

Entre falas bonitas e perigosas: Notas para um estudo sobre a fofoca no cotidiano Mbya- Guarani

Luna Mendes

Exploro aqui alguns caminhos para pensar que mundo se apresenta a partir da fofoca e do que ela deixa ver das relações sociocosmológicas entre os Mbya-Guarani. A fofoca, ao colocar palavras em circulação, emana como força, circula e afeta corpos e pessoas, mobiliza aspectos que excedem os limites das relações humanas envolvendo potências e riscos que agem sobre o mundo mbya. Procuo pensar como são acionadas essas forças e por que redes de relações elas passam. Entre os Mbya, a postura das mulheres como observadoras atentas das dinâmicas da aldeia conecta-se com a dimensão do riso e da fofoca como instrumentos de poder nas relações sociais.

Palavras-chave: Mbya-Guarani, fala, fofoca, cotidiano, mulheres

Between Good and Dangerous Words: Notes for a Study on Gossip in Daily Life Mbya-Guarani explores some ways to understand what world presents itself from gossip and what it reveals of the sociocosmological relations between Mbya-Guarani people. Gossip, by putting words into circulation, emanates as a force, circulates and affects bodies and people, mobilizes aspects that go beyond the limits of human relations involving powers and risks that act on the Mbya world. I try to think how these forces are activated and by what networks of relationships they pass. Among the Mbya people, the position of women as observers attentive to the dynamics of the village connects with the dimension of laughter and gossip as instruments of power in social relations.

Keywords: Mbya-Guarani, words, gossip, daily life, woman

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, Brasil) e graduanda em ciências sociais pela UFRJ. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal Fluminense (UFF, Niterói, Brasil) e graduada em jornalismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, Porto Alegre, Brasil).

E-mail: luna.mendes@gmail.com

Introdução

Embora exista toda uma literatura centrada nas palavras¹ entre os Mbya, elas costumam ressaltar aspectos vinculados à temática das “belas palavras” e pouco se fala sobre outras categorias de palavras, como as “más falas”, referidas por termos como: “*ayvu*

1. Ver: Cadogan (1959), Clastres (1990); Meliá (1995); Nimuendaju (1987).

vai, fala feia-má, de calúnia ou *ayvuxe*, ‘fofoca’, modos que contrastam com o ‘falar bem’” (PISSOLATO, 2007, p. 173). No entanto, essas modalidades de fala são parte da vida social e têm lugar em meio ao cotidiano: tratam de relações, performances, práticas e aspectos da vida diária de uma maneira geral. A fofoca pode ser pensada a partir do que Elizabeth Pissolato (2007) descreve como “falas de acusação”, situações em que alguém comenta algo sobre outrem de maneira queixosa ou insatisfeita sobre comportamentos impróprios ou episódios críticos.

Podemos pensar a fofoca a partir do que Calavia Saez (2004) chamou de vínculos sociais negativos da vida social, aqueles aspectos que escapam da amarração equilibrada das sociocosmologias guarani e que aparecem menos nas etnografias sobre os mesmos. Procuo trazer neste texto uma revisão bibliográfica atenta a essa dimensão do falar que escapa daquilo que costuma ser associado às belas palavras dos Guarani². Entendo que a partir da fofoca é possível tratar das relações que compõem a vida social, experiências que participam da socialidade mbya e que, ao evidenciarem conflitos, se distanciam daquilo comumente associado e descrito, principalmente nas narrativas atentas à fala e às palavras, como a conduta harmônica e pacífica desse povo.

A força das palavras

Entre os Mbya, a palavra participa da composição da pessoa de tal forma que uma das traduções possíveis para a *nhe'e* que anima a pessoa é alma-palavra (CADOGAN, 1959; MELIÁ, 1989; CHAMORRO, 1995). A palavra pode ser pensada como uma substância³ que circula pelo esqueleto e sustenta o corpo⁴ e a perspectiva do sujeito (HEURICH, 2011; JESUS, 2015; MELLO, 2006; PRATES, 2013). As crianças, por exemplo, só recebem seus nomes quando começam a erguer-se e ensaiar os primeiros passos. Considera-se que é a partir daí que a *nhe'e* está instalada no corpo; seu corpo então passa a ser sustentado pela palavra indicando uma relação entre verticalidade e palavra. Leonardo Pradella (2009) observa nas palavras um valor de substância passível de incorporação, pois elas são capazes de transformar o corpo e o comportamento do outro:

como o sangue dos brancos, o *pixuá* dos *djá*, o *mba'é* u'ü dos *angué* e o *poxy* dos *imba'e* *poxy*, na ótica guarani as palavras inspiradas parecem cumprir uma função de substância a ocupar e transformar o corpo e o comportamento do outro, até o ponto deste deixar de ser outro. Fazer com que o ponto de vista guarani se sobreponha a

2. Os Guarani, considerando todos os subgrupos, somam cerca de 280.000 pessoas vivendo na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. A maior parte vive no Brasil – 85 mil pessoas –, seguidos de 83 mil na Bolívia, 61 mil no Paraguai e 54 mil na Argentina. Dos três grupos que vivem no Brasil, Kaiowá, Nhandéva/Chiripá e Mbya, os Mbya, com quem trabalho, são os menos numerosos. O atual território habitado pelos Mbya concentra-se no litoral sul e sudeste brasileiro, nas bacias dos rios Paraná e Uruguai e distribui-se pelo cone sul do continente. Mapa Continental “Guarani Retã” (2016). Disponível (on-line) em:

<http://campanhaguarani.org/guaranicontinental/>

3. É importante ressaltar que para os ameríndios, de maneira geral, as substâncias não podem ser tomadas como categorias fixas: o que elas são depende sempre de uma relação.

4. O que conta como corpo não envolveria somente um corpo ‘natureza’, fisiológico e substancialista, mas algo mais próximo de um corpo que figura como centro de uma série de relações possíveis; um corpo produzido por afecções, que depende mais das relações e práticas em que está engajado do que de características substanciais (VIVEIROS DE CASTRO, 2011; LIMA, 2002).

outros “modos” implica na possibilidade de incorporação deste outro e de suas potencialidades (PRADELLA, 2009, p. 125).

As palavras jogam com modalidades de fala, mas também de escuta, pois sempre há algo que passa entre fala e escuta. Saber falar é uma característica necessária entre os Mbya: “O saber falar e, reciprocamente, o ouvir com atenção, vinculam-se ao desenvolvimento de um conhecimento de definição ampla que se costuma traduzir como ‘sabedoria’ (*mba’ekuaa*)” (PISSOLATO, 2007, p. 77). Quando o xamã procura trazer de volta a pessoa que tenha sido capturada pela subjetividade de um Outro, um dos caminhos por onde buscá-la é através das palavras. A audição constitui “via de entrada de potências que tendem a alterar estados pessoais. A palavra em forma de ‘conselho’ é a alteridade divina veiculada através da fala e que adentra pela audição. Trata-se da contra-ção aos *ja*, que seriam os enfraquecedores por excelência de *akã/* cabeça-pensamento” (PRATES, 2013, p. 209).

As palavras estão relacionadas aos pensamentos e riscos que determinadas afetações podem trazer. Prates (2013) descreve a suscetibilidade que determinadas emoções ativam e que podem tornar a pessoa *ñemboaxy*, um estado afetivo semelhante ao adoecimento. A ausência de alegria torna a pessoa suscetível à ação dos donos de emoções como ciúmes ou raiva, a exposição prolongada a esses estados afetivos pode ‘virar o pensamento’, e junto a essa virada vem o risco de passar a ver outros seres como se fossem belos seres humanos que seduzem/encantam a pessoa suscetível. Prates também traduz *ñemboaxy* como ‘estar com sentimento’, um estado que se conecta com a ausência de alegria e de palavras: “por conta dessas ausências, o sentir-se fraco e doente emergem como contraponto ao que seria um ideal de estado de ânimo. Não se alegrar move ao resguardo das relações e à economia da fala, ressaltando a vulnerabilidade da pessoa diante de Outros e incitando-a a uma introspecção” (PRATES, 2013, p. 179). É comum encontrar passagens relacionando estados de ânimo e falas: “Essa tristeza que carrega, essa coisa cansativa de sempre falar, falar e branco nunca ouvir...isso cansa. Isso deixa doente” (KUARAY MIRÍ *apud* PRATES, 2013, p. 180). Huyer (2016) relata uma conversa com um interlocutor que comentava sobre suas relações com uma ex-namorada *jurua*: “‘Cara, ela fez eu até perder a palavra!’, exclamou indignado, ao mesmo tempo rindo do fato de ter começado a esquecer o nome de alguns animais em mbyá”. (HUYER, 2016, p. 8). Saber falar e saber ouvir, portanto, aparecem como modos de conhecimento que passam pelo sentir; a palavra e a fala têm relação com os pensamentos e os riscos que podem ser provocados por determinadas ordens de sensações.

Aspectos geracionais estão em relação direta com a engendração das capacidades de fala, é através da passagem do tempo que o conhecimento vai se tornando mais refinado e possibilitando aos mais velhos uma melhor distinção acerca das intencionalidades das forças que operam no cosmos (JESUS, 2015). As diferenças entre gerações e atividades nas quais as pessoas se engajam evocam diferentes tipos de fala, como destaca Jesus:

cada pessoa é também palavra, a linguagem humana complexifica-se ao longo do ciclo da vida, a ponto de ser a fala dos mais velhos, uma fala completamente distinta da fala dos mais jovens. Este é tido como um saber próprio dos xeramoin (homens anciãos) e das xejary (mulheres anciãs), que dominam as belas palavras e que conseguem transmiti-las às gerações mais novas através de narrativas dotadas de poder (JESUS, 2015, p. 101).

Uma modalidade de fala muito comum entre os Mbya são os aconselhamentos (*nhemonguetá*). Eles acontecem, por exemplo, em reuniões em que os mais velhos aconselham os mais jovens sobre o casamento e seus deveres: “O pessoal fala sobre várias coisas, sobre tudo. Os que estão casando só escutam. Começa de manhã e vai até de noite. Quem quiser pode falar. Se fala das coisas da aldeia, dos bons comportamentos, da plantação” (HEURICH, 2011, p. 67). Os aconselhamentos são falas que não ordenam aos pares o que fazer, mas mostram caminhos possíveis. Prates pontua: “os ‘conselhos’ ou o fato de pedir para ser aconselhado parece ser uma maneira de exercitar esse fortalecimento da relação com as alteridades divinas, imanentes à pessoa por sua *ñe’ẽ*” (PRATES, 2013, p. 208). Os aconselhamentos desdobram-se de acordo com os modos de falar de cada pessoa e podem estar relacionados com os locais de proveniência de suas *nhe’e*; comportamentos mais amistosos ou mais agressivos costumam estar vinculados às relações com as divindades. Além dos estilos de cada pessoa, existem também peculiaridades mais comuns a discursos femininos ou masculinos; estes últimos costumam desenvolver uma linguagem mais retórica, adequada aos discursos de lideranças. Já as modalidades de falas femininas seriam mais próximas de uma intimidade: “as mulheres falam dos afetos familiares, da recusa às posturas autoritárias dos homens (líderes políticos e familiares), da perseverança na salvaguarda das normas e valores da sociedade e da sua religiosidade” (CICCARONE, 2001, p. 264).

No mundo mbya, as palavras são poderosas, pois evocam seres e materializam coisas. Elas são um instrumento de poder nas relações cósmicas e por isso é preciso ter cuidado com o que se diz e onde se diz. A potência sociocosmológica das palavras também

aparece em diversos relatos na literatura ameríndia. Belaunde (2008, p. 66) lembra que Janet Siskind traz um episódio entre os Sharanahua, em que antes de uma narração sobre a história mítica de lua foi indicado a uma menina que tapasse seus ouvidos, pois a menção às ações de lua poderia implicar uma ação similar sobre seu corpo e fazê-la menstruar. Tânia Lima (1996), descrevendo a caça aos porcos entre os Juruna, evidencia a duplicidade de toda experiência e a necessidade de cuidar para que através das palavras não sejam ativadas afinidades potenciais com outros seres, daí os cuidados com a linguagem em determinadas situações, pois ceder a palavra a outros seres, ou permitir que tomem a palavra é dar a eles a possibilidade de impor seu ponto de vista

Fofoca: falas sobre a intimidade, falas feias ou falas más?

As palavras podem ser pensadas inseridas em circuitos que não se limitam às vontades humanas, elas desprendem-se e circulam entre seres. Alguns autores destacam a fofoca como oposta à “boa fala” por jogar com forças negativas que podem circular e fazer mal – como uma fala que corre ‘por fora’, diferente da fala pública comum a xamãs e lideranças, mas que, no entanto, é tão poderosa quanto. Assim como a boa fala é capaz de ‘amansar’ os interlocutores: “as falas ruins, as palavras feias, são rapidamente transformadas em dor de cabeça e mal-estar por aqueles que são objeto delas, efeitos das ações dos *ãgue*” (Affonso, 2014). É comum que parceiros preteridos em relações conjugais passadas sejam responsabilizados por esses maus estados (PISSOLATO, 2007, p. 172). As palavras ruins atingem as pessoas porque os *ãgue* teriam a capacidade de pegá-las e levá-las para onde querem. É por isso que a fofoca pode começar como um simples comentário, mas não se sabe onde ela pode terminar porque não se tem controle sobre seu circuito. Para Affonso (2014), o circuito das palavras feias se aproximaria da feitiçaria, apesar de haver uma diferença de grau já que a fofoca não necessariamente envolve a intenção de fazer mal para alguém. Pissolato (2007) também aproxima a má-fala da feitiçaria, como uma fala escondida que seria o polo oposto da boa convivência. A fofoca, ao colocar palavras em circulação, emana como força que age, circula e afeta corpos e pessoas, mobiliza aspectos que excedem os limites das relações humanas, envolvendo potências e riscos que agem sobre o mundo mbya. É preciso atentar, no entanto, para as multiplicidades engendradas na fofoca, como também para as ocorrências de modalidades distintas de fofoca e seus respectivos alcances em termos de efeitos e relações, buscando visualizar os aspectos operativos concernentes à fofoca, sobre o que

se pode fofocar, quem pode falar de quem e em que situações a fofoca é ativada, atentando para as valorações e gradações de proximidade e distância emergentes nessas falas.

A questão da fofoca complexifica-se quando passa a ser reivindicada como parte fundamental da vida social. Flavia Mello (2006, p. 41) registra a fofoca não como uma fala ruim, mas como *ayvu apyapy* – a fala sobre a intimidade dos outros. Muitas vezes conversando com Sandra Benites ela caracterizou a fofoca como sendo um aspecto da “organização social guarani”, como parte do que se faz quando se está visitando algum parente, por exemplo, sendo evidenciada como uma modalidade de troca de informações que também pode ser positiva porque é capaz de fortalecer os laços entre parentes. De acordo com Sandra (*com. pess.*), esses relatos sobre a vida íntima são mais comuns às mulheres e produzem efeitos que são temidos pelos homens⁵. Em seu campo, Celeste Ciccarone (2001) atenta para os recortes de gênero envolvidos nas modalidades de fala. A autora percebe as mulheres como “cronistas da coletividade”, pois por meio de suas falas são capazes de explicitar as distâncias entre as condutas cotidianas e os discursos públicos de seus parentes; seus relatos circulam em paralelo aos discursos oficiais das lideranças e provocam nos homens uma atitude de defesa diante dos riscos de acusação (CICCARONE, 2001, p. 61). É possível pensar a fofoca como uma modalidade de fala cotidiana, atravessada por dimensões de gênero – entendendo gênero também como capacidade de agência corporificada (BELAUNDE, 2008; MCCALLUM, 2001; STRATHERN, 2006).

Foi a partir da convivência com as mulheres que atentei pela primeira vez para a força da fofoca. Ainda quando trabalhava com os Guarani, em um evento com muitas pessoas voltado à interlocução entre lideranças indígenas e instituições indigenistas, uma amiga me contou sobre um episódio de estupro ocorrido em sua aldeia na noite anterior. Ela me chamou em um canto e contou discretamente tudo o que tinha visto⁶. Meu primeiro reflexo foi querer fazer um grande escarcéu; falei que poderia ajudá-la a denunciar o homem, que poderíamos falar disso no evento, mas ela não quis publicizar o caso e seguiu contando a história de cantinho em cantinho. Ainda sem ter a dimensão do poder daquele cochicho, vi o que a força da fofoca das mulheres era capaz de fazer, pois poucas horas depois o homem já estava desaparecido e seu paradeiro ficou desconhecido por todo o tempo em que trabalhei lá. É por meio da fofoca que as mulheres interferem em situações de abuso e violência dos mais variados tipos. Conforme observado por Maria Paula Prates (2013) acerca de relacionamentos indesejáveis e casos de violência sexual, ao repassar acusações de ouvido em ouvido, as mulheres colocam o agressor em situação vexatória e

5. Aula aberta com Sandra Benites “O protagonismo da mulher indígena: a voz feminina da aldeia na universidade”, no dia 02/02/2017 na UFF.

6. Trabalhei com um coletivo de comunicação Mbya-Guarani entre 10/2013 e 01/2015.

podem levá-lo a mudar de aldeia ou esconder-se por longos períodos.

A fofoca constitui um modo de fazer circular assuntos de maneira indireta e torná-los algo de conhecimento público sem passar pela acusação e pela confrontação direta. Pensando a fala das mulheres Kuikuro, Franchetto (1996) percebe a fofoca, a fala não pública, como uma ferramenta de poder que possibilita intervir nas relações sociais de forma não acusatória: “há um continuum que liga os dois extremos da vida política, a fofoca e a acusação, esta última, ato de extrema gravidade que pode instigar vinganças mortais” (FRANCHETTO, 1996, p. 40). Retomo aqui a observação de Prates (2013) de que as mulheres não esperam que os homens ajam nessas situações, tomam elas a iniciativa de agir sobre esses episódios.

A fofoca aparece como parte específica de uma postura mais geral das mulheres como observadoras do cotidiano. Essa postura foi algo que marcou bastante o período em que trabalhei com os Mbya, principalmente pelo modo como elas costumavam acompanhar as reuniões entre lideranças e agências estatais. Elas permaneciam meio fora, meio dentro dessas reuniões; sentadas em seus panos, ao mesmo tempo em que dividiam a atenção com as crianças, a comida e outros acontecimentos da aldeia. Suas intervenções costumavam ocorrer de maneira semelhante: parecia que não estavam atentas ao que falavam as lideranças, porém em determinados momentos interviam com observações que provocavam piadas e gargalhadas que se espalhavam por todo grupo de pessoas, e também compartilhavam impressões entre si durante todo o tempo, dando risadas e fazendo chacota.

Para Ciccarone (2001), a postura das mulheres ao explicitar as contradições de seus parentes em determinadas situações evocaria uma incerteza da mulher como aliada e uma “ambivalência da sua imagem como agente da desordem e reprodutora da ordem” (CICCARONE, 2001, p. 61). Seraguza (2013), em sua pesquisa entre os Kaiowá, associa as mulheres ao corpo quente cuja fala precisa ser cuidada: “A *ñe’ẽ* eminente que possui a mulher faz com que permaneça, por vezes, no espaço da convivialidade do ‘fogo doméstico’, pois, fora dali, pode ‘ofender’, comprometendo a parentela, sendo identificada, por isto, ora como um afim real, ora como um inimigo real” (SERAGUZA, 2013, p. 63). Entendo que a partir da fofoca é possível pensar sobre o que caracteriza essa fala associada ao feminino que diversas autoras ressaltam como sendo marcada pela falta de medida e pelos excessos, aspectos que aparecem tanto na fofoca como no riso.

Assim como a fofoca, o riso está relacionado a riscos: eles aparecem em situações parecidas e ambos podem acionar

comunicações extra-humanas. Como diz Lagrou (2006, p. 61), “a gargalhada é associada ao excesso de abertura, que pode ser perigoso para a pessoa que ri”. Ana Affonso (2014) percebe o riso, a fofoca, os aconselhamentos e até a feitiçaria como modalidades de circulação de palavras. Assim, a partir dos circuitos da fofoca e do riso seria possível pensar sobre as relações sociocsmológicas em seus atravessamentos de gênero.

A alegria e o riso aparecem para os Mbya como o efeito desejado de determinadas relações. As risadas vinculam-se ao estar alegre, aspecto importante da socialidade mbya. Ficar triste é ‘estar com pensamento’, estado afetivo que deixa a pessoa suscetível a incorporar a perspectiva de outros seres, a transformar-se (PRATES, 2013). A tristeza seria assim algo indesejado e que precisa ser evitado. A alegria é agenciada por homens e mulheres por meio das piadas, dos trocadilhos, da chacota, das risadas, das gafes e de acontecimentos diversos. Em sua tese, Ciccarone (2001) registra o quanto através do riso as mulheres realizam comentários políticos enquanto espectadoras das performances de lideranças em situações oficiais e estabelecem redes de entendimento comuns que se expressam em gestos, olhares e risadas:

As reticências, os jogos de ambigüidade e os deboches das palavras derrubavam no ridículo, em comentários engraçados e debochados, os modos de agir dos indivíduos observados, envolvendo brancos e líderes. Reuniões oficiais, em que se discutiam assuntos importantes para a comunidade, não deixavam de mostrar seu lado cômico, quando olhadas pelo riso das mulheres (CICCARONE, 2001, p. 53).

A autora descreve ainda uma série de acontecimentos que costumavam ser alvo do riso das mulheres: “crianças que aprendiam a caminhar, moças e rapazes que ensaiavam suas performances sedutoras, e adultos bêbados tentando segurar suas bicicletas” (Idem). Suzana Jesus (2015) ressalta como o riso é uma característica marcante da vida mbya, já que eles “entendem que pode haver seriedade e brincadeira na grande maioria das ocasiões, mesmo naquelas consideradas formais, como uma reunião política” (JESUS, 2015, p. 163).

Entre fogueiras e risadas

Olhar para o riso e para a fofoca sugere voltar a atenção para o cotidiano, para a dimensão daquilo que tem lugar nos pátios das aldeias, no entorno das fogueiras, onde conversas são entremeadas a risos, gestos e cochichos. A fogueira constitui um tipo particular de espaço no cotidiano mbya e evoca outros tipos de práticas e falas

em que a centralidade das mulheres salta aos olhos (PRATES, 2013; TEMPASS, 2005; MELLO, 2006): “ninguém escapa de suas chacotas à beira do fogo, onde comentam o que se passa em outras aldeias, de reuniões a viagens de caciques e repercutem eventos ocorridos nos ‘bailes’” (PRATES, 2013, p. 137). Esse entorno da fogueira é algo central no cotidiano mbya:

É ali que são preparadas e servidas todas as refeições, onde são realizadas as reuniões familiares e onde são recepcionadas as visitas. Nestes momentos de sociabilidade sempre circula um chimarrão enquanto as pessoas conversam. Sempre tem uma chaleira esquentando água no fogo. Logo após o despertar, quando nasce o sol, os Mbyá-Guarani já se dirigem para a beira do fogo, para tomar chimarrão e contar uns para os outros os seus sonhos. Não existem horários determinados para as pessoas se reunirem em torno do fogo, mas na maior parte das vezes estes coincidem com os horários das refeições (TEMPASS, 2005, p. 136).

As fogueiras, na grande maioria das vezes, também funcionam como unidades de comida e congregam entre cinco e seis mulheres adultas, delimitando quem são as pessoas que se alimentam conjuntamente, em geral parentes (TEMPASS, 2005). O termo que Flavia Mello (2006) encontra para referir a essas relações de ‘afinidade simbólica’ é *guapepó* que significa panela e remete às panelas de barro de antigamente. *Guapepó* também é o modo de se referir às pessoas que são parentes, mas não parentes de sangue (*xeretarã*) e nem afins (*xetovadjá*): “os *guapepó* são considerados parentes, não apenas por serem afins potenciais, mas igualmente pelas relações de consubstancialização que mantêm com a família anfitriã” (MELLO, 2006, p. 70). O que torna o *guapepó* parte da família anfitriã é “comer no mesmo fogo”, dividir o alimento (Idem). A descrição da autora evidencia a dimensão da produção da socialidade no entorno dos fogos ao associar a comensalidade com o compartilhamento de condutas. Por meio da comensalidade se transforma a alteridade em semelhança, pois ela instaura a reciprocidade em uma afinidade que até então era potencial, e é análoga ao processo de cozinhar que transforma a carne ameaçadora pelo sangue cru que carrega consigo em afinidade e reciprocidade ao nutrir o grupo doméstico:

a reciprocidade negativa se torna positiva através da efetivação de relações de parentesco. Neste processo, a identidade mais poderosa transforma a outra nela mesma. Contudo, a alteridade continua latente, uma vez que o 'encantado' pode 'enojar-se', 'aborrecer-se' com a vida que leva entra seus tovadjá (MELLO, 2006, p. 230).

Percebe-se que em torno das relações de alimentação articula-se também uma relação com a organização do espaço em torno das fogueiras. Seraguza (2013, p.41) observa o quanto os homens kaiowa são “condenados à dependência do ‘fogo doméstico’ controlado pelas mulheres. Neste, as mulheres casadas lideram o controle, principalmente a partir da prerrogativa contida no poder de ‘nutrir’ o grupo familiar”. Diversos autores ressaltam o quanto os procedimentos cotidianos em torno da alimentação guarani acabam sendo majoritariamente femininos: “Quando inquiri um grupo de mulheres sobre os conhecimentos culinários dos homens, antes de qualquer resposta, ouvi uma longa gargalhada coletiva” (TEMPASS, 2008, p. 296). A fogueira evidencia a centralidade da alimentação em diversos processos fundamentais na constituição de parentesco e na modulação das fabricações corporais como, por exemplo, aquilo que se come para atingir o *aguyje*; a necessidade de seguir as restrições alimentares nos períodos de vulnerabilidade; ou os alimentos para atividades rituais como o *nhemongaraí*.

A produção da socialidade, portanto, é evidenciada no entorno desses fogos, seja por meio das risadas e fofocas, seja por meio da produção dos alimentos. É também no cotidiano que emergem as valorações das condutas dos parentes e que são estabelecidas as redes de relações desejáveis e indesejáveis tendo por horizonte aquilo que produz *mborayu*, saúde e alegria (valores associados à socialidade *mbya*)⁷. Comportamentos relativos à anti-socialidade *mbya* são aqueles associados aos seres da mata, que se alimentam e andam sós, agressivos e raivosos; adotar tais condutas pode significar abandonar a condição de humanidade e propiciar a incidência desses seres sobre si.

A dimensão do cuidado na relação com as palavras

Podemos pensar as modalidades de fala como distribuídas em maior ou menor intensidade segundo os diferentes domínios da vida social. Se por um lado as falas públicas costumam estar associadas a uma agência masculina, há todo um circuito de falas não-públicas que sugere uma associação com a agência feminina. Aconselhamentos, risadas, cochichos e fofocas se desdobram na vida cotidiana e apontam para as valorações de uma socialidade *mbya*.

A manutenção de condutas ideais é produzida de maneira coletiva nas e pelas pessoas, através da alimentação, das relações, das falas e dos pensamentos. Recupero aqui uma comparação de Overing (1999) entre teorias jurídicas ocidentais que baseiam seus códigos morais na coerção e uma ética do cuidado que não pressupõe a existência de um centro de poder capaz de controlar

7. Cecília McCallum (2001) entende socialidade a partir das relações que as pessoas estabelecem em suas vidas, enfocando uma dimensão moral em que interações sociais geram socialidade como efeito desejado de certas transações e anti-socialidade como o efeito de outras.

condutas. Esse modelo de uma ética do cuidado pode ser aproximado da organização da socialidade mbya, evidenciado na frase tantas vezes repetidas em etnografias de que ‘cada um tem o seu pensamento’, nos conselhos dados somente quando buscados e na ideia de que o que mantém o equilíbrio sociocosmológico é o cuidado das pessoas com seus parentes e consigo mesmas (PISSOLATO, 2007). Baseada em conceitos de uma filosofia moral feminista, Overing destaca as noções de cuidado e confiança como centrais na organização de uma ética piaroa:

a vida social é marcada mais pela ênfase sobre o informal e o íntimo, do que sobre a regra e sua obediência. Aqui, o relacionamento de confiança apropriado pertence mais ou menos ao domínio da intimidade, em oposição ao domínio da lei ou do contrato coercitivos (OVERING, 1999, p. 82).

Mesmo que o “saber de si” e o respeito às decisões tomadas por cada um sejam bastante reiterados nas narrativas mbya, mecanismos como a fofoca – considerada também a fala sobre a intimidade – são capazes de atuar sobre as ações de cada pessoa, seja destituindo lugares estabelecidos, seja forçando mudanças. Assim, a ideia de que “cada um tem seu pensamento” não deve ser confundida com uma percepção individualista da pessoa no mundo. Vale lembrar que a fabricação da pessoa é permeada por relações e atravessamentos que a compõem constantemente e que um distanciamento dos valores relativos à socialidade mbya envolve um distanciamento da humanidade, o que, no limite, pode implicar o abandono dessa condição.

Atentar para as dinâmicas do cotidiano é uma forma de pensar as modulações em termos da produção de uma socialidade mbya. Ao mesmo tempo em que existe toda uma socialidade que é produzida “dentro”, há uma anti-socialidade enquanto risco que paira sobre aqueles que seguem condutas errantes colocando a pessoa em uma posição de presa: “quando se come cru, quando se é predado por espíritos que ‘comem cru’ ou ‘comem a si mesmos’, estamos sujeitos a uma regressão monstruosa, um tipo de *odji potá* que leva a uma animalidade rude” (MELLO, 2006, p. 230). As diferentes orientações com relação a valoração de condutas na vida social – sobre as quais a fofoca atua – possibilitam perceber as atuações em torno das agências masculinas e femininas como relações constantemente permeadas por exterioridades e interioridades potenciais que não se restringem a uma dimensão espacial delimitada, mas são agências que se manifestam com maior ou menor intensidade em determinados domínios da vida social. Entre os Mbya, a postura das mulheres como observadoras atentas das dinâmicas da aldeia conecta-se com a

dimensão do riso e da fofoca como instrumentos de poder nas relações sociais, ao mesmo tempo em que indica uma contiguidade entre exterioridades e interioridades.

Conclusão

Ao interrogar-se sobre o que a fofoca coloca em ação é possível pensar sobre as valorações vinculadas à socialidade mbya. Quais temas/aspectos tornam-se motivo de fofoca? Sobre quem se fofoca? A partir da fofoca seria possível pensar gradações entre aproximações e distâncias nas relações sociocosmológicas mbya, entendendo a fofoca como uma força que atua e sugerindo aproximá-la do riso, por exemplo, aspecto da vida social que também escapa às tentativas de modulação e encaixotamento. O riso também tem lugar em meio ao cotidiano, também costuma estar bastante vinculado ao feminino e indica essas gradações: de que(m) se ri? A jocosidade, por exemplo, é perigosíssima em espaços fora da aldeia e pode evocar e materializar relações com outros seres; assim, o riso também é uma força que escapa ao controle.

Em meio a esses caminhos, rememorando experiências anteriores e no processo de escrita de minha dissertação pensei muito sobre o “não-lugar” de temas como a fofoca e o riso em etnografias sobre os Guarani (MENDES, 2017). Ambos estão associados a um olhar para o cotidiano, para movimentos que escapam de uma canonização temática em torno dos Guarani e constituem aspectos que não encaixam em (mas atravessam) categorias mais comumente acionadas pelas etnografias (xamanismo, política, corpo/pessoa, sociocosmologias). Mesmo quando esses temas são referidos pelas etnografias, tendem a ser situados como comentários, sem muita centralidade. Diante disso, entendo ser interessante etnografar aspectos que não são tão valorizados em nossas etnografias e que se expressam em cochichos e risadas, naquilo que as mulheres fazem quando estão no entorno de seus fogos, dando risada e preparando alimentos. Nesse sentido, entendo que a fofoca desloca a atenção para o que não costuma aparecer como “comum”, mesmo dentro do cotidiano, que é a dimensão conflitiva mesmo entre pessoas próximas e que possibilita um olhar para a vida diária a partir de seus “não-encaixes”.

Referências

AFFONSO, Ana Maria. (2014), De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya. Tese (doutorado), PPGA, UFF.

BELAUNDE, Luisa Elvira. (2008), *El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.

CADOGAN, León. (1959), *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo, Universidade de São Paulo.

CHAMORRO, Graciela. (2008), *Terra madura, yvy araguyje: fundamento da palavra Guarani*. Dourados, Editora da UFGD.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: Migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani*. Tese (doutorado), PPGCS, PUC-SP.

FRANCHETTO, Bruna. (1996), “Mulheres entre os Kuikuro”. *Revista de Estudos Feministas*, n.1, pp. 35-54.

HEURICH, Guilherme. (2011), *Outras alegrias: Parentesco e festas Mbya*. Dissertação (mestrado), PPGAS/MN, UFRJ.

HUYER, Bruno. (2016), “Entre colonos e parentes: crônicas mbyá-guarani no Cone Sul”. Em: SILVA, Dilma [e] URQUIDI, Vivian. *Anais do II Simpósio internacional pensar e repensar a américa latina*. São Paulo, Prolam/USP.

JESUS, Suzana de. (2015), *Pessoas na medida: Processos de circulação de saberes sobre o Nhande Reko Guarani na região das Missões*. Tese (doutorado), PPGAS, UFSC.

LAGROU, Els. (2006), “Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa”. *Revista de Antropologia*, Vol. 49, n. 1, pp. 55-90.

LIMA, Tânia Stolze. (1996), “O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*, n. 2, pp. 21-47.

McCALLUM, Cecília. (2001), *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People are Made*. New York, Oxford.

MELLO, Flávia. (2006), *Aetcha nhanderukuery karai retará: Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese (doutorado), PPGAS, UFSC.

MENDES, Luna. (2017), *Gênero e corporalidade Mbya-Guarani: Um olhar sobre a produção da pessoa*. Dissertação (mestrado), PPGA, UFF.

OVERING, Joanna. (1999), “Elogio do cotidiano: A confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. *Mana*, Vol. 5, n.1, pp. 81-108.

PISSOLATO, Elizabeth. (2007), *A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo, Unesp.

PRADELLA, Luiz Gustavo. (2009), Entre os seus e os outros: horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani. Dissertação (mestrado), PPGAS, UFRGS.

PRATES, Maria Paula. (2013), Da instabilidade e dos afetos: Pacificando relações, amansando outros: cosmopolítica guarani-mbyá (Lago Guaíba/RSBrasil). Tese (doutorado), PPGAS, UFRGS.

SÁEZ, Óscar Calávía. (2004), “La persistência guarani: Introducción”. Revista de Indias, Vol. 230, n. 64, pp. 09-14.

SERAGUZA, Lauriene. (2013), Cosmos, corpos e mulheres kaiowá e guarani: De Aña a kuña. Dissertação (mestrado), PPGAS, UFGD.

STRATHERN, Marilyn. (2006), O gênero da dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas, Editora Unicamp.

TEMPASS, Martin. (2005), Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani. Dissertação (mestrado), PPGAS, UFRGS.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2011), A Inconstância da Alma Selvagem. São Paulo, Cosac Naify.