 243) a partir das relações de mulheres jamamadi com seu devir-planta, ressoa por aqui – seja em relação às relações das

A chegada do avaxi

Julia: Cada pézinho de *avaxi* que cresce,
cada um tem um dono?

Jaxuka: O *avaxi* já é diferente.
O dono somos nós, somos nós.
Ele depende da gente.
Tudo [ele] depende da gente.
Então, se não plantar, ela não vai crescer.
Se a gente não cuidar, também ela vai morrer, né.
Então nós dependemos dela,
e ela também depende da gente
para brilhar no nosso território.
Então é uma coisa muito bonita o *avaxi reko*,
o surgimento do *avaxi*.

E primeiro quem descobriu o *avaxi ete'i* fomos nós, *kunhangue*.
Nós, *kunhangue*.
Então existia uma...
Ymãgua, né?
Essa lenda do milho é tão interessante e bonita!
Então assim, existiam dois, existia um casal...
Um casal, *mbya*, né?
Desses dois, casados,
existiam duas filhas, mulher.
Só que eles não se alimentavam com *avaxi*, né?
Eles comiam era aquela...
Eles faziam...
Uma pedra, tem uma pedra, que [dentro] é mole...
Que vira pó!
Eles se alimentavam, esse casal, junto com a filha,
Esse casal se alimentava com esse material...
Eles iam catar. Nos rios, tem umas pedras que a gente bate
e às vezes tem uma...
Molinha... Como é que chama?

Julia: um bichinho, esse que a gente chama de marisco?

Jaxuka: É! Como é que chama...
Aí eles comiam, esse casal, né.
Até que a filha mais velha virou mocinha.
Aí deixavam a irmãzinha pra cuidar,
enquanto eles iam procurar comida e tal
pra trazer pra essas *kunhangue'i*, né.

Depois de uma semana,
a *guria* não saía, né, porque estava em cima do *inhimbe'i*¹⁶⁷, né?
Quando a mãe dela saiu, ela saiu procurar comida pra trazer pra filha,
e uma *xejaryi* veio lá naquela *guria*, né.
A menorzinha viu, e como ela¹⁶⁸ não podia sair...
Aí, a menorzinha falou que estava vindo uma *xejaryi* com uma cesta.

kunhangue com a *takua*, abordadas no primeiro capítulo, seja por suas relações de cuidado com o *avaxi*, que serão descritas neste capítulo.

¹⁶⁷ Uma cama, que pode ser feita de *takua*, sobre a qual fica a menina durante a menarca, mantendo-se longe do chão, no qual, conforme Jaxuka indica abaixo, ela não pode pisar durante esse seu estado (menstrual).

¹⁶⁸ Referência à irmã mais velha.

Aí, essa *xejaryi* entrou...
Até então, no segundo dia que ela começou a entrar –
porque aquele cuidado também tinha.

Julia: E os pais estavam fora?

Jaxuka: Fora, procurando alimento, que não era específico pra comer,
mas eles comiam pra sobreviver.
Só que essa menina, de tanto comer, ela não conseguia mais fazer aquela necessidade, o número dois.
Aí, essa guria ficou desesperada,

Julia: A mais novinha?

Jaxuka: A mais novinha.
Aí, a mais novinha saiu na porta e disse que estava vindo
uma *xejaryi*, e ela ficou com medo,
porque naquela época não existia nada de *tekoa*, né.

Aí essa *xejaryi* sentou e falou pra aquela menina mais velhinha:
“Trouxe milho de todas as cores!”
que ia ser o *avaxi ete'i*.
Todas as cores.
E ela entregou pra ela provar, essa *inhembe va'e*¹⁶⁹.
Por isso que na hora do parto
e na hora das *kunhangue'i* ficar mocinha
elas podem comer milho.
Aí, a *xejaryi* trouxe, e ela provou e gostou, né.
Aí, ela foi de novo e trouxe a mesma coisa.

Só que quando a mãe dela veio,
e que a menina não queria mais comer aquela comida que eles sempre trouxeram,
ela¹⁷⁰ falou assim:
“Esse alimento¹⁷¹ não é de comer.
Agora, esse sim¹⁷², vocês podem comer, a *xejaryi* falou.”
Aí elas comiam isso, escondiam embaixo¹⁷³ e tal.
Aí, depois que a mãe dela descobriu que existia *avaxi*, né,
pra elas comerem,
e aí, o pai dela queria saber
como é que iria se produzir esse *avaxi ete'i*.

Aí, a *xejaryi* em comando dá a orientação que a filha fazia,
e o pai ouvia, né?

Julia: O pai não conhecia a *xejaryi*?

Jaxuka: Não conhecia *xejaryi*, Só que ela mandava dizer para o pai dela,
para ela falar para o pai dela que não era mais pra comer aquela comida, né?
Aí, ela trouxe esse *avaxi*, aí só que ela já trouxe pra semente também.
Aí, o que que ela falou: “Fala pro teu pai...”
Ela trouxe bem certinho já pra dividir,
e todo dia quando eles saíam
ela trazia pros pais também comer, provar, né?
Aí, a *xejaryi* falou assim:
“Não, agora é vocês que vão plantar”.

¹⁶⁹ A menina que estava na menarca e sobre a cama.

¹⁷⁰ Alguma das filhas.

¹⁷¹ Os mariscos.

¹⁷² O milho guarani.

¹⁷³ Embaixo da cama.

Julia: Para os pais?

Jaxuka: Para os pais plantarem. Aí, os pais já gostaram daquele milho, porque era tudo de cor differentinho, coloridinho.

E o *xamoĩ*, que é o pai deles, delas, né, se interessou.
E ela falou assim,
ele mandou dizer de novo, assim, se a *xejaryi* vir:
“Como é que a gente pode plantar?”
Aí que vem esse *teko a'ã*, né, aí, esse teste também.
Aí, a *xejaryi* mandou dizer para o pai dela derrubar,
porque não tinha foice naquela época, tal,
falou assim: “*emombe-mombe'i*”,
tipo, derrubar algumas árvores, tal.

Aí, o pai dela ouvia ela, e ela já tinha semente, todo tipo de semente:
xanjau, *merõ*, não só *avaxi*¹⁷⁴.

Ela trouxe completo.

Tudo a *xejaryi* que trouxe.

Então, a *xejaryi* falou, né, aí, as meninas passavam, né?

Aí, “amanhã”, ela falou, deu o prazo pro pai fazer.

Aí, o que que o pai dela falou?

“É verdade”.

Parece que ele foi medindo com os pés¹⁷⁵ só,

e no outro dia já ficou limpo¹⁷⁶,

tipo assim, limpou, tal,

parece que foi roçado, mas era Nhanderu *kuery*, né?

Aí, agora, de novo, a filha disse a mesma orientação que a *xejaryi* fez:

“Agora pega esse milho e espera *jaxy onhepytun*”, né?

“Aí joga, como se fosse jogar assim,

*yvyra rakua'i py renhotyn*¹⁷⁷”, tal...

“Aí joga”, só que a função do pai agora

é ir todo dia olhar na roça, né.

Como hoje plantou e no outro dia já tava nascendo.

Aí, no outro dia já tava altinho, né.

Aí, no outro dia... todo dia ele ia, né?

Aí olhou, já estava com folhinha,

e no outro dia já estava tão alto!

Todo dia.

Só que na hora de ter espiga veio o teste, tipo *inhate'yn*¹⁷⁸, né?

Inhate'yn é o teste, é isso que o milho faz na gente.

Aí o *xamoĩ*, o pai delas, falou:

“Mas hoje eu tô cansado até!

Tô cansado já, não posso ir amanhã?”

“Mas vai, pai!”, diz que ela falou, que ia dar o fruto, né?

Ele foi mesmo assim, mas já tinha espiguinha, já.

Aí, quando ia ter sementinha pra comer já

que deu o teste, e ele não quis ir mais.

Tanto o *xanjau*¹⁷⁹ já estava florescendo,

era por dia, sabe? Por dia!

¹⁷⁴ “Melancia, melão, não só milho”.

¹⁷⁵ a cada passo se planta o *avaxi*, Jaxuka conta

¹⁷⁶ a área para roçado que já tinha sido capinada

¹⁷⁷ Você planta como se estivessem dando de comer às aves.

¹⁷⁸ “Dedicação” ou “motivação”.

¹⁷⁹ “Melancia guarani”.

Aí, esse *inhate'yn*,
e ele não foi, ele não foi mais, né?
Daí a menina ficou triste,
porque era todo dia que tinha que olhar pra dar o fruto
para não passar fome, né.

Aí, só que agora a *xejaryi* veio de novo e falou assim:
“Já que teu pai não passou no teste, agora vocês vão esperar quatro *jaxy*
para dar fruto para vocês.”
E é verdade. Cada quatro meses que plantar, ela já dá o fruto.
Se não tivesse ele...
Tudo o que a gente tem hoje, é tudo *xamoĩ kuery* que não conseguiram passar no teste.
Então, se por exemplo passasse nesse teste da plantação, a gente ia,
como hoje eu plantei, né, amanhã a gente já comia.
Então, é mais ou menos nesse sentido.

Xejaryi diz que mandou de novo *xamoĩ* olhar,
diz que ontem estava tão com espiga
e quando no outro dia que ele foi lá, depois daquele teste,
foi lá, “tá pequeno”.
Agora ele falou, “agora a gente tem que esperar”.
“Você não passou no teste”.
Diz que a filha falou. Só que deu frutos.
Só que demorou.
Só que teve que esperar.
Daí veio *avaxi xin*, *avaxi tupi xin*, *avaxi para'i*, *avaxi ju'i*,
todas essas coisas vieram,
ela já deu o nome para cada um.

Então, assim surgiu o milho, *avaxi ete'i*, pra nós,
só que Mbya *kuery pe rive*¹⁸⁰, Mbya *kuery*.
Então, essa é a história do *avaxi* que as própria *kunha karai* que trouxeram,
uma *xejaryi* que trouxe.
Por isso que agora o cuidado que a gente tem é só nós *kunha karai kuery*,
porque *avakue ma na'ipacientei*¹⁸¹, e é verdade.
Avakue py na'ikyre'yin oma'etyn aguã, por causa desse *xamoĩ*¹⁸².
Por esse *xamoĩ* que não conseguiu.

Julia: E essa *xejaryi*, *mamo gui oguejy*?¹⁸³

Jaxuka: *Yvate gui, Nhandexy Ete gui*. Ela era a mãe.¹⁸⁴
*Ha'e vy ae katu, peixa avakue ma na'ikyre'yin onhenhotyn aguã*¹⁸⁵,
por causa desse teste.
Ha'e rã, nhande kunhangue ma, nós *kunhangue mbya*¹⁸⁶,
a gente é fortalecida pra plantar.
Se fosse *kunha va'e*¹⁸⁷, por exemplo, para *kunha*, a gente iria vencer, né?
A gente não é *nhaneate'yn*.

¹⁸⁰ Só para os mbya.

¹⁸¹ “Porque os homens são impacientes, e é verdade”.

¹⁸² “Os homens não estão motivados para plantar, por causa desse *xamoĩ*”. “*ikyre'ỹ*” é “está/estão com vontade” ou “motivados”. “*Na'ikyre'ỹi*” é a negativa desse estado: “não está/estão com vontade”, “não estão motivados”.

¹⁸³ “E essa *xejaryi*, de onde ela veio?”

¹⁸⁴ “Dos céus, de *Nhandexy Ete*. Ela era a mãe.”

¹⁸⁵ “Disso mesmo que os homens não tem a disposição para plantar”.

¹⁸⁶ “Por isso, nós mulheres, nós mulheres Mbya Guarani”.

¹⁸⁷ Mulher.

São muitas as memórias e histórias do povo Guarani com e sobre o *avaxi*. E, como uma vez me ensinou Leonardo Wera Tupã, cada família viveu e conheceu algumas dessas narrativas mais a fundo, com mais intimidade: conforme a região da *Yvyrupa*, certas histórias são mais conhecidas que outras¹⁸⁸. Apesar de tantas afinidades, há também mundos de diferença. Do mesmo modo, cada comunidade realiza o plantio e vive o *ma'etỹ reko* conforme suas particularidades. Ainda que haja saberes de base comum, na cosmologia guarani há sempre espaço para a variação.

Tempos e parentes

Aqui, olho para a história que Jaxuka conta e que é cheia de detalhes, cada um deles apontando para outras tantas histórias, regras, tempos. E, sem qualquer pretensão de desvendá-la, buscarei apenas olhar para certos detalhes, para os vínculos que ela apresenta, para alguns dos fios que a tecem. Começo notando o seguinte: a narrativa revela, a partir de relações de parentesco e com o tempo, a interdependência entre o *avaxi* e o povo Guarani. Como Jaxuka salienta, diferente de outros cultivares, se não plantar, o *avaxi* não nasce; se não *olhar todos os dias*, ele não cresce bem, não dá espiga, não dá semente. Mas se ele não nasce, a comunidade também não consegue se fortalecer a partir dele, nem saber, pelo seu crescimento, da saúde presente e futura dos que plantam, nem preparar os alimentos que dele derivam¹⁸⁹, nem socá-lo (*-joxo*) no pilão, nem consumi-lo, nem fazer *avaxi nhemongarai* – práticas fundamentais para a construção da pessoa guarani. “O *avaxi* é tua alma”, diz Jaxuka.

Essa relação de intimidade e dependência mútuas guarda semelhança com uma outra, muito salientada pelas comunidades e lideranças Guarani articuladas na Comissão Guarani Yvyrupa no contexto de suas lutas pela demarcação das Terras Indígenas: sem *tekoa*, não há possibilidade de viver o *nhandereko*, modo de ser Guarani. E, se os Guarani são privados de acessar seus territórios tradicionais e, portanto, de ali viver conforme os ensinamentos

¹⁸⁸ Para Mirim Mariza Oliveira apresenta o seguinte relato sobre o milho guarani: “Há muito tempo, tinha uma aldeia bem distante no mato. Lá o pessoal passava dificuldade, por falta de alimentos. Tinha um karai (um líder espiritual) e ele tinha um filho pequeno. Esse menino estava bem doentinho, ele não queria mais viver sem se alimentar bem. Com isso o pai do menino pediu muito para Nhanderu que ele desse de novo a alegria de viver para seu menino, que ele fique bem. Rezou tanto que um dia, o dia estava de sol, mas, de repente, choveu muito e juntou bastante trovoadas e relâmpagos, no dia seguinte o pai do menino saiu olhando no pátio e viu que muitos pés de capim estavam lá. Não deu muita atenção, mas mesmo assim não cortou, os dias passaram e surgiram as espigas de milho. O menino quando viu ficou alegre e todos da aldeia não sentiram mais fome. Assim surgiu o nosso milho guarani deixado por Tupã (Deus do trovão)” (2020, p. 57).

¹⁸⁹ Para Mirim Mariza de Oliveira traz em seu trabalho “Ma'ety regua. Agricultura e Sabedoria Mbya Guarani” uma listagem desses alimentos, com as descrições dos modos de preparar cada um.

deixados pelos *mbaekuaa'va'e kuery*, seus ancestrais, esses territórios também não poderão ser devidamente cuidados. E esse cuidado (*-nhangareko*) correto fundamenta-se no *nhandereko*, conforme o qual só se pode “mexer pouco” nos lugares, apenas o necessário para poder viver, prestando atenção nas presenças dos seres que não se vê (*jaexa va'e'yn kuery*), sempre pedindo licença¹⁹⁰, tendo “limite”, como diz Jaxuka, se referindo não às delimitações administrativas da demarcação, mas às limitações cosmológicas que informam quais espaços resguardar e de que modo intervir com moderação nos lugares em que se faz morada, como abordei no primeiro capítulo. Karai Roberto, ao comentar esses cuidados que o povo Guarani adota ao habitar seus *tekoa*, conta que antigamente os *xeramoin* “rezavam até para tomar água, para pegar aquela água que passava pelo rio, não queriam mexer em nada”.

Assim, também nos seus discursos junto aos *jurua kuery* e o Estado, os Guarani reiteram que sem *nhandereko* não há *tekoa* e vice-versa. Do mesmo modo: sem o lugar onde se semeia a vida e ela nasce¹⁹¹, não há futuro possível – nem para os *jurua kuery* que hoje também habitam a Yvyrupa cuidada pelos Guarani desde os primeiros tempos. Ao mesmo tempo, nessa narrativa de chegada do milho, está também presente a ideia de que sem *kunhangue* – assim como os *teko* dos diversos moradores do *tekoa* –, não há como sustentar o *nhandereko*.

A história que Jaxuka narrou também diz algo sobre diversos ciclos de vida interligados – como os das *kunhangue* e do *avaxi* – e sobre a paciência, a vontade, a motivação necessárias para observá-los e respeitá-los, dançar ou “brotar”¹⁹² conforme seu ritmo. Nas cenas que Jaxuka descreve, aparece a chegada da primeira menstruação (*inhengue*) da filha mais velha do casal mbya – “virou mocinha” – que também marca o início de uma relação com Jaxy, instaurando novos tempos, novos ciclos, novas necessidades de resguardo e o aprendizado de novas convenções sobre como viver, comer, estar presente, estar ausente e esperar.

A filha mais velha ficou sobre a cama porque durante a menarca, esse período de resguardo (*oguapy*), não podia tocar o chão. Conforme comenta Gennis Araí Martins Timóteo,

“[m]uito tempo atrás, quando as meninas menstruavam pela primeira vez ficavam reclusas em uma casinha própria para ela em cima de camas ou tarimbas longe do solo, porque isso trazia segurança

¹⁹⁰ Fazer “*xarura*”, saudações, ao chegar é uma forma de pedir licença.

¹⁹¹ Referência à tradução de Darci da Silva (2020, 2025) para “*tekoa*”, já trazida no primeiro capítulo.

¹⁹² Vide Carlos Papá e Anai Vera Britos (2023).

para seu espírito e as deixava longe dos maus espíritos. Caso ela ficasse muito tempo sentada no chão havia perigo, males que rodeavam que de alguma maneira tomariam conta de sua alma” (2020, pp. 26-27).

É um momento de passagem, como explica Daniel Kuaray Timóteo Martins em "*Moã Ka'Aguy Regua - Tekoa Mbiguaçu: As memórias das plantas medicinais*":

“Nestas fases [de passagem da criança para a fase adulta] ainda existem restrições, as meninas quando ficam no *jatchy* (lua), quando têm a primeira menstruação, devem ficar em casa sendo cuidadas pela mãe e irmãs, aprendendo a fazer os artesanatos. O cabelo da menina é cortado, ela ganha pinturas e fica no mínimo três meses em casa, por isso várias escolas guarani aceitam essas especificidades”¹⁹³ (2020, p. 25-26).

No período de resguardo iniciado com a menarca (*inhengue*), período especial para receber ensinamentos das mulheres mais velhas sobre como viver, cuidar de si mesma e dos outros, fazer artesanatos – como o *ajaka* – e manejar remédios, a menina que faz essa passagem para a vida adulta não fica sozinha¹⁹⁴. Há outros que cuidam dela e dos quais ela depende: sua irmãzinha mais nova, que provavelmente ainda não menstrua e que pode ir e vir para receber a *xejaryi* que chega, dia após dia, trazendo comida e sementes para plantio; a *xejaryi*, que cuida dela e da irmã, aconselha (*nhemongueta*), ensina a dialogar com os pais, a ter paciência, a comer e a plantar, apresentando tanto as sementes quanto o cesto (*ajaka*) em que são carregadas, produto dos saberes e do artesanato das *kunhangue*; os pais, que também cuidam das filhas ao ensiná-las a cuidar uma da outra enquanto eles estivessem ausentes, assim como cuidam delas ao sair em busca de alimento – que, ainda que não fosse próprio para o consumo e causasse constipação (“essa menina de tanto comer ela não conseguia mais fazer aquela necessidade, o número dois”), ainda era o melhor que podiam oferecer. Era esse alimento que os permitia “sobreviver” antes de conhecerem o *avaxi* e “todo tipo de semente”

¹⁹³ O resguardo entre os meninos, que se dá na fase em que começam a ficar com a voz mais grave (*inhe'enguxu va'e*) também é comentado pelo autor: “O menino deve ter cuidados também, não andando muito na mata, e depois disso alguns ainda perfuram os lábios. Para eles são ensinados também os métodos de caça e de fazer artesanatos. (MARTINS, 2020, pp. 25-26). Leonardo da Silva Gonçalves, ao descrever o xondaro, fala sobre a importância do *tembekuaa* para a formação física, comportamental e espiritual dos jovens. O *tembekuaa* é “um objeto de madeira, feito do coqueiro jerivá, preso ao lábio perfurado. A perfuração é feita na adolescência para que os jovens falem menos e escutem mais” (GONÇALVES, 2020, p. 21). Sandra Benites ressalta que “[o] período de construção dos corpos das meninas se inicia quando vem a primeira menstruação e para os meninos se inicia no período de engrossar a voz” (2018, p. 66).

¹⁹⁴ Nesse sentido, Amanda Signori traz o seguinte “Os períodos de parto, resguardo e menstruação, expõem o perigo da atração que exercem as *kunhangue* sobre os *jaexa e'y va'e*, “aqueles que não vemos”, ou *imbotavaya kuery*, “daqueles seres que enganam”, sobretudo expõem uma agência delas, importante na socialidade *mbya*, ao atravessarem momentos que as capacitam com conhecimentos na manipulação dessas relações. Seja como for, as mulheres *mbya* não caminham sozinhas, evocando e atualizando constantemente a potência de composições múltiplas” (2022, p. 70).

que a *xejaryi* apresentou às suas filhas. Aliás, podemos notar que o pai é quem vai plantar, enquanto a filha mais velha, por mais que conheça as orientações da *xejaryi*, fica em casa, em cima da cama, sem plantar, assim como não plantam as *kunhangue* quando estão menstruadas, pois frequentar a roça estando no Jaxy é algo que pode acabar com o que se cultiva ali: “[d]e jeito nenhum devem tocar em qualquer tipo de plantas porque isso secará completamente desde a raiz até as folhas”, frisa Gennis Araújo Martins Timóteo (2020, p. 27).

Conhecendo os ensinamentos da *xejaryi* repassados pelas suas filhas junto com as sementes de *avaxi ete’i* e de outros alimentos, o pai conhece o *ma’etỹ reko*, o modo de vida de quem planta e cultiva na roça aquilo que virá a se tornar *tembiu ete’i*, a comida boa e verdadeira, capaz de trazer saúde a quem consome: a mesma consumida por Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*. Mas antes de plantar (*oma’etỹ*), os pais provam de tudo aquilo que a *xejaryi* trouxe em seu *ajaka*: eles comem e gostam muito! É por terem apreciado tanto o *avaxi* que querem aprender a plantá-lo, a proliferá-lo, a cuidar de si e de seus parentes através dele – ou seja, a cuidar dele, o *avaxi*, como forma de cuidar de si e dos seus. O pai manda a filha perguntar à *xejaryi*: “Como é que a gente pode plantar?”. Ele *pede*. E pedindo, chamando, se abrindo à relação que a *xejaryi* propõe, recebe, com a mediação das filhas, os conhecimentos vindos da morada celeste daquela *xejaryi* sobre como fazer roça e como ter comida boa para aquele tempo e para o futuro – pois “aí, ela trouxe esse *avaxi*, aí só que ela já trouxe pra semente também” conta Jaxuka, mostrando que o agora daquele momento e o futuro já estavam juntos, já que havia tanto *avaxi* para comer naquela hora quanto para plantar e, plantando bem, tê-lo no porvir. Aqui, lembro do *xeramoí* Graciliano *rãgue’i*, que, conforme recordei no primeiro capítulo, dizia: “Sabia que antes a comida não vinha dentro do plástico, né?”. Agora, ligando sua pergunta com a narrativa compartilhada por sua filha, penso: vinha dentro do cesto dessa *xejaryi*, possivelmente feito de taquara, *takua*.

Ao acessar os saberes sobre o plantio, esse *xamoí* que era pai nos primeiros tempos (“porque naquela época não existia nada de tekoa”), se depara também com um teste (“só que a função do pai agora / é ir todo dia olhar”) em que não passa: o de estar presente com o *avaxi*, de ser paciente e ter perseverança a ponto de ir olhá-lo com constância, todos os dias. Assim, ele veria o *avaxi* crescer a “cada dia” aproximadamente o quanto, hoje, ele cresce a cada mês, a cada ciclo lunar. Porque esse pai não conseguiu ter a paciência de ir “todo dia olhar”, ele, sua família e todos os que vieram depois precisaram aprender a ter a paciência de esperar “quatro Jaxy”, quatro luas, para colher o *avaxi* plantado. Não é que se perdeu o

acesso ao *avaxi*, mas esse acesso passou a ser mediado de maneira mais forte pelo tempo de Jaxy (“Só que deu frutos. / Só que demorou. / Só que teve que esperar”).

A alimentação pelo *avaxi*, nessa narrativa, chega um pouco antes de seu plantio pela família dos tempos antigos, e o Jaxy, com a menarca da filha mais velha, chega ainda antes que eles pudessem comer e depois plantar as sementes restantes, como que anunciando os tempos que viriam. Primeiro, houve o resguardo; depois, a família podendo provar o *avaxi*, sentir seu cheiro, seu gosto; depois ainda, chegou a demanda de uma certa educação corporal para saber preparar a terra para seu plantio (“emombe-mombe'i, tipo, derrubar algumas árvores, tal”), plantá-lo (“Agora pega esse milho e espera *jaxy onhepytun*, né, /aí joga, como se fosse jogar, assim”, dando de comer às aves), e cuidar dele (“Mas vai, pai!” disse a filha, apesar do cansaço de seu pai). Com a chegada do Jaxy, que coincide com a vinda da *xejaryi* e seu *ajaka* cheio do alimento perfeito para suprir a família aquele momento de privação, e também cheio de sementes para se fazer roça, fazer *tekoa* e plantar o futuro, mostram-se novos tempos: de novas comidas; novos ciclos de corpo (o da menina que passa a menstruar e o do *avaxi* que brota e vai crescendo) novas regras; novas demandas de paciência, de concentração, de persistência; novos jeitos de construir o território em que aquela família vivia, que passou a ter a roça, *kokue*. Vieram também novas palavras, apresentadas pela *xejaryi* para que aquela família, permitindo que eles pudessem conhecer os tantos tipos de *avaxi* (“Daí veio *avaxi xin*, *avaxi tupi xin*, *avaxi para'i*, *avaxi ju'i*, / todas essas coisas vieram, / ela já deu o nome para cada um”).

Ainda sobre o tempo: as memórias narradas por Jaxuka mostram uma alternância de tempos ligada a outro par de irmãos. Kuaray, Sol, irmão mais velho, e Jaxy, Lua, irmãozinho mais novo, divindades que, antigamente viveram juntos sobre a *Yvyrupa* e, através de suas aventuras e desventuras, sabedorias e deslizes, fizeram com que o mundo fosse tal como é hoje, servindo de exemplos aos Guaraní sobre como caminhar sobre a *Yvyrupa* (PIERRI, 2013, p. 43)¹⁹⁵. Depois de passarem a viver lá no alto, onde até hoje podem ser vistos, continuam a influenciar esta terra e aqueles que vivem sobre ela.

Na primeira parte da narrativa de Jaxuka, a *xejaryi* chegava a cada dia – a cada Sol que, constante, todo dia aparece. O pai das meninas, após receber as orientações para preparar

¹⁹⁵ Nas ocasiões em que pude escutar dos Guaraní sobre histórias das caminhadas de Jaxy, Kuaray, de sua mãe e de outras divindades e antepassados sobre a terra, as pessoas que as narravam sempre fizeram questão de mencionar que estavam contando “só um pedaço”. Que se fossem contar a história toda, um dia, dois dias, ou mesmo anos de narração contínua não seriam suficientes para abarcar todos seus detalhes. Daniel Pierri (2013), a partir de suas interlocuções com os Mbya Guaraní, registra com muita atenção vários desses “pedaços”.

a área de plantio, a mediu com os pés e no dia seguinte já tinha essa área pronta para plantar (“Parece que ele foi medindo com os pés, só, / e no outro dia já ficou limpo, / tipo assim, limpou, tal, / parece que foi roçado, mas era Nhanderu Kuery, né”). Depois de plantar, o pai via o *avaxi* crescer bastante a cada dia: em um dia plantou, no outro, ele já estava nascendo, e no outro dia já estava altinho, e no dia seguinte, com folhinhas, aí, no próximo, com o *avaxi* já alto, na “hora de ter espiga” foi que “veio o teste”. Aí, o tempo que era contado a “cada dia” enquanto a permanência do pai sobre a roça era constante (“todo dia ele ia ver”), após essa constância se abalar com o pai cedendo ao cansaço e deixando de lado o pedido de sua filha de que, mesmo cansado, fosse ver como o *avaxi* estava, essa família perde a oportunidade de ver o milho crescer tão rápido. O tempo que passa e dá ritmo ao crescimento do *avaxi* passa a ser o do Lua, Jaxy. A cada quatro luas, quatro ciclos completos do Jaxy – e também das *kunhangue* que menstruam – é que o *avaxi* dará de comer¹⁹⁶. O fato do tempo de cultivo do *avaxi* passar a se contar pelos ciclos do Jaxy após a falha do *xamoi* no teste aponta para algo que Daniel Pierri elabora a partir das diferenças entre esses dois irmãos, Sol e Lua, sendo que o primeiro informa um “polo *teko porã*” (da imperecibilidade) das possibilidades de existência e, o segundo, um “polo *tekoaxy*” (da perecibilidade, das falhas e imperfeições):

“A oposição entre Jaxy e Kuaray é, portanto, homóloga àquela entre os Guarani e seus ancestrais divinos, de modo que os “desvios” de comportamento de Jaxy são também uma referência de comportamento para os homens, que dificilmente alcançam “o modo de ser dos deuses” porque são *tekoaxy*. (...) Outro indício de que Jaxy representa o polo *tekoaxy* quando contrastado a Kuaray, que representaria o polo *teko porã*, é a expressão utilizada na linguagem ritual de que os deuses são “nossos irmãos mais” velhos (*nhanderyke’y kuery*) e os Guarani são os caçulas (*japyre*) deixados nessa terra ruim (*yvy vai*), como Jaxy era o caçula de Kuaray” (2013, p. 43).

O encontro do *avaxi* com a família Mbya dos tempos antigos mostra ainda outra coisa que, também nos atuais movimentos políticos pela proteção e demarcação dos seus territórios, os Guarani buscam ensinar aos *jurua kuery* para ter seus direitos respeitados: a biodiversidade, condição fundamental para se manter condições de vida neste mundo, não existe sem os conhecimentos (*arandu*) associados a ela. E sustentar tais conhecimentos, como aqueles transmitidos de geração em geração pelos Guarani, é algo que depende das relações entre várias pessoas diversas entre si e que vivem juntas, articulando seus modos de ser, seus tempos, seus saberes, como mulheres (*kunhangue*), homens (*avakue*), crianças (*kyringue*),

¹⁹⁶ Enquanto escrevia esta dissertação, conversei um pouquinho com Maria Inês Ladeira sobre a ideia de que o tempo passa diferente para cada ser, cada pessoa, conforme seu *teko*, seu jeito de ser e a perspectiva pela qual vê o mundo e se engaja em relações. E ela comentou: “o tempo de Tupã passa rápido”. A partir disso foi que pude ter mais atenção a como o modo de contar o tempo – ou melhor, os tempos – se alternavam nessa narrativa. Agradeço a Maria Inês por esse mote e tantos outros escritos e falados.

jovens (*kunhataingue'i* e *kunumingue'i*), anciãos (*xeramoi kuery*) e anciãs (*xejary'i kuery*). As diferenças entre *kunhangue* e *avakue*, na narrativa compartilhada por Jaxuka, mostram os jeitos de cada um lidar com o tempo, bem como seus modos de ter mais ou menos paciência e perseverança. O ciclo do *avaxi* passou a ser mais longo pela falta de paciência, constância e disposição daquele pai, que, por isso, não passou no teste – sendo que, se fosse uma mulher, conforme Jaxuka, ela provavelmente não teria deixado de seguir as instruções da *xejaryi* e de ir, a cada dia, acompanhar o *avaxi*.

No entanto, essa falha no teste, cujas consequência impactaram a todos, não se resume somente à perda: foi em conjunto, mesmo que a partir de uma falha, que aquela família aprendeu sobre os novos tempos instaurados, sobre como plantar, sobre as necessárias atenções ao tempo e ao *avaxi*, que perdurou e perdura junto aos Guaraní, seus “donos” e “donas” – ou guardiões e guardiãs.

Na Tekoa Tarumã, tanto *kunhangue* quanto *avakue* plantam, perseveram juntos lidando com os testes do passado e dos de hoje. A importância de reconhecer as tantas diferenças articuladas em coletivo no *tekoa* pode ser melhor compreendida pela formulação de Sandra Benites:

“É importante sempre pensar que a partir das nossas identidades e do nosso corpo podemos construir nosso direito e as políticas públicas para todas as mulheres, a partir das nossas necessidades. Isso eu chamo de “território”. *Teko* significa “modo de ser”. *Tekoha* é onde se constrói esse modo de ser, cada corpo é um território. Por isso, para nós existem vários *teko*. Existe *teko* das crianças, *teko* das mulheres, *teko* dos homens, *teko* dos jovens, *teko* dos velho(a)s, e assim por diante. Por isso nós Guaraní sempre procuramos respeitar *teko* do outro, mesmo que não sejam iguais, e mais para equilibrar o movimento do lugar. O lugar em que nós nos movimentamos é movimentado pelas pessoas que estão nele. Se as pessoas não estiverem em harmonia com os outros, o lugar também não estará bem” (2018, pp. 70-71).

No mesmo sentido vão diversos ensinamentos presentes em movimentos e encontros de *kunhangue*, dos quais pude acompanhar alguns durante o trabalho na Comissão Guaraní Yvyrupa: o fortalecimento das mulheres buscado nesses encontros que as unem, nos quais elas sempre privilegiam o aconselhamento vindo das *xejaryi kuery*, está conectado ao cuidado com com seus corpos, com os *tekoa* e com todos que os habitam, não apenas às *kunhangue* entre si. A vida no *tekoa* é *joupive'i* – é junto, coletivo, e sempre articulando diferenças (como aparece na fala de Jaxuka trazida no capítulo anterior em relação ao *ma'etỹ*:

“‘Xema'etỹ¹⁹⁷”. Nunca tem isso. Nunca. Para nós não existe isso”). Conforme Amanda Signori, “[o] kunhangue reko ensina que existir é diferir”, e que “diferenciação é criação, pois diferenças só existem em relação e como relação” (2022, pp. 81-82).

Os Guarani de hoje ainda se deparam com diversos tipos de “teste”, algo referido como *teko a'ã*¹⁹⁸ por Jaxuka. Tanto *avakue* quanto as *kunhangue* podem se ver diante de situações nas quais é difícil saber como seguir os ensinamentos que *Nhanderu kuery* e *Nhandexy kuery* transmitem desde os tempos de início do mundo. É preciso estar preparado como pessoa, tanto fisicamente quanto espiritualmente – dimensões indissociáveis – para não padecer, perecer, diante dos desafios. Jaxuka explica assim:

Jaxuka: Aí a questão de, *peixa*¹⁹⁹, fortalecimento, tanto espiritual com as mulheres, como eu sempre falo para ti, né, assim, tem esse cuidado, né, porque um teste também não é fácil de passar... E também *avaxi ete'i*, também, a partir do momento que tu planta, é um teste também, né?

Julia: Como?

Jaxuka: É um teste tipo, por exemplo, assim, “ah, mas, tenho preguiça de ir lá”, tipo assim: “Ah, mas para que esse exagero?”. Tipo, essa é uma das que você já²⁰⁰... O próprio milho é tua alma, né? *xamoĩ* sempre falava: “*penehe'ẽ'i*, *penehe'ẽ'iikuai*, *avaxi'i*, *Mbojape pejapo ramo pende kuery kunhague'i*, *ei'i ma avaxi omoirũa'i*, *ei'i*”.

Busco traduzir essa última fala do *xamoĩ* que Jaxuka reproduz:

“o espírito de vocês, são os espíritos de vocês, o milho, quando vocês fazem *mbojape*, vocês mulheres, o mel é o acompanhante do milho, o mel.”

Darci da Silva Karai Nhe'ẽry ajuda a perceber as relações entre *kunhangue* e *avakue*,

¹⁹⁷ “Meu plantio”.

¹⁹⁸ O *-nhea'ã* é termo que pode ser traduzido por “tentar”, “se esforçar”. O “nhe”, nesse caso, é partícula que tem uma função reflexiva. “*Enhea'ã*”, por exemplo, onde o primeiro “e” indica imperativo, é como “tente”, “se esforce” – a canção na qual se canta “*xondaro'i/xondaria'i*, *enhea'ã katu nembaraete rire vy ma, roiko'i aguã*”, por exemplo, pode ser traduzida por “guerreiro/guerreira, tente mesmo se fortalecer só mais uma vez, para que vivamos de modo sagrado”. Também se usa “*tekoaxy*” para fazer referência aos testes pelos quais cada um passa.

¹⁹⁹ “Tipo”.

²⁰⁰ Pela conversa, fica subentendido: “você já poder saber que é um teste”.

bem como entre comida e espírito, que estão presente na fala do *xamoĩ* evocada por Jaxuka, que contempla dois alimentos que são divinos não apenas por seu sabor delicioso, mas por serem consumidos pelas divindades em seus *amba*, suas moradas:

“O *mbojape’i* e *mbyta* são preparados pelas mulheres. Assim era feito antigamente. As mães ensinavam as filhas. Enquanto isso, os homens iam cedo à mata para colher o mel *ei’i*. Cada *mbojape* representa o *nhe’e* – o próprio espírito, o da mãe, da irmã ou da tia. Dessa forma que se fazia o ritual do *avaxi nhemongarai*. Antigamente, o *mbojape* sempre era acompanhado pelo mel. O *ei’i* era colocado em um recipiente feito de porongo chamado *hy’akua’i*, que representava o *nhe’e* de cada homem – o próprio, o do pai, do irmão ou do filho. Nessa cerimônia as crianças também podem receber o nome, por isso que o *mbojape* e o *ei’i* representam cada espírito. O *mbojape* representa o feminino e o *ei’i* representa *avakue*” (2020, p. 33).

Fazendo o *mbojape’i*, alimento que será benzido na casa de reza, *opy’i*, durante o ritual de *nhemongarai*, as *kunhangue* conectam-se a Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*, vivem as memórias de preparo desse alimento conforme o que aprenderam com as *xejaryi kuery*, e acessam conhecimentos sobre o presente e o futuro de suas famílias. Jaxuka, no mesmo sentido da formulação de Darci da Silva Karai Nhe’ëry apresentada acima, explica que se faz um *mbojape’i* para cada parente, cada filho, e os rezadores *karai kuery* e *kunha karai kuery* conseguem ver através dos *mbojape’i* o que está e o que não está bem com cada pessoa, cada família. Acompanhando o *mbojape’i* com mel (*ei’i*), na *opy’i*, relacionam-se e fortalecem-se o *kunhangue reko* e o *avakue reko*, os modos de ser das mulheres e dos homens.

Kunhangue reko e cuidado

“Mãe, *mba’ere pema’etỹ?*”, “Mãe, por que vocês plantam?”, Jaxuka conta que seu filho Adriano, quando era mais novo, sempre a perguntava ao ver sua persistência nas práticas de plantio e o tempo que a via dedicar a esse mundo do plantar, cuidar, colher e comer. Aos poucos, ele, que hoje também compartilha com a mãe a dedicação ao plantio, foi entendendo a explicação que ela dá com suas palavras e com a maneira pela qual vive e ensina seus parentes mais novos a viver. “Tem que cuidar do *avaxi* para manter a vida, tem que *jareko kuaa*”, Jaxuka me disse lembrando o que respondia a seu filho. E eu a perguntei o que era isso: “o que é *jareko kuaa*?”. Pacientemente, ela fala do “lugar das *kunhangue*” como cuidadoras dos roçados e responde de novo:

É tipo você saber cuidar dessa semente para manter a vida toda,
para ser levada para geração em geração.
É ao contrário dos *kuré*, dos animais,
a gente mata e tem fim, e a gente come.
E ao contrário é o *avaxi ete'i*.



Imagem 23. Jaxuka manejando sementes de milho no 1º Encontro Estadual das Kunhangue de Santa Catarina, organizado pela Comissão Guarani Yyryrupa e por todas as kunhangue participantes. TI Massiambu, Tekoa Pirá Rupá, Julho de 2021.

O ponto de vista das *kunhangue* no *ma'etỹ reko* também foi explicado a Amanda Signori por suas interlocutoras no Vale do Ribeira, que a permitiram refletir sobre como o gênero media as relações das pessoas guarani com seus plantios, sendo que as *kunhangue* são capazes de nutrir certos vínculos com as plantas e aprender com elas *porque* são mulheres:

“(...) Kerexu Ata dizia: “As mulheres têm mais experiência em guardar as sementes, têm mais memória. Minha avó sempre fala que a mulher tem mais experiência porque elas são mulheres, já sabem mais sobre o remédio quando a mulher está menstruada ou dando à luz ou depois de ter dado à luz, para cada momento tem uma folha, e até para não engravidar, tem raiz e folhas”” (2022, p. 78).



Imagem 24. Mesa coberta com remédios após, no 1º Encontro Estadual das Kunhangue de Santa Catarina, diante da pergunta “Tem remédio na Tekoa Pirá Rupa?”, as kunhangue terem caminhado por esse tekoa que sediou o encontro e, assim, encontrado folhas, sementes, cascas e raízes medicinais, sobre os quais trocaram conhecimentos e histórias, ouvindo principalmente as mais velhas, as xejaryi kuery. Massiambu, Tekoa Pirá Rupa, Julho de 2021.



Imagem 25. Mulheres guarani descrevem os remédios que cobrem a mesa após, no 1º Encontro Estadual das Kunhangue de Santa Catarina, diante da pergunta “Tem remédio na Tekoa Pirá Rupa?”, as kunhangue terem caminhado por esse tekoa que sediou o encontro e, assim, encontrado folhas, sementes, cascas e raízes medicinais, sobre os quais trocaram conhecimentos e histórias, ouvindo principalmente as mais velhas, as xejaryi kuery. TI Massiambu, Tekoa Pirá Rupa, Julho de 2021.

Como podemos observar na fala da *xejaryi* Kerexu Ata que Signori reproduz, é por viverem conforme seus tempos e ciclos que as mulheres guarani podem conhecer os tempos de cada remédio encontrado na mata ou cultivado em seus quintais, sabendo colhê-los e prepará-los no período certo.

Jaxuka, falando sobre as perspectivas das *kunhangue* que cuidam da semente do *avaxi* “para manter a vida toda” também, novamente, aborda a lida com o tempo. Ela faz algumas contraposições. De um lado, está o que tem fim, o que “a gente mata”: coloca um fim e, logo depois, come. De outro, está, “ao contrário”, o que não tem fim, o que os Guarani fazem nascer e que é ao mesmo tempo comida e “a alma”; o que se come para construir um corpo de devir imperecível e apto a rumar para os patamares celestes.

De um lado, estão “os animais”, que já viveram como gente humana nesta terra e que, depois, se transformaram, adquirindo a aparência que hoje conhecemos.

De outro, o *avaxi*, que tal como é cultivado e consumido pelos Guarani, não acaba, não tem fim – como ensina a *xejaryi* que, na história que abre este capítulo, mostrou que trazia o milho tanto para aquela família dos tempos antigos comer quanto para “deixar de semente”. Se ao contrário de animais que, como o *kuré* (porco de criação²⁰¹), morrem e acabam, o *avaxi* não tem fim. Conforme Jaxuka explica abaixo, ele também é o contrário dos animais por outro motivo: o *avaxi* sempre foi *avaxi*, é algo que “*Nhanderu ombojera ja’u aguã*” – “Nhanderu gerou para nós comermos”. Se os *kuré*, os bois, vacas, e diversos outros animais de criação, nos tempos antigos, não eram comida, mas gente, o *avaxi* desde sempre é comida: comida de gente guarani e das divindades, Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery*.

No entanto, a diferença entre comida boa e comida ruim não reside na diferença entre aquilo que foi “gerado” sob a forma que tem nos tempos originários e aquilo — ou aquele, ou aquela — que foi transformado, também nos tempos originários, e adquiriu a forma que tem hoje. Basta considerar, por exemplo, a importância do consumo de certas partes (como pedaços de carnes específicos ou as banhas) de certos animais para a construção da pessoa guarani, como o caso da *mbyku’i*, gambá, que comentarei mais abaixo. Ainda que os animais consumidos pelos Guarani na atualidade morram e tenham fim (à diferença do *avaxi*), há diferenças importantes entre eles, entre suas formas, entre suas histórias de transformação:

²⁰¹ Poderia se perguntar aqui: “mas criação de quem?”. Dialogando com as reflexões de Daniel Pierri (2013), poderíamos pensar que esses porcos, às vezes referidos como uma “comida de *jurua kuery*” que, ainda assim, é também consumida pelos Guarani na atualidade, podem até ser criados e consumidos nesta terra, mas esse comportamento se desvia daqueles adotados pelas divindades moradoras dos patamares celestes, que não criam nem comem dessa carne.

tais variações não permitem que a carne seja tomada como uma categoria uniforme de alimento. Se os animais variam entre si, variam também as consequências de seu consumo para quem deles se alimenta.

Jaxuka, na fala transcrita acima, refere-se especificamente aos *kuré*, porcos de criação, que são contrapostos ao *avaxi* na comparação feita por ela. Daniel Pierri (2013), ao refletir sobre diferenças ontológicas entre os *jurua kuery*, que tomaram-se o que são a partir da transformação da lagarta dos tempos originários (*mbi'i*), e os Guaraní, que descendem diretamente das divindades, lista vários desdobramentos desse dualismo:

“aos Guaraní foi destinado pelos deuses o arco e flecha (*guyrapa*), enquanto aos brancos a arma de fogo. Aos Guaraní foram destinadas as florestas (*ka'aguy*) e os frutos nativos (*yva'a*), e aos brancos os campos (*nhundy*). Aos Guaraní foram destinados os animais de caça, em especial o queixada (*koxi* ou *mymba'i*), enquanto aos brancos foi destinado o porco doméstico (*kuré*)” (p. 57).

Nhanderu ombojera ja'u aguã

Abaixo, trago parte de um diálogo com Jaxuka no qual ela diferencia os alimentos bons de comer, “gerados” nos tempos originários pelas divindades para que os Guaraní comessem, daqueles alimentos inadequados para o consumo, apontados pelos Guaraní como causadores de doenças às suas gerações atuais e que, ao serem consumidos, os afastam das práticas que Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery* adotam e ensinaram aos seus descendentes. Chamo a atenção para o paralelo entre, de um lado, esse consumo de comida ruim, nociva para os corpo e os espíritos dos Guaraní, e que não integra o cardápio imperecível das divindades, e, de outro lado, o primeiro padrão alimentar seguido pela família de antigamente que aparece na narrativa do início deste capítulo: eles comiam, antes da chegada da *xejaryi* e das diversas sementes trazidas para comer e plantar, aqueles mariscos, o “que não era específico pra comer, mas eles comiam pra sobreviver”. Nesse diálogo, Jaxuka também fala da trajetória da *mbyku'i* sobre a terra, sobre a transformação dessa pessoa que era cuidadora de Kuaray e Jaxy nos tempos originários e que, por se alimentar inadequadamente (comendo carne crua), não pôde subir às moradas celestes, ficando nesta terra na forma de gambá. A partir da história da *mbyku'i*, abordarei na sequência um pouco das noções guarani de cuidado e de construção de pessoa que orientam suas maneiras de lidar com a gestação, com o parto e o puerpério.

Jaxuka: Mas o meu avô sempre falava que *avaxi ete'i*
ela já existia há muito tempo, mas não era pessoa.
Não era pessoa, assim.
Ao diferente da pedra, ao diferente dos passarinhos,
ao diferente dos animais, cachorros –
eles sim que já viviam como gente.
Passarinho, cachorro, *itaja, tangara'i*,
esses que eram seres mesmo, ao contrário do *avaxi ete*.

Então assim, *avaxi ete'i*, ela é feita,
*ha'e ae ombojera, Nhanderu ombojera ja'u aguã*²⁰²,
*ombojera*²⁰³ em forma de planta para a gente comer.
De uma semente, tudo isso,
*komanda, avaxi – avaxi ete'i*²⁰⁴...
É tudo *ombojera va'ekue*²⁰⁵, né,
a inteligência que Nhanderu é...
Ele *ombojera* tudo que nós devemos comer.
Por exemplo, o que nós devemos comer,
ela formaliza de outra forma.

O que é de comer, que virava,
que a gente come mesmo a pessoa, vamos supor,
por exemplo *kuré*²⁰⁶, *kuré* não era de comer, e a gente come.
Então imagina, tu já é carnívoro desde criança, né?
Então assim, e o *avaxi* já é o contrário,
*manduvi*²⁰⁷, foi gerado, né, *ombojera py ha'e kuery ae'i*²⁰⁸, né.
Eu ouvi também um mito assim, do *avaxi xin*²⁰⁹,
porque surgiu um Mbya que era branco.

Julia: Ah, é isso que eu ouvi. Era disso que eu estava tentando lembrar.

Jaxuka: O que eu sei é que esse *avaxi ete'i* foi gerado,

²⁰² “Ele foi gerado, Nhanderu gerou para a gente comer”. Adoto “gerar” como tradução para *-mbojera* pela escolha tradutória que Jaxuka fez logo adiante.

²⁰³ “[Nhanderu] Gerou”.

²⁰⁴ “Feijão, milho – o milho verdadeiro”.

²⁰⁵ “Gerado”.

²⁰⁶ “Porco doméstico, de criação”.

²⁰⁷ Amendoim guarani.

²⁰⁸ Eles [*Nhanderu kuery*] que geraram.

²⁰⁹ Milho branco guarani.

*ombojera'i Nhanderu*²¹⁰, né,
ombojera, tipo, criou da mesma mente dele para plantar isso.
 Então assim, é diferente do que *guyra'i kuery*²¹¹, né?
*Guyra'i kuery, kuré, vaka, jagua, tatu, mbyku*²¹²,
 que o *mbyku'i*²¹³, ela era empregada do Sol e a Lua.

Desde o início de Kuaray, Jaxy,
 Então assim, *mbyku'i*, ela cuidou do Nhanderu,
 que agora *nhandejape'a* [nhandejope], né,
 no caso, o Sol e a Lua, né.

*Mbyku xy'i*²¹⁴, por isso que ela não sente dor do parto,
 ela tem uma bolsinha²¹⁵, né,
 que ela não é igual a gente.
 Então, a coisa bonita que a gente ouviu,
 por isso que a gente come *mbyku, mbyku'i*, assim,
 que é para a mãe, que vai ser mãe futura²¹⁶.

²¹⁰ “Nhanderu gerou no seu ser sagrado”. O “sagrado” dessa tradução vem do “i”, partícula indicadora de diminutivo e/ou da qualidade divina de um ser, local ou prática. Mas poderia ser também “celeste” ou “divino”, por exemplo.

²¹¹ “Os pássaros”.

²¹² “Pássaros, porco doméstico, vaca, cachorro, tatu, gambá”.

²¹³ “Gambazinho”, mas também “gambá sagrado”, chamando a atenção para o que aparecerá na narração abaixo. Não sei identificar, em português, de modo mais preciso, a espécie da qual Jaxuka fala. Segundo Delciellos, Loretto e Antunes (2006), na Mata Atlântica podem ser encontradas 23 espécies de marsupiais, dentre os quais gambá-de-orelha-preta (*Didelphis aurita*), a cuíca-lanosa (*Caluromys philander*) e a cuíca (*Micoureus travassosi*). Segundo os autores, “[a] principal característica que diferencia esse grupo [mamíferos marsupiais] dos mamíferos placentários (como o homem) é a gestação, que dura apenas alguns dias porque uma placenta verdadeira não é formada. Os filhotes nascem em um estágio precoce de formação e completam seu desenvolvimento em uma bolsa (denominada ‘marsúpio’) ou em pregas de pele que a fêmea tem no ventre”.

²¹⁴ “Mãezinha gambá”.

²¹⁵ Marsúpio.

²¹⁶ O uso das banhas da *mbyku'i* para conferir certas qualidades aos corpos de gestantes guarani faz lembrar das análises de Joana Cabral de Oliveira (2016) sobre as encantações wajãpi (jêrôniga), apresentadas pela autora como processos de construção de corpo através da noção de “afecção” “no sentido deleuziano: uma mudança de qualidade ou estado de um corpo-pessoa alterado por meio de outro corpo-pessoa, ou seja, uma mistura entre corpos” (p. 151). Ela relata uma cena que presenciou: “Certa feita, enquanto observava Pisika destrinchando uma anta, ela convocou seus netos: “*Ejo tapoanõ epary*” [“Venham meus netos, para eu lhes passar unguentos”]. Enquanto as crianças a rodeavam, ela esfregou a mão no humor melado do joelho de anta e untou os tornozelos e canelas de seus netos repetindo a frase: “*Ene kasia'y panakõ movy*” [“Você seja forte ao carregar *panakõ*”]. Eu lhe indaguei sobre o motivo de tal ação e ela explicou: “*Ikasi omovy panakõ. Ýy tyry remë nikaneõ, nimarai ata. Awĩ vo tapi'ira*” [“Eles serão fortes para carregar *panakõ*. Nas montanhas não se cansarão, não se acidentarão. Tal como a anta”]” (p. 156) – *panakõ* são as mochilas feitas de folha de açaí. As qualidades sensíveis que os Wajãpi notam na anta, como a força e a robustez, permitem que esse ser seja tomado como “um índice que condensa em si diversas qualidades sensíveis, as quais se prestam tanto para operar transformações eficazes (como em sua participação na elaboração de corpos-pessoas), como para categorizar e conceitualizar elementos do cosmos” (p. 157). A autora, no entanto, frisa que “[n]um mundo onde a transformação é eminente, é perigoso estabelecer relações de consubstanciação completa com outros seres, pois arriscar-se-ia uma metamorfose sem volta. Por isso, as falas enunciam o aspecto que se deseja recortar para a composição da pessoa: a dureza de *tãsi*, a resistência da anta, a maleabilidade da língua de japiim, e assim por

A gente sempre dá isso, *ikyrakue*, as banhas,
a gente sempre passa nas meninas.

Então assim, *mbyku'i*, ela tem uma história muito bonita, né?
Só que, por um pouquinho, ela não foi *Nhanderu Ete reve*²¹⁷, né?
Porque ela errou um passinho do teste,
do teste todo a gente não passa.
Então, Nhanderu pegou *mbyku*, que era gente, né,
que ela era uma moça.
E esse *mbyku'i* cuidava do Sol, né?
Do Sol e o Lua.

Julia: Quando eles também eram gente.

Andreia: Eram gente, todos eram gente, né,
que estavam fazendo as matas.
Aí, o Sol *oekoa'ã*²¹⁸, fazia teste nela.
Para ela desistir, né?
Mas até no momento ela não desistiu, né?
E o sol cagava na comida dela...
Mesmo assim, ela comia.
Ele cagava de propósito, sujava ela, e ela não reclamava.

Então, isso ela foi bem. Até um certo ponto, né?
Aí, o que que Nhanderu falou? Assim:
“já que tu é...” – numa coisa que ela não passou, né, no teste,
aí, ela não acompanhou Nhanderu, né, que ela não podia.
Ele não podia levar ela do *Xy vai*²¹⁹ para cima.

Aí, o que que o Sol falou, o que que Nhanderu falou pra ela, né:
“Você não vai ser igual aos outros animais,
você não vai sentir *memby raxy*²²⁰,
não vai sentir doença, não vai existir doença,
e você vai ter o neném como se não tivesse nada, né?
Mas vai ter o neném diferente
do que os outros animais”, né?

diante. Trata-se da construção da pessoa por meio de uma composição de afecções de outros sujeitos (humanos e não humanos)” (p. 159).

²¹⁷ “Com Nhanderu Ete” – “reve”, aqui, é “com”.

²¹⁸ “Testava” ou “provocava”.

²¹⁹ Esta terra, terra ruim, de males e sofrimento, como já discutido nos capítulos anteriores.

²²⁰ Literalmente “dor de filho”, que é a dor do parto.

E é verdade, né?
Mbyku'i, agora, a gente sabe, ela não sente dor, né,
e ela não é uma pessoa doente, né?
Até hoje, assim, o gambazinho fica por aí.
Só que ela, o erro dela,
ela come carne crua, né?
Ela não deveria comer nada, né?
Então, é nesse teste que ela não passou, né?
Aí, ficou como o gambazinho, assim,
protegido por Nhanderu ele, né?

Julia: Alguém que deu carne crua para ela?

Jaxuka: Sim, é um teste, né? Você cai ali, e já era.
Então, ela não passou desse teste dali, né.
Então, todos que estão, nossos animais, vaca, *kuré*²²¹, todos erraram, né,
estão no *Yvy vai*.
Então, assim, todos os bichinhos que estão agora,
eles não...
Você acha que eles dormem na árvore: é claro que não.
Eles vão lá, Nhanderu *roka py oke*²²².
Eles vêm para cá como ave,
mas para lá eles vão como gente também,
porque eles têm o próprio território deles, né?

A fala de Jaxuka dialoga com as reflexões elaboradas por Daniel Pierri (2013) a respeito da alimentação adequada (*tembiu ete'i* – a comida verdadeira) para construir um corpo de devir imperecível (*mara e'ỹ*): aquela que se espelha no modo de comer das divindades. O autor apresenta formulações guarani a respeito da chegada de Jesus, ligada também à alimentação. Segundo um de seus interlocutores guarani, diante das atrocidades que aconteciam no mundo nos tempos do Rei Heródes, Nhanderu decidiu mandar um filho “para formar sabedoria de que existe deus perante os que estão no mundo” (*Ibid.*, p. 58). Nhanderu, então, pediu a Tupã que mandasse um filho seu que fosse capaz de dar esses ensinamentos, e assim veio Jesus, filho de Tupã – Tupãra'y –, em um tempo em que “o

²²¹ “Porco de criação”.

²²² “Eles vão lá, dormem no quintal de Nhanderu”.

Porco, a Vaca, e o Pato falavam ainda”, pois “Nhanderu Tupã ainda não tinha dado uma língua específica para cada animal” (*Ibid.*, p. 59). Os encontros de Tupãra’y com essas pessoas da época de seu nascimento fizeram com que elas passassem a existir sob a forma dos animais que hoje conhecemos:

“E com o Porco, que era policial, foi a mesma coisa. Eles se encontraram no caminho e Nhanderu Tupãra’y perguntou: “Onde você vai?”. E o Porco respondeu para ele: “*Hu’ixi*”. Então, Tupãra’y disse: “Você vai ficar como porco”. E ele foi andando como Porco, porque já tinha sido criado o Porco. O Pato, o Cachorro, o Cavalo, foi tudo assim. Assim que fez Tupãra’y” (*Ibid.*, p. 60).

É falando desses animais transformados que Jaxuka chega à história da *mbyku’i*, que ao errar neste mundo, deixou também seus exemplos para os Guaraní.

Ela “errou” não apenas no sentido de transgredir um interdito alimentar (comer carne crua): da narrativa de Jaxuka, podemos notar sua errância no sentido do movimento: errar, vagar, caminhar neste mundo, *yvy vai*, é estar suscetível a cometer falhas que tornam mais difícil atingir a maturidade corporal para, tornando-se imperecível, subir às moradas celestes sem passar pela morte – “Só que, por um pouquinho, ela não foi *Nhanderu Ete reve*²²³, né? / Porque ela errou um passinho do teste”.

Os cuidados dedicados aos irmãos Sol e Lua e a errância da *mbyku’i* mostram semelhanças entre as caminhadas da gambazinha originária pela terra e a trajetória de Nhandexy. Ela que, enquanto ser feminino que cuidou do outro, e, em meio a seu cansaço, errou o caminho a seguir. Passando, assim, a errar – vagar – perdida pela terra nos tempos originários, enquanto buscava ir “Nhanderu *reve*”, deparou-se com os perigos que a levaram a, ainda grávida, ser devorada pelas onças. Adiante, trago algumas das diversas versões de narrativas que rememoram essa caminhada de Nhandexy. Daniel Pierri apresenta um resumo da versão dessa história trazida na obra “A Vida do Sol na Terra”, de Carlos Papá e Verá Kanguá. Segue abaixo um trecho desse resumo, onde narra-se o que aconteceu após Nhandexy ficar grávida de Nhanderu Papa, que inicialmente havia a cativado sob a forma de coruja (*urukure’a’i*), mas depois, após a gravidez, apresentou-se em sua forma humana e partiu. Mas, antes de partir, a convidou para segui-lo rumo a sua morada celeste, algo que Nhandexy, já gestando Kuaray, o Sol, a princípio evitou. No entanto, Nhandexy, logo depois, depois decide buscar Nhanderu Papa:

“(...) No dia seguinte, ela resolveu ir atrás de Nhanderu Papa, mas pela mata onde ele seguira havia várias picadas, e ela não sabia por onde ir. Lembrando-se do que Nhanderu Papa

²²³ “Com Nhanderu Ete”.

havia dito, perguntou ao bebê que estava em sua barriga qual era o caminho, e Kuaray respondeu que pegasse o caminho da direita. Ele pedia também para que ela colhesse flores que estavam no caminho, para que ele as levasse para brincar na morada de seu pai. Até que pegando um girassol (*yvoṭy*), a mãe é picada por uma mamangava, fica furiosa e dá tapas na própria barriga.

O menino se cala em represália, e sem saber o caminho, a mãe os conduz à morada da onça velha originária (*xivi ypy jaryi*), que lhe recomenda que volte, pois seus filhos são ferozes e vão devorá-las. Porém não sabendo voltar, a mãe de Kuaray fica, e a onça velha a esconde sob uma panela” (PIERRI, 2013, p. 36).

Valéria Macedo reproduz essa história de começo de mundo conforme o que lhe contaram os Guarani da TI Ribeirão Silveira:

“Nhanderu Nhamandu Papa, após criar o mundo, engendra (inventa ou encontra, a depender da versão) um irmão e com este passa a compartilhar uma esposa, nhandexy (“nossa mãe”). Ela se desentende com nhanderu Papa porque se recusa a colher o milho na roça, conforme ele havia pedido. Como comenta Nimuendaju, nhanderu então age como “um autêntico guarani”, pois não briga com ela tampouco a agride, e sim vai embora, abandonando a terra rumo à morada celeste. Nhandexy estava grávida de Nhamandu Papa Mirĩ, ou Kuaray (o Sol), que foi orientando-a no caminho, de dentro da barriga, para ir ao encontro de seu esposo. Contudo, a todo momento que via uma flor, Kuaray pedia para que sua mãe parasse e a colhesse para ele brincar. Numa das vezes a mãe foi picada por uma abelha (eiru) e se recusou a pegar-lhe mais flores, batendo com raiva na barriga. Então Kuaray também se recusou a continuar mostrando o caminho. Numa encruzilhada, ela tomou o rumo errado e foi parar na morada das onças (*xivi*), que a devoraram. Kuaray sobreviveu e foi cuidado pela avó onça. Ele também criou um irmão, Jaxy (Lua), para fazer lhe companhia no mundo” (2019, p. 228).

Sandra Benites (2021), ressalta a importância de que a história de Nhandexy seja contada também a partir do ponto de vista das mulheres. Em seu trabalho “Viver na língua Guarani Nhandewa (Mulher falando)” (2018), a autora reproduz a história de Nhandesy contada por sua avó:

“Nhanderu criou a mulher guarani (Nhandesy) e deveria criar outro homem para viver com ela na Terra e povoar o mundo, entretanto não foi o que aconteceu. Não resistindo aos encantos da mulher criada por ele, Nhanderu se transformou em homem para morar com a mulher na Terra, mesmo sabendo que não poderia ficar. Como minha avó contava, Nhanderu é um ser espírito parecido com o ar, não tem corpo e nem lugar fixo, por isso não podemos vê-lo nem tocar, só o sentimos. Já a mulher é da terra, tem corpo concreto. Nhanderu, então, teve que voltar para o lugar divino. Nhandesy, sem entender o que tinha acontecido, iniciou o Hete Omonhono (caminhada em busca do esposo). Por não conseguir achar Nhanderu, Nhandesy ficou muito triste e frustrada, foi vencida pelo desgosto e se perdeu no caminho. Por isso, minha avó dizia, homem verdadeiro é aquele que fala a verdade para a mulher. Os meninos e os homens que desrespeitam uma mulher, agredem e enganam os seus próprios corpos” (2018, pp. 76-77).

Seguindo, a autora descreve o desespero que Nhandesy sentiu ao se ver abandonada e as desventuras vividas por ela em decorrência disso:

“(...) As crianças entraram em conflito com Nhandesy Ete: ela ficou muito emotiva e enjoada, impaciente pela emoção do abandono. Ela sentia mudar seu comportamento, não seria assim, se o esposo tivesse tido paciência com ela não teria acontecido nada com ela.

O marido não compreendeu, não tolerou e preferiu dar um tempo indo embora dizendo que iria no lugar de origem. Nhandesy ‘Ete ficou apavorada, entrou em desespero por estar grávida e ficar sozinha no tekoha. Muito triste, chorava, por isso os filhos começaram a falar com pena da mãe, se oferecendo para ajudá-la, para leva-la atrás do pai. Ela decidiu ir atrás do esposo com orientação dos filhos. As crianças disseram que em troca da ajuda a mãe deveria fazer a vontade delas. Ela começou a caminhar e seguir o “Tapé Puku” – o caminho longo ou caminho “comprido”. Aconteceram aborrecimentos com os filhos, que ainda estavam em sua barriga. Chegou num lugar onde os meninos viram várias flores na beira da estrada e mandaram a mãe ir e tirar flores para eles. Ela foi lá para pegar flores onde tinha mamangá, que a ferrou na mão. Já estava exausta por causa da caminhada e começou a brigar com os filhos e disse: “Vocês ainda não nasceram e já começaram a pedir tanta coisa”. Aí as crianças começaram a se calar. Quem dava as instruções para a mãe eram as crianças. Quando eles começaram a se calar, Nhandesy Eté ficou perdida e quando chegou na encruzilhada, um dos caminhos chegaria no Nhanderowai, mas ela não iria encontrar Nhanderu porque Nhanderu tenonde gua vive no amba dele, no ywy byte. Como ela estava sozinha, triste e confusa, pegou o caminho errado, onde acabou encontrando as onças, na aldeia das onças, Tawa das Onças. Lá encontrou uma senhorinha, jaryi das onças, que avisou que ela não poderia ficar lá, mas, como estava muito cansada, decidiu ficar. Jaryi a escondeu colocando-a em cima de uma panela grande de barro. Ela tentou se esconder, mas as onças chegaram da caça e sentiram o seu cheiro, a encontraram e a devoraram” (2018, pp. 80-81).

Conforme Sandra Benites, “[o] teko se produz e se transforma durante a caminhada de cada ser.” (2021, p. 92). Olhando para a fala de Jaxuka sobre as provações vividas pela *mbyku’i* e para as versões do episódio em que Nhandexy segue atrás de Nhanderu, pai de seu filho – ou seus filhos, a depender da versão – aqui apresentadas, as caminhadas de Nhandexy e da *mbyku’i*, bem como seus *teko*, guardam em comum a lida com o cansaço, que precedeu, em ambos os casos, a impossibilidade de que ambas fossem “Nhanderu reve”, com Nhanderu rumo à sua morada celeste. Sandra Benites fala dos “sentimentos vividos por Nhandesy Ete durante a sua caminhada”:

“*py’a kaangy* (desequilíbrio, o contrário de *py’a ratã*), *py’a mbarete* (força, mulher com resistência), *py’a rasy ou raxy* (sentimento ruim, paixão, dor no peito), *py’a porã* (o contrário de *kangy*, *wa’i*, pessoa de bem), *py’a guasu* (mulher corajosa, pessoa que consegue controlar seu sentimento de medo e raiva), *py’a tarowa* (mulher com sentimento perdido), *py’a guapy* (pessoa com sentimento assentado, bem resolvida espiritual e sentimentalmente)” (2018, p. 80).

A gravidez é um período em que lembra-se desses *teko*, de Nhandexy e da *mbyku’i*. Da *mbyku’i*, conforme Jaxuka explica mais acima, consome-se a carne, sempre bem cozida, e

utilizam-se as banhas sobre o corpo de mulheres grávidas a fim de conferir à suas experiências corporais qualidades do ser-corpo da *mbyku'i*. Ela “errou um passinho do teste” e comeu carne crua, assim, “ele [Nhanderu] não podia levar ela do *Xy vai*²²⁴ para cima”. *Mbyku'i* ficou aqui como a gambá que hoje vemos, mas seu corpo, ainda que perecível, teve suas tendências ao sofrimento amenizadas por Nhanderu²²⁵, que a poupou da dor do parto fazendo seu marsúpio, seu principal diferencial dos demais mamíferos.

Lembrar da *mbyku'i* é lembrar-se também dos perigos que decorrem de uma alimentação inadequada, em especial em períodos de resguardo – como na gestação, no puerpério, durante a menstruação, durante o período em que a voz dos meninos vai ficando mais grave, ou após o falecimento de parentes próximos.

Gestações, partos e resguardos

Tendo como mote o cuidado com a “saúde mental” – e, por consequência, com o território – através da atenção ao cardápio alimentar de gestantes, parturientes, puérperas e bebês, comunidades guarani da região do litoral norte de Santa Catarina e as profissionais locais de saúde da SESAI elaboraram o projeto “Equidade no SUS através da articulação regional: saúde mental indígena”²²⁶, traduzido pela comunidade por “*Joo rami SUS py*”. Para a compreensão dessa tradução, recorro novamente ao trabalho de Sandra Benites (2018), onde a autora retoma a lição de sua avó Marciana Lopes Bolgarim, Kunhã Takua segundo a qual, ainda que cada pessoa seja “um mundo diferente”, todos precisam estar em relação:

“No costume Guarani, de modo geral, o bem-estar de um depende do outro, pois para não haver *joawy* (desequilíbrio) é necessário que as comunidades estejam *joorâmi meme* (iguais). Pois guarani *arandu* (conhecimento dos Guarani) requer cuidado com outro, cuidar bem do outro significa cuidar de si próprio, porque a ação de um indivíduo sempre reflete no outro involuntariamente numa comunidade” (*ibid.*, p. 6).

²²⁴ Esta terra, terra ruim, de males e sofrimento, como já discutido nos capítulos anteriores.

²²⁵ Daniel Pierri, ao reproduzir uma narrativa que lhe foi apresentada sobre os episódios em que Tupãra'y, filho de Tupã, Jesus, deu às pessoas humanas do tempo do nascimento de seu nascimento a forma dos animais que hoje conhecemos, fala sobre o gambá, que o havia alimentado recém-nascido: “E Tupãra'y falou para o Gambá: “Você não vai ter dor de parto, porque você me alimentou!”. Por isso que o Gambá tem uma bolsa, e é nessa bolsa que nasce o filhote, não é no útero. Ele era bom também. Isso depois que ele deu de comer ao Tupãra'y. É por isso que ele não tem a dor do parto” (2013, p. 60).

²²⁶ A publicação desse projeto aconteceu no segundo semestre de 2023 e pode ser acessada através deste link: https://portal.conasems.org.br/brasil-aqui-tem-sus/experiencias/266_equidade-no-sus-por-meio-da-articulacao-regional-saude-mental-indigena (Acesso em Outubro de 2025).

Através dessa iniciativa *joo rami* apoiada pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), foram adaptados cardápios hospitalares na região de Araquari, em Santa Catarina, de modo a contemplar certas necessidades de resguardo Guarani. No âmbito do projeto, que foi premiado pelo “Ideia SUS Fiocruz” no Congresso Nacional de Secretarias Municipais de Saúde em 2022, demandou-se, regionalmente, também o apoio do sistema público de saúde às práticas de parto nas aldeias.

No portal do Conselho Nacional de Secretarias municipais de Saúde (CONASEMS), as ações orientadas pelo projeto foram descritas nos seguintes termos:

“A atividade de adequação dos cardápios dos hospitais e maternidade da região exigiu organização de trabalho conjunto com liderança indígena, membros da CT da RAPS²²⁷ e nutricionistas das instituições hospitalares. O objetivo das reuniões foi reconhecer e valorizar os modelos explicativos indígenas sobre o que denominam como causa de sofrimento psíquico (alimentação inadequada na rede hospitalar). A construção dos cardápios respeitou as opiniões e concepções desta população, visando minimizar os efeitos negativos da internação hospitalar no que tange ao sofrimento psíquico.”²²⁸

O relato de Jaxuka sobre o projeto foi registrado em vídeo como parte da série “Vozes da Saúde: as experiências da IdeiaSUS Fiocruz”²²⁹, onde ela é apresentada através de seu nome em português: Andréia Moreira. Na gravação, ela explica que quando uma mulher guarani vai para o hospital para parir, “ela sai do padrão que ela poderia ter na aldeia”, algo que deixa os Guarani muito preocupados e que os levou a realizar interlocuções com Sistema Único de Saúde através de uma profissional de saúde nutricionista, pois “o preconceito maior que as mãezinhas passavam era por causa da alimentação”. Jaxuka conta a seus ouvintes que os Guarani sentem muita falta do “diferenciado” que deveria ser observado na execução de políticas públicas de saúde indígena. Da sua fala, podemos compreender que a negligência dos serviços de saúde *jurua* em relação às demandas alimentares guarani pautadas no *nhandereko* é uma grave questão de saúde pública, já que a “doença mental” causada pela alimentação inadequada “não tem cura nem para *jurua*, nem para indígena, não tem cura, tem

²²⁷ Câmara Técnica da Rede de Atenção Psicossocial.

²²⁸ “Equidade no SUS através da articulação regional: saúde mental indígena”. Disponível em: https://portal.conasems.org.br/brasil-aqui-tem-sus/experiencias/266_equidade-no-sus-por-meio-da-articulacao-regional-saude-mental-indigena. 2022. Acesso em: 26 de outubro de 2025.

²²⁹ “Equidade no SUS por meio da articulação regional: saúde mental indígena - Andréia Moreira”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2BpN4DgcZ5U>. Acesso em: 26 de outubro de 2025.

só controle”. Ela destaca, no vídeo, a importância de “colocar no papel” que existem povos originários seguindo certos modos de se alimentar e modos de aconselhar, ainda que provavelmente leve “séculos” para os *jurua kuery* entenderem o porquê desse cardápio guarani – que mesmo sem estar escrito, os Guarani sabem com seu pensamento e seguem em suas vidas. Ao fim do vídeo, Jaxuka rememora o que escutou de seu avô aos 108 anos e explica que, até hoje, segue o que ele disse: “Minha neta, por mais que vocês tenham roupa, tenham óculos, vocês nunca deixem de seguir esse cardápio alimentar”.

No início de junho de 2023, as diversas pessoas e organizações envolvidas no projeto se encontraram em Araquari para dois dias de conversa sobre as políticas públicas que vieram a ser executadas a partir dele e também sobre as ciências guarani que as pautaram. No primeiro dia, a reunião aconteceu no *campus* de Araquari do Instituto Federal Catarinense (IFC). No segundo, a comunidade da Tekoa Tarumã recebeu os participantes desse projeto, dentre os quais as equipes da Fiocruz e da SESAI e parentes de outros *tekoa* da região, para tratar daquela política a partir do ponto de vista guarani. Na noite da véspera desse segundo dia, pude acompanhar diversas pessoas da Tekoa Tarumã ensaiando uma peça de teatro que foi performada para todos os presentes no dia seguinte. A peça era falada em guarani e se desenrolava em dois tempos: *ymãguaré*, antigamente, e hoje em dia.

No encontro na Tekoa Tarumã, no pátio entre a EIEF Tupã Poty Nhe'ê e a Casa de Cultura Xeramoí Graciliano, montou-se uma tenda sob a qual se dispunham projetor, tela de projeção e cadeiras para os convidados. Fora dessa cobertura, ainda em frente às escolas, se deu a *performance* da comunidade, que descrevo abaixo.

Debaixo do sol de uma tarde de inverno, estão sentados um *xamoĩ* e um casal com sua filha, cada um em uma cadeira, ao redor do que a plateia pode entender como uma fogueira. Eles aguardam a chegada de um rapaz, que logo aparece, os cumprimenta e, depois de ser recebido, conta que ele e aquela moça, filha do casal, querem se casar (*omenda*). O rapaz se senta. Ele e sua parceira não trocam muitos olhares. Na seriedade daquele momento, a filha e o futuro genro começam a receber orientações dos mais velhos. O casal jovem escuta sobre como fazer para viver bem juntos, sobre o respeito mútuo que devem cultivar, sobre a preparação para receber, acolher e criar os filhos que em breve poderão gerar.



Imagem 26. Preparação de cena orientada pela xejaryi Marinês, de pé à direita do pano branco. Tekoa Tarumã, Junho de 2023.

Próxima cena. O mesmo casal jovem chega de mãos dadas para junto do casal mais velho que pouco antes – meses antes, na trama – lhes aconselharam. Agora, os recém-casados esperam um bebê. A mulher que interpretava a personagem filha, agora já casada e grávida, carregava um cachecol enrolado dentro de sua blusa, criando uma barriga bem visível. Novamente, então, o casal que espera seu bebê senta-se em volta do fogo com os parentes mais velhos, que os ensinam e relembram sobre os cuidados que os futuros pais deverão adotar durante a gestação e, sobretudo, durante o puerpério – que, como entende-se também a respeito da gestação, não é só vivido pela mulher que gestou ou que terá parido, mas trata-se de um período de resguardo que abrange também o marido²³⁰ e outros parentes, como os

²³⁰ Conforme Daniel Pierri, “Além do cuidado durante a gravidez, é importantíssimo o cuidado dos pais com seu próprio comportamento durante o período de resguardo pós-nascimento, o que envolve a evitação de qualquer relação extraconjugal, e uma série de cuidados do pai, porque é dito que o espírito da criança recém-nascida acompanha o pai onde ele for, enquanto não se assentou no corpo” (2013, p. 175). O autor registra que lhe foi explicado pelos Guarani que “o *nhe’ẽ* das crianças acompanha o pai aonde ele for, especialmente durante os primeiros anos de vida”, motivo pelo qual “os mais velhos aconselham o pai a ir falando com o *nhe’ẽ* de seu filho(a) recém-nascido quando anda pela cidade, indicando a ele o caminho a seguir. No mato, da mesma maneira, se um pai estiver atravessando um rio, por exemplo, ele deve fazer uma pontezinha para o *nhe’ẽ* passar,

irmãos do bebê por vir, os quais terão diversos cuidados a observar, principalmente em relação à alimentação. É como comenta Sandra Benites (2018), lembrando os conhecimentos de parteira (*mitã mbodjahu ha*) transmitidos por sua avó: “[t]em certos alimentos que são restritos também para o pai e regras para seguir durante a gravidez, por isso que *xe jaryi* (minha avó) dizia que o homem também fica grávido²³¹ quando engravida uma mulher” (*Ibid.* p. 68).

Essas duas primeiras cenas, passadas nos tempos antigos, assim como as demais cenas que viriam, eram vividas por atores e atrizes membros da comunidade. Várias outras pessoas da Tekoa Tarumã também ficavam bem de perto vendo, ouvindo, rindo, tirando fotos, assistindo à peça que havia sido pensada coletivamente, do mesmo modo como foram feitos os ensaios e a direção, envolvendo homens, mulheres, crianças, adolescentes, anciãos e anciãs. A seriedade das cenas performadas misturava-se ao humor dos Guarani da plateia, que as comentavam muito entusiasmados enquanto elas aconteciam. Os *jurua kuery* presentes estavam atentos, eu inclusive. Um pouco mais de longe, mesmo depois de ter visto a peça sendo ensaiada na noite anterior, eu não conseguia agora, pelas minhas limitações no idioma guarani, compreender os detalhes dos diálogos, que depois foram em parte explicados em português aos *jurua kuery* por Jaxuka e Kuaray Sérgio.

Próxima cena, muitos anos depois. Interpretados pelos mesmos atores que fizeram os pais de antigamente, agora, outros pais, pais de hoje em dia, estavam de novo sentados em volta do fogo. A filha aparecia chegando junto de seu futuro parceiro. Ele, esse rapaz dos tempos de hoje, dirigia-se aos pais de sua companheira com o mesmo respeito adotado pelo rapaz da cena de antigamente, explicando, assim, o desejo de casamento. Novamente, o rapaz se sentou. Novamente, os pais aconselharam os dois.

Na cena seguinte, a jovem dos dias de hoje aparece grávida também. Logo entendemos que ela vai parir no hospital: e seu bebê nasce. Com seu filho no colo, pouco após ter parido, a mãe puérpera é visitada pelas enfermeiras não-indígenas do hospital, que lhe oferecem suco, leite, carne e diversas outras comidas condimentadas com sal e açúcar. Ela recusa tudo que lhe oferecem. Mas as enfermeiras insistem muito! Ficam lhe empurrando aqueles alimentos indesejados – e como Jaxuka explicaria à plateia depois da peça, alimentos

e assim por diante” (*Ibid.*, p. 176). O autor, no terceiro capítulo (“Comendo como os deuses”) do trabalho citado detalha diversos cuidados com a alimentação a serem observados pelos futuros pais durante a gestação.

²³¹ Nesse sentido da partilha da gravidez, Sandra Benites (2018) também explica o seguinte: “O pai também é obrigado a ajudar a mulher na hora do parto; minha avó dizia que o homem responsável pela gravidez é obrigado a ajudar na hora, é o mínimo que ele pode fazer. Se o homem não vê a mulher sentir dor, não terá dó das mulheres e poderá achar que é normal a mulher sentir dor e pode achar que a mulher não corre risco algum” (p. 67).

perigosos para se consumir no momento vivido por aquela jovem mãe. As enfermeiras dizem em português: “você precisa comer para se recuperar, para ficar forte; não dá para você voltar para casa se não comer”. Contrariada, a mulher guarani aceita. Um teste difícil demais de passar – talvez até impossível –, vivido em uma situação de vulnerabilidade, fome e cansaço (*kane’õ*) por aquela mãe: seu corpo havia acabado de se abrir radicalmente para trazer seu bebê ao mundo. Mal havia parido seu filho e, naquele ambiente hospitalar pautado por certas formas *jurua* de entender saúde, corpos de mulheres e corpos de bebês, ela tinha seus conhecimentos e demandas sobre o próprio corpo deslegitimados e confrontados pela equipe do hospital. Um conjunto de modos de intervir sobre o corpo alheio foi imposto a uma mulher guarani que se esforçava demais para seguir o que tinha aprendido, para evitar falhar no teste. Conforme o que Sandra Benites destaca a partir de sua pesquisa enquanto mulher guarani *nhandewa*, “[o]s conhecimentos do juruá estão em todas as partes, e essa situação de confusão, muitas vezes, faz nós recuar ou negar o nosso próprio ser” (2018, p. 65).

E a última cena, já de volta ao *tekoa*, anos depois. A mulher que se tornou mãe, já um pouco mais velha, tem tonturas, fortes dores de cabeça e sofre muito²³², inclusive nas relações familiares, que se tornam uma tormenta – “é a saúde mental, é a depressão”, depois traduziu Jaxuka à plateia. Ela fica desnorreada e chega a ter uma convulsão. Seu marido e seus pais chamam o *xamoĩ*, interpretado por Karai Roberto, um homem jovem então pai de dois filhos²³³, que ao encenar, chega concentrado e com as costas arqueadas para a frente, mostrando-se velhinho. O *xamoĩ*, na casa de reza, começa a tentar de tudo para curá-la. Com o *petyngua*, cachimbo, ele esfumaceia o corpo da mulher, usa todas as suas técnicas para encontrar aquilo que poderia estar lhe fazendo tanto mal. Tentando fazer a cura, ele fuma, vomita. Mas nada adianta, não tem volta: ela morre. Vêm, em seguida, inconsoláveis, seu filho já grandinho, que sobre seu corpo chama “mamãe!”, seus pais; seu marido.

Terminada a apresentação da comunidade, vieram os aplausos e, depois, o silêncio. Até que Jaxuka pegou o microfone. Traduzindo as palavras e as ações que compuseram aquelas cenas, ela chamou a atenção de todos para quatro aspectos fundamentais que devem ser respeitados no pré-natal, no parto e no pós-parto por serem determinantes da saúde de cada pessoa e de coletivos guarani: a alimentação, a companhia dos parentes, os cuidados

²³² Sandra Benites (2019) comenta que “[d]urante o resguardo do parto, também não pode comer carne vermelha nem leite de vaca. As consequências de não respeitar as regras é dor de cabeça, tontura e até mesmo perder a cabeça, um risco maior de *ojepota*, se encantar por qualquer coisa” (p. 69).

²³³ Hoje, enquanto a dissertação é escrita, já é pai de três crianças lindas: Kerexu’i, e dois Karai’i, um mais velho, o outro ainda bebê.

com a placenta (*hendague*²³⁴) e o direito ao território. “Isso tudo é nossa questão, mbya guarani, da saúde mental²³⁵”, ela resumiu.

Quando as “mãezinhas”, dizia ela, precisam ir ao hospital, muitas vezes são desrespeitadas, pois os *jurua kuery* lhes negam as condições de saúde mais básicas que os Guarani precisam manter. E continuou explicando que um dos motivos do adoecimento psíquico dos Guarani se deve às práticas dos *jurua kuery*, que negam a esse povo o direito de seguir suas *dietas* – seja impondo um tipo de alimentação nas instituições hospitalares, seja devastando os territórios em que os Guarani deveriam poder produzir sua comida conforme os ensinamentos deixados por seus ancestrais.

“Dieta”, em português, é um conceito muito usado pela comunidade da Tekoa Tarumã para falar de diversas regras comportamentais e alimentares que devem ser seguidas como parte do cuidado com a saúde dos corpos e dos territórios guarani – não é só o que comer ou o que evitar comer. Quando eu estava grávida, Jaxuka buscava me orientar a partir da prática de algumas dessas dietas, cuidando de mim e do meu filho. Conforme ela, era importante que eu e meu marido as seguissemos. Trago aqui alguns exemplos dos conselhos que ela me dava – e dava ao meu marido através de mim. Há a dieta dos adornos corporais: nada de colares, brincos, pulseiras ou bolsas e mochilas com alças cruzando o corpo, pois como o bebê, ainda na barriga, quer imitar os pais, manter sobre o corpo esses objetos pode fazer com que o bebê tenha problemas com o cordão umbilical durante a gestação – como se enrolar nesse cordão de um jeito perigoso, o que pode dificultar o parto. A dieta da garrafa: não se pode fechar garrafas rosqueando a tampinha, se não o bebê terá mais chances de enfrentar problemas intestinais ao nascer, como constipação e gases. A dieta do sono demanda que o casal não durma de dia durante a gestação, por mais que o sono possa ser mais tentador que nunca para a gestante: isso porque se os pais dormem durante o dia, o bebê terá dificuldades para dormir à noite depois de nascer. Seguir as dietas das emoções permite que o bebê venha sereno: há de se tomar o cuidado de não se estressar demais e não brigar durante a gravidez, pois, além do perigo da imitação desses comportamentos pelo filho no futuro, agir assim pode assustar o *nhe'ẽ* do bebê, que ainda não se assentou direito sobre o corpo em formação. A dieta do celular também considera o desejo do bebê de fazer como fazem os pais: não é bom mexer demais no celular, já que isso pode levar o filho a ficar buscando o celular desde

²³⁴ “-enda” carrega, nesse caso um sentido de lugar. “Omoenda”, caso em que o causativo “-mo-”, conjugado na terceira pessoa (“omo-”), junta-se a “-enda”, significa “situar, colocar no lugar”.

²³⁵ Cabe recuperar a fala de Jaxuka transcrita no capítulo 1: “Se a partir do momento que no território / *jurua kuery* coloca limite, nós, como mbya, / a gente não consegue mais também / lidar com a mente também, né?”

recém-nascido, algo que se pode notar pelo seu jeito de mexer os dedinhos. Além disso tudo, enquanto eu estava grávida, Jaxuka me ensinava sobre a alimentação saudável no pós-parto, algo que ela também veio a explicar à plateia após a peça de teatro.

Aos participantes daquele encontro, Jaxuka ressaltou a importância das dietas que devem ser observadas durante a gestação, o parto e no pós-parto. Dizia que não há como as mãezinhas ficarem longe de seus familiares enquanto estiverem parindo ou depois de nascidos seus bebês: a companhia é fundamental para a saúde da mulher e de sua família naquele momento que é vivido por todos. No mesmo sentido, as pessoas que acompanham a mulher gestante, parturiente ou puérpera, sejam elas seus familiares ou profissionais de saúde não indígenas, precisam respeitar o silêncio: não podem atordoá-la com muitas falas e perguntas²³⁶. E Jaxuka demandou, como modo de respeito ao *nhandereko* e como política pública em prol da saúde mental que deve ser implementada pelos *jurua kuery*, que as mulheres guarani e seus familiares, ao serem atendidos pela rede pública de saúde, possam se alimentar adequadamente, respeitando os resguardos seguidos pelos Guarani: a comida oferecida pelos hospitais e maternidades não pode conter carne, leite, açúcar, sal, café nem suco, e a água para beber não pode ser gelada.

²³⁶ Sandra Benites (2018) também chama atenção para a importância desse silêncio e para as dificuldades de tê-lo respeitado entre os *jurua kuery*: “No hospital não tem como fazer resguardo pelo fato de várias pessoas circularem, o que é contrário às regras do nosso conhecimento. O silêncio é muito importante para a mãe e para a criança. A mãe e a criança não podem se assustar, por isso crianças e familiares da gestante são ensinados a se comportar diante da situação” (p. 68).



Imagem 27. Xejaryi Marinês pilando avaxi e manduvi secos e torrados durante o encontro entre os Guarani e equipes da SESAI e da Fiocruz. Ao canto e fundo esquerdo podem ser vistos colmos e folhas de taquara. Aos pés da xejaryi, está seu petyngua. Tekoa Tarumã, Junho de 2023.



Imagem 28. Moído de avaxi com manduvi secos e torrados, pilado pela Xejaryi Marinês durante o encontro entre os Guarani e equipes da SESAI e da Fiocruz. Tekoa Tarumã, Junho de 2023.

Sua fala também detalhou alguns cuidados que os Guarani têm com as placentas (*hendague*), que, após o parto, devem ser bem colocadas – enterradas – no *tekoa* para que as crianças cresçam com saúde e o território se fortaleça. Por isso, as famílias precisam levar consigo esse órgão que, além possibilitar que a mãe nutra o feto durante a gestação, para os Guarani, é capaz de nutrir o *tekoa* após o parto, sendo, assim, o cuidado com esse órgão materno-fetal algo vital para o futuro coletivo²³⁷.

Por fim, naquele encontro, concluindo suas traduções da peça à plateia, Jaxuka afirmou que, assim como negar aos Guarani o direito de viver no *tekoa* tranquilamente e conforme seu modo de ser, impedir que mulheres guarani vivam o *nhandereko* ao gestar, parir e receber novos bebês neste mundo é algo responsável pelo adoecimento psíquico das pessoas Guarani ao longo do tempo. Orientando as profissionais de saúde e servidoras da Fiocruz que, naquele encontro, se mostravam parceiras do povo Guarani em suas lutas por saúde, Jaxuka explicava as demandas de seus parentes por políticas públicas capazes de

²³⁷ Daniel Kuaray Timóteo (2020) relata o seguinte sobre o manejo da placenta: “Outro cuidado que logo me disseram durante a pesquisa foi o do umbigo, pois pode moldar também o comportamento das crianças. Quando é cortado o umbigo é feito um colar e colocado na criança, não se deve perder, pois a criança carregando o colar consigo se torna uma pessoa serena. Muitos dizem que perderam o colar quando criança e ficaram agitados porque um rato ou outro animal pode ter comido o colar e eles teriam a personalidade agitada daquele animal. Por isso é enterrado também o umbigo ao lado da árvore que a mãe da criança definir” (p. 40).

garantir que pessoas guarani, onde quer que estejam, tenham respeitado seu direito de cuidar de seus corpos a seu modo – o que significa também impedir que os *jurua kuery* intervenham de maneira violenta no modo de viver desse povo, seja nos partos das *kunhangue*, seja nos seus *tekoa*.

A peça de teatro, assim como a fala de tantas *kunhangue* que pariram em hospitais, mostra algumas das consequências que são projetadas sobre corpos e histórias de mulheres quando o racismo se faz presente nas teorias e práticas de profissionais e instituições de saúde. A violência obstétrica, prática recorrente no Brasil e que pode ser enfrentada nos momentos de pré-natal, parto e puerpério, afeta ainda mais mulheres negras e indígenas, que de modo mais severo e recorrente têm seus saberes, desejos e direitos sobre o próprio corpo atravessados por intervenções lesivas à saúde física e psíquica, pautadas no racismo, na objetificação do corpo feminino e na descredibilização de saberes ancestrais.

No caso das mulheres guarani, o que pode ser entendido como violência obstétrica não é apenas o que ocorre dentro de instituições hospitalares ou nos (des)encontros com profissionais de saúde não indígenas: a devastação dos territórios dos quais as comunidades guarani foram privadas em decorrência de processos de esbulho e da subsequente falha do Estado em promover sua demarcação também lesa os direitos de gestar, parir, nascer, crescer, maternar e viver. Sandra Benites (2018) comenta da dificuldade que as mulheres guarani enfrentam para praticar seus conhecimentos fora das aldeias, onde o *jurua reko* pauta as ações de pessoas e instituições, mas ressalta que, mesmo dentro dos territórios guarani, essas dificuldades podem ser enfrentadas por conta de sua destruição causada pelos *jurua kuery*: “Se não tiver bichos para caçar, se não tiver rios para pescar, se não há terra para plantar, não há *arandu*, conhecimento” (2018, p. 65). A autora, a partir dos seus aprendizados com sua mãe e avó parteiras, descreve os diversos cuidados que devem ser observados entre parentes durante os períodos de resguardo relacionados à gestação e ao nascimento dos bebês, relatando o receio que as parteiras têm de que as *kunhangue* busquem os hospitais para parir, por conta das violências que provavelmente enfrentarão. Rememorando suas experiências vividas ao parir seus filhos, Sandra Benites compara o parto na aldeia – marcado pelo amparo junto aos parentes – e o parto hospitalar, atravessado por violências físicas e epistemológicas:

“Meu primeiro parto foi com minha avó, enquanto o segundo e o terceiro foram com a minha mãe. No caso do quarto filho, não tive a mesma sorte e fui para o hospital pela primeira vez, fiquei muito assustada porque foi tudo muito diferente: o atendimento, a

alimentação, todo o tratamento foi completamente diferente. Fiquei um pouco traumatizada com isso. O que mais me chocou foi eu ver doze mulheres na sala de parto e apenas uma enfermeira cuidando de nós. Cada mulher andava para lá e para cá esperando a criança nascer e os médicos apareciam só na hora da criança nascer. A nossa parteira guarani geralmente acompanha todos os processos da gravidez da mulher e cuida desde a alimentação até a preparação dos pais para receber a criança. Quando uma mulher ficar grávida, o marido é obrigado a preparar uma casa específica para a mulher fazer o parto, porque, após o nascimento da criança, ninguém pode entrar nesta casa durante oito dias. Não podem sair do quarto, a criança nem a mãe. Apenas quem pode ter acesso à mãe e à criança é o pai do bebê, a família mais próxima, como, por exemplo, a mãe da paciente, e a parteira que faz acompanhamento desde o início. Se não seguir as regras, o bebê pode *oje'ohea*, que pode levá-lo à morte; não sei traduzir em português, mas é um acontecimento próximo do que os juruá chamam de 'morte súbita' (de um bebê)" (*Ibid.*, p. 67).

Meses após a peça de teatro ter sido encenada, enquanto eu conversava com Jaxuka sobre o *ma'etỹ reko*, ela me relatou alguns dos cuidados que os Guarani têm com as placentas após o nascimento dos bebês, e eu a perguntei se a noção de "plantio" se estendia também para esses órgãos, que devem ser bem enterrados após o parto, algo que ela me explicou como segue:

1 Julia: Fala que <i>onhotyn</i> de <i>tendague</i>²³⁸ também? 2 Ou é outro jeito de falar? 3 Jaxuka: É, <i>renhotyn</i>. <i>Remoin porã, renhotyn</i>. 4 <i>Renhotyn rã py</i> 5 <i>refortalece py ndeterritório, tekoa</i>. 6 <i>Apy kyringue py ndovy'ai apy gui</i>, 7 <i>tekoa gui amboae py rogueraa ramo</i>. 8 <i>Inhe'en py opyta yvy py</i> 9 <i>omoenda ague py</i>. 10 Julia: <i>Ha'e gui renhotyn tendague</i> perto de... 11 Jaxuka: <i>Oguy py, oguy py</i>. 12 <i>Porque ha'e py py oiko</i>. 13 <i>Oiko, ha'e va'e py não só kyringue oikuaa avi aguã</i>. 14 <i>Yvy re oiko atã</i>²³⁹<i>aguã. Yvy re oiko aguã</i>.	1 Julia: Fala que "planta" de placenta também? 2 Ou é outro jeito de falar? 3 Jaxuka: É, você planta. Você coloca bem, você planta. 4 Quando você planta, 5 você fortalece seu território, <i>tekoa</i>. 6 Aqui as crianças elas não ficam felizes 7 nós levamos dessa <i>tekoa</i> para outra. 8 Os espíritos delas ficam na terra, 9 no lugar que foi colocado. 10 Julia: E você planta a placenta perto de... 11 Jaxuka: Em casa, em casa. 12 Porque é ali que ele/a mora. 13 Mora, isso não só para as crianças saberem também. 14 É para ficar com firmeza na terra. Para viver na
---	---

²³⁸ "Hendague" é a placenta de uma terceira pessoa, "tendague" é placenta sem indicar a pessoa à qual ela está ligada.

²³⁹ "Atã" é a qualidade de ser firme, duro.

Cada pessoa, no início de sua vida, conforme ensina Jaxuka, deve ter sua placenta bem colocada na terra: não simplesmente enterrada, mas plantada. É precisamente o cuidado do plantio que os Guarani dedicam a esse órgão que ligou a criança gestada à mãe que a gestou. E o lugar que recebe a placenta passará a receber também especial zelo por parte dos parentes da criança que nasceu – e também por parte da criança, conforme ela vai crescendo. Mas mesmo antes de se tornar adulta e compreender, através dos ensinamentos dos mais velhos, a importância vital (“para ficar com firmeza na terra”, “para viver na terra”) do lugar de plantio de sua placenta, a criança já é capaz de se sentir firme – e alegre – sobre a terra quando está naquele *tekoa* onde sua placenta pôde se assentar.

De modo análogo, no *nhandereko*, é também assim, plantando, que se cuida das pessoas após o falecimento, quando seus *nhe'ẽ* antes assentados no corpo retornam às moradas celestes de onde vieram. Com a morte, parte da pessoa, seu *nhe'ẽ*, segue rumo às cidades de Nhanderu e Nhandexy *kuery*; outra parte, o corpo que fica neste leito terrestre, ao ser posto com cuidado sob a terra, é considerado plantado. Os Guarani plantam quando a vida se inicia na Yvyrupa, e também quando ela se encerra: e entre o fim e o começo, o plantar é presente, permitindo a renovação da vida com o brotar das sementes passadas de geração em geração.

Como ensinam os *xeramoï kuery* e *xejaryi kuery* desde os tempos originários, para que os Guarani, seus *tekoa* e o seus cultivares na roça se mantenham firmes, saudáveis e vivos sobre a Yvyrupa, é preciso plantar para fazer a vida brotar, se firmar e não perecer.

²⁴⁰ No sentido de não se perder, não se distanciar da terra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS. Fazer brotar as memórias na terra: cultivo e cuidado na Tekoa Tarumã

Rebento

Tudo o que nasce é rebento

Tudo que brota, que vinga, que medra

(“Rebento”, canção de Gilberto Gil)

Karai Roberto e Para Luzia, sempre com muita generosidade, diversas vezes me acolheram em sua casa, na Tekoa Tarumã para passar a noite, e nessas ocasiões tínhamos longas conversas, que continuávamos madrugada adentro, falando mais baixinho depois que seus filhos, Kerexu’i e Karai’i, iam dormir. Em uma delas, Karai me disse que, às vezes, os *jurua kuery* questionam os Guarani sobre o Peabiru, uma densa rede de caminhos abertos por povos originários milênios antes da invasão dos seus territórios pelos europeus, e que levavam coletivos caminhantes do Oceano Pacífico ao Atlântico. Karai disse ter recebido de alguns *jurua* a seguinte indagação: “Mas por que não fizeram uma linha mais reta, um caminho mais direto?”. Assim, ele me repassou a pergunta: “Você sabe porque o Peabiru é tão longo, tão cheio de curvas e desvios?”. Eu respondi que não, não sabia. E ele então explicou que os *xeramoí* de antigamente, assim como os Guarani de hoje, queriam que a sua viagem sobre a Yvyrupa demorasse mais. Queriam passar por mais lugares e poder fruir todos os detalhes do caminho. Karai também contou que, nessas rotas percorridas antigamente, os antepassados dos Guarani caminhavam pedindo licença por onde quer que passassem, fazendo *xarura*, e foi assim que eles ensinaram seus descendentes a caminhar, algo que os Guarani de hoje continuam fazendo a despeito das fronteiras desenhadas pelos *jurua kuery*.

A conversa com Karai me vem à memória enquanto, nessas considerações finais, tento me lembrar dos detalhes do que vi, escutei e vivi durante a trajetória de pesquisa, bem como dos encontros que tive com as pessoas que pude conhecer enquanto pesquisava sobre o *ma’etỹ reko*. Na companhia dos Guarani, os vi organizando suas vidas de modo a poder

cuidar com carinho da *Yvyrupa*, de todos os caminhos e *tekoa* que a compõem, e de buscar, apesar de todas as dificuldades, poder viver como Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery* ensinaram e ensinam – cantando, rezando, fumando, visitando parentes e cultivando suas roças e a alegria que, nesta *yvy vai*, é mais que necessária para conseguir permanecer firme no mundo.

E acho que caso eu começasse tudo de novo, iniciando hoje uma pesquisa sobre os temas que apareceram nos capítulos desta dissertação, talvez eu pudesse estar mais atenta para escutar alguns detalhes que devem ter me passado despercebidos quando as pessoas Guarani com quem conversei sobre seus modos de viver gentilmente compartilharam comigo um pouco sobre seus saberes de plantio. Hoje, eu gostaria de saber mais sobre como brota cada tipo de *avaxi*, sobre os cheiros, sabores, cores e histórias que cada uma de suas tantas variedades guarani carrega – “com tantas corezinhas diferentes que tem”, como disse Jaxuka. Os aprendizados que tive com a comunidade da Tekoa Tarumã também me despertaram o desejo de escutar mais sobre como as diversas espécies plantadas nos *kokue* fazem companhia uma para a outra – quais consórcios, quais misturas fazem parte do *ma'etỹ reko*. Por exemplo: do que o *avaxi* gosta? Quais as companhias que ele aprecia ao brotar e crescer nos *kokue*? E o *xanjau*? E o *merõ*? E o *manduvi*? E o *komanda*? E sei que os cultivadores guarani que pude conhecer sabem bem do que suas espécies companheiras gostam e precisam. É por conta disso que, ao longo deste trabalho, digo “milho guarani” ao traduzir “avaxi”; melancia guarani, ao traduzir “xanjau”; amendoim guarani, para “manduvi”; feijão guarani, para “komanda”, e assim por diante. Pois as espécies que são dádivas transmitidas aos Guarani pelas divindades e das quais esse povo cultivava tantas variedades não poderiam existir sem os conhecimentos guarani (*arandu*) associados a ela. Conhecimentos esses que se fazem de memórias vivas, dos vínculos com Nhanderu *kuery* e Nhandexy *kuery* e da associação dos vários *teko* que, juntos, *joo rami*, compõem o *nhandereko*.

Ao mesmo tempo sei que, ainda que eu começasse a pesquisa de modo diferente, jamais poderia esgotar as abordagens sobre temas como o *ma'etỹ reko*, o *opy'i reko*, a alegria (*-vy'a*), os modos guarani de se alimentar, os modos de assentar os *tekoa* na *Yvyrupa*, os modos de gestar, de parir e de fazer crescer pessoas e plantas. Todas essas práticas estão em constante desdobramento, sempre se renovando a partir das tecnologias vindas dos patamares

celeste de existência, tal como faz *avaxi*, conforme Jaxuka nos conta. Haverá sempre uma história a mais, um detalhe a mais para falar sobre a relação de interdependência entre o *avaxi* e os Guaraní e sobre as histórias de sementes que as roças guaraní permitem que sigam existindo na *Yyryrupa* e fornecendo, a cada ciclo, comida e mais matrizes para plantio. Assim, constroem-se e fortalecem-se os *tekoa* e seus cuidadores, conectando os tempos antigos, o presente e o porvir.

*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERNAZ, Adriana Cristina Repelevickz de. “Antropologia, Histórias e Temporalidades entre os Ava-Guarani de Oco’y (PR)”. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

ALMEIDA, Mauro. Caipora e outros conflitos ontológicos. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun., pp. 07-28, 2013.

ANTUNES, Eunice. “Nhandereko nhandembo’e nhembo’ ea py. Sistema nacional de educação: um paradoxo do currículo diferenciado das escolas indígenas guarani da Grande Florianópolis”. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. 2020.

BARRETO, João Rivelino Rezende. Úkûsse: forma de conhecimento Tukano via arte do diálogo Kumuânica. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2019.

BENITES, Sandra. “Nhe’ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola”. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. 2015.

_____. “Viver na língua Guarani Nhandewa (Mulher falando)”. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2018.

_____. “Kunhã py’a guasu”. Belo Horizonte: PISEAGRAMA n. 15, p. 92-104, dez. 2021.

BENITES, Eliel. "A Busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá". Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados. 2021.

BENITES, Tonico. "Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha". Tese (Doutorado em Antropologia Social) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

_____. "Trajetória e atuação de um antropólogo indígena". In: Diálogos antropológicos contemporâneos. Orgs. RIAL, Carmen; SCHWADE, Elisete. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

CARIAGA, Diogenes. "Em nossas próprias armadilhas: 'artefatos' antropológicos em contexto". EntreRios. Teresina: Revista do PPGANT -UFPI, 2019.

CARVALHO, Paulo Ernani Ramalho. "Espécies arbóreas brasileiras - Vol, 2". Brasília: Embrapa, 2003.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Feitos de Semente e Pedra Afecção e categorização em uma Etnografia na Amazônia. Etnográfica (online), v. 20, p. 143-161, 2016.

_____. "Mundos de roças e florestas". Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 11, n. 1, 2016.

PAPÁ, Carlos. "Mãos". In: DANTES (Org.). Caderno PINGO – O Sol atravessa tudo. Rio de Janeiro: Dantes Editora/Selvagem, 2025.

DARELLA, Maria Dorothea Post; RAMO Y AFFONSO, Ana Maria; GUEROLA, Carlos M.; MELO, Clarissa R.; COLOMBERA, Ana Claudia (orgs). Tape Mbaraete Anhetengua: Fortalecendo o caminho verdadeiro. Programa Ação Saberes Indígenas na Escola/Núcleo SC. UFSC: Florianópolis, 2018.

DELICIELLOS, Ana Cláudia; LORETTO, Diogo; ANTUNES, Vanina Zini. "Marsupiais na mata atlântica : estudos de campo permitem conhecer melhor o gambá e espécies aparentadas". Rio de Janeiro: Ciência Hoje, v. 38, n. 223 2006.

DESCOLA, Philippe. "Contruyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", in: DESCOLA, P. & PÁLSSON, Gísli. Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas. México, DF: Siglo XXI Editores, (pp. 81-101), 2001.

FAVRET-SAADA, Jeanne (2005) [1990] "Ser afetado" In. Cadernos de Campo n.13, São Paulo.

FAUSTO, Carlos. 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. Revista Mana, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366.

FELIPIM, Adriana Perez. "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". Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2001.

GALLOIS, Dominique Tilkin. "Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?". In: RICARDO, FANY (Org.). Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições territoriais. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2004.

GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria Mendonça de. "Apresentação". In: "Nas Redes Guarani". São Paulo: Editora Hedra, 2018.

GARCIA, Uirá. Crônicas de caça e criação. São Paulo: Editora Hedra; Fapesp, 2018.

GONÇALVES, Leonardo da Silva. "O Xondaro: aspectos da formação física, comportamental e espiritual do povo Guarani." TCC (graduação) - Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. 2020.

GUARANI, Jera. "Ara Pyau". Brasília: Centro de Trabalho Indigenista, 2021.

HILST, Hilda. Da poesia. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

IDEIASUS FIOCRUZ. "Equidade no SUS por meio da articulação regional: saúde mental indígena - Andréia Moreira". YouTube, 24 de maio de 2023. 6min56s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2BpN4Dgcz5U>. Acesso em: 26 de outubro de 2025.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. Horizontes antropológicos, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

_____. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. Educação, 39(3), 404-411, 2016.

JOÃO, Izaque. Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul. Dissertação de Mestrado em História. Dourados: UFGD, 2011.

_____. "As plantas ouvem a nossa voz: cantos e cuidados rituais kaiowá". In: "Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta". São Paulo: Editora Ubu, 2020, pp. 301-312.

KEESE SANTOS, Lucas Keese. A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

LACERDA, Eloisa de; BATISTA, Patricia Samu Ferreira; OLIVEIRA ALVES, Eletéia Patrícia Bezerra. "Equidade no SUS através da articulação regional: saúde mental indígena". Disponível em: https://portal.conasems.org.br/brasil-aqui-tem-sus/experiencias/266__equidade-no-sus-por-meio-da-articulacao-regional-saude-mental-indigena. 2022. Acesso em: 26 de outubro de 2025.

LADEIRA, Maria Inês Martins. Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso. Tese de Doutorado em Geografia Humana. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A origem dos modos à mesa: Mitológicas III. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, Outubro 1996.

LORENZI, Harri. "Árvores brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil". Nova Odessa: Editora Plantarum, 1992.

MALINOWSKI, Bronislaw. "Os Argonautas do Pacífico Ocidental". São Paulo: Editora Ubu, 1978 [1922].

MAIZZA, Fabiana. "Especulações sobre pupunheiras ou cuidar-com parentes planta". In: "Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta". São Paulo: Editora Ubu, 2020, pp. 213-227.

MACEDO, Valéria Mendonça de. "Nexos da diferença. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar". São Paulo: Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 2010.

_____. "Vetores porã e vai na cosmopolítica guarani". *Tellus* ano 11, n. 21, p. 25-52, 2011.

TIMOTEO, Gennis Martins. "Kunhangue arandu rekó, tá ánga re á egui nhembopara: sabedoria dos ciclos de vida das mulheres guarani em pinturas e palavras". Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2020.

_____. "Moã Arandu Reko: A sabdoria das ervas medicinais como pintura e memória viva.

MBORAI MARTINS, Marcia Antunes. "Anhentegua: caminhos de tradução e cantos Guarani Mbya por Paraguaçu". Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, Florianópolis, 2022.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. “A cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô”, MANA 23(2): 455-490, 2017.

OLIVEIRA, Mariza. “Ma'ety regua. Agricultura e Sabedoria Mbya Guarani”. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. 2020.

ORTEGA MARIANO, Irineu. “Xarura: saudação Mbya Guarani”. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. 2020.

PEREIRA, Levi M. Os Kaiowá em Mato grosso do Sul. Módulos organizacionais e humanização do espaço habitado. Dourados, MS: Ed. UFGD. 2016.

PIERRI, Daniel Calazans. O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. Dissertação (Mestrado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

PISSOLATO, Elizabeth. Duração Da Pessoa: Mobilidade, Parentesco e Xamanismo Mbya-Guarani. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro: PPGAS-MN, 2006.

SEEGER, A.; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, E. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, in: Oliveira Filho, João Pacheco de (org.). Sociedades indígenas e indigenismo brasileiro, p. 11-30. Rio de Janeiro: UFRJ, Editora Marco Zero, 1987.

SHIRATORI, Karen. “Vegetalidade humana e o medo do olhar feminino”. In: “Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta”. São Paulo: Editora Ubu, 2020, pp. 228-244.

SHIRATORI, Karen; OROBITG, Gemma; RIBEIRO JÚNIOR, Roberto Romero; HOTIMSKY, Marcelo. “Nós que sabemos sonhar”: Entrevista com Sandra Benites, Sérgio Yanomami e Alberto Álvares. Revista de Antropologia, São Paulo, Brasil, v. 65, n. 3, p. e202953, 2022.

SILVEIRA, Nádia Heusi. Imagens de Abundância e Escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade. Tese de doutorado, Florianópolis: UFSC, 2011.

SOUZA, Lauriene Seraguza Olegario e. "As Donas do Fogo: política e parentesco nos mundos guarani". Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 2022.

SZTUTMAN, Renato. Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss. Porto Alegre: Rev. Horizontes Antropológicos, v. 15, n. 31, p. 293-319, 2009.

TESTA, Adriana Queiroz. Caminhos de saberes Guarani Mbya : modos de criar, crescer e comunicar. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.

TIMÓTEO MARTINS, Daniel Kuaray. “Moã Ka’aguy Regua – Tekoa Mbiguaçu: As memórias das plantas medicinais”. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2020.

VERÁ TUPÃ POPYGUÁ, Timóteo. Yvyrupa: A terra uma só. São Paulo: Hedra, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10): 247-264, 2018.

PAPÁ, Carlos; BRITOS, Anai Vera. Jajepota ka’aguy rokýre: Encantar-se com os brotos da floresta. Cadernos de Campo Vol. 32, n. 2: São Paulo, 2023.

POPYGUA, Timóteo Verá Tupã. “Yvyrupa: a Terra uma só”. São Paulo: Hedra, 2017.