

## Agricultura: Produção de Parentes e Relações com *Nhanderukúéry*<sup>2</sup>

### Introdução - A Etnologia Sul-americana

A partir da década de 1970, a etnologia sul-americana passou a buscar novos aportes para dar tratamento às questões colocadas pelos coletivos ameríndios.<sup>3</sup> Significa dizer que estudos detalhados sobre as filosofias amazônicas, demandavam uma *reflexão rigorosa*, a fim de elaborar paradigmas apropriados para tratar as questões que os regimes cosmológicos nativos colocavam, e, aqui, podemos perceber a importância de se conceber o “corpo” como idioma simbólico, um esforço em apreender as sociedades ameríndias a partir de seus próprios termos e, em suas próprias relações.

Nosso objetivo será tentar compreender os aspectos simbólicos da agricultura e da caça na produção/transformação de corpos e do parentesco Guarani, justamente por entender que estes, no pensamento Mbya são percebidas como estratégias que visam garantir uma produção adequada dos corpos e das relações sociais. Em se tratando do tema da ligação entre homens e cultivos nas sociedades sul-americanas, é lugar comum na literatura etnológica a ideia dos Guaranis enquanto povos agrícolas, conforme destaca Pissolato, ao afirmar que

A imagem dos Guarani agricultores é bastante difundida na literatura, de modo que a ausência de uma maior dedicação à atividade nas aldeias contemporâneas tem sido muitas vezes interpretada como resultado das transformações sobre um modo entendido como tradicional de agricultura, baseado na família extensa como unidade econômica, que vigoraria entre os antigos grupos guarani [...] (2007,p. 56).

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA/UFRRJ).

<sup>2</sup> Artigo apresentado no CPDA - 40 anos.

<sup>3</sup> De acordo com Seeger *et al.* (1979), o esforço de tomar as sociedades americanas a partir de seus próprios termos, obriga os estudiosos a “[...] construir modelos próprios às sociedades sul-americanas [...]” (p.9), o que significa dizer que a construção de pessoas e a fabricação de corpos são a base em que se estruturam as sociedades do continente, não fazendo menção à definição de grupos ou transmissão de bens, tão comuns em outras províncias etnológicas.

Macedo (2009) ao refletir sobre a questão do vínculo com os vegetais, comenta que: “É certo que sementes tradicionais e temas relativos à roça despertem interesse dos Guarani, mesmo que as práticas de plantio não sejam recorrentes em razão do regime de chuvas e mudanças de hábitos alimentares” (p. 174). Sugiro que a relação entre plantio atual e condições ambientais explique apenas parcialmente a falta de investimento prático nos cultivos, o que não significa desinteresse, conforme observou a autora. É curioso que os Guaranis se interessem pela agricultura (mesmo em termos de uma valorização ideológica) quando, em especial na Amazônia, vários grupos não se interessem mais pela roça e o esquema que rende nessas cosmologias é a predação, portanto, a caça. Assim, nosso esforço é tentar problematizar a partir da definição dos Guaranis como “agricultores”, recorrendo às etnografias.

Na Amazônia, ser agricultor é tarefa para quem quer ser chefe; a atividade agrícola é um ônus. Quem quer ser chefe é que se dedica à atividade. O poder político deriva da capacidade de oferecer bens/coisas. Antigamente, era a roça e a casa. Nesse sentido, os dados que traremos ao longo do artigo nos permitirá perceber a estreita relação entre roça e política, sendo a roça (e aqui sugiro também a caça) como fonte de prestígio social.

## A centralidade da agricultura

A “imagem da agricultura” tendo uma dimensão religiosa, passa fácil por alguns autores/leitores, de *religioso* para *sagrado*, em função justamente do vínculo com a divindade que o milho expressa. Tem a ver com o mito de origem (os deuses teriam deixado para os Guaranis): um *alimento próprio* é o que continua sendo cultivado, mas às vezes em escala muito pequena, faltando em algumas ocasiões, é o que se vincula ao ritual de revelação dos nomes. Esse *vínculo do milho* com essa dimensão *sagrada* e *ritualística* na literatura está ligada a uma herança, a marca forte de uma humanidade específica Guarani.

Em autores como (MELIÀ, 1989; CHAMORRO, 1998; LADEIRA, 2007) a atividade agrícola aparece associada à imagem de uma “experiência religiosa” (nas palavras de MELIÀ, 1989), o que, entre outros aspectos, remete ao vínculo do milho chamado *avaxietei* (“milho verdadeiro”) com a divindade. No mito de origem, Nhanderu teria deixado o milho como alimento próprio para os Guaranis, alimento desta humanidade específica que continua cultivando-o, mas em escala muito pequena, o que nos leva a sugerir que talvez a *abundância* se expressa no sentido de *dispor de sementes milho ou poder ganhá-la de alguém* (circulação de sementes) como forma de lembrar da divindade.

No trabalho de Felipin (2001), fica evidente esse vínculo entre “agricultura e religiosidade”. Logo no início do trabalho a autora já

demonstra o posicionamento que seguirá, ao tomar o milho como “sagrado” sem questionar sob quais condicionantes essa dimensão “sagrada” se institui, bem como o que vem a ser esse adjetivo remetido a esse cultivar. Ao discutir o sistema agrícola Guarani e as variedades de milhos que são cultivadas, realizando uma breve busca histórica, a autora afirma a importância central que a agricultura desempenha na vida dos Mbya, argumentando que a mesma não é praticada em larga escala nos termos da autora

Longe de ser praticada em larga escala, a agricultura Mbya subsiste, pura e simplesmente, por estar imbricada na esfera mais íntima de sua cultura, a religiosidade. Muitos cultivos, secularmente manejados e denominados pelo próprio grupo de ‘verdadeiros’, ‘sagrados’, ainda podem ser encontrados nas aldeias da região Sudeste do país, sobretudo o milho Guarani (*avaxietei*). (p. 2)

Em relação à roça, possivelmente a dimensão “pequena” é imagem disso, a garantia de comunicação com os deuses. Essa “comunicação” expressa-se no plantio e replantio do *avaxietei* – “milho verdadeiro”, espécie vegetal, que recebe tratamento diferenciado frente a outros cultivos. Pissolato chama atenção para o lugar que o “milho verdadeiro” ocupa nas aldeias fluminenses. Observa a autora que este milho é importante e vincula-se ao ritual do *Nimongarai* [opera, ao lado do tabaco, produzindo uma conexão entre os níveis cósmicos]. Trata-se de uma espécie vegetal que, como veremos mais à frente, em função do seu vínculo com a divindade, tem proeminência sobre outros cultivos, que em Araponga é

[...] plantado a cada ano a partir de agosto e que começa a ser colhido entre dezembro e janeiro, outros itens não têm cultivo sistemático, ainda que frequentemente se ache na proximidade das casas algo plantado: mandioca, fumo, batata doce, amendoim, alguma abóbora etc. (PISSOLATO, 2007, p. 85)

Retomando a questão, os relatos no direcionam à constatação de que o que é produzido na roça de alguém [tema que nos dedicaremos mais à frente] deve ser alvo de generosidade de seu dono, distribuindo os frutos da roça sempre que solicitado, comportamento desejado pela divindade e que permitirá repetidas colheitas, ou seja, a generosidade em nível horizontal permite a atualização do vínculo e a possibilidade de recebimento de dádivas.

### **As mudanças na alimentação e o “tempo dos antigos”**

A questão dos gêneros verdadeiros, das implicações de se comer comida dos brancos e a restrições alimentares fazem parte de um conjunto

de questões importantes [e aqui poderiam ser incluídas outras tantas], que há tempos chamam atenção dos Guaraniólogos, tornando-as parte componente importante na literatura Guarani.

Em relação ao sentido dos “verdadeiros” alimentos, percebo haver posições diferentes entre os vários etnógrafos(as). Presentes em etnografias que atribuem proeminência desse tema no pensamento e cosmologia, quase sempre atribuem a esses “gêneros” sentido e uso religiosos. Não encontramos consenso acerca de quais são, sendo observada apenas uma concordância acerca da proeminência do milho frente aos outros. Tamanho é o dissenso que alguns autores atribuem, como veremos, somente ao milho esse qualitativo; outros o estendem a outros vegetais e até mesmo à caça. Vejamos como a questão é abordada na etnografia Guarani, em especial a contemporânea.

Devo observar que o valor da categoria “*ete*” – verdadeiro, na etnografia de Pissolato, limita-se ao milho. Por exemplo, na cerimônia do *Nimongarai*, que coincide com o amadurecimento do milho, observa a autora que o milho está fortemente presente na cerimônia [ainda que esta possa ser feita com erva-mate] como matéria-prima para a fabricação do bolo de “milho verdadeiro” chamado de *mbojape*. Assim, reitera a autora que, dos cultivos ditos “verdadeiros”, “[...] permaneceria até hoje um único exemplar, o *avaxietei*, milho cultivado nas aldeias, usado para a preparação do *mbojape*, uma espécie de pão feito para as cerimônias de nomeação das crianças”. (p. 59). O esforço de Pissolato em apreender as possíveis maneiras de comunicação com *Nhanderu* e a produção de efeitos necessários à vida Guarani, a leva a concluir que uma das maneiras de “conquistar” força espiritual – *mbaraete*<sup>4</sup> é consumindo itens alimentícios que teriam sido deixados pela divindade exclusivamente aos Guaranis, em especial de acordo com a autora, o *avaxietei* (milho verdadeiro).

Giordani concebe a noção de “verdadeiro” a partir de seus informantes como uma “categoria” que englobaria todas as criações divinas, presentes na alimentação e, deixadas exclusivamente para os Guaranis como o atributo *ete* ou verdadeiro. Diz a autora

Na visão de Onório e Teodoro Alves, em princípio, plantas e animais com esta origem divina são criações deixadas para os guarani em *YvyPyaué* oferecidos como dádiva por *Nanderu*. Criações divinas que entram na categoria alimentar deixadas exclusivamente para os Guarani ganham o atributo *ete* ou verdadeiro, original. Tudo que é verdadeiro remete à originalidade e pode ser encontrado também no lugar onde vivem as divindades. Estas plantas e animais, por terem sido

---

<sup>4</sup> Quando me refiro a uma ‘possibilidade’ faço menção as considerações de Pissolato, onde, “A palavra *mbaraete* traduz, a propósito, uma noção central à definição da relação com os deuses, atualizada através da concepção de novas crianças, ou a cada dia na reza e outras formas de escuta daquilo que eles “contam” (*-mombe’u*.” (p. 252).

criados pelas divindades são belos e perfeitos, *porã*. (2012, p. 163-164).

A autora conclui a existência de um amplo sistema de classificações, no qual estão inseridas e organizadas em nível gradual plantas e alimentos como “alimentos legítimos”, o que a permite elencar quais podem contribuir positiva ou negativamente à elevação da condição humana Guarani, relacionado portanto, ao tema da perfeição – *aguuje*.

Macedo (2009) chama atenção para o fato de, quando os Guaranis falam do *nhandereko*, dentre outras coisas, enfatizam a importância de consumir alimentos plantados, *coisas de Nhanderu* e que devem ser rezados ou batizados (p. 182). Assim, ao comentar a relação dos Mbya com a roça, a autora observa que, segundo seus interlocutores, eles são poucos por não serem dessa terra, são criações de *Nhanderu* e não estariam confinados a esta terra imperfeita, assim como os produtos verdadeiros. Isso fica explícito nos dados de Macedo quando em comunicação pessoal com Maria Inês Ladeira, esta realiza uma reflexão sobre a relação entre os Mbya e a roça: “[...] as roças nunca tiveram uma produtividade suficiente, espelhando a qualidade do que vem de *Nhanderu*, como os próprios Guaranis: é o pouco que nunca acaba ou se corrompe, *marãe’y*.” (MACEDO, 2009, p.174)

Em Silveira (2011), a matéria dos produtos que recebem a alcunha “verdadeiros”, ganham uma dimensão ampliada, não contemplando a caça e inserindo nessa categoria outros cultivos além do milho, “[...] feijão – *kumandaete*; batata doce – *jetyete*; amendoim – *manduviète*; aipim – *mandi’oete* e melancia – *xajau*.” (p. 126).

Num certo sentido, a complexidade de posições diferentes nos levam a tentar, a partir dos dados, inferir qual o sentido dos “verdadeiros alimentos” e o que se poderia pensar dos vínculos que através deles os humanos mantêm com os deuses. Nessa ótica, seu valor se restringe ao fato de terem sido “originados” pelos deuses? Comê-los é uma forma de “lembrar” de *Nhanderukúery*?

Ao que parece, a importância desses cultivos está relacionado a lembrar da divindade. Com exceção do milho (como veremos mais à frente), que apresenta destaque tanto na culinária quanto na vida ritual, nos demais cultivos não se percebem elaborações mais “definidas” ou presença no ritual. Sugiro então que, para lembrar, é preciso dispor, mesmo que seja de sementes, não importando a quantidade e sim a garantia de que sementes sejam reservadas para que seja possível a perpetuação, troca e circulação entre os coletivos, em especial para aqueles que não mais as tenham.

Nesses termos, penso que “cultivo verdadeiro”, seja um qualificativo que abarca somente o “milho”, pois comê-lo no *Nimongarai* [não se come

no cotidiano], faz lembrar e atualiza a relação com os deuses, na busca por condições que propiciem a duração da vida na terra.

*As roças*

Desde a década de 1940 Schaden, em suas viagens por várias aldeias pelo litoral de São Paulo, já observava uma não dedicação dos indígenas à atividade agrícola, fruto segundo o autor, de um processo de aculturação que afetava a vida nativa. Nessas viagens nas quais percorreu várias aldeias no litoral de São Paulo, Schaden argumenta que mesmo que exista um sentimento de posse de determinada roça cultivada [por uma família], de maneira geral o consumo assume dimensão comunitária, assim, não experimentam situações de fome.

[...] cada família planta para si e se considera dona de suas roças; não obstante, o consumo toma feição bastante comunitária, sobretudo em situações de penúria” (p. 61), quanto à caça, aquele que abateu os animais, o distribui e beneficia ‘todas as famílias-grandes da comunidade’. (p. 61)

Muitos autores (cf. já salientado) contribuíram com suas pesquisas, na coleta de informações sobre a atividade agrícola e a relação com as plantas, abordando dentro desse campo de estudo, dentre outros aspectos, a questão da baixa dedicação à atividade agrícola e a não observância de inclinação à feitura de uma roça grande. Tais construções nos direcionaram a questionar o que estaria em questão quando se faz uma roça?

As dimensões prática e intelectual envolvidas na atividade da agricultura (e aqui, entre os Guaranis também podemos inserir a caça), revelam um rico sistema de percepções e conhecimentos acerca do mundo dos bichos e das plantas, expressão do pensamento e socialidade nativa. A roça requer logística, quando plantar, para poder colher e dispor da semente na realização do ritual de nomeação.

De modo geral, as famílias nucleares possuem roçados particulares, feitas ao redor das residências, não assumindo feições muito extensas, já que uma roça muito grande poderia pôr em risco a ordem cosmológica, uma vez que o excesso não é bem visto (por exemplo, o comer pouco, caçar somente o que se vai consumir etc.).

Na questão alimentar, conforme apontado por Silveira (2011), os perigos dos excessos se dão nas várias dimensões da vida dos Mbya em Marangatu. Desse modo, o baixo investimento na roça não deve ser analisado sob o viés da exiguidade das terras ocupadas e/ou condições ambientais; é preciso pensar a relação dos Mbya com as plantas na chave da reprodução cosmológica e não uma reprodução social,

Os Mbya se identificam profundamente com a prática da agricultura. A importância da relação com as plantas domesticadas é explícita quando se tem em conta que não há

uma relação direta com a subsistência. Quero dizer, atualmente, o tamanho das suas roças não visa garantir a reprodução social, mas, acima de tudo, a reprodução cosmológica. (SILVEIRA, 2011, p.122)

Em Marangatu, a autora observou que grande maioria dos casais mantinha roças particulares, ainda que pequenas, onde “Cada família planta o que gosta, o que faz variar os produtos cultivados, tanto quanto o tamanho dos pomares e roças familiares.” (p. 126), e afirma a existência de uma roça coletiva que envolve o trabalho conjunto dos moradores da aldeia, “Além das roças familiares, mantidas pelo casal e seus filhos, há a roça coletiva, [...] Esta roça é manejada com trabalho coletivo” (SILVEIRA, 2011, p. 128), sendo ao final distribuídos os lucros e/ou os produtos.

Quem se dedica à feitura da roça, o faz em função de vontade própria, ou seja, se trata de uma escolha pessoal, percebido como o gostar ou não de determinada atividade. Dedicar-se a algo remete à ideia de satisfação/bem-estar, o que orientaria a vida entre parentes e no limite a possibilidade de mudança/mobilidade em busca de contextos em que possa sentir-se bem.

Em relação a “gostar” ou não de determinada tarefa, Pissolato observa que “Algumas destas tendências tornam-se reconhecíveis, por exemplo, em um homem que ‘gosta’ de plantar ou naqueles que ‘não gostam’ de (ou então ‘não sabem’) fazer artesanato.” (2007, p. 55). Segundo relato coletado por Pissolato, seu interlocutor afirma que cada pessoa tem um “dom”, desse modo

Para uns, diz ele, Nhanderu envia o dom para remédio, para outros o de curar com as palavras, uns têm o dom da reza, mas não sabem falar-aconselhando, uns curam, mas não sabem cantar, enfim, alguns reúnem muitos dons, enquanto outros têm capacidades mais específicas. (2007, p. 329)

Pissolato (2007) observou que entre os Mbyas, residentes no litoral sul fluminense não há um investimento na feitura de roças; entretanto, os produtos da roça de alguém que resida na aldeia e que se disponha a dedicar a atividade, ou mesmo em outras aldeias, pode ser alvo do interesse de alguém:

Se muitos preferem não se dedicar sistematicamente a ele [cultivo de roças], o que nasce nas roças plantadas por co-residentes ou o que se sabe dos cultivos em aldeias vizinhas a cada época do ano é sempre assunto de interesse, às vezes declarado no desejo de consumo, por moradores de um dado local. (2007, p. 56)

Em Araponga, constatou Pissolato (2009), havia uma dedicação mais assídua de Augustinho, cacique-xamã desta aldeia, ao plantio especialmente de milho guarani, *avaxietei* - “milho verdadeiro”, não sendo observada atenção aos demais cultivos, ainda que, segundo a autora, a mandioca, o fumo, a batata-doce, o amendoim e abóbora possam ser encontrados nas proximidades das casas.

Portanto, se não há obrigação, o que justifica a dedicação à determinada atividade, especificamente a roça, é o desejo de realizar o empreendimento. A roça permite a atualização da relação com a divindade e a produção de parentesco. Devo chamar atenção que também é possível produzir parentesco com comida comprada do *juruá* - “branco”.

Mendes Jr. (2009) observou em Parati-Mirim durante a sua pesquisa, a dedicação à feitura da roça somente por um reduzido número de homens, no caso, Jango, Lourenço e Miguel, que se dedicavam regularmente à atividade. Ao tratar da roça, tema transversal a sua etnografia sobre a caça, Mendes Jr. (2009) aponta a existência de uma ética da generosidade em relação às roças, “*um homem que se dedica ao plantio deve atender a todos que requisitam os produtos de sua roça*”. Sempre que solicitado, o dono da roça deve conceder o produto requisitado, já que a mesquinhez é altamente condenável. O autor realiza ainda um comentário interessante sobre essa questão, constatando que, apesar não haver uma dedicação sistemática dos demais moradores a feitura da roça, o que nasce na roça de uma pessoa pode ser objeto de desejo de alguém, cabendo ao dono então, distribuir o produto de sua roça a quem o solicita.

Assim, aquele que se dedica à roça (assim como aquele que caça) é um doador em potencial. Nessa máxima (que orienta o bom viver), vê-se incutida uma ética da generosidade e também um ideal de ajuda mútua. Desse modo, a generosidade é tomada como uma ética que orientaria a vida entre parentes, o que inclui não só os relacionados por consanguinidade, mas também os afins.

Essa ética da generosidade, da concessão de produtos sempre que requisitado, na visão de Silveira (2011) não é observada em relação à comida consumida nas viagens à cidade. A dimensão da generosidade dentro do grupo de parentesco (onde os produtos são distribuídos num círculo maior) diferiria, por exemplo, da comida (refeição) realizada na cidade; sob esta, a aquisição e consumo indicam uma independência dos fogos (em torno da família mononuclear). Silveira (2011) aponta também uma distância entre o consumo na aldeia e na cidade:

Ambas as trocas, de comensais e de alimentos, reafirmam as relações no interior da parentela. Isso se evidencia também ao compararmos como os Mbya comem em Marangatu e na cidade, pois fora da aldeia a tendência é que não haja partilha. (2011, p. 173)

De acordo com minhas impressões particulares das viagens que já realizei com os Mbyas de Araponga, era comum a partilha dos produtos comprados nas idas à cidade, ou na espera do ônibus na rodoviária de Parati, ou seja, essa suposta “adoção do comportamento *jurua* quando estão na cidade” não pude perceber. Pissolato (2007) também comenta a existência de relações de companheirismo entre mulheres que, segundo a autora, podem tornar-se parceiras [no contexto de Parati-Mirim] na venda de produtos na cidade, onde é costume partilharem o que comem com suas crianças.

### **Questões em torno da roça**

No que pese a diversidade de dados etnográficos, a feitura da roça conjuga esforços masculinos e femininos de casais, ora sincrônicos, ora não. Por exemplo: a limpeza do terreno para fazer as roças é função masculina, já a colheita compete às mulheres e crianças. Schaden coloca a questão nos seguintes termos, “[...] tudo o que se refere à caça é assunto do marido, ao passo que a lavoura se divide em atividades masculinas e femininas” (p. 83). A uma roça já colhida e que está à espera de uma nova espécie atribui-se o termo *kokue*.

Mendes Jr. (2009) relata que roças costumam ser realizadas perto das casas, mas que a adesão à atividade não é geral, sugerindo o autor que uma dedicação mais sistemática é observada entre os homens casados e com filhos, possivelmente dada a necessidade de abastecimento da família e atendimento, em caso de desejo de consumo de alguém, por produto de sua roça, de determinado membro de seu núcleo residencial (extensivo a quem também o solicitar).

As roças plantadas representam um espaço feminino por excelência (ainda que homens solteiros se dediquem à atividade), os homens só acompanham as esposas para realizarem tarefas específicas, como cortar ou roçar a área. Mendes Jr. (2009), durante uma atividade que realizava junto com Jango em Parati-Mirim, na qual limpavam uma área próxima à casa de seu anfitrião de onde, segundo o autor, podia-se retirar muitas batatas-doces, foi alertado por seu informante que a colheita seria a cargo de sua esposa Tereza, concluindo que “A colheita é via de regra, uma atividade feminina” (p. 49), algo constatado também por Giordani (2012, p. 229) a partir de suas impressões de campo.

Giordani (2012), ao comentar uma dada imagem na etnologia clássica que atribui importância sociológica à agricultura, reconhece que, dentre outras coisas, a atividade determinaria a organização de redes de colaboração entre as famílias nucleares. Para a autora, a roça é um problema feminino (p. 228), e a abertura de novos espaços, dado a necessidade de utilização de força física, é realizada por redes de cooperação entre famílias (p. 229). Decerto existe forte expressão de um

*vínculo privilegiado das mulheres com o plantio, “a coleta”, o que não descarta a possibilidade de homens se dedicarem à atividade.*

Tendo o exposto, Giordani oferece uma possível compreensão da importância dos vegetais para os Mbyas, ao entender que esses lugares [a roça] expressam o “sentido” de uma relação entre a divindade e a produção de humanidade, uma “atualização das relações exteriores do *socius* e expressam a dependência da divindade” (p. 233). Para a autora

Se a força de uma vegetação exuberante tem grande significado entre os guarani é porque eles aguardam tacitamente o crescimento vegetativo sob a perspectiva de quem sabidamente acompanha a reprodução de réplicas divinas remanescentes da morada dos deuses. (p. 232)

Assim, reitera Giordani, a especificidade da produção vegetal é justamente atualizar a condição Guarani em sua continuidade com a divindade, tanto aqui [na Terra] quanto na morada divina de espécies sagradas, desse modo,

[...] creio que em suma o que se busca retomar dia após dia com estes belos cultivares de primeiro tipo que crescem quase espontaneamente sob os olhares contemplativos guarani é a continuidade da vida terrena, o prolongamento da existência da pessoa através da recriação de canais com a divindade. (p. 233)

A produção de alimentos cultivados, ainda que não seja atividade rotineira e extensiva a muitos homens, àqueles que se dedicam a feitura de roças e, possuem uma roça vistosa a percebem como intervenção divina, como bem ilustra Giordani (2012), “A semeadura cabe aos Guarani, mas a prosperidade não” [...]“O fazer levantar e fazer crescer das plantas decorre da atuação incisiva de *Ñanderu* sobre o jardim.” (p. 234)

De acordo com Giordani (2012), em Itamarã,

Os espaços para os roçados são frequentemente abertos entre uma área limítrofe da casa e do mato após a derrubada da vegetação com auxílio de ferramentas de metal como machados, facões e enxadas. A limpeza da vegetação é feita através da queima. A abertura de novos roçados são etapas consideradas pesadas e normalmente realizadas através de redes de cooperação entre famílias. [...] Aplicam-se, as mulheres, no cuidado destes espaços em todas as etapas de trabalho, aliás a via passando algumas horas do dia, inclusive algumas vezes rodeadas de crianças, limpando a vegetação rasteira, fazendo buracos para depositar sementes e extraindo vegetais para elaboração da comida. (p. 230)

Silveira (2011) diz que, em Marangatu, o que torna uma pessoa de fato moradora de um local é o início das atividades agrícolas. Observa a autora que a maioria dos casais tem roça, onde cada um planta o que gosta, o que faz variar os produtos cultivados. Afirma ainda a autora que, em um tempo passado, as atividades como a roça, a caça, a pesca, a busca por remédios e frutos silvestres, ocupavam um tempo precioso e boa parte dos dias. Continua a autora: “Agora as roças são bem pequenas e há muito tempo disponível para outras atividades, contudo, não é sempre que surgem oportunidades para um trabalho sazonal.” (p. 63)

A seu turno, Macedo (2009), em um relato coletado entre seus informantes, registrou certo discurso que vincula a posse da terra à roça enquanto atividade tradicional, praticada pelos mais velhos, e que, em função da escassez de terra e/ou qualidade desta, estariam impossibilitados de exercer a prática agrícola e condicionados a ingerirem comida industrializada, cf. coletado:

[...] Vamos formar nova aldeia onde vamos reunir os jovens, fazer a roça, o plantio tradicional, porque não queremos só comer a comida industrializada. Muitas vezes a gente quer plantar milho, mandioca, batata doce, amendoim, outras plantas comestíveis, árvores frutíferas, e não tem terra boa pra isso. A gente tem que comprar produto pra comer e isso prejudica muito. Às vezes a gente fica muito triste, principalmente os mais velhos ficam tristes de não ter onde plantar. (p. 151)

Contudo, esta “tradição” agrícola que os Guaranis advogam, permite problematizações, uma menção inicial à discussão pode ser buscada ainda em Macedo (2009), quando a autora comenta que essa tradição tem menos a ver com o desejo em ter roças e viveiros e mais com o cultivo da relação, da proximidade física e descontinuidade ontológica com os Juruás (p. 174). Comentando acerca do tema, Ladeira (2008), afirma que, “[...] a agricultura faz parte de um sistema mais amplo que envolve aspectos da organização social e princípios éticos e simbólicos, fundamentados antes na dinâmica temporal de renovação dos ciclos do que na quantidade e disponibilidade de alimentos para consumo”. (p. 176)

Em sua tese em Geografia (2008), Ladeira argumentou que a feitura das roças ocorre no período de *ara pyau* - tempo novo - “verão”, momento de temperaturas altas e precipitação ampliada (chuvas torrenciais) fundamentais para a atividade agrícola e restringida a atividade da caça, “[...] na sabedoria dos Guaranis, não é pra matar mais nenhum bichinho. É o tempo de acasalar e ter filhotes” (2008, p. 173). Quanto à *ara yma* - tempo antigo - “inverno”, tempo de pouca chuva,

“[...] não é bom para plantio” (LADEIRA, 2008, p. 173). As atividades mais indicadas para o período de *ara yma* são a caça e a pesca, “[...] é tempo de fazer armadilha. A melhor época para a atividade da caça para consumo alimentar vai da metade ao fim de *ara yma*.” (2008, p. 173) Nesse período, a caça estaria mais gorda e forte.

Ao referir-se à agricultura, Ladeira (2008) concebe a atividade como estruturante da vida da sociedade Guarani, e engloba outras esferas da vida coletiva, a saber, do ponto de vista, social, simbólico e ritual. A autora afirma quanto à agricultura que “Seu significado se encontra na sua própria realização e no que isso implica: organização interna, reciprocidade, intercâmbios de espécies, experimentos, rituais, renovação de ciclos” (p. 176). Percebe-se, pelos dados, que a feitura de roças em geral ocorre nas proximidades dos núcleos residenciais, podendo, segundo a autora, influenciar na disposição das residências dos núcleos familiares.

Nas roças, de maneira geral, cultiva-se milho, mandioca, feijão, amendoim, batata-doce e outros cultivares. Como foi dito antes, se a roça, entre os Mbyas, presta-se a atualizar os vínculos com a divindade (conforme citado), de modo que uma roça mesmo pequena, mas viçosa e produtiva, é indício da presença da divindade. Nessas condições, a roça é apreciada esteticamente [viçosa] como um modelo [imagem] dos tempos primordiais, onde o crescimento das mudas deriva mais da força criadora da terra, que produz uma roça bonita.

## Da centralidade do milho

De acordo com Schaden ([1954]1962), a base da alimentação entre os Guaranis na década de 1940 era obtida a partir da lavoura, a qual tinha o milho como produto principal. Entre os Kayovas, Schaden afirma que a produção do milho pode ser motivo para a realização de cerimônias fornecendo “[...] os marcos de um genuíno calendário econômico-religioso [...]” ([1954]1962, p. 50). Desse modo, afirmou que entre os Guaranis, a “lavoura predomina sobre a caça” (op. cit., p. 15), ao passo que apontava a superioridade do cultivo do milho em relação a outras espécies vegetais, a ponto de classificar os Guaranis como detentores de uma “Religião do milho”. (p. 50)

Schaden observa que outros produtos da roça, por exemplo, a mandioca, não merecem investimento ritual. Considera tratar-se de um alimento secundário à mesa Guarani e que, devido a sua ocorrência durante o ano todo, não origina nenhum ritmo social ou de ordem cerimonial. Já o milho, considerado a “comida deixada pelo demiurgo aos eleitos”, alimento por excelência Mbya, ajuda no *aguyje*, sendo investido de valor ritual, pois preparações à base de milho acompanham toda grande cerimônia.

No que se refere à alimentação, Silveira (2011), ao comentar as transformações sofridas pela dieta Mbya ao longo dos anos, observa, entre outras coisas, que o sentido da abundância para os Guaranis está relacionado à diversidade das receitas à base de milho: “A imagem da abundância é evocada pela diversificação das comidas de milho, de uso ritualístico, retida na memória dos Mbya, que associam o milho à fartura mesmo quando ele só pode ser consumido em eventos rituais, como hoje.” (p. 244) Nesse sentido, Silveira afirma ser o milho o alimento de mais alto valor entre os Mbyas. Em Marangatu, o plantio é anual, feito nas roças familiares, em pequenas quantidades destinadas à perpetuação das sementes. Chamo aqui atenção em Silveira para a possibilidade de se comer milho Guarani no cotidiano, o que contudo, segundo a autora, não é revestido do mesmo sentido que dos momentos em que é consumido na cerimônia.

Os dados dos autores acenam que o milho ocupa posição central na culinária Mbya. No cotidiano, é comum a utilização do milho tupi como alimento; já o milho verdadeiro – *avaxiete*, de função ritualística, é alvo de cuidados. De acordo com os dados de Giordani, comentando outros autores acerca da importância do milho, o seu papel estaria associado à “[...] prática da agricultura, sobretudo do cultivo do milho e sua permanência, possivelmente, associada ao uso ritual na cerimônia de nomeação das crianças, o *nhemongarai*”. (p. 223)

De acordo com Silveira (2011), propõe a autora ser o milho verdadeiro comparável à pessoas, por crescer na posição vertical, por possuir sangue e *nhe'ë* divina, além de ser batizado na festa das primícias da roça (assim como as crianças); entretanto, destoante dos humanos, não possui a porção terrena da alma, impura – *aã*. Essa similaridade entre milho e gente, é lugar privilegiado, em suas palavras: “Desde que ouvi as primeiras comparações entre “fazer levantar” as crianças e o milho que os Kaiowas e Guaranis expressavam como processos análogos e interdependentes [...]” (SILVEIRA, 2011, p. 224).

Noto que Silveira (2011), ao aprofundar a discussão acerca da relação entre o milho e a pessoa Mbya, destaca que, tanto o milho quanto a caça seriam consumos perigosos uma vez que possuem sangue, daí o milho ser batizado antes do consumo, revelando o medo do contato com o sangue verificado em outros contextos da vida Mbya, no limite o medo de *Jepota* – (refere-se à passagem da [condição de humano] à de ser pertencente a alguma [espécie animal] tema do próximo capítulo), que não estaria afastado, mesmo em relação ao milho (cultivo). Diz a autora que

[...] os Mbya afirmam que o milho tem sangue e que as comidas feitas do milho precisam ser tratadas com tabaco para serem consumidas sem apresentar riscos. Ou seja, pode-se considerar que a articulação entre xamanismo e sangue não se desfez completamente. (p. 188)

A centralidade do milho nesse sistema cosmológico, também é evidente nas dissertações de Adriana Felipim (2001) e de Zélia Bonamigo (2006) sendo que nesta, em um dos relatos coletados de seus informantes, observa a importância do milho no circuito de trocas e intercâmbio, e também ser apropriado à reza e ao canto:

Nosso milho é chamado Guarani. É um milho que a gente troca com outra aldeia. Esse milho dos guaranis é que traz o nome. É desse milho que vem o nome e quem escolhe o nome é o pajé. O milho é um poder. O milho dos Guaranis é um poder dos pajés porque traz o nome. Não só o milho, mas o mel do mato também, que é levado dentro da casa de reza na hora do trabalho dos pajés, traz o nome junto dos pajés. São eles que trazem os nomes das pessoas. Para nós *é nosso poder* essa planta. (BONAMIGO, 2006, p. 81, *grifo nosso*)

Como já citado, esse “lugar de abundância”, presente nos mitos, lugar onde deseja ingressar o Senhor Incestuoso no mito do dilúvio, é passível de ser acessada pelos vivos, graças à adoção de uma dieta vegetariana, a boa conduta moral e espiritual tornam possível atingir o estado de “perfeição”. Nesse lugar “tempo-espaço perfeitos”, as plantas e animais apresentam-se na sua forma verdadeira “*ete*”, indicando que o que temos na terra são – “*a'anga*” – “imagens” da abundância que existe na Terra Sem Males, os animais e plantas que estão no mesmo plano que os Mbyas, são “puras imagens”, “Para os Guarani, os animais atuais são apenas ‘imagens perecíveis dos animais eternos, cuja existência se inaugura no mito.’” (CADOGAN, 1968, p. 80 *apud* CHAMORRO, 1998, p. 123)

O que fica claro aqui e é debate que aflora com mais força, é a questão do milho como um acesso privilegiado a pensar a dimensão simbólica. Não é o fornecimento de sustento que está em jogo, e sim a reprodução cosmológica e, portanto, o foco são as relações entre homens e deuses. Conforme já citado anteriormente (SILVEIRA, 2011, p. 122), existe algo de fundamental na citação da autora, que é a de dissociar essa visão “utilitarista” sobre a roça e o cultivo, justamente para tentar desconstruir essa oposição *simbólico x utilitário*. É esse milho que está presente [juntamente com outras sementes] na intensa rede de trocas de objetos e de pessoas em circulação.

Assim, mesmo que exista uma imagem dos Guaranis, “agrícolas”, não percebeu-se nos dados analisados uma dedicação aplicada à roça, de modo que, o vínculo dos Mbyas com a agricultura, mais expressa-se na ideia de perpetuação e realização de intercâmbios de sementes entre as aldeias, nesse movimento de pessoas e coletivos que a mobilidade representa, fortalecendo uma rede de trocas de sementes tradicionais, das quais o milho é a mais expoente, circulando enquanto dádivas.

## Considerações finais

Face a um entendimento tão abrangente, a partir dos dados, o artigo tentou problematizar a imagem essencializada dos Guaranis enquanto agricultores, assim como a dimensão sagrada atribuída ao milho. Afirmo a necessidade de se pensar o lugar da agricultura nessa cosmologia, que acredito não se referir exclusivamente a uma dimensão religiosa. Ainda que nessa cosmologia os cultivos tenham uma presença privilegiada, em especial o milho, alerto que *ter investimento* no milho, não indica necessariamente *plantar*.

De início, assumir que o milho é um alimento mítico, verdadeiro *ete*, dado por Nhanderu aos homens, nos leva a tentar pensar o lugar e a especificidade do milho nessa cosmologia.<sup>5</sup> Num esforço de tentar iluminar o material Guarani, Silveira (2011) observa uma variedade de receitas à base de milho, relatando não existir somente uma receita de boa comida entre os Guaranis, o que existe, como propõe a autora, é a uma variedade de receitas, onde o que está em relevo é a versatilidade dos preparos à base do milho.

Como observado anteriormente, a essa imagem dos Guaranis como agricultores, associa-se uma dimensão religiosa em função justamente do vínculo do milho com a divindade, não foge à relação com o mito de origem. Essa conexão do milho com essa dimensão “sagrada” e “ritualística” está ligada a uma herança, a marca de uma humanidade específica Guarani e também ideia forte relacionada à adoção de certa dieta, de natureza vegetariana (MELLO, 2006, p. 218) que contribua para alcançar ‘*aguyje*’ – corpo leve, perfeição e, portanto, a divinização. (H. CLASTRES, 1978)

## Referências bibliográficas

- BONAMIGO, Zélia Maria. *A economia dos mbya-guaranis: troca entre homens e entre deuses e homens na ilha da Cotinga em Paranaguá-PR*. Curitiba: 2006
- CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959.
- CHAMORRO, Graciela. *A Espiritualidade Guarani: Uma Teologia Ameríndia da Palavra*. São Leopoldo - RS, Sinodal, 1998.

---

<sup>5</sup> Silveira propõe que o cultivo e o consumo de milho verdadeiro (*avaxiete*), por ser um tipo de milho compartilhado por homens e divindades, tem a função de manter a ordem cósmica. (p. 171).

- CLASTRES, Hélène (1978). *A terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense.
- FELIPIN, Adriana. *O sistema agrícola guarani Mbyá e seus cultivos de milho: um estudo de caso na aldeia guarani da Ilha do Cardoso, município de Cananéia, SP*. Dissertação de Mestrado. Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz. Universidade de São Paulo, 2001.
- GIORDANI, Rubia Carla Formighieri. *Comportamento alimentar entre os Guarani*. Cultura e Alimentação. Curitiba, Tese (doutorado em Sociologia). Curitiba - Universidade Federal do Paraná, 2012.
- LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sobre a luz: o território Mbya à beira do oceano*. (Dissertação de mestrado) PUC: São Paulo. 2007.
- \_\_\_\_\_. *Espaço geográfico Mbya-Guarani: significado, construção e uso*. (Tese de Doutorado) PPGAS - USP: São Paulo. 2008.
- MACEDO, Valéria Mendonça de. *Nexos da diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. (Tese de Doutorado) PPGAS - USP: São Paulo. 2009.
- \_\_\_\_\_. *Jepota entre os Guarani. Estar outro e querer o outro*. In: Anpocs, 2011, Caxambu. 35º Encontro Anual da Anpocs, v. 1, 2011.
- MELLO, Flávia Cristina de. *Aetchá Nhaderukuerykarairetarã, Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. (Tese de doutorado). PPGAS-UFSC, Florianópolis. 2006.
- MELIÀ, Bartomeu. *El Guarani: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC - CEPAG. (Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 12). 1989.
- \_\_\_\_\_. *A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia*. Revista de Antropologia 33: 1990, p. 33-46.
- MENDES JÚNIOR, Rafael Fernandes. *Os animais são muito mais que algo somente bom para comer*. (Dissertação de mestrado) PPGA-UFF, Niterói. 2009.
- \_\_\_\_\_. *O mesmo e o outro: a caça e a comensalidade como regime de transformação entre os Mbya Guarani*. 2011. Artigo apresentado na IIIª Reunião Equatorial de Antropologia/ XII Reunião de Antropólogos Norte e Nordeste.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Difel. 1964.
- SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro, Marco Zero: 1979.

SILVEIRA, Nádia Heusi. *Imagens de abundância e escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade*. (Tese de doutorado). PPGAS-UFSC, Florianópolis, 2011.

LOPES, Luiz Carlos de Oliveira. *Agricultura: Produção de Parentes e Relações com Nhanderukúéry*. *Estudos Sociedade e Agricultura*, junho de 2017, vol. 25, n. 2, p. 456-473, ISSN 2526-7752.

**Resumo:** (*Agricultura: Produção de Parentes e Relações com Nhanderukúéry*). O tema da relação dos Guaranis com a agricultura é elemento central em dada produção etnológica. Essa “vocação para atividades agrícolas” justificar-se-ia pelo vínculo que ela fomenta “com as divindades”, ou seja, com os *nheerue* “pai das almas”, em especial o *avaxiete* - “milho verdadeiro”. Ao seu lado, temos a caça, investida de fortes restrições simbólicas por constituir-se como canal de comunicação com a animalidade. O artigo ora apresentado, fruto da dissertação do autor, tem como objetivo discutir essa imagem essencializada produzida pela etnologia Guarani dos mesmos como agricultores, quando o que se percebe em termos práticos é a baixa dedicação à atividade, seja por escassos recursos de áreas ou pela simples vontade de realizar a atividade, as “vontades pessoais”. Desse modo, percebeu-se que mesmo não havendo um investimento sistemático na atividade agrícola, simbolicamente ela é central na socialidade Guarani ao lado da caça, em especial, os Mbyas.

**Palavras-chave:** agricultura, Mbya, desejo, vontades-pessoais, *kokue*.

**Abstract:** (*Agriculture: Kinship Production and Relations with Nhanderukúéry*). The theme of the relationship of the Guarani with agriculture is a central concern in any ethnological production. This "vocation for agricultural activities" might be justified by the bond which it fosters: "with the deities", that is, with the *nheerue* "father of souls", in particular the *avaxiete* - "true corn". Together with this, hunting is invested with strong symbolic restrictions as it constitutes itself as a channel of communication with animality. The article, fruit of the author's dissertation, aims to discuss this “essentialized” image produced by the Guarani ethnology of their being farmers, when what is perceived, in practical terms, is a low dedication to this activity due to the poor resources in the area or the simple will of individuals to perform such

activities, the “personal willingness”. Thus, it was realized that even if there is no systematic investment in agricultural activity, it is symbolically central to Guarani socialization alongside hunting, especially to the Mbya.  
**Keywords:** agriculture, mbya, desire, personal-wills, kokue.

Recebido em fevereiro de 2017.

Aceito em maio de 2017.