

UM ESTUDO DE CASO SOBRE O FUMO, O USO DOS CACHIMBOS E AS PRÁTICAS DE FUMAR ENTRE OS MBYÁ-GUARANI (RS)

ROBERTA PÔRTO MARQUES¹
UFRGS

RESUMO: *Este artigo trata de uma pesquisa acerca dos cachimbos utilizados entre grupos indígenas Mbyá-Guarani de aldeias próximas à cidade de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Com o intuito de estudar o uso do fumo e as práticas do fumar – nos cachimbos (petynguá) – se buscou, através da prática etnográfica, perceber de que maneira e em que medida se dá esse uso e o que ele significa para tais grupos. Traz-se, ainda, referências em trabalhos etnográficos acerca do uso do fumo entre outras etnias ameríndias, a fim de proporcionar certo entendimento de tal temática, no sentido de reforçar a valorização da prática de fumar como parte fundamental da sociocosmologia de muitos grupos ameríndios.*

PALAVRAS-CHAVE: *Cachimbos; Fumo; Mbyá-Guarani; Etnologia.*

ABSTRACT: *This article deals with a study about the pipes used between Mbyá-Guarani indigenous groups of villages near the city of Porto Alegre, Rio Grande do Sul. In order to study the use of tobacco and smoking practices – in pipes (petynguá) – we looked through the ethnographic practice, understanding how and to what extent this use occurs and what it means for these groups. Bring it also references in ethnographic work on the use of tobacco among other Amerindian ethnic groups in order to provide some understanding of this theme, in order to enhance the appreciation of the practice of smoking as an essential part of sociocosmology many Amerindian groups.*

KEYWORDS: *Pipes; Smoking; Mbyá-Guarani; Ethnology.*

Os cachimbos são utilizados pelos Mbyá-Guarani para a inalação da fumaça de fumo e ervas tanto em circunstâncias cotidianas quanto rituais. A denominação êmica dada pelos Mbyá-Guarani para este

¹ Licenciada em História pela UFRGS, participou do projeto de pesquisa "Arqueologia Guarani: Territorialidade e Cultura Material". Atua na temática indígena, tendo integrado o processo de monitoria e acompanhamento ao Estudante Indígena na UFRGS, assim como a equipe de arqueologia de Grupo de Trabalho de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas Mbyá-Guarani no RS. E-mail: rob.marq@hotmail.com.

artefato é *petynguá* (*pety* significando “fumo”, enquanto *-guá* tem um sentido de lugar, de continente, ou seja, *petynguá* é o lugar do fumo). Para entrar em transe, e dessa maneira interagir com outros domínios do *cosmos*, o xamã² utiliza o cachimbo de forma ritual, em curas, cantos e danças. Os cachimbos podem ser confeccionados em madeira, argila ou taquara e a escolha da matéria-prima indica questões simbólicas relativas ao conteúdo sociocosmológico mbyá-guarani.

Entretanto, a importância do *petynguá* não fica restrita aos aspectos rituais e cerimoniais entre os Mbyá-Guarani, pois seu uso cotidiano é evidenciado como uma prática recorrente.

Pretendo aqui pincelar uma análise sobre quais seriam as faces do “poder” do fumar e de fazer uso do *petynguá* – de que forma elas se relacionam e agem na construção do *cosmos* – que fazem do tabaco uma planta essencial na constituição da sociocosmologia mbyá-guarani.

A fim de construir um eixo interpretativo que permitisse pensar o uso do tabaco/fumo em um específico contexto indígena sul-americano – dois grupos mbyá-guarani no estado do Rio Grande do Sul – e suas implicações sociocosmológicas, parti da linha teórica do *perspectivismo ameríndio*. A construção desse conceito por Eduardo Viveiros de Castro e outros estudiosos, como Tânia Stolze Lima, se deu a partir de práticas etnográficas em contextos de grupos Tupi amazônicos. O conceito de *perspectivismo* está relacionado à noção, nas sociedades ameríndias, de que cada ser do *cosmos* – formado por seres humanos, não humanos e extra-humanos – é capaz de ocupar um ponto de vista, uma perspectiva, portanto. Isso é dizer que os animais, as plantas, e os artefatos são gente, pois aquilo que é capaz de ocupar um ponto de vista – aquele que tem a capacidade de ser sujeito – é *gente*. Dizer “que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 372). Intencionalidades essas que se dão a partir das agências nas quais se constituem os seres e com as quais eles se relacionam entre si e entre outros.

² O xamã, a liderança religiosa mbyá-guarani, é denominada *karaí*, caso seja homem, e *kunhã karaí*, se mulher.

Tendo em vista que essa cosmologia “perspectivista-anímica-amazônica” é ampla, ou seja, ela transcende as fronteiras da Amazônia – chegando mesmo a formar, de acordo com Viveiros de Castro (2002), uma tradição continental pan-ameríndia – e que sugere certa homogeneidade de lógicas no pensamento sul-ameríndio, podemos inserir o *pensamento mbyá-guarani* nessa “matriz” perspectivista.

Neste sentido, a moderna etnologia ameríndia amazônica nos auxilia no arcabouço teórico de análise, inclusive através do conceito de *sociocosmologia*, entendida como a articulação, nas culturas indígenas brasileiras, entre as séries humana e cosmológica (GOBBI, 2008, p. 12), já que nessa pesquisa um aspecto da sociocosmologia mbyá-guarani é central e está vinculado a uma forma específica de contato com os domínios da natureza – e da sobrenatureza –, qual seja, a consubstanciação de fumo através do cachimbo.

I – O tabaco

O tabaco pode ser considerado fundamental para muitas etnias indígenas, principalmente na América. De acordo com Flávia Mello, o tabaco é “uma das plantas de poder mais difundidas entre os povos ameríndios, se não a mais” (MELLO, 2006, p. 231). Não apenas entre os Mbyá-Guarani, seu uso como planta xamânica essencial pode ser observado nos mais diversos povos indígenas.

Em *Estimulantes e narcóticos* (1987), John M. Cooper realiza uma análise acerca do uso dessas substâncias por populações indígenas da América do Sul, do Norte, Central e das Antilhas. Cooper nos apresenta cinco grupos de narcóticos e estimulantes: *euphorica*, *phantastica*, *inebriantia*, *hypnotica* e *excitantia*. De acordo com essa classificação, o tabaco se insere entre as *excitantia* ou estimulantes mentais.

Para Cooper, a história cultural do tabaco no continente americano desde a Conquista mostra duas tendências dominantes: primeiro, uma extensa expansão tribal e territorial do uso; segundo, uma acentuada e crescente secularização do tabaco (COOPER, 1987, p. 101). Cooper argumenta dessa maneira, pois entende – embasado em fontes iniciais – que da época da Conquista até cerca de 1700 o uso do

tabaco na maior parte das áreas seria exclusivamente mágico-religioso ou medicinal, o que indica que a influência dos europeus teria sido “responsável, em parte, por esse deslocamento histórico básico na finalidade de consumo” (COOPER, 1987, p. 102); sua secularização, portanto.

Cooper analisa algumas das diversas formas de se usar o tabaco (dentre elas o uso aspirado, comido, mascado, bebido, lambido e fumado, sendo essa última a mais comum) e nos explicita geograficamente em que local o tabaco é usado e de que forma (enquanto charuto, como cigarro ou no cachimbo).

De acordo com o autor, nos tempos atuais (à época de sua escrita), o fumo do cachimbo ocorre como forma exclusiva, predominante ou alternativa em três áreas da América do Sul: 1) parte do interior da Guiana; 2) parte da região Marañon–Huallaga–Ucayali e a jusante do Amazonas até a foz do Javari; 3) a zona muito extensa que começa no norte do baixo Araguaia, expandindo-se para sudeste, o sul e o sudoeste por uma grande parte do interior do Brasil meridional, Mato Grosso e Bolívia central. Daí para baixo a todo o Chaco até os pampas e a Patagônia, cruzando depois dos Andes até chegar ao Chile central (COOPER, 1987, p. 102). Nos primeiros tempos da colonização, entretanto, a presença do cachimbo é registrada no Brasil oriental (entre os Tapuia e os Tupinambá) e no Chile (entre os Mapuche–Huilliche).

Cooper explicita que quase todas as descobertas arqueológicas de cachimbos, que teriam idade pré-colombiana, foram feitas na “zona 3” ou no cinturão da cordilheira da Costa do Equador ao norte do Chile, e na região dos Calchaqui³. Isso quer dizer que antes da chegada dos conquistadores europeus, existia a prática do fumar em cachimbo em parte da América do Sul, inclusive na faixa territorial onde se localizavam os grupos Guarani.

Em sua obra *O cachimbo: ontem, hoje e amanhã* (2006), o biólogo Ferdinando Lombardo traz a informação de que existem 64 espécies de plantas do gênero *Nicotiana*, entre as quais *Nicotiana tabacum*, a espécie que fornece todos os tabacos utilizados hoje; destas espécies, 37 são originárias da América do Sul, 09 da América do Norte, 17 da

³ Vale que se estende por cerca de 250 km norte-sul, numa faixa estreita ao longo do rio Calchaqui, entre La Puna e a Cordilheira Oriental, na Argentina.

região australo-pacífica e 01 da África. Segundo o autor, estudos botânicos indicam que o gênero teve origem na América do Sul, diferenciando-se, posteriormente, em várias espécies que foram espalhadas pelo mundo. As investigações no continente sul-americano apontam como centro de origem o maciço andino entre o Peru, Bolívia e norte do Chile (LOMBARDO, 2006, p. 92).

II – O uso do tabaco entre alguns grupos ameríndios

Para explicitar de uma maneira mais abrangente a questão abordada na pesquisa, além do estudo de caso entre os Mbyá-Guarani, buscou-se referências sobre o uso do fumo em outros grupos indígenas. Das etnias indígenas analisadas aqui, apenas os Araweté, assim como os Mbyá-Guarani, são grupos Tupi-Guarani. A tentativa seria realizar um breve comentário acerca da importância dessa prática entre alguns grupos ameríndios que não somente os Tupi-Guarani. Dentre estes, escolhemos registros sobre os índios Karajá, e um mito dos Cahuilla (Estados Unidos). Há, ainda, uma narrativa sobre um exemplo de uso do fumo em curas, pelos índios Gavião-Ikolen de Rondônia, que não fazem uso de cachimbos. Iniciemos pelos Araweté.

Na vida cotidiana dos Araweté⁴ o tabaco é onipresente. Homens, mulheres e crianças, todos fumam. Os charutos, de 30 centímetros de comprimento, são uma coisa social por excelência (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 531). Feitos de folhas secas ao fogo e enroladas em casca de tauari, os charutos são usados, por exemplo, depois de uma refeição coletiva, em que o tabaco vai sendo passado de mão em mão. Na recepção a visitantes, o primeiro gesto araweté é a oferta de uma baforada no charuto da casa, aceso especialmente para isso. Quem acende um charuto tem de compartilhá-lo, pois, exceto o xamã (e mesmo assim, divide o fumo com os deuses), jamais se fuma sozinho.

O treinamento xamanístico araweté consiste em um longo ciclo de intoxicações por tabaco, até que o homem se faça translúcido,

⁴ Os Araweté, uma etnia Tupi-guarani, são caçadores e agricultores da floresta de terra firme. Atualmente, no Pará, existem cerca de 400 índios. Os Araweté foram estudados pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, pesquisa que deu origem a sua tese de doutorado, de 1986.

característica necessária para obter a visão e os deuses chegarem até ele. O tabaco é o emblema, o instrumento de fabricação e de operação do xamã (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 531). Além disso, é uma “coisa que ilumina”: o tabaco é como um “mostra-caminho” que nos orienta até a divindade; nunca se deve jogar fora pontas fumadas de charuto, ou a pessoa que as descartou se perde na mata (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 534).

Uma das ocupações noturnas favoritas dos Araweté são as sessões coletivas de embriaguez por tabaco, que servem também para ir “tornando transparentes” os xamãs iniciantes ou candidatos. Nas sessões de “comer fumo” (os xamãs são “comedores de fumo”, mas não apenas eles participam desses rituais) os homens são servidos do charuto por outrem, especialmente pelas mulheres. Realizam-se tais sessões na completa escuridão (exceto por algumas brasas para acender os charutos), pois o tabaco aborrece a luz e pode produzir fulminações (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 531). No decorrer da sessão, começa-se a ouvir grunhidos de sufocação, tosse e vômitos. Muita gente, inclusive mulheres e xamãs experientes, se embriaga e desmaia, morta pelo tabaco (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 532).

De acordo com Viveiros de Castro, os Araweté demonstram uma forte atração por experiências como a embriaguez de cauim e a narcose de tabaco. Eles gostam muito de “morrer” dessas coisas, escreve, e continua: se o tabaco é um “matador de gente”, é também um ressuscitador essencial, pois sua “fumaça é um dos principais instrumentos dos xamãs – ou seja, daqueles que, por experientes, não morrem mais com a droga – para despertar os desfalecidos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 532). É a fumaça do tabaco que ressuscita os mortos no céu. Essa substância é, portanto, “um conversor ontológico de ‘mão dupla’, efetuando passagens morte-vida vida-morte e um transformador Natureza – (Cultura) – Sobrenatureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 533).

Sobre os cachimbos dos índios Karajá, Frederico Lane escreveu, em 1950, um artigo para a *Revista do Museu Paulista*. A língua dos índios *Karajá* foi classificada como pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê. Atualmente, existem cerca de 2.500 índios Karajá que vivem em aldeias em Goiás, Mato Grosso, Pará e no Tocantins. Lane, baseado

em estudiosos como Fritz Krause (e suas observações coletadas no Araguaia em 1908), Herbert Baldus (que coletou informações entre os *Karajá* em 1935) e Harald Schultz (que coletou 12 cachimbos na Ilha do Bananal, em 1947 e 1948), estudou um total de 23 cachimbos da coleção do Museu Paulista.

O autor duvida que os índios *Karajá* tenham aprendido a fumar com os “brasileiros”, mais ou menos na primeira metade do século XIX – informação obtida pelo Sr. Krause – pois, mesmo Lane não tendo certeza da antiguidade de tal prática, acredita que esse hábito

deve ser êle remoto, se bem que talvez mais restrito de início a finalidades cerimoniais e medicinais, e não tão generalizado como na época presente, em que fumam indistintamente homens, mulheres e até as próprias crianças (LANE, 1950, p. 381).

Os cachimbos confeccionados por esses índios têm por matéria-prima principal o fruto de um jequitibá. Para os *Karajá*, escreve Lane, “tal material seria de emprego quase instintivo no fabrico de cachimbos” (LANE, 1950, p. 383), mesmo que se encontrem alguns confeccionados em madeira. Segundo as informações de Baldus, coletadas em 1935, os *Karajá* antigamente usavam a boca do cachimbo para marcar o círculo ao tatuarem o rosto, como uma espécie de molde para marcar na pele (LANE, 1950, p. 383).

No capítulo intitulado *Mitos em garrafa de Klein*, do livro *A oleira ciumenta* (1986), Claude Lévi-Strauss traz a ideia de que tanto na América do Norte quanto na América do Sul “os mitos poderiam dar uma expressão concreta a um esquema que reflete necessidades mentais, suficientemente abstrato para ter sido concebido em qualquer lugar sem nada dever à experiência ou à observação” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 197) e pergunta-se: “qual poderia ser esse esquema?” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 197). Para desenvolver tal questão, estabelece em sua análise a relação entre conteúdo e continente nos mitos “em garrafa de Klein” – aqueles que utilizam de modo marcante uma imagem: a do tubo ou cano, formas a que o cachimbo se assemelha.

Um dos mitos trazidos para essa análise por Lévi-Strauss é dos índios *Cahuilla*⁵. Inicia assim⁶: quando os demiurgos *cahuilla* emergiram

⁵ Os *Cahuilla* têm por território tradicional o centro geográfico do sul da Califórnia, Estados Unidos.

das trevas e quiseram dissipá-las, ambos começaram por extrair do próprio coração um cachimbo e o tabaco, cuja fumaça expulsaria a escuridão reinante. Mas os cachimbos eram cilindros cheios que eles tiveram de perfurar com um pelo. Fizeram um buraco largo demais, e o tabaco caía; então chegaram ao diâmetro apropriado. Depois dos cachimbos e do tabaco, os demiurgos tiraram de seus corpos o Sol, a luz, o eixo do mundo e todas as criaturas.

Na análise de Lévi-Strauss, os corpos dos demiurgos aparecem assim como um continente vazio de onde sai um continente cheio – o cachimbo inutilizável – e depois o que será o seu conteúdo – o tabaco –, antes que, esvaziado mediante uma operação de perfuração, esse continente possa efetivamente acomodar o conteúdo... (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 202). Lévi-Strauss nos indica que a continuação do relato obedece à mesma dialética, pois para que os primeiros mortos alcancem o além, será preciso perfurar a terra. E quando o demiurgo Mukat sobe no alto de um poste para defecar no mar, ele é assimilado a um cachimbo, já que o mito chama seus excrementos de “seu tabaco (...) que ele come e deixa cair” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 202-203).

Segundo Lévi-Strauss, a noção de tubo ou cano, ilustrada na América do Sul pela sarabatana e na América do Norte pelo cachimbo, é o ponto de partida de uma transformação de três estados: 1) o corpo do herói entra num tubo que o contém; 2) um tubo que estava contido no corpo do herói sai dele; 3) o corpo do herói é um tubo em que algo entra ou de que algo sai (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 203). Os Cahuilla, e não apenas eles, colocaram-se um problema a que Lévi-Strauss chama de lógico e fisiológico – pois referentes a funções de ingerir, ejetar, conter, acomodar, excretar. “Extrínseco no início, o tubo se torna intrínseco; e o corpo do herói passa do estado de conteúdo ao de continente” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 203-204). Ou seja, o corpo conteúdo está para o tubo continente assim como o tubo conteúdo está para um continente que não é mais um corpo, e sim ele mesmo um tubo.

Trago agora outro exemplo, um trecho de narrativa acerca da morte entre os Gavião-Ikolen, apenas para mostrar outra etnia indígena que valoriza o tabaco enquanto algo fundamental. A narrativa está

⁶ Por se tratar de uma narrativa mítica, transcrevi quase que do original desta edição de *A oleira ciumenta*.

impressa no livro *Couro dos Espíritos* (2001), um estudo feito por Betty Mindlin sobre o namoro, pajés e curas entre os índios Gavião-Ikolen. Falantes de uma língua da família Tupi-Mondé, atualmente cerca de 500 Ikolen vivem em seis aldeias na Terra Indígena Igarapé Lourdes, no estado de Rondônia.

Contada em 1999, a narrativa trata de um acontecimento de 1997. Ainda menina, a filha de Txiposegov ficou doente na aldeia dos Ikolen e morreu. O pai ficou desesperado: “as saudades de minha filha me fazem perambular sem cessar, não durmo mais com vocês na aldeia, ando, ando e ando, vôo...” (MINDLIN, 2001, p. 112). Txiposegov passou a rodar, mergulhado na sua dor e acabou adoecendo. Ninguém sabia ao certo o que lhe acontecera. Um dia Txiposegov piorou e foi internado num hospital em Ji-Paraná, Rondônia. Quando recebeu a visita de três pajés (*wãwãne*), os médicos

proibiram-lhes de fumar no quarto – e *o que são pajés sem tabaco?* Os funcionários da Funai conseguiram explicar aos médicos que o cigarro era indispensável, e puderam assoprar o companheiro em crise (MINDLIN, 2001, p. 113, grifos meus).

Este não deixa de ser um ritual de cura, pois se trata de uma prática que visava restabelecer Txiposegov, trazê-lo de volta. Sua eficácia, porém, não pode ser atestada no sentido de impedir a fuga da alma/a morte do espírito, pois, após alguns minutos de conversa, era apenas o corpo de Txiposegov que ali estava, sua alma já tinha ido. Ele enfraquecia cada vez mais. Foi levado a Porto Velho, onde morreu três dias depois da chegada. Soube-se, então, para onde Txiposegov havia ido: para o Garatxidü um campo no *garpi*, nos céus, em que se tornou fazendeiro. Na terra era pobre, agora era dono de muita queixada, muitos porcos-do-mato, e muitos caititus (MINDLIN, 2001, p. 114).

Os Araweté e os Gavião-Ikolen fazem uso do tabaco sem sua inserção em cachimbos, enquanto os Karajá e os Cauilla, assim como os Mbyá-Guarani, fazem uso deste artefato. De qualquer forma (uso ou não uso de cachimbo durante o fumar), esses grupos têm em comum o fato de significarem o fumo em qualquer que seja sua utilização ou capacidade agentiva. Não tido aqui como mero cultígeno, percebe-se o tabaco, ou melhor, o ato de fumar o tabaco, como algo demasiado

significativo e também perigoso, sendo essa planta de muito poder, pois contém agências capazes tanto de curar um doente ou uma enfermidade, quanto de “matar” (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 531-533).

III – O uso do tabaco entre os Guarani

De acordo com Egon Schaden (1954), o tabaco entre os Guarani tem importância em alguns rituais, e, sobretudo, na vida cotidiana. *Petiguara* (“mascadores de fumo”) era designativo ou apelido de mais de um grupo Tupi do Brasil antigo; “comedores de fumo” poderiam ser chamados também os Kaiová do Mato Grosso. Escreve Schaden: “Não só nas cerimônias religiosas, mas a qualquer hora do dia ou da noite o Kaiová menos aculturado faz uso do pêty⁷ gúi (pó de fumo) ou pêty ñamõi (fumo dos antepassados)” (SCHADEN, 1954, p. 59).

Em sua dissertação de mestrado, Katya Vietta (1992) realiza algumas considerações sobre o “sistema de crenças” mbyá-guarani e, dentre elas, posiciona certos elementos como fundamentais na constituição desse sistema – que se forma a partir do muito rezar e estudar. Seriam alguns desses elementos a *opy* (casa de cerimônia), o *mbaraká* (violão), o *tetymakuâ* (adorno para as pernas) e o *petynguá* (cachimbo). De acordo com a autora, o cachimbo é importante no desenrolar do ritual, pois segundo os Mbyá-Guarani, a fumaça produzida ao fumá-lo facilita o entendimento com as divindades – já que abre caminho para a reza – e é também considerada como um elemento que possibilita a proteção não apenas do indivíduo que a produz, mas de toda a sociedade (VIETTA, 1992, p. 104).

Segundo Flávia Mello (2006), ao analisar os *opyredjaikeawã* (rituais cotidianos) entre alguns Guarani Chiripá e Mbyá do estado de Santa Catarina, o *pety* (tabaco) é uma planta de grande importância cosmológica, fundamental na maioria dos rituais xamânicos desses grupos.

⁷ O uso do acento til (~), que indica nasalização, foi substituído pelo circunflexo (^) e/ou pelo trema (¨) devido a limitações do suporte no qual escrevo.

Valéria de Assis apresenta, em sua tese *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani* (2006), uma análise dos objetos utilizados, concebidos e trocados pelos Mbyá-Guarani. Assis realiza várias considerações a partir de suas atividades de campo⁸ e, dentre elas, sobre o uso do *petyngué*. Nas ocasiões de visitação (*po'u*), escreve a autora, os Mbyá-Guarani realizam trocas de notícias, de informações e de bens. Oferecer chimarrão e alimento indica satisfação com a visita. Além disso, era comum o anfitrião oferecer o *petyngué* para o visitante fumar, especificamente em reuniões de cunho político, como observado por Assis em Cantagalo e Lomba do Pinheiro (aldeias próximas à região central de Porto Alegre).

Assim como o *apyka* (banco) e os instrumentos musicais, o *petyngué* é objeto ritual presente na *opy* (casa de cerimônia). Esses objetos participam da comunicação do xamã com outros domínios do *cosmos*, permitem sua viagem ao mundo dos deuses “e ainda lhe imprime qualidades para efetuar os processos de cura. São objetos que potencializam o poder xamanístico e se tornam extensões do próprio xamã” (ASSIS, 2006, p. 194). A autora observa que não há qualquer restrição ou prescrição social quanto ao momento ou local apropriado para seu uso. Qualquer adulto, portanto, pode ter um *petyngué*, se quiser. No entanto, “é imprescindível que todo xamã o possua, pois ele é um elemento essencial no conjunto do equipamento ritual” (ASSIS, 2006, p. 204).

Sendo o *petyngué* um objeto de Jakaira Ru Ete (uma divindade), ao portarem este objeto, aos Mbyá-Guarani é permitido ter acesso e manipular, a seu favor, o princípio vital, ou seja, o *tatachina* na forma da fumaça do *petyngué*. Todo *petyngué* pode vir a ser a via material para acionar a fluidez do princípio vital, mesmo que apenas alguns deles se tornem objetos rituais. O deus Jakaira, inclusive, é dono do *pety* (fumo) utilizado no cachimbo.

Assis coloca, inclusive, que o uso do *petyngué* era “muito valorizado nas longas conversas entre lideranças, porque consideravam que o *tatachina* (fumaça) inspirava discursos sábios” (ASSIS, 2006, p. 66). Percebe-se que as potencialidades da fumaça indicam traços

⁸ As atividades de campo de Assis se deram de janeiro de 1995 até 2002, totalizando cerca de dezessete meses de contato efetivo com os grupos mbyá-guarani.

cosmológicos do mundo mbyá-guarani. A importância das palavras – e, por conseguinte, dos discursos sábios – é fundamental na constituição da pessoa mbyá-guarani. O *tatachina* possui propriedades estimulantes, ou seja, o princípio vital que ele constitui é propulsor das características – nesse caso, o uso da palavra – para se tornar um Mbyá-Guarani. A agência envolvida no *petynguá* vai além da pessoa que o está fumando. Por si só o cachimbo possui capacidades agentivas, e o fato de produzir a fumaça que inspira discursos sábios demonstra apenas uma das potencialidades envolvidas nessa agência.

A autora também contemplou, em sua análise, a explicitação das diversas formas possíveis que o *petynguá* pode ter (algumas delas: *ñandú petynguá* – aranha; *juru petynguá* – boca; *karumbé petynguá* – tartaruga; *popo petynguá* – asa de borboleta). Traz, dessa maneira, os termos êmicos que denominam tanto partes da peça quanto aquelas palavras utilizadas para dar nome à peça inteira. Descreve a morfologia desses cachimbos e se utiliza do recurso fotográfico para indicar ao leitor qual a imagem correspondente a cada peça.

O *petynguá* também funciona como um ativador do sentido do olfato, pois o intenso aroma do tabaco contribui para o estado de embriaguez buscado, nos rituais, a partir do conjunto canto-dança-música-*tatachina* (fumaça do *petynguá*). De acordo com o Mbyá-Guarani Perumi, “é preciso se acostumar” com o *petynguá*, pois através de práticas como descobrir a melhor forma de segurá-lo, saber dosar a quantidade adequada de fumo e aprender a maneira de acendê-lo, o “objeto, progressivamente, vai sendo incorporado e adquire a energia, a potência de seu dono” (ASSIS, 2006, p. 216).

Outro uso que se faz do *petynguá* seria o de afastar espectros de crianças mortas. Escreve Elizabeth Pissolato (2007), segundo um de seus interlocutores mbyá-guarani do Rio de Janeiro, que alguns desses espectros vêm ‘ficar junto’ das crianças enquanto dormem, chamando-as para brincar. Para esses espectros não incomodarem nossos filhos e filhas durante o sono, diz Osvaldo, deve-se usar o *petynguá* para afastá-los (PISSOLATO, 2007, p. 244). Não consegui estabelecer relações suficientes com interlocutores mbyá-guarani para pensar mais a respeito desse tipo de uso.

IV – Etnografia entre os Mbyá–Guarani: o uso do *petynguá*

A clássica divisão entre natureza – cultura (sociedade) – sobrenatureza (divindades) é uma divisão não existente entre os Mbyá–Guarani. Em nosso entendimento, o mundo seria, para eles, formado por domínios – constituídos através de coletivos – que se entrecruzam e estão em constante relação. As fronteiras do *cosmos* são diluídas e o contato entre os domínios pode ser realizado justamente por haver essa interpenetrabilidade cosmológica. Nesse sentido, os Mbyá–Guarani não *são*, mas *estão*.

A partir do conceito de *perspectivismo ameríndio*, percebe-se o cachimbo material como artefato simbólico. Na medida em que se concebem os artefatos enquanto parte não apenas de uma sociocosmologia, mas inclusive enquanto elementos constituidores da pessoa mbyá–guarani, surge a possibilidade de agregar à análise noções de corporalidade, saúde/doença, prescrições e restrições alimentares/sexuais que conformam o uso (ou o não uso) do *petynguá*.

Tratar-se-ia, portanto, de uma relação entre pessoa–*petynguá*–deuses. A fumaça, a formadora do mundo, é aquela que constrói corpos mbyá–guarani. O cachimbo (re)produz a névoa primeva que Nhanderú (principal divindade do grupo) produziu para fazer todas as coisas, para criar o mundo. Isso quer dizer que, ao fumar, se está (re)fazendo a ação criadora de Nhanderú. Fumar no *petynguá*, portanto, permite uma mobilidade, abre caminho para uma aproximação de qualquer Mbyá–Guarani com as divindades, socialidades e subjetividades constituidoras do *cosmos*.

A seguir, apresento uma breve pesquisa de campo sobre o tema do fumo, do fumar e do uso dos cachimbos entre os Mbyá–Guarani. Tentando perceber os processos envolvidos nesse uso, trago algumas informações obtidas através desta pesquisa, ocorrida – esparsamente – entre os anos de 2008 e 2009.

Realizei a pesquisa etnográfica, fora de suas aldeias, com dois indígenas: uma índia da aldeia da Estiva (*tekoã*⁹ *Nhuundy*), Talcira Gomes, e um índio residente, à época, na terra indígena do Cantagalo

⁹ Lugar da construção e exercício do modo de ser mbyá–guarani; Aldeia.

(*tekoá Jataí' ty*), Mário Karáí¹⁰ Moreira. Durante alguns dias, para a efetivação da pesquisa, estabeleci certo contato com os dois. À Talcira fui apresentada pela antropóloga Maria Paula Prates e Mário já me era conhecido há mais tempo. Tento aqui mostrar parcelas de conversas longas, com muitos intervalos de silêncios, porém bastante densas e imbuídas de dados relevantes para a pesquisa.

a) “Tudo começa com o *petyngué*”

Em anterior conversa com Vherá Poty Benites da Silva (do Cantagalo), disse-me que fuma o *petyngué* de manhã e à tarde, para dormir bem. Acrescentou dizendo que não fuma por fumar, mas “fumo quando minha consciência diz”. De acordo com Vherá, “tudo começa com o *petyngué*. É ele que abre. Ele é o centro, a coisa mais importante. As cerimônias na *opy* começam com ele”. Fiz algumas perguntas em relação a essas afirmações, no entanto, Vherá disse que não estava preparado para falar sobre esse assunto naquele dia. Respeitei-o e não insisti.

Talcira me contou que quando tinha cerca de cinco anos, ficava assustada em ver o que sua mãe fazia: partos. Disse que logo após aprender do que se tratava, começou a gostar. Tem sete filhos, dos quais quatro teve sozinha. Ela é parteira na Estiva, tem cerca de 50 anos de idade, tem cinco netos (duas gêmeas) e é viúva há mais de cinco anos. Apresento a seguir algumas linhas e reflexões sobre a pesquisa de campo em que Talcira foi minha interlocutora. Quem mais fuma o *pety* (fumo) no cachimbo, segundo Talcira, são as mulheres. Elas são responsáveis pelos maiores cuidados com a casa e as crianças.

De acordo com Eduardo Viveiros de Castro, quando trata das sociedades ameríndias no geral, “as identificações substanciais [o processo do parentesco] são consequência de relações sociais”, ou seja, os corpos indígenas – e o parentesco, produtor de identidades e alteridades relativas a eles – não estão ‘naturalmente’ dados, pois “os corpos são criados pelas relações” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 447). Relações essas tanto estabelecidas no entre-si – no coletivo de parentes,

¹⁰ Nome pessoal, difere da posição de xamã (*karáí*).

o que implica focalizar os processos de troca de substâncias, restrições sexuais e prescrições alimentares, por exemplo – quanto no entre-outros – no movimento e fluidez que há em transitar pelos domínios do *cosmos*.

Pode-se pensar, portanto, que a partir da constituição de uma pessoa (e todo o processo de parentesco inserido nesse contexto, o estar no entre-si, no entre-outros e nos interstícios fluidos deles) mbyá-guarani, o uso do *petynguá* é fundamental na produção desses corpos, pois a prática do fumar é tida como uma ação de renovação e de criação – afinal, foi a partir da fumaça que Nhanderú criou o *cosmos* – e deve ser realizada continuamente para a construção dos corpos mbyá-guarani – já que, de acordo com o mesmo autor, as categorias de identidade são expressas por meio de *idiomas corporais* (nesse caso, a prática de fumar, mas poderia se exemplificar um léxico de tal idioma através das práticas alimentares ou do uso de “adornos” e “decorações” específicas).

Ao tratar desses idiomas corporais, reflito a partir do *perspectivismo ameríndio*, que, já explicitado anteriormente, seria uma concepção segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de *sujeitos* ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo *pontos de vista* distintos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347). A forma visível de cada espécie é uma “roupa” que oculta uma *forma interna humana* – esta é uma essência espiritual antropomorfa comum a todos os seres, embora oculta sob aparências corporais variáveis segundo a espécie. Para o autor, os animais, os espíritos e os não humanos possuem intencionalidade consciente e agência porque possuem a capacidade da ‘perspectividade’, ou seja, podem ocupar a posição de sujeito. O sujeito é aquele capaz de ocupar um ponto de vista, mas todo ser que ocupa a posição de sujeito apreende-se como humano. A diferença está no envoltório da espécie, naquilo que a diferencia das demais, pois o corpo é a origem das perspectivas.

O xamã tem a capacidade de cruzar as barreiras corporais e de *ver* os seres não humanos *como estes se vêem* – podendo assim manter com eles um diálogo. A partir disso, pensemos no uso do *petynguá* pelos xamãs mbyá-guarani. Em relação ao uso ritual, geralmente o xamã (*karaí* ou *kunhã karaí*) ganha o *petynguá* a ser utilizado nessa

circunstância. Esse apenas pode ser confeccionado por um artesão adulto (muitos jovens realizam artesanato mbyá-guarani). Segundo a informação de Mário, esse artesão pode ser jovem, pois “isso não quer dizer”. Não haveria, portanto, grande diferença quando se trata da idade de quem confecciona o cachimbo, no entendimento desse interlocutor.

Os *karaí* e *kunhã karaí* podem ter mais de um *petyngué* e escolhem qual usar de acordo com sua vontade e, suponho que, também, de acordo com a ocasião, pois não fumam apenas em momentos de cerimônia, de cura ou em rituais. Assim como para os outros Mbyá-Guarani, o cachimbo usado pelos *karaí* e *kunhã karaí* em momentos fora da *opy* (casa cerimonial) faz parte da existência e perpetuação da pessoa e das práticas que devem ter para se tornar “mais pessoa” (mbyá-guarani).

Retomando as informações de Talcira, o cachimbo deve ser esculpido na madeira de cedro, preferencialmente. Na parte feita em madeira, introduz-se uma taquara longa e fina, usada como piteira. Essa deve ser limpa de vez em quando, pois acumula os resíduos do fumo, formando uma espécie de resina. Os Mbyá-Guarani utilizam a resina para matar berne, “bichedo”. De acordo com Mário, a resina também serve para curar alguns ferimentos externos no corpo da pessoa.

Talcira prefere fumar à noite, antes de deitar, “para agradecer a Deus pelas coisas do dia” (se refere a Nhanderú). Disse que “até mesmo os brancos estão se comunicando com Deus quando fumam, só que eles não sabem disso” – falou, rindo.

Algumas vezes, os nomes dos artesãos são marcados na peça que confeccionam – Pará, Ivá, Karaí, Vherá, Kuaray –, o que mostra uma nítida relação do nome-pessoa com o domínio cosmológico, que pode ser percebido, sentido, acessado através da fumaça produzida pelo fumo contido no cachimbo.

O *petyngué* tem um lugar específico onde deve ser guardado dentro de casa, já que faz parte da pessoa. Não pode ser, então, mantido em qualquer canto. A preocupação em cuidá-lo e mantê-lo próximo a quem o usa é notável também nas práticas funerárias dos Mbyá-Guarani, pois quando a pessoa que possui um cachimbo morre, ele é enterrado junto com o corpo. O *petyngué* é eficaz, portanto,

inclusive nos procedimentos referentes à morte. De acordo com Maria Paula Prates, ao descrever o ritual funerário de um menino mbyá-guarani de quase dois anos, argumenta que a continuidade entre pessoas e suas coisas, a troca de substâncias e essências entre elas, faz com que “esses objetos tornem-se uma extensão de si. Se o morto, no caso, fosse uma mulher ou um homem adulto, seu *petynguá* seria enterrado junto”, pois objetos são constituintes desse “corpo-pessoa indígena, fazendo parte de sua vida, de suas experiências” (PRATES, 2009, p. 35–36). Descreve: o corpo do menino, Karaí Tataendy, estava em um caixão branco no fundo da *opy* (casa de cerimônia). A *kunhã karaí* Keretchu fumava seu *petynguá* e cantava sem parar, enquanto muitos jovens esfumaçavam o corpo da criança. Ocorreram muitos toques ao corpo do menino morto, massagens e apertões nas mãos e nos pés. A fumaça era intensa, continua Prates, chegando a ter mais de cinco pessoas, em certo momento, a postos com o *petynguá*. As pernas e os braços de Karaí Tataendy eram removidos para que a fumaça pudesse alcançar todos os cantos do caixão. A cabeça era acariciada enquanto esfumaçada pelo *petynguá* (PRATES, 2009, p. 31–32). Nesse sentido, podemos pensar o *petynguá* enquanto uma extensão da pessoa mbyá-guarani. O uso diário do *petynguá* por diversas pessoas¹¹ da aldeia faz parte da construção da pessoa mbyá-guarani.

Talcira disse conhecer um artesão mbyá-guarani que confecciona cachimbos de barro, o *petynguá ñae’u*. Comentou que essa “matéria-prima” não mais é usada entre os Mbyá-Guarani habitantes do estado do Rio Grande do Sul, apenas entre os da Argentina. No entanto, em posterior pesquisa de campo com Mário Karaí, disse-me que já havia fumado em um *petynguá* “bem grande de barro”. Me garantiu que eles são usados e confeccionados ainda hoje pelos Mbyá-Guarani do Brasil, e que “fumar em um de madeira não é a mesma coisa que o outro”, ou seja, o cachimbo confeccionado em barro causaria “efeitos diferentes” dos que aqueles produzidos pelos *petynguá* de madeira.

Além disso, o *petynguá* é importante no momento do contato com o *juruaí*¹², período em que o uso do cachimbo fica exposto e é intenso

¹¹ Deve-se levar em consideração aquelas pessoas que se encontram em momentos de liminaridade, em exercício de restrições e prescrições sociais, pois tais restrições podem indicar um não uso temporário do *petynguá*.

¹² Não índio, branco (traduzido como “aquele que fala demais”).

por parte de alguns Mbyá-Guarani. Pode ser que isso se deva às agências do (envolvidas no) artefato, pois ao se deparar com “estranhos” (por mais que se discuta sobre a intervenção dos não índios no mundo indígena e as negociações – políticas, cosmológicas, econômicas – que daí são feitas, sempre seremos estranhos, mesmo que muito próximos) precisa-se ver *como eles estão* – qual ponto de vista estão ocupando – , *quem eles são* – que tipo de humanidade eles têm – e *quem os acompanha* (algo somente acessível a um xamã, aquele ser transespecífico, que pode ver além do envoltório, que enxerga o invisível, aquelas coisas que Mário me disse sempre irem junto com a gente).

b) O *petyngué* faz ver o invisível...

A pesquisa de campo com Mário foi mais extensa que aquela que pude iniciar com Talcira. Isso se deve, provavelmente, ao fato de meu contato com ele, naquele momento, não ser tão recente quanto com Talcira. Tomando um mate, pudemos iniciar uma troca sobre assuntos relativos aos Mbyá-Guarani. Mostrei a ele fotografias de quando visitei o Petim (um acampamento em beira da estrada, em direção à cidade de Guaíba, RS), em 2007. Nessa ocasião Mário esteve presente e se viu em algumas fotos, fez comentários sobre aquele dia, dizendo quem conhecia, com quem tinha mais proximidade. Dona Laurinda, a *kunhã karaí* da aldeia de Itapuã (*tekoá Pindó Miri*), também participou desse evento, em que estudantes da UFRGS¹³ puderam estar mais perto de uma realidade dos Mbyá-Guarani. Ela fumava em seu *petyngué*, e eu tinha umas fotografias que mostravam essa prática. Foi daí que iniciamos o assunto dos cachimbos. Mostrei a ele também um artigo que contém imagens de *petyngué* confeccionados em barro e em madeira (o artigo de GARLET e SOARES, 1998).

Apenas algumas pessoas podem cozinhar o *petyngué* feito de barro, me disse. Não entrou em mais detalhes acerca desse tipo de confecção, talvez por ter me dito anteriormente que pouco importa de

¹³ UFRGS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul

qual material¹⁴ ou de qual tamanho é o *petyngué*, mas sim *o que ele faz* (sua capacidade agentiva), e *quem o faz* (o nome-pessoa de quem se trata). O cachimbo feito pelo artesão “*Vherá*”, por exemplo, não deve ser usado por uma pessoa de outro nome. Suponho que isso tenha relação, novamente, com o fato de o *petyngué* ser uma extensão da pessoa, fazer parte dela. E como para as sociedades ameríndias no geral, as pessoas não são constituídas por individualidades, poder-se-ia dizer que, para um Mbyá-Guarani, usar o *petyngué* produzido pelo artesão *Vherá* (se o usuário também tiver esse nome) é confirmar seu nome-pessoa no mundo e corroborar com seu *status* ontológico de pessoa mbyá-guarani.

O fumo pode ser de corda, fumo preto ou de ervas misturadas, depende do gosto. Mário gosta do fumo amarelo. A escolha do fumo, além de demonstrar preferências pessoais, pode estar relacionada à apreensão de tais capacidades que se quer consubstanciar. Mário guarda seu *petyngué* acima do lugar onde dorme, disse-me, fazendo um gesto como que em um local acima da cama. Para os Mbyá-Guarani, o sonho é algo revelador, incita as suas ações e indica algumas decisões a serem tomadas. Pode ser que as agências envolvidas no *petyngué* (a madeira, a erva contida nele, o nome de quem o confeccionou) influenciem no sonho que se terá, por isso é importante mantê-las por perto em momentos como esse.

Contou-me que entre uns Mbyá-Guarani de São Paulo, participara de uma cerimônia (não disse de que tipo) na *opy*. Ali uma criança lhe ofereceu o *petyngué*, Mário conta que deu quatro pitadas e logo parou, pois sentiu “umas coisas...”. Encerrou a narrativa aqui.

Em outra pesquisa de campo, agora com dois interlocutores indígenas (ainda o Mário e mais o Kaingang João M. Fortes), recebi novas informações relacionadas ao uso do cachimbo. João contou-nos que já entrara em uma *opy*, entre uns Guarani (não especificou de onde eram). Dentro da *opy*, segundo ele, tinha mulheres e crianças, além de velhos e homens. Todos fumavam *petyngué*, e “era uma fumaceira que tomava conta de todo o lugar. Tinha violão, chocalhos (*mbaraká mirî*),

¹⁴ Mário Kará disse-me primeiro que não importava o material em que se confecciona o cachimbo, no entanto, em outro momento afirmou que os efeitos causados pelo fumar no *petyngué* de madeira são diferentes daqueles em que o uso se dá no cachimbo de barro.

eles tocavam música, dançavam, tudo muito concentrados. Chegava um momento em que uns deles ficavam meio estranhos e pulavam bem alto!”. João não soube dizer de qual cerimônia se tratava.

Quando falávamos sobre algumas restrições e prescrições entre os Mbyá-Guarani, Mário me disse que uma mulher menstruada não pode cozinhar nem comer coisas doces. E o *petynguá*, perguntei, ela pode fumar? A resposta foi “não”. Suponho que essa prescrição esteja relacionada ao perigo do *-jepotá*, o encantamento sexual descrito por Schaden em *Aspectos fundamentais da cultura Guarani* (1954) e que Prates desenvolve em parte de sua dissertação (2009).

De acordo com Maria Paula Prates, *djepotá*¹⁵ seria o resultado de uma metamorfose, “seria o ser no qual se transforma qualquer um dos seres socicosmológicos com o poder de ação, de perspectiva” (PRATES, 2009, p. 55). Dentre as narrativas por ela ouvidas, nas situações em que sentimentos de saudade e tristeza se manifestavam, estes eram determinantes para fazer ou não com que a metamorfose se efetivasse. Não sendo corriqueiras as narrativas mbyá-guarani sobre *djepotá*, Prates afirma que “demandam um certo tempo de convívio e também uma certa disposição do interlocutor, já que acionam perigos e fragilidades inerentes a existência humana” (PRATES, 2009, p. 56).

Para encerrar, trago um trecho escrito por Carlos Fausto. Em *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia* (2001) e sua análise acerca da micro-história dos *Parakanã*, dentre muitas reflexões, o autor descreve a narrativa de *latora*. Parte desse relato trata de quando *latora* conta seu sonho, em que uma arara o incita a fumar. “Trouxe um cigarro preto; Vamos, trague-o. Se não o tragar, nada verá” (FAUSTO, 2001, p. 278), disse a arara a *latora*. Não reproduzo aqui toda a narrativa, mas insiro uma análise de Fausto, segundo a qual a “intoxicação por tabaco é o veículo da visão, de sua sensibilização. Ela nos torna leves e predispostos a sonhar. A arara faz *latora* tragar a fumaça e ele começa a ver à distância” (FAUSTO, 2001, p. 278-279).

Parece ser um pouco esse um dos sentidos do uso do fumo entre os Mbyá-Guarani para a produção da fumaça no *petynguá*, pois a fumaça produzida pelo tabaco contido no cachimbo faz ver o invisível.

¹⁵ Grafia presente no texto da autora.

Além de ser necessária em momentos do dia e da noite, em realizações de rituais e cerimônias dentro e fora da *opy*, a fumaça que exala do *petynguá* tem uma potencialidade fundamental, e ao mesmo tempo demasiado perigosa. Pois – de acordo com as noções do *perspectivismo* – da mesma maneira que faz com que os seres invisíveis apareçam e os Mbyá-Guarani possam vê-los, a fumaça do *petynguá* permite a possibilidade de contato direto com os domínios cosmológicos, a possibilidade de “mudar de roupa”, de posição, de tornar-se *outro*.

Por se tratar de uma prática muito antiga e de ocorrências diversas no continente americano, o uso do tabaco entre grupos indígenas é tema de grande relevância e merece, ainda, muitas pesquisas. Realizar um recorte desta ampla temática, optar por se debruçar sobre o estudo do uso do cachimbo entre populações mbyá-guarani atuais, me pareceu algo de grande valia para compor mais uma contribuição para a análise do uso do tabaco por grupos ameríndios.

Referências bibliográficas

ASSIS, Valéria Soares de. **Dádiva, mercadoria e pessoa**: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani. 2006. 326 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2006.

COOPER, John M. Estimulantes e narcóticos. In: RIBEIRO, Darci et al (Orgs.). **Suma etnológica brasileira**: edição atualizada do Handbook of South American Indians. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 101-118. v. 1.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis**: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

GARLET, Ivori José; SOARES, André Luis Ramos. **Cachimbos Mbyá-Guarani**: Aportes Etnográficos para uma Arqueologia Guarani. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu (Org.). **Arqueologia Histórica e Cultura Material**. Campinas: UNICAMP, 1998. p. 207-213.

GOBBI, Flávio Schardong. **Entre parentes, lugares e outros**: traços na sociocosmologia Guarani no Sul. 2008. 123 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2008.

ROBERTA PÔRTO MARQUES - Um estudo de caso sobre o fumo, o uso dos cachimbos...

LANE, Frederico. Cachimbos dos Índios Karajá. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 4, p. 381-388, 1950.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A Oleira Ciumenta**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.

LOMBARDO, Ferdinando. **O cachimbo: ontem, hoje e amanhã**. Brasília: Thesaurus, 2006.

MELLO, Flávia Cristina. **Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: entre deuses e animais - xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani**. 2006. 322 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, [2006].

MINDLIN, Betty. **Couro dos Espíritos: namoro, pajés e cura entre os índios Gavião-Ikolen de Rondônia**. São Paulo: SENAC São Paulo/Terceiro Nome, 2001.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora UNESP/ISA/NuTI, 2007.

PRATES, Maria Paula. **Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocossmológicas mbyá guarani no contexto de três aldeias no RS**. 2009.129 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2009.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: USP, 1954.

VIETTA, Katya. **Mbya: Guarani de verdade**. 1992. 198 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRGS, Porto Alegre, RS, 1992.

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

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
