

Os conhecimentos tradicionais Paĩ Tavyterã, Kaiowá e Guarani sobre o ka'a he'ẽ (Stevia rebaudiana)

Paĩ Tavyterã, Kaiowá and Guarani traditional knowledge about the ka'a he'ẽ (Stevia rebaudiana)

Felipe Vianna M. Almeida¹

Marcos Glauser Ortiz²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.764>

Resumo: Este artigo descreve os conhecimentos tradicionais relacionados ao uso e manejo da *Stevia rebaudiana* pelos Paĩ Tavyterã, habitantes do departamento de Amambay, no leste do Paraguai, e dos Kaiowa e Guarani, do sul do estado brasileiro do Mato Grosso do Sul. Esses indígenas, conhecem essa planta pela denominação *ka'a he'ẽ*, em guarani. Por meio da realização de duas pesquisas interculturais, realizadas no Brasil e Paraguai, são descritos os usos relatados por anciões e anciãs com o *ka'a he'ẽ*, incluindo conhecimentos ecológicos e o manejo da planta. O *ka'a he'ẽ*, além de ser utilizado como um remédio para a cura de vários males, e como um edulcorante de alimentos, era consumido por jovens, mulheres e homens, na fase de transição para a idade adulta, momento no qual seus corpos se tornavam especialmente vulneráveis a influências externas. Nesse contexto, o consumo de folhas de *ka'a he'ẽ*, e a aplicação de infusão das folhas em partes do corpo, contribuía com a capacidade de produzir ou extrair alimentos doces, tal como o *kaguĩ* (chicha) doce, pelas mulheres. Além de produzir a capacidade de tornar algo doce, o *ka'a he'ẽ* atuava de forma protetiva, moderando e controlando os poderes de alteração dos corpos dos jovens durante a fase de *jekoaku* na transição para a fase adulta, espantando seres cujas afecções ao corpo não são desejadas. A planta era usada em especial no ritual do *kunumi pepy*, logo antes da furação dos lábios inferiores dos meninos para a inserção do *tembetá*.

Palavras-chave: Kaiowa; Guarani; Paĩ Tavyterã; Estévia; *Stevia rebaudiana*; conhecimentos tradicionais; *jekoaku*; *kunumi pepy*.

¹ Fundação Nacional do Índio (Funai), Brasília-DF, Brasil. Este artigo não representa nenhum tipo de posicionamento institucional da Funai, sendo o seu conteúdo de total responsabilidade do seu autor.

² Programa Nacional de Incentivo a los Investigadores, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (PRONII-CONACYT), Asunción, Paraguay.

Abstract: This article describes the traditional knowledge related to the use and management of *Stevia rebaudiana* by the Paĩ Tavyterã, inhabitants of the Amambay department, in eastern Paraguay, and of the Kaiowa and Guaraní, in the south of the Brazilian state of *Mato Grosso do Sul*. This plant is known by the name *ka'a he'ẽ*, in guaraní. Through the realization of two intercultural researches, carried out in Brazil and Paraguay, the uses reported by elders with *ka'a he'ẽ* are described, including ecological knowledge and plant management. *Ka'a he'ẽ*, in addition to being used as a remedy for the cure of various ills, and as a food sweetener, was consumed by young people, girls and boys, in the transition to adulthood, at which time their bodies became especially vulnerable to outside influences. In this context, the consumption of *ka'a he'ẽ* leaves, and the application of infusion of leaves on body parts, contributed to the ability of women to produce or extract sweet foods, such as sweet *kaguĩ* (chicha). In addition to producing the ability to make something sweet, *ka'a he'ẽ* acted protectively, moderating and controlling the powers of altering the bodies of young people during the *jekoaku* phase in the transition to adulthood, frightening beings whose affections to body are not wanted. The plant was used especially in the ritual of the *kunumi pepy*, just before the piercing of the boys' lower lips for the insertion of the *tembetá*.

Keywords: Kaiowa; Guaraní; Paĩ Tavyterã; *Stevia*; *Stevia rebaudiana*; traditional knowledge; *jekoaku*; *kunumi pepy*.

1 INTRODUÇÃO

No final do século XIX, o naturalista ítalo-suíço Moisés Bertoni, radicado no Paraguai, descreveu em boletins científicos informações sobre uma planta de folhas doces, sobre a qual ouviu falar por meio de indígenas da região oriental paraguaia. Essa planta foi nomeada por Bertoni de *Stevia rebaudiana*, e despertou o interesse, na sua aplicação na indústria de edulcorantes, ao longo do século XX. Pesquisadores da Europa e Estados Unidos realizaram diversos estudos com a estévia na primeira metade do século XX, mas esbarraram na dificuldade de obtenção de amostras da planta, a qual só podia ser encontrada no seu ambiente de origem, na região do Paraguai tradicionalmente habitada pelos Paĩ Tavyterã, conhecidos no Brasil como Kaiowa (LIAUDAT, 2015).

Para a obtenção de amostras da estévia tinham que ser organizadas expedições, que contavam com a participação de empreendedores paraguaios, e certamente guias indígenas, cuja participação no processo era geralmente silenciada. No período entre as décadas de 1950 e 1970, os primeiros produtores paraguaios conseguiram realizar plantios comerciais da planta, possibilitando

a sua propagação para outros lugares. De acordo com registros das primeiras expedições que trouxeram grandes quantidade de mudas de estévia para fazendas da região de Horqueta, no Paraguai, foram realizados acordos de troca com os Paĩ Tavyterã, envolvendo mercadorias e roupas, após os quais os indígenas mostraram a planta e o seu local de ocorrência, além de informações sobre a sua ecologia e o seu manejo. Após isso, na década de 1970, imigrantes japoneses que se instalaram no lado brasileiro da fronteira com o Paraguai adquiriram uma grande quantidade de mudas, as quais foram transplantadas para o Japão, além de terem obtido também informações sobre o manejo da planta com os indígenas (LIAUDAT, 2015).

Nas décadas seguintes, foram produzidas variedades melhoradas de estévia, aliadas a uma série de estudos e experimentos científico-tecnológicos, culminando, no século XXI, com a produção de edulcorantes com alto valor de mercado. Atualmente, a estévia alimenta uma indústria bilionária em todo o mundo. No entanto, existe uma história pouco contada sobre esse caso de sucesso da estévia como uma mercadoria mundial, e essa é a história sobre os conhecimentos tradicionais dos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, indígenas que habitam ambos os lados das fronteiras entre Brasil e Paraguai, na altura dos estados do Mato Grosso do Sul, e do Departamento de Amambay, respectivamente³.

³ Os guarani constituem um dos povos indígenas de maior presença territorial no continente americano, aglutinando mais de 280.000 pessoas que vivem em condições que às vezes são de extrema adversidade no Brasil, Paraguai, Bolívia e Argentina. Os guarani, que habitam esses territórios desde mais de dois mil anos atrás se diferenciam na atualidade em vários povos (EMGC, 2016). Neste artigo exploramos os conhecimentos tradicionais do povo Paĩ Tavyterã, conhecido como Kaiowa no Brasil, assim como o povo conhecido como Guarani no Brasil. Neste artigo será usada a denominação Guarani e Kaiowa para nos referirmos aos povos indígenas falantes de língua Guarani habitantes da região sudoeste do Mato Grosso do Sul e aos quais os etnólogos classicamente têm se referido como dois subgrupos Guarani, quais sejam, os Nãndéva e os Kaiowa. Os primeiros são chamados de “Guarani” e os segundos de “Kaiowa” pelos próprios indígenas, que assim como os pesquisadores não indígenas fazem a diferenciação entre os dois grupos, com base em diferenças de língua, organização social, e cultura. Um aspecto sempre reforçado pelos indígenas é que antes da colonização do sul do MS, os Guarani e os Kaiowa viviam em aldeias separadas. No entanto, com o esbulho do território indígena e o confinamento de grupos Guarani e Kaiowa em reservas, essa separação não foi mais possível, dando ensejo a diversos casamentos entre os dois grupos. Dessa forma, apesar de ainda persistir a diferenciação entre os grupos, incluindo a atribuição de diferenças comportamentais a cada um deles, muitas famílias possuem pais ou avós com origem nos dois grupos, sendo, portanto, difícil fazer uma diferenciação tão clara. O próprio movimento indígena da região passou a utilizar o termo “Guarani e Kaiowa” para se referir a essa coletividade indígena que abrange o cone sul do MS.

2 METODOLOGIA DE PESQUISA

As informações sobre os conhecimentos tradicionais indígenas sobre o *ka'a he'ẽ*⁴ foram obtidas por meio da realização de duas pesquisas interculturais, sendo uma realizada no Paraguai com os Paĩ Tavyterã pelo Grupo SUNU, da qual participou o antropólogo Marcos Glauser Ortiz, e outra realizada no Brasil pelo biólogo e antropólogo Felipe V. M. Almeida com os Kaiowa e Guarani.

A etnografia realizada por Almeida (2020) consistiu na pesquisa que propiciou a escrita de sua tese de doutorado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB), em 2020.

No que diz respeito a etnografia realizada junto aos Kaiowa e Guarani do sul do MS, o trabalho de campo foi realizado por quatro períodos espaçados que variaram entre aproximadamente 20 a 34 dias cada um, entre os anos de 2018 e 2019, quando foi possível conhecer terras indígenas e aldeias em diferentes situações fundiárias: reservas antigas – Amambai, Taquaperi, Limão Verde, Sessoró; terras indígenas demarcadas na década de 1980 e 1990 – Jaguapiré, Arroio korá; retomadas- Kurusu Ambá, Guyraroka e Guyra Kambi'y. Todas estão localizadas nos municípios sul-matogrossenses de Amambai, Caarapó, Coronel Sapucaia, Tacuru, Paranhos e Douradina. A maior parte das áreas visitadas está localizada na bacia hidrográfica do Rio Iguatemi. Alguns dos Kaiowa e Guarani entrevistados, mencionados neste artigo, foram: na retomada do Kurusu Amba – Leonel Lopes, Julio Lopes, Celina e Peíto; na reserva de Amambai – Ilma; na reserva de Limão Verde – Atanás Teixeira; na reserva de Taquaperi – Anastácia⁵.

⁴ Como destaca Liaudat (2015), a origem do nome dessa planta é oral, portanto não sendo passível de ser escrita sem ser deformado. A sua codificação em caracteres latinos deu – e ainda dá – resultados diversos: *Ka' He'e*, *Ka'a He'e*, *Ka'a Hêe*, *ka'a he'*, *Kaa-He-e*. Em guarani jopará do Paraguai se escreve *ka'a he'ẽ* e no dialeto Paĩ Tavyterã se diz *ka'ae'ẽ* ou *ka'avoe'ẽ*. Nesse artigo usamos *ka'a he'ẽ*, por seu a acepção atualmente mais utilizada.

⁵ Todos estes interlocutores, e os demais conhecedores do *ka'a he'ẽ* que foram entrevistados no Brasil se auto-identificam como kaiowa. Os kaiowa e Paĩ Tavyterã são considerados como fazendo parte da mesma parcialidade guarani pelos etnólogos (SCHADEN, 1974; MELIÁ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 2008) e os próprios indígenas consideram-se, de um modo geral, como parentes, divididos pelos Estados-Nações do Brasil e Paraguai. Optou-se por se referir ao conhecimento sobre o *ka'a he'ẽ* por parte dos kaiowa e guarani, quando referidos os indígenas do lado brasileiro, sem enfatizar apenas a parcialidade kaiowa, tendo em vista o histórico de confinamento desses indígenas de forma misturada em reservas, durante o avanço da colonização sobre os territórios localizados no lado brasileiro, ao longo do século XX, conforme explicação da nota

Durante o tempo de permanência em campo, no Brasil, não foi possível se deparar com a “planta”, seja no estado “silvestre” ou “cultivada”, nas aldeias, e isso obviamente limitou a possibilidade de observar a interação contemporânea dos Guarani e Kaiowa com o *ka'a he'ẽ*. Por conta disso, o trabalho foi fundamentado principalmente no registro de histórias sobre essas relações e interações no passado, remontando geralmente até a juventude dos interlocutores, que hoje já são senhoras e senhores de idade. Estamos falando, portanto, de situações ocorridas em um tempo que calculamos ser aproximadamente entre as décadas de 1940 a 1970. Essa é uma época que abrange o período imediatamente anterior ao momento em que houve um aumento da expansão de propriedades privadas rurais na região da bacia do rio Iguatemi, o que causou a expulsão compulsória das famílias indígenas que habitavam os *tekoha* ali existentes. Esse acontecimento forçou o deslocamento dessas pessoas para as reservas já instituídas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), tais como Taquaperi, Amambai, Dourados, Limão Verde e Sessoró, ou atravessarem a fronteira em direção às aldeias do Paraguai. Alguns poucos conseguiram se manter ainda nos antigos *tekoha*, trabalhando para os “novos donos” não indígenas, situação que em alguns casos durou até as décadas de 1990 e 2000. A estévia crescia naturalmente em áreas de campos, onde predominavam plantas herbáceas, próximas a regiões alagadas de “brejo” ou riachos. Muitos desses locais ficaram fora da demarcação das reservas indígenas do lado brasileiro e foram transformados em pastagens para gado ou lavouras, o que dificultou ainda mais encontrar a planta. Em outras situações, a superpopulação das reservas e o modelo de “modernização agrícola” adotado pelo SPI e Fundação Nacional do Índio (Funai) contribuíram também para a transformação da paisagem, tornando difícil achar a estévia.

Para auxiliar na identificação da estévia pelos interlocutores Kaiowa e Guarani, foram levadas a campo fotografias da planta e também folhas secas, que foram adquiridas em vendas localizadas no mercado público da cidade paraguaia de Pedro Juan Caballero, na divisa com Ponta Porã, no Brasil. Tendo em vista que as folhas do *ka'a he'ẽ* têm um gosto bem doce e característico, consideramos que o paladar seja um dos sentidos mais adequados para a identificação dessa planta no campo, ao lado da visão. Dessa forma, consideramos que a estratégia de levar

de rodapé n. 3 (ver também BRAND, 1997).

folhas secas da planta para esses interlocutores foi bem-sucedida, possibilitando que eles não se enganassem com outras plantas de porte e aparência similar. Em relação à dificuldade do reconhecimento visual da planta, há que se ponderar que muitas vezes são utilizados outros sentidos na identificação de plantas pelos indígenas (e habitantes das florestas e dos campos em geral), ao contrário do privilégio que a identificação científica botânica dá a visão. Outra ponderação é que os interlocutores muitas vezes não viam a estévia no campo por décadas e os mais jovens não a conheciam.

O trabalho de campo contou largamente com o auxílio de tradutores, tanto durante as conversas com os sabedores do *ka'a he'ẽ*, quanto na tradução de áudios de entrevistas gravadas. Na maioria das oportunidades de conversa com algum dos mais velhos, o pesquisador estava acompanhado de outro Kaiowa ou Guarani que também falava português e serviu de intérprete. Elizeu Lopes e Tonico Benites foram dois dos intérpretes e tradutores aos quais mais se recorreu, e sem dúvida esta etnografia só pode ser compreendida como um exercício compartilhado de entendimentos, que envolvem os três (Felipe, Elizeu e Tonico). Delfino Borvão também auxiliou na tradução dos diálogos com Atanás Teixeira. Além do auxílio dos tradutores indígenas, também foi realizada traduções de transcrições de áudio e de literatura em língua guarani para o espanhol e português por Anaí Graciela Verá Britos e Gregório Gomez Centurión.

No que diz respeito ao levantamento etnográfico realizado junto aos Paĩ Tavyterã do Paraguai, este foi realizado entre os anos de 2015 e 2019, no âmbito do acompanhamento realizado pelo Grupo SUNU às organizações Paĩ Jopotyra e Paĩ Retã Joaju. A assessoria técnica incluía o registro da memória associado ao *ka'a he'ẽ* e a facilitação da elaboração de um Protocolo Comunitário a ser utilizado pelos Paĩ Tavyterã na sua reivindicação do direito de acessar parte dos benefícios econômicos gerados com base em seus conhecimentos tradicionais. Tal levantamento etnográfico, realizado pelo antropólogo paraguaio Marcos Glauser e José Elizeche, inclui entrevistas realizadas a anciões e anciãs, líderes políticos e religiosos de várias comunidades, dentre as quais se destacam: em Pikykua – Sebastiana Ramos Reyes; em Yvypyte – Nora Rosati; em Jasuka Venda – Catalina Benítez Riveros e Almada Cabrera; em Ita Guasu – Pablino Armoa e Luis Arce⁶.

⁶ Alguns avanços no conhecimento do uso do *ka'a he'ẽ* foram publicados no marco de dois

3 SABERES DA ECOLOGIA E DO MANEJO DO KA'A HE'Ë

Os indígenas Kaiowa e Guarani entrevistados nos *tekoha* localizados na bacia do Rio Iguatemi, no estado do Mato Grosso do Sul, se lembram da ocorrência do *ka'a he'ẽ* nessa região. Alguns dos interlocutores de pesquisa se lembram dos seus parentes, principalmente pais e avós, ou aliados, coletando folhas da planta, para serem ofertadas para as crianças, principalmente as do sexo feminino. Alguns dos locais no território brasileiro mencionados foram a própria reserva de Taquaperi (próxima a antiga sede do posto da Funai e na região do *Mangaí*, perto de um brejo onde o rio *Mangaí* se encontra com o rio *Jopara*), na terra indígena Arroio Korá (município de Paranhos, MS), na beirada de riachos que deságuam no rio Iguatemi (tais como o *iguasu puku*), na beira do rio Inhúm (localizado na região do município de Aral Moreira, MS), em Cerrito e na aldeia Guaimbé.

O ambiente onde as plantas eram encontradas era descrito como em um ambiente de campo, próximo ao brejo – *etero kota-pe* (na beira do brejo), mas não na parte já alagada, e sim em uma faixa intermediária entre o campo propriamente dito e a terra encharcada. O *mba'egua*⁷, usado também como remédio, foi frequentemente mencionada pelos interlocutores como uma planta encontrada em um ambiente similar, além de ser usada para fins similares ao *ka'a he'ẽ*. Peíto mencionou que o *ka'a he'ẽ* teria uma ocorrência mais esparsa no campo, achando-se poucos pés da planta. Peíto e Celina também mencionaram que o *ka'a he'ẽ* é encontrado onde ficam as plantas chamadas de *kurupa'ymi* e o *ysau ka'a* (erva

informes: “El sabor agridulce de la Stevia” e “Stevia: el camino hacia un acuerdo de distribución de beneficios”. Disponível em: <https://www.france-libertes.org/wp-content/uploads/2017/07/esp-el-sabor-agridulce-de-la-stevia.pdf> e em https://www.france-libertes.org/wp-content/uploads/2017/07/stevia_camino-hacia-un-acuerdo-de-distribucion-de-beneficios.pdf. Outros relatos de anciãos e anciãs foram publicados na plataforma virtual *Youtube*, no endereço eletrônico: https://www.youtube.com/channel/UCW9KUMCBhh9z_nImHDfPIlw e como parte da “Audioteca Paĩ Tavyterã” no site: <https://audiotecapaitavyte.wixsite.com/website>.

⁷ Cadogan (1955, p. 36) menciona o *mba'egua* da seguinte forma: “nombre chiripá de un tubérculo usado para mezclar con toda carne, que no sea de Acutí, que comen las mujeres durante el primer período menstrual”. O autor ainda faz menção de que se trataria evidentemente da planta registrada pelo nome de *Mba'ekua* por Müller (1928 *apud* CADOGAN, 1955). O artigo de Müller mencionado por Cadogan, originalmente no alemão, foi traduzido para o espanhol em Müller (1997). Oviedo (2008), que fez sua etnografia sobre o estado *jekoaku* feminino associado com a menstruação entre os Paĩ Tavyterã, menciona o consumo de sementes de *mba'egua* junto com outros alimentos pela garota. A adição de *mba'egua* serviria para dar sabor à comida, já que o sal deve ser evitado.

da formiga). Também é bom plantá-los juntos e dá para fazer uma mistura com esses três tipos de remédios juntos, para consumi-los ao mesmo tempo. Quando essas três plantas estão juntas, elas crescem bem.

Peíto disse que, antigamente, na região do Mangaí, na Reserva de Taquaperi, era possível encontrar o *ka'a he'ẽ*, mas achava-se poucos pés da planta, crescendo de forma silvestre na vegetação. De seis em seis meses pode-se retirar as folhas do *ka'a he'ẽ* para usar. Depois de crescido, o *ka'a he'ẽ* fica na mesma altura do *yryvu ka'a* (erva do urubú), outra planta de porte herbáceo. Peíto procurou o *ka'a he'ẽ* ao redor de onde ele mora atualmente no Kurusu Amba, mas apesar de ter encontrado plantas com formato parecido, ao experimentar a folha, ele percebeu que o gosto não era o mesmo. Apesar disso, ele ainda achava que era possível achar o *ka'a he'ẽ* naquela região caso alguém procurasse. Anastácia informou que o local onde se lembra de encontrar o *ka'a he'ẽ* seria perto do antigo posto indígena do SPI e Funai em Taquaperi, onde havia bastante, próximo da atual escola, no campo onde havia *guavira*.

Além da coleta das folhas para o seu consumo, também foi relatado o transplante de mudas e o plantio próximo a residência, como indica o relato de Leonel Lopes, *ñanderu* (rezador, líder espiritual) que habita a retomada do Kurusu Amba. Leonel menciona que lembra de seu avô, Xiriaco, coletando mudas de *ka'a he'ẽ* próximo ao rio *Iguasú puku* e levando para plantar mais próximo à sua casa, na beira do rio Tyñoty. Segundo Leonel, o Iguasú Puku deságua no rio Guaraitá, que por sua vez termina no rio Iguatemi. Após o plantio, era necessário levar água do rio para regar o *ka'a he'ẽ*. Após o consumo das folhas dessas plantas, seu avô ia de novo no local onde achava a planta crescendo para buscar mais.

Quando perguntado sobre as técnicas de cultivo e o manejo do *ka'a he'ẽ*, Leonel explicou que o seu avô usava cinzas para o plantio, “*coloca um pouquinho, em guarani é tanimbu katu*⁸ [cinzas], para colocar [n]o buraco e aí planta”. Eles plantavam da mesma forma que uma horta, usavam a “pá” e o “facção grandão”: “*naquele tempo não tinha foice, usava só facção*”. Depois de crescido, tirava-se

⁸ Segundo Tônico Benites (informação pessoal), *tanimbu katu* seria uma cinza “sagrada”, que foi benzida, utilizada durante o plantio. Segundo ele, já ouviu falar do uso de um pouco de cinza nas covas antes do plantio de milho. Eliel Benites (informação pessoal) traduziu *tanimbu katu* por “boa cinza” e, também, já ouviu falar dessa prática, sendo a cinza “igual o calcário”.

as folhas que seriam consumidas como remédio. As folhas cortadas nasciam novamente, no ramo.

Antes de coletar o *ka'a he'ẽ* para ser plantado em outro lugar, após o plantio, durante o seu crescimento, e na hora de retirar as folhas para o consumo, era necessário fazer uma reza (*ñembo'e*). Segundo Leonel, ela funcionaria “como o veneno do fazendeiro”, espantando as pragas. As folhas eram usadas como remédio para o estômago. A forma de consumir era como se fosse um “chá”: colocava-se os ramos na água fervendo, depois colocava esse líquido no copo e bebia. Depois de consumido, para fazer o remédio, tem que “guardar” o que sobrou, deixar a metade para o lado que o sol se põe e a outra metade no lado que o sol nasce; e rezar para o lado que o sol nasce – *ñanderú paĩ kuará* – e para o outro lado (poente). Esse é um procedimento que, segundo Leonel, se faz com qualquer planta que é *pohã* (remédio).

Era muito comum ouvir dos interlocutores Kaiowa e Guarani entrevistados que o *ka'a he'ẽ* “tem o seu lugar”, ou seja, ele é encontrado apenas em determinados locais específicos. Essa característica foi explicada pelo *ñanderu* Atanás Teixeira pela ação intencional do *jara* (dono/cuidador) do *ka'a he'ẽ*, que permite a sua ocorrência em determinados locais de sua preferência. Da mesma forma que o *jara* pode permitir a ocorrência da planta, fazendo-a descer ao solo na forma de sementes ou permitir o seu crescimento, ele também pode puxá-la de volta para o seu patamar celeste de origem (*ojupi*). Por conta disso, é muito importante, no contexto das práticas tradicionais de manejo das plantas pelos Paĩ tavyterã, Kaiowa e Guarani o uso constante de rezas (*ñembo'e*) que permitem a comunicação dos humanos com os *jara*, além da necessidade de adotar um comportamento adequado ao bom modo de viver (*teko porã*). Quando perguntados sobre as razões de não se encontrar mais o *ka'a he'ẽ* com facilidade atualmente no lado brasileiro, além da explicação do *jara* ter retirado aquelas plantas momentaneamente dos seus lugares, também foi apontado por vários interlocutores a degradação ambiental da região, provocado pelo avanço da colonização e com a introdução de gado, abertura de lavouras e instalação de fazendas no território tradicional Kaiowa e Guarani no sul do MS.

As informações sobre a ecologia do *ka'a he'ẽ*, mencionadas pelos interlocutores Kaiowa e Guarani, coincidem bastante com a descrição de Djaja Djendoel

Soejarto, botânico e pesquisador de química medicinal e farmacognosia da Universidade de Illinois em Chicago. Este autor participou de uma incursão a campo em busca da *Stevia rebaudiana* em 1981, chegando a encontrá-la com a ajuda de informantes paraguaios na região da *Cordillera del Amambay*, na região de Cerro Kuatia, perto de Capitán Bado, em um campo (SOEJARTO, 2002). Segundo Soejarto, que publicou artigos sobre a botânica da estévia, a cobertura vegetal em Cerro Kuatia é de cerrado, mas em 1981 já estava largamente modificada pela introdução de cultivos e pastagens para a criação de gado, com florestas secundárias.

Ao longo da estrada até a fazenda para onde ele se dirigiu, não achou *S. rebaudiana*. Ela apenas foi encontrada na entrada da propriedade do empresário Ceferino Aranda, onde a cobertura da vegetação consiste em floresta subtropical alta com a presença de perobas e ipês de 25-30 metros de dossel, com troncos retos e diâmetros na altura do peito de 1 a 2 metros. Segundo o botânico, a planta tem ocorrência rara e esparsa, portanto não tão facilmente localizável. O *ka'a he'ẽ*, foi encontrado nos campos (onde arbustos ocasionais são vistos, mas não uma árvore), na parte mais baixa da ladeira, que termina em um riacho, local onde as gramíneas crescem mais baixo (50 a 80cm de altura). Soejarto (2002) ainda afirma que dois indígenas Paĩ Tavyterã se juntaram a eles como guias para encontrarem a planta.

Embora Soejarto não fale sobre os indígenas mais do que a simples menção de que eles teriam se juntado como guias, a descrição no local onde eles encontraram o *ka'a he'ẽ* é muito interessante. Ele menciona que, primeiro, caminharam por um campo com gramíneas altas, de 1 a 3 metros de altura, passando por remanescentes de floresta e plantações de milho e mandioca, floresta secundária, até chegarem no campo propriamente dito. Neste ponto, o autor menciona que os dois indígenas Paĩ Tavyterã teriam se juntado como guias. A partir daí todo o trajeto foi uma descida por meio de um campo que descia em colinas suaves em direção a um riacho. Na parte mais inferior, nas encostas da colina, onde as gramíneas eram mais curtas (50 a 80 cm), foi encontrada a estévia, em uma região onde o solo é arenoso com uma cor quase enegrecida, mas úmida e bem drenada (SOEJARTO, 2002, p. 33-4).

O exame posterior do local e outras áreas de campo mostraram que o *ka'a he'ẽ* era comum apenas naquele local, estando ausente nas colinas, com gramíneas mais altas, bem como em áreas onde existiam arbustos e árvores. Seu habitat natural parecia ser bastante específico. O autor também observou que no campo

onde o gado pastava, as plantas desapareciam desse local, o que o fez chegar à conclusão de que, durante o período de visita, o habitat natural da estévia provavelmente havia diminuído sua faixa original, estando limitado apenas a lugares remotos e de difícil acesso. Essas observações levaram Soejarto a suspeitar que a estévia deveria ter sido extirpada pela criação de gado e mudança de habitat resultante. Ou seja, para o autor, trata-se de uma planta muito sensível à mudança de habitat. Outro fator que teria contribuído para a sua raridade no seu ambiente natural foi, segundo o autor, o transplante de plantas para cultivos recém estabelecidos em vários locais do Paraguai durante o começo dos anos 1970, o que teria sido estimulado pela divulgação de informações no Paraguai, no final dos anos 1960 e início dos 1970, sobre o potencial comercial da *Stevia rebaudiana*.

A descrição de Soejarto sobre o seu trabalho de campo é muito rica em vários aspectos. Em primeiro lugar, fica evidente que os conhecimentos dos Kaiowa e Guarani sobre a “ecologia” do *ka'a he'ẽ* são bastante equivalentes ao que foi descrito pelo botânico. A estévia é encontrada em campos, próximo a corpos d'água (riachos, brejos), em uma zona intermediária, onde os solos são úmidos, mas não alagados. Quando cortada, a planta “rebrotar”, podendo ser utilizada algumas vezes para colheita ou coleta. A planta é bem específica em relação a seu habitat, ou, segundo os Kaiowas e Guarani, “tem o seu lugar”, não sendo encontrada em qualquer localidade. O declínio da sua presença parece estar associado à criação de gado. Não menos importante, as folhas têm um gosto doce muito característico⁹. Outro aspecto interessante da descrição de Soejarto é que ela é um bom exemplo de como os conhecimentos “universais” são construídos e como eles dependem largamente daqueles outros tipos de conhecimentos que são considerados “localizados”.

4 A EXPLICAÇÃO NATIVA SOBRE AS ORIGENS DO KA'A HE'Ë E DO SEU USO

Durante a oficina promovida pelo Grupo SUNU sobre Protocolos Bioculturais, realizada em Ita Guasu, no Paraguai, em julho de 2018, foi realizada uma entrevista com Porfiria Valiente, uma senhora de cerca de 76 anos, naquela

⁹ O gosto das folhas da estévia tem um sabor muito similar a um “adoçante”: ele é muito doce, com um amargor ao final. Portanto, para quem conhece a planta, é difícil se enganar com outras plantas com folhas com formatos similares.

época, que mora ali naquela comunidade. Em sua fala, Porfíria falou sobre a criação do *ka'a he'ẽ* no momento em que foi criado o mundo por *Ñande Ramoi Papa*. Por conta disso, ela diz que essa planta “sempre foi nossa” [*ore ningo, ore mba'e voĩnte*]¹⁰. Porfíria contou que seu pai e seu avô diziam para ela que *Ñande Ramoi Papa* criou o *ka'a he'ẽ* em Jasuka Venda, enquanto criava os seres e elementos que iriam povoar o mundo. Ele criou o *ka'a he'ẽ* para ser utilizado durante o estado de *-jekoaku* (estado “quente”, de vulnerabilidade) dos meninos, para eles poderem aproveitar [*ha'e oguerekokuaa, ombojehu raka'e ojepe, jekoaku, kunumi jekoaku, oipuru haguã, ideprovecho haguã chupe kuéra voi*], e também para que as mulheres (*jeguaka*)¹¹ possam utilizar, no momento de *-jekoaku*. *Ñande Ramoi Papa* criou/fez surgir [*ombojehu*] o *ka'a he'ẽ* por meio do seu pensamento, assim como fez surgir a água, para que os seus netos possam o utilizar durante a fase de *-jekoaku*; e por isso até hoje é usado para este fim. Em lugares com água tem muito *ka'a he'ẽ* ou *ka'avo he'ẽ*. Para poder utilizar o *ka'a he'ẽ* durante o *-jekoaku* tem uma reza antiga que deve ser recitada. Essa planta podia ser colocada na boca e ser esfregada no corpo para que o *kaguĩ* fosse doce, e para que a garapa de cana espremida pelos jovens saísse doce. Porfíria recitou o *ñembo'e*:

Che Jari Jusu araka'e
Che Jari Jusu araka'e
Hendy ambopaje vy araka'e
Hendy ambopajengypy vy araka'e
Hendy he'ẽ ambopaje vy araka'e
Hendy he'ẽ ambopajengypy vy araka'e
Hendy rasy pyhy vy araka'e
Hendy rasy pyhyngypy vy araka'e
Hendy hêe asy pyhy vy araka'e
Hendy rêe asy pyhyngypy vy araka'e
Kaguĩ rasy pyhy vy araka'e
Kaguĩ rasy pyhyngypy vy araka'e
Mbo'y Rendiju araka'e
Mbo'y Rendiju araka'e

¹⁰ A fala de Porfíria foi transcrita ao guarani e traduzida ao português por Anai Graciela Vera Britos.

¹¹ *Jeguaka* na linguagem comum designa o diadema de penas, ou cocar, utilizado ao redor da cabeça. No entanto, na linguagem utilizada nos cantos e recitações que fazem referência ao tempo dos ancestrais míticos, o uso do termo pode ter o sentido de “mulher” ou “esposa”.

Hendy ambopaje vy araka'e
Vy'a ambopajengypy vy araka'e
[...]
Mbo'y Rendiju araka'e
Hendy ambopaje vy araka'e
Hendy hêe ambopajengypy vy araka'e
Hendy rahypyhy vy araka'e
Hendy rahypyhyngypy vy araka'e
Hendy he'ê rahypyhy vy araka'e
Hendy he'ê rahypyhyngypy vy araka'e
Takua Rendiju araka'e
Takua Rendiju ambopaje vy araka'e
Takua Rendiju ambopajengypy vy araka'e
Che Jari Jusu araka'e
Che Jari Jusu araka'e
Hendy ambopaje vy araka'e
Che Jari Jusu araka'e

Da fala de Porfíria se destaca a criação do *ka'a he'ẽ* no momento da criação do mundo, em *Jasuka Venda*, o local onde o mundo foi originado. *Ñane Ramoi Papa* cria o *ka'a he'ẽ* após a criação da terra e da água, para que ele fosse utilizado no momento de *jekoaku* das pessoas, ou seja, durante o estado quente, característico de etapas transicionais. Após recitar o *ñembo'e*, Porfíria explicou que *Mbo'y Rendiju* é invocada e que esta personagem seria a nora da esposa de *Ñane Ramoi Papa*. Os tradutores¹² que auxiliaram a traduzir o áudio da entrevista de Porfíria explicaram que, no contexto da frase "*hendy he'ê ambopaje vy araka'e*", o termo *hendy* pode ser traduzido por saliva, podendo a sentença significar "pede para adoçar a sua saliva". Na segunda parte, há menção a *Takua Rendiju*, que é também uma divindade feminina, assim como "*Che Jari Jusu*", traduzida de forma literal como "nossa avó verdadeira", esposa de *Ñane Ramoi Papa*. O *ka'a he'ẽ* foi criado próximo à água, devendo ser utilizado na boca, ou esfregando no corpo, junto ao *ñembo'e* recitado por Porfíria, para que ele fizesse efeito, ou seja, para

¹² Além de Anai Graciela Vera Britos, Elizeu Lopes e Tonico Benites auxiliaram na tradução da conversa e do canto. No entanto, é muito difícil traduzir o *ñembo'e* pelo tipo de linguagem utilizada e algumas dúvidas e incertezas surgiram entre os tradutores. Como não houve oportunidade de voltar a conversar com Porfíria e pedir para que ela ajudasse na tradução de cada frase do canto, preferimos deixar claro para o leitor as dúvidas quanto a tradução do *ñembo'e* e, também, os momentos no texto em que os autores ou os tradutores estão fazendo interpretações especulativas sobre o significado do canto.

que o *kaguĩ* ficasse doce. Pelo que foi possível compreender, pela tradução, esse *ñembo'e* é algo que foi entoadado no tempo das origens pela primeira avó (*Che Jari Jusu*) para que os alimentos preparados pela sua nora ficassem doce. Isso tem um sentido especial quando relacionado à preparação do *kaguĩ*, na medida em que o milho, após ser socado e cozinhado, é mastigado pelas mulheres jovens, *kuñatai*.

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

A partir das reflexões de Tónico e Elizeu sobre a fala de Porfíria, depreende-se que tanto o *ka'a he'ẽ* quanto o *ñembo'e*, ao utilizar-se da palavra/efeito *paje*, teriam o poder de confirmação de que algo que já se espera de antemão que seja doce, assim o seja – como o *kaguĩ*, o mel, a guarapa de cana de açúcar. O que garante a efetividade dessa prática é o fato dela ter sido criada e feita na origem do mundo pelos ancestrais míticos dos Kaiowa, Guaraní e Paĩ Tavyterã, da mesma forma que a existência dos diferentes tipos de plantas hoje em dia é explicada por ações intencionais praticadas pelos antigos habitantes do primeiro mundo no tempo das origens. A ideia de deixar a saliva da nora doce parece fazer menção à etapa de mastigação do milho cozido, presente no preparo do *kaguĩ*. Conforme encontrado em outros relatos, considera-se que o *kaguĩ* feito na boca é sempre mais doce (CHAMORRO, 1995; SERAGUZA, 2013). O preparo do *kaguĩ* geralmente é coordenado por uma avó, já experiente, que é auxiliada por mulheres mais jovens, as quais são monitoradas pela primeira. No caso do *kaguĩ* produzido para o ritual do *kunumi pepy*, no qual os jovens terão os seus lábios perfurados, existem relatos que indicam que são as mulheres jovens (*kuñatái*) quem devem mastigar o milho (GARCIA, 2003).

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

O tipo de comparação que Atanás faz entre a erva-mate e o *ka'a he'ẽ* parece acionar um modo de classificação baseado no seu porte, no seu gosto e na sua capacidade de controlar corpos, o que parece também fazer sentido na oposição irmão mais velho/irmão mais novo, a qual apresenta uma importância central na mitologia guarani por meio do par de gêmeos que se referem ao sol e a lua.

Em determinado momento da conversa com Atanás, um neto seu que ouvia atentamente as explicações do avô e é seu *yvyra'ija* (ajudante/instrutor), perguntou se o *ka'a he'ẽ* era nativo do Mato Grosso do Sul, ou apenas do Paraguai e teria sido trazido para o Brasil, e se seria do branco ou deles, dos Kaiowa. Atanás explicou que ao contrário da cana-de-açúcar, que seria dos brancos, o *ka'a he'ẽ* seria deles mesmos, dos Kaiowa e Guarani. Por conta disso, ele ocorre onde eles estão, porque ele foi feito para eles. Ou seja, não pertence nem ao Brasil nem ao Paraguai, ele é dos Kaiowa porque eles reconhecem ele, tem um ritual para ele. Não importa se a planta está no Paraguai ou para o lado do Brasil.

Uma das falas presentes no material registrado pelo Grupo SUNU, no Paraguai, é a de *Chamiri Poty* – Nora Rosati Fernandez –, anciã de Yvypyte. A seguir, será reproduzida a transcrição de sua fala em guarani, realizada por José Elizeche, do grupo SUNU, seguida de uma tradução realizada por Tónico Benites¹³:

¹³ A transcrição dessa fala de *Chamiri Poty* estava acompanhada de uma tradução não literal realizada por José Elizeche, que reproduzirei aqui: “Con la creación de los elementos sagrados nació la vegetación y la yerba mate, que tiene una hermana menor, la misma que usamos para tomar el mate o el tereré. Esa misma. La yerba mate tiene su propio canto devocional. El *Ka'ae'ẽ*, la stevia es su hermana menor. La stevia no es poca cosa. Ñane Ramói, nuestro ancestro autocreado hizo nacer la stevia para que todos los paĩ la utilicemos. El *ka'ae'ẽ*, la stevia, usamos durante la

Ka'a e'ẽ ningo ha'e ñane mba'e. Ka'a e'ẽ ha'e ñande Paĩ, Paĩ ahũive ñande mba'e ka'a e'ẽ, porque ka'a ñande jaguereko voi ha'e ka'agua, ka'a ñeypyrũ ha'e ma'e marangatu, comunidad ma'e marangatupe oĩ ka'agua ñeypyrũ. Ma'ẽ marangatũre voi oĩ ka'agua ñeypyrũ, ityvãra ha'e ka'a jaiporuva, pe ka'a ja'uva ka'ay ha terere miãe ngo, oñemomba'e hese Brasil, pea ha'e Paĩ mba'e, pea nda ha'ei brasileiro mba'e. Oreko ha'e iñembo'e ka'a, ha tyvãra ningo ha'e ka'a e'ẽ. Ka'a e'ẽ ndaha'ei mba'e rei. Ka'a e'ẽ ha'e Ñande Ramoi Paapa ombojehu va'ekue ñande Paĩ ahũive jaiporu haguã ka'a e'ẽ, upéa ngo ore ko'anga roipota peẽ jyekohára ore ayuda mbarete oñemoañete oréve ore mba'eha ka'a e'ẽ, porque ka'a e'ẽ roiporu kunumi kuéra jekoakuhápe, iguarapo e'ẽ hagua, kuña oñemongy'ahápe oiporu ikãgui e'ẽ haguã, ore mba'e péa, ore Jari rembiporukue oréve jey opyta va'erã, upéa la ore rojerururéa, ore como Paĩ Tavyterã roiméva, ha la Paĩ ahũive rembiporurã ka'a e'ẽ rehegua. Roipota oñemoañete oréve. Roipota Estado orreconoce oréve pe ka'a e'ẽ ha'e ore mba'eha. Orrecupera oréve pe ka'a e'ẽ ojegerahapáva akue ore hegui. Pea pe ka'a e'ẽ rehegua che ha'e peẽme, upepeve ha'e peẽme ka'a e'ẽ rehegua, tuicha háicha porã ha'e peẽme es que ore Paĩ mba'eha.

Tradução: Esse *ka'a he'ẽ* é nossa planta, pertence a nós. Essa erva doce *ka'a he'ẽ* é do indígena *Paĩ*. O *ka'a he'ẽ* é parte de nossa vida, surgiu junto. *Ka'a he'ẽ* é do mato, planta do mato é nossa. O *ka'a he'ẽ* tem origem com nossa vida, na nossa origem surgiu junto, o *ka'a he'ẽ* é sagrado. Desde a nossa origem e da floresta temos todas as nossas plantas sagradas, todas as plantas sagradas do mato surgiram na origem de tudo. Essa outra erva doce é irmão menor da erva, essa erva comum de chimarrão e de tererê, ela é nossa erva também, mas as pessoas do Brasil se apropriam da nossa erva, falaram que erva é deles, não é não, essa erva é do povo indígena *Paĩ*. Essa erva não é do brasileiro. A erva tem sua reza própria, o irmão mais novo dessa erva é o *ka'a he'ẽ*. A erva doce *ka'a he'ẽ* é sagrada, não é qualquer planta comum. A erva doce *ka'a he'ẽ*, na origem, foi criação do nosso avô principal [*Ñane Ramoi Papa*], fez erva doce *ka'a he'ẽ* para nós todos *paĩ* utilizarmos ela. Por isso pedimos a todos apoiadores para nos ajudar, para ter reconhecimento público de que a erva doce *ka'a he'ẽ* é nossa desde a origem. Utilizamos o *ka'a he'ẽ* no tratamento de vida de crianças e jovens, no rito de passagem [*kunumi kuéra jekoakuhápe*]. As meninas utilizam o *ka'a he'ẽ* durante a sua primeira menstruação para preparar kaguĩ doce [*kuña oñemongy'ahápe ikãgui e'ẽ haguã*]. Essa erva é nossa, desde origem, nossa avó [*ore jari*] fez/ utilizou, repassou para nós continuar utilizando nossa erva doce *ka'a he'ẽ*,

ceremonia de iniciación. La mujer debe usar la stevia en el momento de su periodo menstrual, para que la chicha que prepara sea sabrosa. La stevia es nuestra. En líneas generales les estoy informando que verdaderamente nos pertenece”.

que pertence a nós. Demandamos o reconhecimento de nossa erva doce *ka'a he'ẽ*, todos nós demandamos o reconhecimento de erva doce *ka'a he'ẽ*, que é para todos *paĩ* ter direito ao seu uso. Reivindicamos o reconhecimento de nossa erva doce, que é nossa. Reivindicamos o reconhecimento do Estado de que a erva doce é nossa, do nosso povo. É para recuperar a nossa erva doce, que foi levada de nós. Essa é nossa, estou falando do conhecimento nosso sobre a erva doce *ka'a e'ẽ*. Até aqui quero falar sobre a erva doce *ka'a he'ẽ*, de forma a honrar o nosso povo *Paĩ* reivindicamos isso, pois a erva doce *ka'a he'ẽ* é nossa sim.

A semelhança do que *Chamiri Poty* relata com as descrições anteriores, principalmente as falas de Atanás, é muito grande. Isso não é uma surpresa. Afinal de contas, o fluxo dos Kaiowas pelas aldeias *Paĩ Tavyterã* no Paraguai era muito mais intenso no passado. A divisão imposta pela fronteira dos dois Estados Nações separa um território que era compartilhado por famílias durante séculos. Chama atenção a ideia de que o *ka'a he'ẽ* é o irmão menor do *ka'a*, a erva-mate, e o uso do *ka'a he'ẽ* pelas mulheres, durante a fase menstrual, para fazer um *kaguĩ* doce.

5 OS USOS DO KA'A HE'Ë ENTRE OS PAĨ TAVYTERÃ, KAIOWA E GUARANI

Um dos usos mais citados do *ka'a he'ẽ* pelos indígenas era como um *pohã*¹⁴, um remédio, que tinha a capacidade de proporcionar uma proteção corporal que antecede a entrada de um agente patogênico. Todos os conhecedores mencionaram que o *ka'a he'ẽ* era usado como um remédio – *pohã* –, sendo bom para vários tipos de doenças. Muitas vezes era mencionado como um *pohã guasu*, ou seja, ele é um tipo de remédio que pode ser usado para combater vários tipos de doenças ao mesmo tempo. Algumas das enfermidades combatidas citadas foram: tuberculose, sarampo, dor no corpo, dor de coração, dor de estômago, para a mulher se recuperar no pós parto, para abrir o apetite, para combater o

¹⁴ O termo *pohã* é muitas vezes traduzido pelos próprios Kaiowa e Guarani entrevistados como “remédio”, utilizando também *ka'aguy pohã* ou *pohã ñana* para se referirem a “remédios do mato”, ou “plantas medicinais”, usadas por eles, para diferenciarem do *karai pohã*, que são os medicamentos comprados nas farmácias e receitados pelos médicos não indígenas da Sesai, ou do hospital. No entanto, o termo *pohã* pode ser compreendido apenas parcialmente pelo que denominamos de “remédio”, pois inclui também plantas usadas para atacar um adversário, causando doença e morte, e, também, plantas usadas para “encantar” e “atruir” uma pessoa desejada, ou para trazer “sorte”.

sangue fraco, para crescer bem, para combater a desnutrição infantil, para espantar pensamentos e sensações ruins (causada por *mba'etirõ*¹⁵), dentre outras.

Esse aspecto protetivo parece ser principalmente importante nos momentos de *-jekoaku*, em que o corpo está particularmente vulnerável a influências externas – durante a gestação, o pós-parto e o nascimento dos filhos, e o período em que a pessoa começa a manifestar marcas no seu corpo indicadoras da passagem para a vida adulta – primeira menstruação (*oñemondy'a*), no caso das mulheres, e mudança de voz, no caso dos homens (*kariay*). Nesses momentos deve-se proteger o corpo de afecções não desejáveis – como o encantamento/encarnação causado por seres ou espíritos indesejados (*mba'etirõ*), processo este que é chamado de *-jepota*. Cabe destacar que não houve nenhuma menção ao uso do *ka'a he'ẽ* como abortivo ou contraceptivo oral.

Além da proteção, o uso do *ka'a he'ẽ*, assim como outras plantas, possui um caráter de positividade, na medida em que contribui também com a atribuição de afecções desejadas, tal como a capacidade de produzir ou extrair alimentos doces. Um dos usos mais citados pelos interlocutores durante o campo era a oferta de folhas de *ka'a he'ẽ* para crianças jovens do sexo feminino, para que quando ficassem moças, passada a primeira menstruação, pudessem produzir um *kaguĩ* bem doce. No caso dos homens, o uso dessa planta faria com que o caldo de cana espremido pelos garotos jovens saísse bem doce. Além disso, a planta era consumida e passada no corpo dos meninos em fase de reclusão para a realização do ritual do *kunumi pepy*, onde teriam seus lábios inferiores perfurados com a inserção do *tembetá*. Segundo relatos dos Paĩ Tavyterã e Kaiowa, o uso do *ka'a he'ẽ* permitia que os jovens *kunumi* não ficassem tontos e caíssem durante o *mitã ka'u*, momento no qual ingeriam uma grande quantidade de *kaguĩ* em meio a uma dança circular, o que os deixava embriagados, longo antes da furação do lábio. Logo antes, ou durante, a bebedeira, os meninos também tomavam a estévia na cabaça, de forma a não os deixar tontos ou alcançarem o estado de *he'ó'ã* (traduzido como epilepsia), caracterizado pela perda do controle sobre o seu corpo.

¹⁵ Os *mba'etirõ* recebem interpretações variadas, mas de modo geral são considerados seres espirituais perigosos, pela sua capacidade de causar doenças e “dar susto”. Esses seres são capazes de controlar o comportamento de uma pessoa – seja por meio de uma encarnação no seu corpo, ou por meio da sua aparição enquanto seres sedutores.

A fabricação de um bom *kaguĩ* era algo sem dúvida central tanto na nutrição de uma família quanto no estabelecimento de relações com outras famílias, proporcionando atividades “coletivas”, como os puxirões, e também momentos de celebração, como os *guaxirés* e o *jeroky* – estimulando as caminhadas – *oguada* – por meio das quais as pessoas traçavam linhas de movimento, e conhecimento, no seu ambiente. A produção de milho, especialmente o *avati morotĩ* era essencial, pois é a partir dele que se fabrica o *kaguĩ*. A eficácia do *ka'a he'ẽ* existe dentro dessa complexa malha de relações que envolvem humanos, plantas e seus *jara* - todos enquanto pessoas- que devem ser cuidadas e com quem se estabelece comunicação, por um lado, e por outro deve-se ter respeito e um certo temor de atos excessivos de controle e vingança. A possibilidade de abrir casas e roças, caminhar de uma aldeia a outra, participar de festas (*guaxiré*) e reuniões (*aty*), ou realizar atividades livres de caça e coleta nos campos da região (inclusive durante o trajeto entre aldeias), constituíam oportunidades para a performance e a ontogênese de conhecimentos, nas quais uma pessoa aprendia sobre os elementos do seu ambiente por meio da observação, de indicações, histórias, cantos, cheiros, sons, luzes. Ao contrário, a abertura de fazendas, a expulsão das famílias indígenas, o desmatamento, o plantio de capins exóticos, a colocação de bois para pastagem nos campos e a abertura de monoculturas de milho, soja e cana, em conjunto e sucessivamente, militam contra a existência desse “conhecimento tradicional” no espaço e no tempo.

Atanás Teixeira, famoso *ñanderu*, reconhecido como dos mais sabedores e poderosos rezadores dos Kaiowa e Guarani, e sendo um dos poucos no Brasil que ainda ostenta o *tembetá*, relatou uma outra possibilidade de uso do *ka'a he'ẽ* no *kaguĩ*, neste caso, a colocação de folhas secas trituradas diretamente dentro da bebida, de uma maneira similar ao que se fazia com o mel. Primeiro, as folhas do *ka'a he'ẽ* eram retiradas e deixadas para secar no sol. Depois de secas, elas eram socadas, fazendo uma espécie de pó, que era depois adicionado ao *kaguĩ* para torná-lo doce. O mel também poderia ser usado de forma similar para adocicar ao *kaguĩ*. Este, que era adocicado, geralmente era feito de batata doce, cará ou outras plantas da roça.

Atanás informou que viu pela primeira vez o *ka'a he'ẽ* onde passou parte da infância, em *Cerro Piña*, no Paraguai, mas também já viu a planta no sul do Mato Grosso do Sul, sendo ela nativa dessa região onde estão os Kaiowa e

Guarani, ocorrendo nos dois países. Ele disse que quando era criança tentou ver a plantação de *ka'a he'ẽ*, mas foi proibido sob a alegação de que poderia “dar problema” para ele. Ele se lembra de ter visto que ajuntavam as folhas retiradas do *ka'a he'ẽ* em um balaio e levavam para as casas, onde faziam uma espécie de “chá”, que era oferecido para ele quando criança. Ele gostava muito dessa bebida, pois era muito doce, e se lembra de ter tomado ela também na região do Aguará, onde ele também morou, quando sua avó deu para ele. Ele disse que quando essa bebida adocicada não era feita de *ka'a he'ẽ*, ele percebia que era feita de mel, pois tinha outro sabor, mas era igualmente doce e ele também gostava.

A partir da idade entre nove e dez anos, Atanás começou a aprender sobre o *ka'a he'ẽ*. Ele aprendia com sua avó, pois ela plantava e já tinha plantas que podiam ser consumidas. O testemunho de Atanás, assim como o de Leonel, anteriormente citado, coloca em questão a argumentação de Véronique Wagner (2012) de que, considerando o descobrimento tardio da Stevia por parte da ciência ocidental, tratar-se-ia de uma planta medicinal que não sofreu nenhuma domesticação por parte dos indígenas. A mesma autora afirma que “a Stevia, antes de converter-se no intenso edulcorante que conhecemos, era uma simples planta selvagem coletada do bosque pelos índios guarani” (WAGNER, 2012).

O *ka'a he'ẽ* também era dado para as crianças que eram bem magrinhas para elas engordarem e era servido na forma de um “chá doce”. O consumo prolongado desse chá fazia a criança ir ganhando peso e ficando mais forte. Por isso que as pessoas gostavam muito do *ka'a he'ẽ*. Atanás viu isso sendo feito em Aguará. Já em Caazapá, ele viu as pessoas vendendo ou trocando o *ka'a he'ẽ* para comprar vestimentas. Atanás disse que o *ka'a he'ẽ* era trocado com brancos, que iam visitá-los nas aldeias onde ele morou quando criança no Paraguai, por roupas, cobertores, calçados, etc. Ele acha que nessa época eles foram enganados, pois os brancos não falavam que aquilo podia ser vendido. Enquanto eles falavam que iriam fazer uma coisa com o *ka'a he'ẽ*, na verdade faziam outra diferente e acabaram se dando bem melhor com aquilo.

Outros interlocutores entrevistados, como Leonel e Julio, quando perguntados a respeito dos usos que se dava ao *ka'a he'ẽ*, respondiam que um deles era como “vitamina”, referindo-se à qualidade de ser nutritiva, servindo para engordar e para

revigorar a saúde. Delfino, traduzindo a fala de Atanás sobre o *ka'a he'ẽ*, disse que quando se retiram as folhas do *ka'a he'ẽ*, primeiro se subtraem as folhas mais antigas, deixando as mais novas. Onde foram retiradas as folhas velhas nascem novos ramos e a planta não seca, ou seja, não se trata de uma planta anual, ou que tem que ser colhida de uma vez só. Por conta dessa capacidade de “renascer”, nos termos da tradução de Delfino, ou de rebrotar os ramos, é que quando dada para criança desnutrida ou doente, ela melhora, pois tem um poder rejuvenescedor (*ijipuku*). A erva-mate também tem essa mesma capacidade de renascer, porque quando cortada (e bem manejada), ela dá novos ramos e novas folhas.

6 A IMPORTÂNCIA DO KA'A HE'Ë NO CONTROLE DO -JEKOAKU E O SEU USO DURANTE O RESGUARDO

A fase de “puberdade” da jovem é uma etapa de aprendizados mais sistemáticos e intensivos, onde a mãe “vira como professora”. Além da mãe, outra figura importante nessa fase são as avós, ou outras parentes mulheres com as quais se mantenha uma relação parental (MELIÁ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 2008; OVIEDO, 2008). O tempo do resguardo representava para a jovem um período de aprendizagem de habilidades manuais e de práticas, tais como “preparar comida, descaroçar algodão, fiar, trançar redes, costurar, talhar roupa, fazer *akanguaá* (diadema), *djeatsaá*, *mbaraká*” (SCHADEN, 1974, p. 88). Oviedo (2008) comenta também que esse é um período de aprendizado de aspectos relacionados com a sexualidade da mulher, no qual aprende-se, dentre outras coisas, as principais plantas importantes neste aspecto, como o *ka'avo tory*.

Uma descrição importante do uso do *ka'a he'ẽ* entre os Paĩ Tavyterã aparece também no relato de Catalina Benítez Riveros, *jari* (avó, anciã) de Jasuka Venda, registrado em um dos vídeos gravados em 2018 pelo Grupo SUNU em parceria com associações indígenas do Paraguai¹⁶. Catalina relata que quando tinha cerca de 11 anos, a sua avó a fazia “cozinhar” (*mbojy*) o *ka'a he'ẽ*, ou seja, colocá-lo na panela em água fervente. Esse produto era usado, segundo Catalina, para que o

¹⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QDPbTVX65eM>. A transcrição da fala de Catalina em guarani foi feita por José Elizeche. A tradução do guarani para o espanhol foi feita por Gregório Gómez Centurión, sob encomenda. A tradução do espanhol para o português foi feita por Felipe V. M. Almeida.

kaguĩ fosse doce. O próprio *ñembo'e* (reza/canto) indica a que uso essa planta é destinada e Catalina recita uma parte dele:

Guendy e'ẽ ambopajevy araka'e
Guendy e'ẽ ambopaje ngypyvy araka'e.

Tradução: A sua doce saliva, lhe encantei aquela vez
 A sua doce saliva, lhe dei o primeiro encanto aquela vez.

He'i haguã, si upéa ore rendýrehe voi opyta haguã, ore roisu'u vove ore kã-gui, he'ẽ haguã ore kãgui. Noikotevẽi voi azucáre, upéama voi azuka original ore mba'éva, ika'avoe'ẽ ñane mba'e, nda ha'ei voi upépy añonte iporã upéa.

Tradução: Assim se diz, para que [a doçura] fique em nossa saliva, para que ao mastigar o *kaguĩ* não seja necessário açúcar, esse mesmo é o nosso açúcar autêntico, o *ka'a he'ẽ* é nosso e não se usa apenas dessa forma.

A fala de Catalina tem relação direta com o relato de Porfíria, já mencionado anteriormente, sobre o uso do *ka'a he'ẽ* conjuntamente com a recitação do *ñembo'e*, visando dotar a saliva da mulher da capacidade de adoçar o *kaguĩ*, durante o seu preparo. A parte do *ñembo'e* recitada parece ter relação também com o acontecimento do tempo das origens, no qual a primeira avó recita a reza para encantar (*ambopaje*) a sua nora.

Catalina continua contando que quando a menina alcança a fase de *kuñatái*, as mães entram com as filhas dentro da casa cerimonial (*okypýpy*) e lá elas “cozinham” (*mbojy*) o *ka'a he'ẽ* e o consomem dessa forma. Assim, ela explica que elas consumiam o *ka'a he'ẽ* porque ele foi criado como algo voltado aos Paĩ Tavyterã, como um alimento dos habitantes da Terra (*yvypóry kuéra rembiporurã*), para o uso e o consumo dos seus descendentes. Ainda segundo Catalina, as avós se apresentam como figuras importantes que atuam como guia para os seus netos. Catalina chega a mencionar, no início de sua fala, que seus avós falavam que ela não deveria revelar plenamente o seu conhecimento, mas que seus avós e sua mãe já faleceram. Por conta disso, ela iria contar o que sabia para ser gravado em vídeo, para que os seus descendentes, seus netos, escutem a maneira pela qual sua avó abriu os seus olhos sobre como é o jeito certo de usar o *ka'a he'ẽ*. As avós contribuem para a manutenção desses conhecimentos e ao contar sobre o *ka'a he'ẽ* no vídeo gravado, o seu objetivo é que seus netos sigam esses saberes em todas as partes e que com isso eles recuperem a sua força.

Catalina diz ainda que dentro da casa cerimonial (*okypýpy*) se usa, junto do *ka'a he'ẽ*, o *mba'egua'i*, o qual deve ser tostado e moído, e usado para que quando saia da reclusão, não tenha dor de estômago. Gregorio Gomez Centurión traduziu o *mba'egua'i* como o “afugentador de males”. Esse *pohã* não estraga os dentes nem dá dor de cabeça, além de ser um bom antiparasitário e, também, ser bom para crianças com anemia. Deve-se ferver e dar para beber. Catalina diz que é por isso que eles não contavam para os outros sobre o *ka'a he'ẽ* e *mba'egua'i*, pois estes são deles (dos Paĩ Tavyterã), foram criados em Jasuka Venda para que todas aquelas pessoas usem, as avós e todos os seus descendentes.

Os *kunumi* (meninos) usam para lavar todo o braço, não apenas para friccionar essas plantas nas mãos. Catalina explica que os meninos devem fazer isso porque além da água para lavar as mãos, tem que usar para lavar a cabeça, assim como quando se lava o rosto apenas com água (sem sabão) e essa água é doce. Não se deve jogar essa água que sobra do processo de lavagem nas roças e nos cultivos, assim como se procede com a sobra dos alimentos consumidos por meninos e meninas reclusos e em estado de *-jekoaku*. Catalina pede que os jovens levem essas informações para onde forem e contem aos seus descendentes, de forma a estenderem esses conhecimentos. Pede que quando voltem para as suas comunidades, que as pessoas contem para outros o que escutaram, a forma como se usam essas plantas. Atualmente, continua ela, é difícil haver pessoas que contem tudo isso de maneira genuína. Ela mesma admite que não contou na sua devida forma; apenas contou o início, pois isso envolve o conhecimento do manejo do *kunumi pepy*, a iniciação dos meninos. Nessas circunstâncias, eles também devem usar o *ka'a he'ẽ* e o *mba'egua'i* no interior da casa cerimonial (*oyypysy*). A sobra dos alimentos consumidos (*hembí'u ratykue*) pelas meninas, quando saem de sua reclusão, deve ser depositada no solo, e não jogada em qualquer lugar como se fosse simples dejetos. O mesmo ocorre com os meninos, cujas sobras de alimentos devem ser depositadas pelas mulheres no solo ao amanhecer. Catalina termina dizendo que “essa é a maneira de tratar o açúcar autenticamente nosso” (*Upéa ko la ha'e heko ñande mba'eteéa, oĩ originalva, upéa ko la ha'e ñande asuka originálva*), aparentando, dessa forma, estar sintonizada com a reivindicação de repartição de benefícios relacionada com o uso da estévia.

Foi localizado um relato muito similar, no que diz respeito à participação feminina, na coletânea organizada por Wilson Galhego Garcia (2003), denominada

Nhande rembypy: nossas origens. A referência ao *ka'a he'ẽ* aparece no contexto da cerimônia de iniciação masculina, o *kunumi pepy*, narrado por uma mulher¹⁷. De acordo com o relato, antes da cerimônia, os meninos devem dançar por dois meses auxiliados por um *yvyraija*. Antes de perfurarem o lábio inferior, os meninos devem beber uma bebida produzida por meio da diluição e derretimento do milho, transformado em pasta “igual a mingau”, portanto, não deve ser coada como geralmente é feito durante a produção ordinária de *kaguĩ*. Para preparar a bebida, uma mocinha jovem solteira¹⁸ (*kuñatai omenda e'y*) tinha que moer o milho, e depois disso ele devia ser colocado em uma panela e mastigado por uma senhora mais velha – *guaiguĩ*. Deveriam apenas dissolver o milho e o produto era colocado em um cocho, ao lado do qual preparava-se a comida dos pais. No entanto, no caso do alimento dos pais, quem mastiga o milho são as moças jovens – *kuñatai*. “Para adoçar essa bebida mesmo é que deve dar às meninas [*mitã kuña*] o *Ka'a he'ẽ*¹⁹ (erva-doce)” (GARCIA, 2003, p. 668). Em outro momento desse mesmo relato, é mencionado que se dá o *ka' a he'ẽ* para as meninas – *mitã kuña* – para que quando ela fique moça – *kuñatai* –, “só mexa com as mãos a bebida e já fica doce como se fosse açúcar. Para isso eles dizem que foi dado para ela a erva-doce para que a bebida dela fosse bem doce” (GARCIA, 2003, p. 670).

No relato de Ilma, entrevistada em 2018 e 2019 na reserva de Amambai, sobre o uso do *ka'a he'ẽ* e a fabricação do *kaguĩ* doce, ela mencionou que quando

¹⁷ O livro organizado por Garcia apresenta as transcrições das entrevistas realizadas em guarani, de um lado, e do outro, uma tradução em português. No que diz respeito ao trecho mencionado, na parte da tradução para o português existe a seguinte afirmação: “Lá no Paraguai eu vi quando eu era criança” (p. 668). Porém, no trecho transcrito em guarani, na página 669, essa informação não aparece. Como a organização do livro é confusa, é difícil saber exatamente quem foi a narradora. No entanto, o último nome de um narrador mencionado antes desse relato, que se inicia na página 668, é o de Rosalina Medina. Rosalina afirma que nasceu em Panambizinho, no MS, e de lá seu pai a levou para a Colônia Marical, no Paraguai. Como os trabalhos de etnobotânica de Garcia se desenvolveram na reserva de Amambai, nas décadas de 1970 e 1980, a entrevista deve ter sido realizada ali naquela localidade, onde ela deveria estar morando.

¹⁸ O termo *kuñatai* se refere à fase de puberdade da menina, na qual ela já demonstra os sinais corporais de maturidade sexual, como o crescimento dos seios e, possivelmente, a menarca, mas ainda não se casou. Na tradução constante no livro de Garcia (2003), o tradutor faz uma associação entre a ideia de não ser casada e ser virgem.

¹⁹ No original, a grafia é *ka'a e'ẽ*, no entanto tendo em vista a necessidade de padronizar a grafia em guarani, para facilitar o entendimento, a escrita da palavra foi modificada para *ka'a he'ẽ*.

a menina tinha 12 anos, já podia fazer o *kaguĩ* junto de sua mãe. A mãe socava o milho, colocava no fogo para cozinhar e depois colocava água (provavelmente uma água fria), e a menina mexia com as mãos até dissolver bem. Ilma explicou que como lavavam a mão com o *ka'a he'ẽ*, ao mexerem o *kaguĩ*, ele ficava doce. Janete, esposa de Elizeu, havia mencionado anteriormente que Ilma era parteira e inclusive ela fez o parto de sua filha mais nova, na época dessa conversa ainda uma bebezinha. Como ela já havia mencionado que o *ka'a he'ẽ* era bom para o parto, Felipe quis saber mais sobre isso e perguntou mais a respeito. Ilma respondeu que:

É, porque é bom aquele lá, porque está no parto igualzinho a kuñatai, que a gente falava, os primeiros filhos, os segundos filhos. Aquele lá é bom porque tem que lavar o rosto ou talvez tomar banho. Esse aí é bom, esse aí é primeiro remédio mesmo.

Ao mencionar que é “igualzinho kuñatai”, Ilma está se referindo ao estado de vulnerabilidade, *-jekoaku*, da mãe após o nascimento do primeiro e segundo filhos, necessitando também adotar determinados comportamentos e se “resguardar” para não correr perigos. Ilma acrescentou ainda que o *ka'a he'ẽ* tinha o poder de espantar o *mba'etirõ*, o que deve ter relação com o fato de ser bom para a mulher após o parto. O estado de vulnerabilidade em que se encontra a jovem reclusa durante a sua menarca, e os cuidados necessários para com ela, foram bem descritos por autoras tais como Verón (2018) e Seraguza (2013; 2017), que destacam a importância do momento privilegiado de aprendizado da mulher no qual ela aprende junto de outras mulheres a se tornar consciente do seu papel de mãe, educadora, curandeira e conselheira no seu grupo. Além disso, destaca-se nos relatos, para além das restrições alimentares e da necessidade do ocultamento da jovem nesse período, o corte de cabelo bem curto e o uso de plantas no corpo da jovem, tais como *mba'egua*, *ysy*²⁰, *yruku* (urucum), milho, dentre outras. Relato muito similar foi proferido por Celina, que assim como Ilma, destacou o uso do *ka'a he'ẽ* em um contexto parecido.

Celina, relatou igualmente que teve que “se guardar” quando tinha por volta de 12 a 13 anos. Era justamente nessa fase que ela relata que foram dadas folhas

²⁰ *Ysy* pode ser traduzido em guarani como “resina”, de forma genérica. No entanto, na forma como Verón (2018) utiliza o termo ao longo de sua dissertação, ela parece estar se referindo a uma planta específica, na medida em que se refere a “um remédio chamado *ysy*” (idem, p. 22) e “minha mãe tomava banho com folhas de *ysy*”.

de *ka'a he'e* por sua avó, para ela mastigar. Ela ficou “guardada” duas vezes pelos avós dela, para o *mba'etirõ* não pegá-la, ou se apossar do corpo dela – “*mbaetirõ ojaserehe*” –, tais como os espíritos do *jaguarete* (onça), *mbói* (cobra), *Jy'y* (arco-íris), ou qualquer outro bicho. Para que o *mba'etirõ* não se apossasse do corpo dela, foi dado um remédio (*pohã*) chamado *ysy*. Além disso, Celina também informou que na época em que ficava “guardada” tinha que cortar os cabelos curtos. Após questionado sobre o que as meninas faziam quando saíam do resguardo, Celina respondeu que antigamente as meninas faziam *kaguĩ* para os pais e as mães tomarem, e atualmente ninguém mais fazia esse tipo de bebida. Além do *ka'a he'e* dava-se o *mba'egua* como *pohã* para as meninas tomarem.

Sobre o uso do *mba'egua*, uma referência similar aparece em depoimentos coletados na coletânea de Garcia (2003, p. 386-7), quando o narrador menciona os alimentos que devem ser evitados pela moça em resguardo, na época de *onhemondy'a* (menarca), tais como a carne de anta, e de vaca, sendo que no caso deste último explica-se que “dizem que é anta com chifre” (GARCIA, p. 386). Além da anta e da vaca, outros animais evitados, geralmente associados com “epilepsia” (*heo'ã*), mas não mencionados explicitamente, que “encarnam” (*ojepota*) são: veado, tatú, queixada (porco por extensão). Os animais permitidos seriam cutia, cateto, peixinhos. Ele menciona que quando elas ingerem alimentos durante essa fase, tais como um peixinho branco, deve-se comê-los junto de uma mistura de pó de *mba'egua* moído socado com milho torrado. Isso era feito para evitar “*ojepota ramo ma'etirõ hese heo'ã*” (GARCIA, 2003, p. 387), uma frase que foi traduzida como “quando as coisas se encarnam neles ela sofre epilepsia” (GARCIA, 2003, p. 386). A menina só voltaria a comer os alimentos interditados, de acordo com outro relato, quando os cabelos já tivessem crescido novamente (GARCIA, 2003, p. 650-1)²¹.

Na coletânea organizada por Garcia (2003, p. 212-3), aparece a menção ao uso de *Ysy*, como a cêra de uma árvore, no corpo inteiro junto a um banho com caldo de cedro durante o ato de resguardo após o nascimento do filho, “*mitã ojekoaku*”, para evitar que o *Jy'y* encarne na mãe e para que os seus

²¹ Segundo informação pessoal repassada por Anai Graciela Vera Britos, até os dias atuais os Paĩ Tavyterã do Paraguai se utilizam da prática de cortar curto os cabelos das meninas na época da primeira menstruação.

filhos tenham saúde. Conforme já mencionado, o estado de vulnerabilidade corporal é denominado de *-jekoaku* e inclui não só a gestação, o pós-parto e o nascimento dos filhos, mas também o período em que a pessoa começa a manifestar marcas no seu corpo indicadoras da passagem para a vida adulta – primeira menstruação (*oñemondy'a*), no caso das mulheres, e mudança de voz, no caso dos homens (*kariay*). Quando nesse período, é necessário que a pessoa siga dietas e manifeste comportamentos adequados, ao passo que seus familiares mais próximos têm a obrigação de reservar-lhe mais cuidados (MELIÁ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 2008; MURA, 2006; SCHADEN, 1974; VERA BRITOS, 2015; SERAGUZA, 2013).

Um dos perigos enfrentados pela jovem em estado de formação é justamente a sua sedução por outras alteridades, acarretando em uma mudança de percepção da mesma, que passa a mudar o seu comportamento, enxergar seus parentes como inimigos, e podendo até mesmo ocorrerem alterações corporais características do estado de *-jepota*. Vera Britos (2015) descreveu uma história de *-jepota*, contada para ela pela filha de um *ñanderu* Paĩ Tavyterã, em Ita Guasu, no Paraguai, de uma jovem que foi seduzida pelo *jaguetê*. O animal teria aparecido como um jovem bonito, convidando a menina para passear, e juntos eles foram para vários lugares até então não percorridos pela garota e aonde nunca iria se estivesse sozinha. Aos poucos a jovem foi se afastando dos seus parentes, pois queria morar junto com o *jaguetê*, com quem havia se casado. Ao voltar para casa, a menina passou a não reconhecer os seus irmãos e dizia que tinha se casado, mas não conhecia ainda seus sogros e cunhados. Ela foi ficando cada vez mais preguiçosa (*kaigue*), dormindo a manhã toda e ficando acordada de noite, o que aconteceria porque o *jaguetê* é um animal com hábitos noturnos e a menina começava a se parecer cada vez mais com seu novo marido. Seraguza (2013) descreveu uma história muito similar contada por suas interlocutoras Kaiowa e Guarani, na qual uma tia de uma delas não se resguardou e acabou se apaixonando por uma onça, engravidou e transformou-se neste tipo de animal.

Um dos cuidados adotados para evitar a atração pelo cheiro, mencionado por Seraguza (2013) seria um tratamento com “ervas fétidas”. Outros cuidados citados pela mesma autora seriam pinturas corporais, de cinzas de cabaças e *uruku*, que seriam apontadas como “*mboro'y*”, ou seja, que esfriam o corpo e afastam

os perigos do-*jekoaku*. No caso do *Ysy*, citado por Celina, trata-se uma resina de árvore com cheiro bem forte. Além disso, o corte dos cabelos, segundo um dos interlocutores de Seraguza, seria para evitar “olhares alheios”.

As mulheres Kaiowa e Guarani que passaram pelo ritual da *kuña gua ka’u* recordam-se dos remédios com poucas saudades, “[...] os remédios são ruins e fedidos, minha mãe me obrigava a tomar banho com os remédios fedidos dentro de casa, o remédio é cheio de bicho, apodrecendo, diz que é para espantar o mal.” (SERAGUZA, 2013, p. 125).

Dessa forma, aparentemente o *ka’a he’ẽ*, junto do *mba’egua* assim como as plantas anteriormente mencionadas, são utilizadas de forma a espantar espíritos ou seres que podem causar infecções indesejadas ao corpo da jovem em estado de formação. Ou seja, além de deixar o corpo da jovem com a capacidade de produzir ou extrair alimentos doces, ele também o protege de afecções que sejam capazes de produzir comportamentos indesejados, agindo tanto de forma positiva (capacidade de adoçar) como protetiva (proteção ao *-jepota*).

No que diz respeito ao uso do *ka’a he’ẽ* pelos jovens meninos, os relatos Pai tavyterã e kaiowá encontrados nos levam a associá-lo ao ritual do *kunumi pepy*. A descrição do *kunumi pepy* realizada por Meliá, Grunberg e Grunberg (2008) e Chamorro (1995), junto de alguns detalhes de relatos presentes em Garcia (2003), nos ajudam a entender a importância do uso do *ka’a he’ẽ* pelos jovens *kunumi*, e em que etapa do ritual é preparado o *kaguĩ* que deve ser doce – e que para este fim foi dado o *ka’a he’ẽ* para as meninas (*mitã kuña*). As mocinhas jovens solteiras, *kuñatai omenda e’y*, auxiliam os *kunumi*, servindo-os com *kaguĩ* diretamente em sua boca, em três momentos. Um é na fase de preparação para o ritual, quando os garotos são alimentados enquanto sentados em sua rede por uma jovem solteira que lhe dá a cuia à boca. Outro momento, descrito em Garcia (2003) pela mesma interlocutora que fala sobre o *ka’a he’ẽ*, é no *mitã ka’u* propriamente dito, quando a *kuñatai* serve o *kunumi* que terá o seu lábio furado em uma cabacinha – *hy’ape* – para embriagá-los. A terceira menção, também presente em Garcia (2003), é no momento em que os jovens estão sentados no *apyka* (assento), aguardando o momento de furar o lábio, quando são servidos novamente pelas *kuñatai* em outra cabacinha – *hy’a’i*.

Em um dos vídeos gravados pelo Grupo SUNU em parceria com associações indígenas do Paraguai, encontra-se o depoimento de Sebastiana Ramos

Reyes – *jari* (avó) do *Tekoha Apyka Rovaju (Pikykuá)*²², que fica no município paraguaio de Pedro Juan Caballero – a respeito da fabricação do *kaguĩ*. Ela faz uma longa fala a respeito de como foi ensinada a preparar o *kaguĩ* e dá vários detalhes sobre o processo de preparo. A transcrição da fala dessa *jari* em guarani foi realizada por José Elizeche, do Grupo SUNU. O contexto da fala de Sebastiana parece referir-se principalmente ao *kaguĩ* preparado para a festa do *kunumi pepy*, quando os jovens homens têm o lábio furado e recebem a inserção do *tembeta*. Em sua fala, aparece a importância das *kuñatai* participarem da fabricação de *kaguĩ* como uma forma de aprendizado, sendo orientadas pelas mulheres mais velhas e experientes nas formas de posicionamento e movimentação do corpo, nos detalhes que devem ser observados durante a preparação, na quantidade e no controle da qualidade dos ingredientes, nos utensílios certos que devem ser usados, dentre outros. Durante a preparação, o farelo de milho triturado que é cozinhado toma uma consistência grossa, “como um mingau” – *tujúi guasu joty*. A “dona da casa”, *oy jara*, monitora e avalia se o *kaguĩ* foi bem preparado e está bom para o consumo. Ao *kaguĩ* é adicionado caldo de cana, sendo que a parte que os *kunumi* irão ingerir é separada da que será consumida pelas outras pessoas. Quando os meninos estão reclusos, descansando em suas redes, são servidos de *kaguĩ'i* em uma cabaça chamada de *hy'a ojyhy'ary* pelas meninas, provavelmente irmãs ainda solteiras dos meninos. Esse tipo de *kaguĩ* servido para os meninos enquanto estão descansando na rede parece ser feito do bagaço que sobra após a ação de coar a parte mais líquida do *kaguĩ*, chamada de *hatykue*²³ (*ore memby, kyharupi jópy, onohẽma atu pe hatykue*). A bebida consumida exclusivamente pelos meninos durante o *kunumi pepy* tem que ser azeda/fermentada – *háí* – e doce. Os adultos responsáveis pelo ritual têm que provar se esse *kaguĩ* está bom e forte o suficiente para a etapa do *mitã ka'u*, no qual os meninos bebem e dançam, o *mitã rekotihuha*. Tinha-se que rezar sobre essa bebida também, para deixá-la com uma maior capacidade de embriagar. A seguir será descrito um trecho transcrito em

²² Segundo as informações de Meliá, Grunberg e Grunberg (2008, p. 63), “Este tekoha abarca el triángulo formado por el Río Aquidabán y el Arroyo Guasú. Incluye los lugares ubicados sobre el Arroyo Pikykuá, Arroyo Pindó, Tororõ y Pirá Potrero. Antes de abrirse la actual ruta V se extendió más al sur incluyendo los lugares denominados Piký, Gasorý, Pikysysý, Itaguasu, Guavira y Añaretã”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s10Gu3SvQk8&t=5s>.

²³ *Hatykue* não é um termo relacionado exclusivamente com o *kaguĩ*, e designa de modo geral a sobra ou resto de alguma coisa.

guarani por José Elizeche²⁴, seguido da tradução de Gregório Gómez Centurión²⁵, de uma parte em que ela faz menção ao uso do *ka'a he'ẽ*:

Hy'ápe oñemoĩ hína pe, upe ka'a he'ẽ he'ia. Ka'a he'ẽ pejea ahendu, ha che mondo pytũmbye, ka'a he'ẽ ko che ha'e, aimo'a ko'ãicha mba'e yvyra tuicha, peichami ko ha'e, michĩ. Aã he'ẽ porã che ha'e upéape, kuaa voi roĩhápe oĩ, pépe oĩ. Ikatúarã ko ko'ape jaru ñañoĩ, ha ipoty kue ojepypira añete. Michĩa oĩ, péichami voi. Upéa mokoĩvépe imporã. Teõ'ãpe iporã péa. Ha péa, mokoĩ, upéarente ko pe mitã ojerokyhápe, kunumi kuéry ojerokyhápe, upéarente ko oñemoĩ chupe hy'ápe. Ha ymave ningo añete aje'i he'i kuri ahendu ae ngeylua he'i, yma ko oĩ akue, peapa Leandro história, ha oiko akue ña'e, ña'emirĩ, ha ko'anga ndoikovéima, hy'a guasu reíma péape omoĩ, lo mismo joty. Iporã voi pe hy'ápe oĩ. Porque pe hy'a ko nderehomo'ái retopa la cosa... he'i... pe hy'akuarogue. Péague, upéaguinte ko ñe, upéa oñemoĩ akue hy'ápe, hy'ápe oñemoĩ hína pe, upe ka'a he'ẽ he'ia. Ha upéa mokoĩvépe. Ha'e iguarapo he'ẽ haguã, ha'e por noike hesakua guyry guyry rei, upéarã oñemoĩ hína ýpe upéa. Pero michĩ ha'e. Upépe voi ñande ñaĩháme jayvýpe oĩ. Péicha'i oĩ oĩ. He'ẽ porã voio. Ijyva umía ejohéi kuaaicha ha oñakãhẽarã ipype por noike he'õ'ã. Ha ñane ma'ëra kuéra niko, ñande ryvy kuéra niko he'i, imal he'i, ha ñande katu he'õ'ã ja'éva, otro katu he'i hesakuaguyry, mokoĩ ha'e héra. Ha por noike umía.

Tradução: Em uma cabaça se deve colocar isso que chamam de *ka'a he'ẽ* (a estévia), escuto que dizem *ka'a he'ẽ*, achei que seria uma árvore como a erva-mate, mas ela é uma plantinha, pequena. É muito doce, aqui onde vivemos podemos encontrá-la, ali mesmo tem. Inclusive podemos trazer a planta aqui nesse lugar e da flor e sementes ela se procriará, irá se estender. Ela é pequenina, cresce apenas até essa altura. Ela serve para duas coisas. Serve para evitar o estado *teõ'ã* (epilepsia). É por isso que se coloca na cabaça dos meninos durante o seu processo de dança (*mitã ojerokyhápe*). Escutei que alguém mencionava, creio que foi o Leandro, que antes havia o *ña'emirĩ* (um pequeno recipiente cerâmico côncavo). Hoje em dia não se acha mais. Apenas se usa a cabaça grande para guardar, serve igualmente. É por isso que se usa agora a cabaça grande. E isso é para duas coisas; para deixar bem doce, com gosto bom, e para que ao tomar não produza tanta tontura/vertigem. Por isso se coloca na água. Mas é pequeno. Aqui mesmo no lugar em que estamos entre as ervas daninhas ela pode ser

²⁴ Para fins de padronização da grafia guarani, foram realizadas algumas pequenas alterações no texto, principalmente no termo *ka'a he'ẽ*, que estava grafado originalmente como *ka'ae'ẽ*.

²⁵ Gregorio traduziu a transcrição da fala em guarani para o espanhol. A tradução do espanhol para o português foi feita por Felipe V. M. Almeida.

encontrada. Está por aí. Ela é muito doce. Com isso devem lavar os braços e enxaguar a sua cabeça, para que não sofram *he'õ'ã* (epilepsia). Nossos irmãos menores (não indígenas) dizem “tem algum mal”, assim dizem. Nós dizemos *teo'ã*, epilepsia. Outros dizem também “tem tontura/vertigem”. Tem dois nomes e é para que isso não aconteça.

Na fala de Sebastiana, o *ka'a he'ẽ* parece ser usado nos *kunumi* durante o *mitã ka'u* propriamente dito, logo antes ou durante a bebedeira compulsória junto da dança circular do *mitã ojerokyhápe*, ou seja, quando são embriagados, tendo como função principal evitar sintomas não desejáveis da bebedeira excessiva: o estado de *he'o'ã*, caracterizado por perda do controle do corpo, tremedeira e traduzido pelos indígenas comumente como “epilepsia”; e o *he-sakuaguyry*, que seriam sintomas de tontura e vertigem. Na sua fala, parece que o *ka'a he'ẽ* colocado na cabaça, provavelmente em um estado líquido (dissolvido em água), era passado nos braços e na cabeça dos meninos. Da mesma forma, Catalina Benítez Riveros, *jari* (avó, anciã) de Jasuka Venda, cujo relato foi anteriormente, afirma também que os Kunumi usavam o *ka'a he'ẽ*, junto do *mba'egua'i*, para lavar os braços.

Retornando ao relato que consta na coletânea de Garcia (2003), no qual estamos nos baseando, o ritual prossegue, e após dançarem por dois dias e duas noites até o amanhecer, saúdam o sol e vão se banhar no rio. Mesmo se era época de geada, ia-se para o rio tomar o banho. Na volta do banho, os meninos já adornados sentam em seus bancos (*apyka*), trazidos por seus pais, e ali recebem *kaguĩ* de uma cabaça pequena servida pelas jovens (*kuñatái*). Dessa forma, tendo em vista este relato e os anteriores, aparentemente o uso do *ka'a he'ẽ* ocorria justamente junto do *kaguĩ* que iria embebedar os meninos, ou seja, na fase do *mitã ka'u* propriamente dito, quando após e ao mesmo tempo de ingerirem uma grande quantidade de bebida, deveriam executar a dança circular do *mitã ojerokyhápe*. Além disso, o *ka'a he'ẽ* também parece ser usado dissolvido em água, com a qual os meninos banham seus braços e cabeça. Com essas práticas, evitava-se o estado de *he'o'ã* e, também, a tontura/vertigem.

Leva-se aqueles que vão perfurar o lábio para se banharem, e vindo dali já se lhes dá o *kaguĩ* nessa medida e deve ser servida em uma cabaça, em uma cabaça deve ser. Para esse efeito já devem plantar a cabaça pequena, quando chega a época da sementeira já deve-se cultivar, e nessa cabaça pequena se deve repartir [o *kaguĩ*]. As jovens solteiras são as que devem distribuir. Assim

se dizia quando alguém te convidava com o *kaguĩ*, “isso é um *jopói*”²⁶, se dizia. Ainda que não queira continuar tomando, “deve tomar tudo” te diziam. Isso é assim, é agridoce e essa é a comida dos meninos. Não deve ser muito forte, apenas o *kaguĩ* os embriaga e logo os fazem sentar em fileira. De antemão preparam para o seu lugar, não os fazem sentar no solo, preparam um banco [*apyka*] para o seu assento, que deve ser feito de cedro. Também pode-se fazer de cancharana. Todos os assentos devem ser fabricados dessas duas madeiras e deve-se pintar com o sumo fervido do urucum [*yruku*], desse modo deve-se alinhar um atrás do outro, por aqui um, por ali outro, e desse modo vai se estendendo [a fila] em frente a casa cerimonial e todos devem estar adornados com urucum e sentados sobre seus bancos, onde recebem o *kaguĩ* em uma cabaça pequena das mãos das senhoritas. Devem ser solteiras; não se aceita as casadas e viúvas. Se as grávidas, as que estão próximas de parir, passam por ali no momento em que os meninos [*kunumi*] já estão embriagados, eles se curam totalmente. (Trecho traduzido para o português²⁷ do original em guarani presente em Garcia, 2003, p. 675).

É bem provável que *he’o’ã* seja também cognato de termos semelhantes referentes ao mesmo tipo de relação observável em outros povos tupi-guarani, ligada a perda vital e/ou de consciência associado a relação de mestre-controlador/cuidador e xerimbabo (FAUSTO, 2001), já que a jovem perde a consciência de si e passa a agir como um animal a partir de ter sido “encarnada” ou “encantada” por um animal, que assume um papel de controlador do seu corpo e de suas ações.

Entre os Paĩ Tavyterã do Paraguai, assim como entre os Kaiowa e Guarani do MS, o consumo de carne é cercado de perigos, principalmente em determinadas fases da vida de uma pessoa, tais como os primeiros anos de vida, durante a passagem para a vida adulta e na gravidez e após o nascimento dos filhos. A carne deve ser preparada da maneira correta, sob o risco de acarretar doenças, sendo o estado de *e’o’ã* considerado como uma moléstia. O preparo envolve um benzimento, cujo efeito principal é retirar a subjetividade do alimento, sendo esta última interpretada por alguns autores como a alma do animal. Dessa forma,

²⁶ Meliá, Grunberg e Grunberg (2008) traduzem “*jopói*” como reciprocidade obrigatória, cuja etimologia seria “mãos abertas um para o outro”.

²⁷ Conforme mencionado anteriormente, a transcrição em guarani foi traduzida para o espanhol por Gregório Centurión Gomes, a qual foi traduzida ao português por mim. Apesar da obra de Garcia (2003) apresentar uma tradução ao português para os trechos em guarani, verifica-se algumas imprecisões que podem confundir o leitor. Por isso consideramos que seria necessário fazer uma nova tradução da transcrição original em guarani.

o *te'ó'ã* seria um sintoma do contágio do animal, caracterizado por desmaios e convulsões (traduzidos como epilepsia), a partir dos quais se consegue reconhecer pelos movimentos da pessoa qual foi o animal que ingeriu e provocou os sintomas. No entanto, é possível tratar a pessoa acometida pelo *-ẽ'ó'ã* a partir de rezas e do tratamento com remédios do mato (*pohã ñana*) (VERA BRITOS, 2015).

No relato de *Chamiri Poty* já mencionado anteriormente, ela fala que o *ka'a he'ẽ* é empregado na época de-*jekoaku* dos *kunumi* – *ka'a e'ẽ roiporu kunumi kuéra jekoakuhápe* – ou seja, na época em que é realizado o *kunumi pepy*; e também que as mulheres na época da menarca usavam para deixar o seu *kaguĩ doce* – *kuña oñemongy'ahápe oiporu ikãgui e'ẽ haguã* – fase na qual a menina também está em um estado-*jekoaku*. Portanto, parece que a preocupação com a bebedeira do *mitã ka'u* tem a ver com o estado de-*jekoaku*, onde o corpo está especialmente vulnerável e, portanto, mais susceptível ao *he'ó'ã*, resultando em perda dos sentidos e controle do corpo. O *he'ó'ã*, que muitas vezes é traduzido pelos próprios indígenas como epilepsia, pode ser causado também pela ingestão de carne de animais de caça ou de criação, sem que tenha sido feita antes uma reza. Da mesma forma que as meninas na fase da menarca, os garotos que terão seus lábios perfurados estão também em “estado quente”, na fase de-*jekoaku* e, portanto, susceptíveis a perigos similares. Dessa forma, tudo indica que o *ka'a he'ẽ* tem um efeito protetor, moderador ou amenizador de sintomas em meninos e meninas que estão na fase de-*jekoaku*, ajudando a impedir que eles fiquem *he'ó'ã*.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O levantamento etnográfico realizado pelos autores no Brasil e Paraguai permitem observar que os Paĩ Tavyterã, Kaiowa e Guarani são detentores de conhecimentos tradicionais associados ao *ka'a he'ẽ (Stevia rebaudiana)*. Esses conhecimentos abarcam aspectos ecológicos, de manejo e de uso da planta. Confirma, além disso, que em várias oportunidades ao longo do século XX, atores externos dependeram do conhecimento indígena para coletarem exemplares de *ka'a he'ẽ* na Cordillera de Amambay. Entre os usos tradicionais identificados pelos autores, se destaca que o *ka'a he'ẽ*, além de ser utilizado como um remédio para a cura de vários males, e como edulcorante de alimentos, era consumido por jovens, mulheres e homens, atuando de forma protetiva durante a fase de transição

para a fase adulta. Talvez este uso ritual do *ka'a he'ẽ*, até então desconhecido na literatura sobre a planta, e o ocultamento explícito desse conhecimento por parte dos anciãos e anciãs permita explicar o descobrimento relativamente tardio dessa planta por parte da ciência ocidental.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Felipe V. M. *Do ka'a he'ẽ à estévia, da estévia ao ka'a he'ẽ*: conhecimentos tradicionais, ciência, tecnologia e mercadoria. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2020.

BRAND, Antonio. *O Impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani*: os difíceis caminhos da palavra. 1997. Tese (Doutorado em História Ibero-Americana) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 1997.

CADOGAN, León. *Breve contribución al estudio de la nomenclatura guarani en botanica*. Asunción: Servicio Técnico Interamericano de Cooperación Agrícola, 1955.

CHAMORRO, Graciela. *Kurusu Ñe'ẽngatu*: palavras que la historia no podría olvidar. São Leopoldo: IEPG/COMIN, 1995.

EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL [EMGC]. *Cadeno mapa guaraní continental*: povos guaraní na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. Campo Grande: EMGC, 2016.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis*: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo, Edusp, 2001.

GARCIA, Wilson Galhego Garcia (Org.). *Nhande Rembypy*: nossas origens. São Paulo: UNESP, 2003.

LIAUDAT, Santiago Landívar. *Del uso indígena al comercio mundial*: ciencia, poder y explotación en la mercantilización de la Ka'a He'e (Stevia). 174 f. 2015. Tese (Especialização em Estudos Latinoamericanos) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 2015.

MELIÁ, Bartomé; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. *Los Paĩ-Tavyterã*: etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. 2. ed. Asunción: Ceaduc/Cepag, 2008 [1976].

MÜLLER, Franz. Drogas y medicamentos de los indios Guaraní (Mbyá, Pai y Chiripá) en las regiones orientales de la selva del Paraguay. *Parodiana*, Buenos Aires, v. 1-2, n. 10, p. 197-209, 1997.

MURA, Fábio. *À procura do bom viver: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os kaiowa*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, 2006.

OVIEDO, Lamia Sofía Espíndola. *Kuñã jekoaku: apuntes sobre sobre conocimientos de mujeres Paĩ Tavyterã y su relación con el ciclo vital de la menstruación*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, Paraguai, Assunção, 2008. Disponível em: https://www.academia.edu/33886129/ku%C3%B1a_jekoaku_Apuntes_sobre_sobre_conocimientos_de_mujeres_Pa%C4%A9_Tavyter%C3%A3_y_su_relaci%C3%B3n_con_el_ciclo_vital_de_la_menstruaci%C3%B3n. Acesso em: 09 jul. 2021.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: E.P.U./Edusp, 1974.

SERAGUZA, Lauriene. *Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guarani, de aña à kuñã*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2013.

SERAGUZA, Lauriene. Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani em MS. *Revista Tellus, Campo Grande, MS, ano 17, n. 33, p. 139-162, maio/ago. 2017.*

SOEJARTO, Djaja Djendoel. Botany of Stevia and Stevia rebaudiana. In: KINGHORN, A. Douglas. *Stevia, the genus Stevia*. London: Taylor and Francis, 2002.

VERA BRITOS, Anai Graciela. *Convivendo na terra de Ñane Ramõi Jusu Papa: uma etnografia das relações entre os Paĩ Tavyterã e os animais*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2015.

VERÓN, Valdelice. *Tekombo'e kunhakoty: modo de viver da mulher Kaiowa*. 2018. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2018.

WAGNER, Véronique. *De Stevia rebaudiana a la Stevia: Parcours chaotique de l'herbe sucrée" parmi les édulcorants*. 2012. Tese (Doutorado em Farmácia) – Universidade de Lorraine, França, Nancy, 2012.

Sobre os autores:

Felipe Vianna M. Almeida: Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio

Grande do Sul (UFRGS). Graduado em Ciências Biológicas pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É servidor público da Fundação Nacional do Índio (Funai), ocupando o cargo de indigenista especializado. E-mail: felipevmalmeida@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6190-7739>

Marcos Glauser Ortiz: Doutor em Antropologia pela Universidade de Marburgo, da Alemanha. Mestre em Agroecología pela Universidade Internacional de Andaluzia, da Espanha. Atualmente é docente e investigador nível I no *Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología* (CONACYT), do Paraguai. E-mail: marcosglauser@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9260-049X>

Recebido em: 08/12/2020

Aprovado para publicação em: 16/12/2020