

# A CULINÁRIA INDÍGENA COMO ELO DE PASSAGEM DA “CULTURA” PARA A “NATUREZA”: INVERTENDO LÉVI-STRAUSS

MÁRTIN CÉSAR TEMPASS<sup>1</sup>  
UFRGS

---

**RESUMO:** Segundo Claude Lévi-Strauss, a culinária constitui um elo de passagem da etapa da natureza para o estágio da cultura. A partir da pesquisa etnográfica realizada entre os Mbyá-Guarani, o presente artigo analisa esta afirmação sob a luz da cosmologia ameríndia. No entanto, a dicotomia entre natureza e cultura não se aplica aos grupos indígenas, pois, para estes, as categorias natureza e cultura constituem um híbrido. E a este hibridismo podemos acrescentar também o domínio da sobrenatureza. E, em termos de análise, essa configuração híbrida não possibilita haver qualquer tipo de passagem entre um domínio e outro. Mas a passagem é possível entre as três possíveis condições de vida no cosmos: animalidade, humanidade e divindade. Os humanos podem fazer tanto a passagem para a animalidade quanto para a divindade, mas independente da direção da passagem, embora com condições diferentes no cosmos, da humanidade sempre se chegará à animalidade. Ou, nos termos de Lévi-Strauss, da cultura sempre se irá para natureza. Porém, em uma direção os ex-humanos controlarão os seres da natureza, na outra direção eles serão controlados na natureza. E isso não se trata apenas de uma peculiaridade dos grupos indígenas, podendo ser encontrada também nas sociedades ditas “modernas”, embora sob outras roupagens.

**PALAVRAS-CHAVE:** Grupos indígenas; Cosmologia; Culinária; Mbyá-Guarani.

**ABSTRACT:** According to Claude Lévi-Strauss, the cuisine constitutes a passing link from stage of nature to stage of culture. Based on ethnographic research among the Mbyá-Guarani, this article analyzes this assertion under the light of the Amerindian cosmology. However, the dichotomy between nature and culture does not apply to indigenous groups, since for these nature and culture constitute a hybrid. To this hybridism might also be added the domain of supernatural. In terms of analysis this hybrid configuration does not allow any kind of transition from one domain to another. Yet the transition is possible among the three possible conditions of life in cosmos – animality, humanity and divinity. Human beings may perform the transition to animality as well as the transition to divinity. But no matter the course of the transition, although in different conditions in cosmos, from humanity one will always achieve animality. As conceptualized by Lévi-Strauss, from culture always occurs the transition to nature. However, in one direction ex-humans will control nature beings, in another one, they will be controlled by nature. This isn't just about a peculiarity of indigenous groups, it may also be found in societies so-called “modern”, however under others shapes.

**KEYWORDS:** Indigenous groups; Cosmology; Cuisine, Mbyá-Guarani.

---

<sup>1</sup> Mestre e Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: [potz\\_51@yahoo.com.br](mailto:potz_51@yahoo.com.br).

Claude Lévi-Strauss, fundador da Antropologia Estrutural e também o maior expoente desta corrente antropológica, iniciou as suas pesquisas no Brasil em 1935, enquanto professor da Universidade de São Paulo (USP), e até 1938 realizou várias incursões etnográficas entre grupos indígenas do Brasil Central, como os Kadiweu, Nambikwara, Tupi-Karrahib, Bororo, entre outros (LÉVI-STRAUSS, 1957). Inspirado pelos avanços científicos da linguística, principalmente pelos trabalhos de Ferdinand Saussure, Lévi-Strauss percebeu que o conjunto de leis elementares e universais das culturas permanecem “latentes”, não podendo ser apreendidas através do estudo dos fenômenos conscientes, mas sim através dos fenômenos inconscientes (LÉVI-STRAUSS, 1975a)<sup>2</sup>. Ou seja, as variações culturais são regidas por leis inconscientes<sup>3</sup>. Para saber as razões que levam um grupo primitivo a praticar um costume ou partilhar uma crença é preciso pesquisar o inconsciente, pois estas razões estão muito afastadas das razões que são invocadas para justificá-las.

Em *Tristes Trópicos* (1957, p. 84), Lévi-Strauss advoga que “para alcançar o real, é preciso primeiro repudiar o vivido”. Isso porque quanto mais forte a presença da estrutura aparente, mais difícil é de se alcançar a estrutura profunda, pois a primeira é um obstáculo para a segunda. Esta estrutura profunda é composta por um conjunto de propriedades fundamentais nas quais subjazem todas as culturas. Na

---

<sup>2</sup> A linguagem é um fato universal, enquanto que a língua é uma elaboração cultural particular. Saussure assinala que todos os sons emitidos pelo homem correspondem a leis da física, portanto, naturais. Mas cada sociedade particular atribui valores semânticos próprios a estes sons, criando símbolos, culturais (BERNARDI, 1982). Lévi-Strauss, muito influenciado por Saussure, adaptou o estruturalismo da linguística para a Antropologia. As sociedades passaram a serem vistas como sistemas, preenchidos com relações de oposição, de correlação ou de analogia. Conforme a linguística, a estrutura social não consiste em um conjunto de elementos, ela é apenas um sistema de relações. Os elementos devem ser analisados dentro da sua relação com os outros elementos, num recorte sincrônico. É interessante destacar que, na estrutura, pode ocorrer uma variação nos elementos, mas as relações sempre permanecem constantes. Esta ênfase nas relações entre os termos implica que a cultura seja vista como um todo, pois todos os elementos se relacionam, não possibilitando a sua apreensão de forma parcelada. Assim, o todo pode explicar as partes, mas as partes não servem para explicar o todo. Em suma: a análise estrutural não descreve elementos, descreve relações.

<sup>3</sup> Segundo Lévi-Strauss (1975a), foi Franz Boas o primeiro a definir a natureza inconsciente dos fenômenos culturais, mas este autor nunca conseguiu atingir o inconsciente cultural em suas pesquisas, ficando apenas no pensamento consciente dos indivíduos, em função do seu excessivo rigor metodológico.

superfície, a estrutura evidencia a variação cultural, a diferença entre os agrupamentos humanos. Mas, sob a estrutura aparente, existem elementos, logicamente encadeados que são comuns a todas as culturas. A busca destes elementos profundos é o objetivo central da obra de Lévi-Strauss, e da sua Antropologia Estrutural. Seu foco é a infraestrutura inconsciente, não se limitando ao simples mapeamento dos fenômenos conscientes. E nessa infraestrutura profunda residem os elementos que Lévi-Strauss considera como universais<sup>4</sup>.

A estrutura profunda da cultura humana – uso no singular porque, como já apontado, as variações culturais se encontram no âmbito da estrutura superficial – é caracterizada por oposições binárias. Para Lévi-Strauss (1986b), os antônimos organizam tudo nas sociedades e nas culturas. Tudo tem o seu oposto, no esquema tese, antítese e síntese. A cultura é um processo dialético. A oposição entre o “cru” e o “cozido”, categorias que podem ser consideradas universais, são um exemplo desse processo. Isso porque o “cru” e o “cozido” são categorias que encontram-se na base elementar que, para o autor, explica a imensa diferenciação entre as culturas.

De forma resumida, Lévi-Strauss (1979) classifica o cru e o cozido em extremos opostos. O primeiro é o alimento em estado natural, sem nenhuma elaboração, enquanto que o segundo representa a elaboração cultural do alimento. Como observa o autor (1979 e 1986a), o ser humano é o único animal que elabora seus alimentos, não existindo sequer uma única sociedade que não apresente alguma forma de preparação dos seus alimentos. Porém, cada sociedade prepara seus alimentos segundo suas regras alimentares. Assim, temos a culinária como universal para toda a espécie humana e, ao mesmo tempo, portadora de regras socialmente construídas. Ela congrega

---

<sup>4</sup> Para Lévi-Strauss, estes elementos universais se aproximam, ou compõem, dos aspectos naturais que os seres humanos apresentam. Mas, como afirma Lévi-Strauss (1982), a dicotomia do que é natural e do que é cultural no ser humano, em determinados casos, é muito difícil de ser estabelecida. Em outros termos, no ser humano é muito difícil se estabelecer onde acaba a natureza e onde começa a cultura. Segundo Lévi-Strauss (1982), existem dois princípios que podem ser utilizados, de maneira segura, para isolar os elementos naturais dos elementos culturais: a universalidade e a regra. Os aspectos naturais são pontuados pela universalidade, enquanto que os aspectos culturais são manifestados pela presença de regras. “Em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa da cultura. Simetricamente, é fácil reconhecer no universal o critério da natureza” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 47). Contudo, a constância e a regularidade, que também se encontram presentes no mundo natural, não podem ser confundidas com regras, pois não passam de simples heranças biológicas.

simultaneamente o natural e o cultural, o universal e o particular. Então, como afirma Lévi-Strauss (1979 e 1986a), a culinária pode ser considerada como um elo de passagem entre o natural e o cultural. Através da culinária, a natureza é transformada em cultura. De maneira inversa, o apodrecimento dos alimentos significa um retorno ao estado de natureza (LÉVI-STRAUSS, 1986a).

Com base nestas percepções, Lévi-Strauss formula o seu – famoso – “triângulo culinário”, um modelo lógico de oposições binárias triangulares, em que o “cru”, o “cozido” e o “podre” ocupam os três vértices do triângulo<sup>5</sup>. O cru é o alimento sem transformação, o cozido é o alimento que sofreu alguma forma de transformação cultural (modificado pela ação/concepção humana), e o podre é o alimento atingido por uma transformação natural<sup>6</sup>. Em todas as sociedades humanas todos os alimentos se encontram classificados em um destes estágios, ou está em um processo que o direciona para um destes estágios. Mas, talqualmente as variações culinárias, cada um dos povos do mundo possui sua própria versão do triângulo culinário. Cada sociedade entende o “cru”, o “cozido” e o “podre” de forma particular. O que para uns é visto como cru, para outros pode estar podre, por exemplo (LÉVI-STRAUSS, 1979).

Lévi-Strauss chegou a estas conclusões a partir da sua vivência com grupos indígenas do Brasil Central, na década de 1930. Mais tarde, na década de 1960, o autor publicou, em francês, o primeiro dos quatro volumes da série *Mitológicas*, com o título *O cru e o cozido* (LÉVI-STRAUSS, 2004), onde apresenta e analisa, à luz da sua Antropologia Estrutural, 187 mitos recolhidos entre os grupos indígenas sul-americanos. A temática do livro gira em torno das oposições binárias “cru” e “cozido”, que ele já havia trabalhado anteriormente, opondo com

---

<sup>5</sup> Lévi-Strauss, mais uma vez influenciado pela linguística, esquematizou o seu triângulo culinário a partir de adaptações feitas do triângulo vocálico e do triângulo das consoantes de Jakobson (LÉVI-STRAUSS, 1979).

<sup>6</sup> Lévi-Strauss (1979) trabalha com as dicotomias da “modernidade”, utilizando a natureza e a cultura como categorias estanques, o que lhe rendeu muitas críticas. No entanto, mesmo analisando “natureza” e “cultura” de forma isolada, Lévi-Strauss chama atenção para o fato de que nada neste mundo existe de forma pura. Não há nada que seja “pura natureza” ou “pura cultura”. O cru não existe em estado puro, os alimentos sempre trazem alguma construção cultural. Por exemplo, em determinadas sociedades, mesmo os alimentos das saladas, não cozidas, tem que ser lavadas, cortadas e temperadas. Também a própria escolha dos alimentos que serão comidos passa pela esfera cultural. O recorte do que é ou não é alimento é cultural.

isso as categorias de natureza e cultura. Os mitos analisados narram a invenção ou conquista do fogo entre os indígenas e, no seu conjunto, apresentam a mesma base estrutural. E, em conjunção com isso, os mitos apresentam o surgimento da cozinha, ou da culinária, nestas etnias. O que, aplicando a teoria que Lévi-Strauss já havia desenvolvido, leva ao ponto da passagem da “cultura” para a “natureza”.

Mas ocorre que o conteúdo dos mitos analisados expõe que os heróis míticos dos grupos indígenas “roubaram” o fogo de algum animal. Apresentarei na sequência como os Mbyá-Guarani narram o seu mito – que para eles não tem nada de mito, “é a história mais pura e verdadeira, que aconteceu de verdade” (SEU TURÍBIO, entrevista 16 jun. 2007) –, mas, por ora, basta assinalar que este “roubo” do fogo que se encontrava em posse dos animais percorre o caminho inverso ao traçado por Lévi-Strauss. A culinária, no caso ameríndio, foi o elo de passagem da “cultura” para a “natureza”. Explico melhor esse ponto na sequência. No momento, basta observar que Lévi-Strauss percebeu tal incongruência – óbvio – e argumentou que os mitos “dizem” que houve um tempo em que a passagem da natureza para a cultura esteve invertida, mas que, com o roubo do fogo, os homens transformaram-se em caçadores e os animais em caça. Ou seja, para ele o ponto crucial não é a invenção da culinária, ou a descoberta do fogo, mas o uso que os humanos atuais fazem dele.

Mas, para a os objetivos do presente artigo, como procurarei expor de agora em diante, a culinária ameríndia não faz simplesmente a passagem de uma direção para outra. Indo para além disso, os sistemas culinários indígenas “controlam” essa passagem, que pode ocorrer em direções opostas, mas que sempre leva para o domínio da natureza. E, no final das contas, essa função “controladora” da culinária para a passagem de domínios também se encontra na base estrutural de outras sociedades, talvez em todas elas. Essa análise é o objetivo do presente artigo. Para tanto me valho, principalmente, dos dados que recolhi entre os Mbyá-Guarani, durante os sete anos em que realizei pesquisas etnográficas entre eles.

Do que foi exposto acima, chamo atenção para os termos “estágio” e “etapa”, empregados por Lévi-Strauss (1979 e 2004) na definição da “passagem” da natureza para a cultura. Os humanos estão

no “estágio” da cultura, depois de superarem a “etapa” da natureza. A passagem ocorre somente em uma direção, como as antigas concepções do evolucionismo social, baseadas na noção de progresso. Em outras palavras poderíamos falar em “progressão” da natureza para a cultura. Isso é um pouco complicado, pois o “progresso” sempre ocorre na direção do mais evoluído – aliás, isso é um dos diferenciais entre o evolucionismo social e o evolucionismo biológico, sendo que neste último as modificações/evoluções podem ocorrer em direções variadas.

Mas a cultura é realmente a etapa final? O estágio mais avançado ou evoluído? Dificilmente, na sociedade ocidental, ou sociedade envolvente, algum indivíduo acharia possível que, de uma hora para outra, um gato, por exemplo, passasse a assar os ratos que captura. Chamariamos de louco um indivíduo que nos contasse ter visto uma vaca fazendo uma feijoada. Ou uma galinha observando regras de etiqueta à mesa. Ou ainda um porco recusando este ou aquele alimento porque ele possui casco fendido<sup>7</sup>. Excluindo alguns roteiristas de desenhos animados, dificilmente outros indivíduos da “modernidade” conseguem cogitar tais hipóteses.

Os membros dessa sociedade, também, dificilmente conseguiriam se imaginar comendo carnes cruas ou putrefatas, realizando as suas refeições sem nenhuma forma de cocção. Sem nenhuma transformação no alimento. Para estas pessoas é possível pensar que um dia a humanidade poderá perder a capacidade de obter/produzir o fogo? Em outras palavras, seria plausível um ser humano “involuir” para a animalidade? Excluindo os fumantes que irão “virar bicho” se não tiverem mais fogo. Se, no “mundo moderno”, as hipóteses acima não são concebíveis, entre os “pré-modernos”, como os povos indígenas, a inversão de posições entre homens e animais é perfeitamente possível. Ocorre que eles possuem concepções de “natureza” e “cultura” diferentes dos ocidentais. O não reconhecimento dessas diferenças tornou a Antropologia assimétrica.

Segundo Bruno Latour (1994), a Antropologia foi constituída pelos

---

<sup>7</sup> Observem que usei como exemplo apenas animais amplamente difundidos no “mundo ocidental”, e a razão para tal escolha ficará evidente na sequência do texto. A culinária, fenômeno inscrito no âmbito da cultura, não se resume aos atributos dos alimentos, mas também às formas de consumo e demais regras que, diretamente ou indiretamente, estão relacionadas com outros elementos componentes da cultura. Isso porque a culinária é um sistema.

“modernos” para estudar os outros povos que não eram considerados “modernos”. “Nós”, os “modernos”, estudamos (ou estudávamos) “eles”, “não modernos”, munidos de uma invenção “nossa” chamada de “ciência”. Contudo, no estudo dos diferentes povos acreditava-se em uma natureza universal, igual para todos, enquanto que a cultura seria o diferenciador. Isto levou – e a Antropologia nasceu disso – a uma dicotomização entre a natureza e a cultura, que desembocou na divisão entre humanos e não humanos. Como observa o autor, para os “modernos” a natureza é a-humana, por vezes inumana e sempre extra-humana. Estando todos sobre uma mesma base natural, a Antropologia, até bem recentemente, evitou estudar os objetos da natureza, dedicando-se apenas a pesquisar as culturas. E, nestas pesquisas, se estendia aos “outros” povos (todos os “não modernos”) a “nossa” dicotomização entre natureza e cultura. Segundo Bruno Latour, esta dicotomização tornou a análise antropológica assimétrica (LATOURE, 1994).

No dualismo vivido pela modernidade, “os humanos [estão] de um lado, os não humanos de outro, os signos de um lado e as coisas de outro” (LATOURE, 1994, p. 100). Mas isso é impensável e impraticável entre os grupos indígenas, os grupos “não modernos”, pois,

Apenas nós diferenciamos de forma absoluta entre a natureza e a cultura, entre a ciência e a sociedade, enquanto que todos os outros, sejam eles chineses ou ameríndios, zandés ou barouyas, não podem separar de fato aquilo que é conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa, o que vem da natureza como ela realmente é daquilo que suas culturas requerem. [...] Nas culturas Deles, a natureza e a sociedade, os signos e as coisas são quase coextensivos. Em Nossa cultura, ninguém mais deve poder misturar as preocupações sociais e o acesso às coisas em si (LATOURE, 1994, p. 99).

A noção de natureza é uma construção cultural. Isso para todas as sociedades, inclusive a “nossa”. Cada sociedade tem uma ideia específica sobre o que é natureza (GIANNINI, 1994). A cultura dá o recorte da natureza. É por isso que a análise antropológica – para que a Antropologia deixe de ser assimétrica – deve(ria) trabalhar com o coletivo “natureza-cultura”, ou com os “híbridos de natureza e cultura”.

Como afirma Latour: “não existem nem culturas – diferentes ou universais – nem uma natureza universal. Existem apenas naturezas–culturas, as quais constituem a única base possível para comparações” (LATOURE, 1994, p. 102). E todas as “naturezas–culturas”, cada uma a seu modo, construíram – e constroem – os “seus” seres humanos, não humanos e divinos (sobrenaturais). Com isso, Latour (1994) joga por terra as antigas noções de que a humanidade estava relacionada com a esfera autônoma da cultura, enquanto que a animalidade estava atrelada ao domínio da natureza. Como advoga o autor, humanos e animais são “híbridos” de natureza e cultura (LATOURE, 1994).

Philippe Descola (1998), dialogando com Latour, não vê limites rígidos entre a natureza e a sociedade, sendo ambas significativas na construção cosmológica das sociedades indígenas. Ambas estão em constante interação – inclusive nas sociedades ditas modernas (afinal, como defende Bruno Latour (1994), “jamais fomos modernos”). Segundo Descola (1998), os “ocidentais” e os “pré–modernos” (como as sociedades indígenas) mantêm relações totalmente diferenciadas com as suas naturezas. Para os “pré–modernos”, a natureza não existe fechada em uma esfera autônoma, como é concebido entre os “ocidentais”. Os “pré–modernos” não separam o universo da cultura do universo da natureza, posto que consideram também os animais e plantas como sujeitos sociais, mantendo com estes relações sociais.

Diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais (DESCOLA, 1998, p. 25).

Então, recapitulando, a “modernidade” está alicerçada na concepção da unicidade da natureza e da multiplicidade da cultura. Já na concepção dos ameríndios, a cultura é universal e a natureza é particular. Os primeiros operam no multiculturalismo, enquanto que os segundos, no multinaturalismo. E estas diferenciações atingem (e acarretam) diferentes concepções das relações entre corpos e espíritos. Para os ameríndios, humanos e não humanos têm os mesmos espíritos, mas locados em corpos diferentes – não o corpo biológico, mas o que



constitui um *habitus*<sup>8</sup>. O corpo diferente faz com que cada um “veja” de forma diferente, de um ponto de vista diferente, sob uma diferente perspectiva. É baseado nesta observação que Viveiros de Castro afirma que “o perspectivismo é um maneirismo corporal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 380).

Viveiros de Castro explica que

“Perspectivismo” foi um rótulo que tomei emprestado ao vocabulário filosófico moderno para qualificar um aspecto muito característico de várias, senão todas, as cosmologias ameríndias. Trata-se da noção de que, em primeiro lugar, o mundo é povoado de muitas espécies de seres (além dos humanos propriamente ditos) dotados de consciência e de **cultura** e, em segundo lugar, de que cada uma dessas espécies vê a si mesma e às demais espécies de modo bastante singular: cada uma se vê como **humana**, vendo todas as demais como não-humanas, isto é, como espécies de animais ou de espíritos.

Assim, por exemplo, as onças se vêem como **gente**, vendo ainda vários elementos de seu universo como se consistissem de **objetos culturais**: o sangue dos animais que matam é visto pelas onças como cerveja de mandioca etc. Em contrapartida, as onças não nos vêem, a nós humanos (que naturalmente nos vemos como humanos), como humanos, mas sim como animais de presa: porcos selvagens, por exemplo. É por isso que as onças nos atacam e devoram. Quanto aos porcos selvagens (isto é, aqueles seres que vemos como porcos selvagens), estes se também se vêem como **humanos**, vendo, por exemplo, as frutas silvestres que comem como se fossem plantas cultivadas -mas vêem a nós humanos como se fôssemos espíritos canibais (pois os caçamos e comemos) (VIVEIROS DE CASTRO apud MOURA, sem data, p. 1 – grifos meus).

Se “o etnocentrismo europeu consiste em negar que outros corpos tenham a mesma alma; o ameríndio, em duvidar que outras almas

---

<sup>8</sup> Aliás, Lévi-Strauss (1957), em *Tristes Trópicos*, já se debruçava sobre esta questão observando que, quando dos primeiros contatos entre europeus e indígenas, os primeiros se perguntavam se os indígenas também eram humanos e possuíam alma, e os segundos investigavam se os europeus tinham o mesmo corpo que eles.

tenham o mesmo corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 381). Em outras palavras, a “modernidade” supõe uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica, sendo o espírito o distinguidor entre homens e animais; enquanto, para os ameríndios, existe uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física, sendo o corpo o elemento diferenciador entre homens e animais. Como observou Manuela Carneiro da Cunha (apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002), entre os ameríndios é também o corpo – e não o espírito – que distingue os vivos dos mortos.

Com a não dicotomização dos ameríndios entre natureza e sociedade, entre humanos e não humanos, a atividade de caça adquire as formas do canibalismo. Como observou Carlos Fausto,

nas ontologias ameríndias, a intencionalidade e a consciência reflexiva não são atributos exclusivos da humanidade, mas, potencialmente, de todos os seres do cosmos. Em outras palavras, animais, vegetais, deuses e monstros podem também ser “pessoas” e ocupar a posição de sujeito na relação com os seres humanos. [...]. Se pregar animais equivale a matar pessoas, a caça resvala imediatamente na guerra; se ambos os fenômenos inscrevem-se no campo das relações sociais entre sujeitos dotados de intenção, o consumo alimentar resvala imediatamente no canibalismo. Pode-se, pois, perguntar, parafraseando Clastres, se o horizonte da caça não é o canibalismo generalizado, se a caça não é de fato uma guerra aos animais? (FAUSTO, 2002, p. 9).

Ou, nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro,

na Amazônia indígena, as relações entre humanos e não-humanos, ‘sociedade’ e ‘natureza’, não são concebidas como relações naturais, mas como relações elas mesmas sociais. Guerra e caça são, literalmente, um mesmo combate: um combate entre seres sociais, isto é, entre ‘sujeitos’ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 286 – grifos do autor).

Tânia Stolze Lima (2005) observou que entre os Yudjá os animais têm uma vida social bastante intensa, sendo que as várias espécies se relacionam entre si. Estes relacionamentos são bastante complexos, envolvendo também cultura material. Os animais também fazem cauim

e o usam em suas relações sociais (LIMA, 2005).

Já para Maurício Soares Leite,

na visão de mundo Wari' é a posição do sujeito que define sua perspectiva. [...]. Há, em sua cosmologia, animais dotados de **humanidade** e capazes de predá-los [aos Wari']. Ao atuarem como predadores afirmam a sua **posição humana**, enquanto os Wari' passam a ser Karawa [animais] (LEITE, 2007, p. 91 – grifos meus).

Das informações apresentadas nas páginas acima, destaco (inclusive grifei algumas palavras nas citações) que, no perspectivismo ameríndio, não há a separação estanque entre os domínios da natureza e da cultura, sendo que os animais também se configuram em sujeitos sociais e mantêm relações de tipo social com os humanos. Além disso, os animais, na sua perspectiva, também se vêem como humanos, ao passo que percebem os humanos como animais. Mais do que isso, dentre as características da animalidade, é possível afirmar que estes seres são dotados de cultura, que se valem de objetos culturais, produzindo inclusive cultura material. Quanto à cultura material, em campo, várias vezes ouvi os Mbyá-Guarani contarem histórias de animais usando panelas, instrumentos musicais, arco e flecha, etc. E, como observou Tânia Stolze Lima (2005), entre os Yudjá, os animais da cosmologia indígena, inclusive, produzem o seu cauim, bebida ritual formadora da humanidade.

Mas, no passado mítico, essa produção cultural dos demais seres do cosmos nem era uma questão de perspectivismo. Ocorre que, no pensamento ameríndio, como apontado por autores como Viveiros de Castro (2002), inicialmente homens e animais não se distinguem. Os animais de hoje eram, no passado mítico, homens. Todos os animais são ex-humanos. Ou, como afirma Viveiros de Castro, “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 355).

Baseado nas considerações acima, advogo que, ao menos entre os grupos indígenas, não se pode usar o advento da culinária como separador entre os campos da natureza e da cultura. Em primeiro lugar porque estes domínios não se encontram isolados um do outro, em

segundo lugar porque os seres da natureza também são dotados de humanidade e cultura e, na sua perspectiva, também apresentam elaborações culinárias. Mas isso não é tão simples assim. Ocorre que embora a culinária, entre os indígenas, não possa ser usada como separador de natureza e cultura, ela é muito útil para o estabelecimento e a manutenção da condição humana. Dentro do hibridismo de natureza e cultura (natureza-cultura), para lembrar de Bruno Latour (1994), os humanos se valem da culinária para assegurar a sua condição de humanos, evitar a condição de animais, e almejar uma condição divina (seres da sobrenatureza). Isso na perspectiva dos humanos. Para a minha linha de argumentação, esse ponto é muito importante para a sequência do texto. Mas, pelo exposto, retiro o foco da série natureza-cultura, para concentrar esforços na série animalidade-humanidade-divindade. Julgo que não devemos nos questionar se um ser pertence à natureza ou à cultura, posto o constatado hibridismo. A questão principal é qual a posição deste ser no cosmos? Ele é humano, animal ou divino? Ou melhor, devemos nos perguntar se determinado ser “está” humano, animal ou deus, já que estas condições podem ser modificadas pelas ações destes seres, sobretudo pela observância das regras culinárias. Para tal argumentação, me valho das minhas pesquisas entre os Mbyá-Guarani, e inicio a argumentação pela conquista do fogo.

Os Mbyá-Guarani são uma das parcialidades étnicas dos Guarani<sup>9</sup>. Para este grupo o fogo (*tatá*) tem alma. Ele é o próprio *Ñanderu*, principal divindade do grupo. Porém, *Ñanderu* não é qualquer tipo de

---

<sup>9</sup> Os grupos indígenas brasileiros são primeiramente classificados em quatro troncos linguísticos: Tupi, Macro-Jê, Karib e Aruak. Fora destas categorias existem várias famílias linguísticas menores, com um número menor de línguas, vivendo em áreas mais restritas com populações menores. Há também as chamadas “línguas isoladas”, que não apresentam parentesco linguístico com as outras línguas indígenas (MONTSSERRAT, 1994). Em uma segunda linha de categorização, os troncos linguísticos são divididos em famílias linguísticas. O tronco Tupi é composto por sete famílias linguísticas. Destas, a mais expressiva é a família Tupi-Guarani. As famílias linguísticas, por sua vez, são agrupamentos de várias línguas “aparentadas”. A língua guarani pertence à família linguística Tupi-Guarani. Mas, a língua guarani ainda é subdividida em dialetos (MONTSSERRAT, 1994; BASINI RODRIGUEZ, 1999; LADEIRA e MATTA, 2004). No Brasil habitam três grupos falantes da língua guarani: Kayová, Mbyá-Guarani e Nandevá. Os Kayová também são conhecidos, principalmente no Paraguai, por *Pai Tavyterã*. E os Nandevá também são chamados de Xiripá ou Avá-Xiripá (LADEIRA e MATTA, 2004). Os Kayová habitam o estado brasileiro do Mato Grosso do Sul e a porção leste do Paraguai. Os Nandevá têm as suas aldeias no Paraguai e nos estados brasileiros do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul (LADEIRA e MATTA, 2004). Já os Mbyá-Guarani habitam os estados litorâneos brasileiros, desde o Espírito Santo até o Rio Grande do Sul. Suas aldeias também são encontradas nos territórios argentino, paraguaio e uruguaio. Algumas famílias mbyá-guarani também estabeleceram aldeamentos nos estados do Pará e do Tocantins (LADEIRA e MATTA, 2004).

fogo. É um fogo especial, somente obtido de forma tradicional pelos Mbyá-Guarani. A origem do fogo é bem pontuada na cosmologia mbyá-guarani, sendo um dos relatos míticos mais conhecidos e repetidos entre os membros do grupo. Após a destruição da *Yvy Tenondé* (Primeira Terra)<sup>10</sup>, o fogo ficou sendo posse exclusiva dos corvos. Os deuses, então, tiveram que roubar o fogo dos corvos para dar aos Guarani. Para tanto, foram auxiliados pelo sapo (*kururu*), um dos heróis míticos. Como narrou Pierre Clastres, um dos deuses

Finge-se de morto e os corvos chegam para cozinhá-lo e comê-lo. O falso morto chacoalha-se e espalha as brasas, e o sapo consegue engolir uma pequena quantidade delas que, uma vez vomitada, é colocada no interior de algumas madeiras determinadas<sup>11</sup> (P. CLASTRES, 1990, p. 103).

Este fogo “roubado” dos corvos é o fogo tradicional dos Mbyá-Guarani, é o próprio *Ñanderu*. O interessante é que os Mbyá-Guarani não “fazem” esse fogo, eles “extraem” esse fogo. Ocorre que, após ser “roubado” dos corvos, o fogo foi “guardado” dentro de uma madeira chamada *xipó*. É com esta madeira que os Mbyá-Guarani confeccionam o seu aparelho ígneo, utilizado pelo grupo desde tempos imemoriais. O aparelho se resume a dois pedaços de *xipó*, um mais curto e mais grosso serve de base (cerca de trinta centímetros de comprimento por dez centímetros quadrados de secção transversal). O outro pedaço, mais delgado e comprido (entre cinquenta e sessenta centímetros de comprimento, com secção transversal de dois ou três centímetros quadrados), é encaixado no pedaço maior. A base possui um orifício com ranhuras adjacentes. É neste orifício que se encaixa a “vara”, devendo ser fortemente friccionada com movimentos circulares e rápidos. A fricção “extraí” o fogo. A “vara” é segurada entre as palmas

---

<sup>10</sup> Segundo os Mbyá-Guarani, antes da Terra atual (*Yvy Pyau*) existiu uma outra, um primeiro mundo, chamado de *Yvy Tenondé*, que foi destruído pelo dilúvio universal (*iporum*). A *Yvy Tenondé* era perfeita e habitada pelos deuses. Mas um incesto entre dois dos principais personagens cosmológicos dos Mbyá-Guarani despertou a ira das demais divindades, que acabaram destruindo a Primeira Terra. Os Mbyá-Guarani já “existiam” quando ocorreu o *iporum*. Com a destruição da *Yvy Tenondé* foi criada a Terra atual, *Yvy Pyau*, para os Mbyá-Guarani viverem, e, junto com a nova Terra, foram criadas todas as condições necessárias para a sobrevivência dos Mbyá-Guarani, inclusive os alimentos que hoje eles consideram tradicionais. Cf. Tempass (2010).

<sup>11</sup> Segundo os Mbyá-Guarani, os sapos, ainda hoje em dia, possuem a faculdade de entrar em contato com o fogo sem se queimar.

das duas mãos espalmadas, e empurrando uma das mãos para frente ao mesmo tempo que a outra é empurrada para trás obtém-se o movimento necessário para acionar o aparelho<sup>12</sup>.



Imagem 1: Aparelho ígneo usado pelos Mbyá-Guarani.

Contudo, atualmente o aparelho ígneo não é muito utilizado. Ocorre que o fogo obtido, por ser sagrado, deve ser “preservado”, sendo constantemente alimentado. *Ñanderu* não pode ser “apagado”. Quando os Mbyá-Guarani não possuem condições de alimentar tal fogo, eles geralmente o “dão” para vizinhos, transportando algumas brasas até outra fogueira. Ou, em outras ocasiões, como nos deslocamentos pelo seu território, os Mbyá-Guarani fazem questão de transportar com eles o seu fogo sagrado – então, troncos em brasa são carregados durante dias de caminhada. Diante da exigência de manter o fogo vivo, os Mbyá-Guarani optam, atualmente, por acender as suas fogueiras com palitos de fósforo ou isqueiros, deixando o uso do aparelho ígneo

---

<sup>12</sup> Os Mbyá-Guarani sempre afirmaram que a planta do *xipó* é abundante nas matas próximas a algumas aldeias onde realizei o trabalho de campo. Por diversas vezes, nas caminhadas pela mata, solicitei aos Mbyá-Guarani para que me mostrassem a planta do *xipó*, mas eles nunca me mostraram a planta, sempre dando alguma desculpa ou mudando de assunto. Depois descobri que essa planta é muito importante e sagrada para os Mbyá-Guarani, devendo ser preservada do alcance dos *juruá* (brancos).

apenas para os fogos de uso ritual.

Destaco que, quando ocorreu o “roubo” do fogo, os corvos e o sapo, e também os outros animais, estavam humanos. Todos eram humanos. E já naquele tempo os Mbyá-Guarani contaram com a cooperação dos demais seres que povoam o seu cosmos, me refiro às divindades e aos, agora, animais. Em outras palavras, se observarmos que parte dos humanos de outrora agora são animais, temos que animais e deuses cooperaram para que os Mbyá-Guarani conquistassem a exclusividade na posse do fogo. E essa cooperação ainda hoje opera na cosmologia Mbyá-Guarani, possibilitando a sua alimentação. E isso pode ser explicado pela sua condição ambivalente.

Os vários povos da família linguística Tupi-Guarani apresentam uma mínima diferenciação linguística entre si e possuem uma ampla dispersão geográfica. Comum a todos eles são os fortes preceitos cosmológicos, enquanto que os sociológicos podem ser considerados “fracos”. Segundo Viveiros de Castro (1986), dentre outros autores<sup>13</sup>, os povos Tupi-Guarani são marcados pela ambivalência.

A sociedade ela mesma é uma margem ou fronteira, um espaço precário entre Natureza (animalidade) e Sobrenatureza (divindade). É por esta mesma razão, sugiro, que a morfologia social e o ‘código sociológico’ são plásticos e fluídos, entre os Tupi-Guarani (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 115, grifos do autor).

Desta forma, a cosmologia Tupi-Guarani opera em “triadismo”, pois possui uma série animal, uma série humana e uma série divina. Os Tupi-Guarani, embora enraizados na série humana, direcionam as suas ações com vistas às outras duas séries, objetivando a divina e evitando a animal. Posto que estes três domínios, de fronteiras tênues, podem ser transpostos. Assim, para os Tupi-Guarani, “o foco não é o termo central, a sociedade, mas os dois outros – o animal e o deus” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 116). Em outras palavras, o foco não está no presente humano, mas no futuro animal ou divino. Ou, nas palavras de Viveiros de Castro (1986, p. 120 – grifos do autor), a questão “não é de *Ser*, mas de *Devir*”.

---

<sup>13</sup> Cf. também Pierre Clastres (1990) e Hélène Clastres (1978), autores com quem Viveiros de Castro (1986) dialogou.

Muito desta noção que Viveiros de Castro aprofundou e ampliou para os Tupi-Guarani em geral foi inspirado nos trabalhos de Hélène Clastres (1978) entre os grupos Guarani. Para esta autora, diante dos três diferentes domínios, os Guarani seriam um “entre”. Pois a sociedade estaria “entre” os domínios da animalidade e da divindade – simetricamente disposta entre os dois. Para adentrar os outros domínios, os Guarani teriam que renunciar à vida social<sup>14</sup>. Contudo, minha etnografia aponta algumas incongruências com as informações acima.

Os Mbyá-Guarani, talqualmente o que foi apontado acima, operam cosmologicamente em três domínios: a sobrenatureza (divindades), a sociedade (mbyá-guarani) e a natureza (animais e plantas). No domínio da natureza, as plantas são muito mais passivas que os animais, por isso, muitas vezes, este domínio é simplesmente designado como “animalidade”.

Mas, além dos Mbyá-Guarani na posição central, os seres que ocupam as extremidades também são marcados pela ambivalência. E se falamos em híbridos de natureza e cultura, ao menos para os povos tupi, precisamos acrescentar a sobrenatureza neste hibridismo. Começo explicando essa ambivalência e hibridismo pela composição dos corpos e almas dos Mbyá-Guarani.

Em suma, e de forma bem obtusa<sup>15</sup>, os Mbyá-Guarani possuem duas porções de almas: uma sagrada<sup>16</sup> e outra telúrica. E estas almas habitam duas partes distintas do corpo Mbyá-Guarani. A alma sagrada circula pelo esqueleto, já a alma telúrica se desenvolve na carne e no sangue dos Mbyá-Guarani. O objetivo de todo Mbyá-Guarani é atingir a

<sup>14</sup> Nas palavras da autora, “a via da Terra Sem Mal é a renúncia à vida social” (CLASTRES, 1978, p. 93). Neste caso leia-se Terra Sem Mal como o domínio sobrenatural, a morada das divindades. Mas, como veremos a seguir, também o ingresso para a animalidade consiste, de alguma forma, em agir de forma antissocial.

<sup>15</sup> Uma discussão mais detalhada sobre este ponto pode ser acessada em Tempass (2010).

<sup>16</sup> A alma sagrada é chamada de *ñe'ẽ*, e significa, literalmente, “alma-palavra”. Na linguagem mbyá-guarani, os termos “alma” e “palavra” têm o mesmo significado, o mesmo valor semântico (ÁVILA, 2005). O *ñe'ẽ* é a alma e a palavra, a fala dos Mbyá-Guarani é a expressão de sua alma. Os pais das almas-palavras, divindades chamadas de *Ñe'eng Ru E te*, enviam uma nova *ñe'ẽ* para este mundo quando cada nova criança mbyá-guarani é concebida. Do nascimento de uma criança os Mbyá-Guarani dizem que uma alma-palavra tomou assento (JECUPÉ, 2001). Quando a criança, com cerca de um ano, começar a falar (expressão da alma-palavra) e andar (manter erguido o fluir de seu dizer) ela será batizada – no ritual do *nimongaraí*. Neste momento o nome da criança será revelado pelo *karai* (xamã) que coordena o ritual. O nome da criança está relacionado com o *Ñe'eng Ru E te* que enviou a *ñe'ẽ* dela.



condição divina, igualando-se aos seus deuses. Os Mbyá-Guarani se diferenciam dos outros grupos indígenas porque eles são os “escolhidos dos deuses”. Eles estão neste mundo apenas passando por um período de provas. E se “durarem” neste mundo (PISSOLATO, 2007), se vencerem as dificuldades impostas pela vida terrena mediante aquisição de sabedoria (é preciso sabedoria para viver), eles também se tornarão deuses. E o alcance da condição divina pode ocorrer ainda neste mundo, na condição de vivos, sem precisar passar pela experiência da morte. Mas, para isso, é preciso atingir o *aguyje*, que é a perfeição do ser, um estado de totalidade acabada, a maturidade, o pleno desenvolvimento (CADOGAN, 1997).

O *aguyje* consiste em ampliar a porção sagrada do conjunto corpo e alma e, com isso, diminuir a porção telúrica. Segundo Hélène Clastres (1978), o *aguyje* é a aniquilação da má natureza, restando apenas o esqueleto e a palavra nele contida. O *aguyje* é alcançado quando o conjunto sagrado aumentar a ponto de “eliminar” o telúrico. A alma sagrada deve alcançar cem por cento da alma dos Mbyá-Guarani. A porção sagrada do corpo também, por associação, precisa atingir a completude do corpo. Já na direção contrária, se o conjunto corpo-alma telúrico crescer a ponto de sufocar a parcela sagrada, os Mbyá-Guarani serão transformados em animais.

Assim, a ambivalência é característica dos Mbyá-Guarani. Eles, no conjunto corpo-alma, que os constitui na condição de humanos<sup>17</sup>, estão na natureza, mas seu objetivo é a sobrenatureza. Uma parte dos seus seres é sagrada, foi enviada por uma divindade, a outra parte é telúrica, em pé de igualdade com os animais e vegetais. Desta forma, os Mbyá-Guarani seriam, de fato, um “entre”, como observou Hélène Clastres (1978). Entre a natureza e a sobrenatureza, entre a animalidade e a divindade. Mas os seres da natureza e da sobrenatureza também gozam desta condição ambivalente. Eles também são um “entre”. Os animais

---

<sup>17</sup> Pelo exposto acima, advogo que a análise da condição mbyá-guarani precisa focar o conjunto corpo-alma, posto que de forma nenhuma se pode compreender a construção dos corpos mbyá-guarani dissociada do processo de desenvolvimento/aperfeiçoamento de suas almas, e vice-versa. Corpo e alma (ou corpos e almas, pois cada uma dessas categorias é formada por duas porções de origens e finalidades distintas) não são categorias opostas, excludentes, entre os Mbyá-Guarani; muito pelo contrário, elas são complementares, uma não existe sem a outra. Não há corpo sem alma e nem alma sem corpo, e o desenvolvimento de um em uma direção (animalidade ou divindade) necessita que o outro também acompanhe a mesma direção. Cf. Tempass (2010).

estão “entre” os humanos e as divindades. Os deuses estão entre os seres da natureza e os homens.

Os animais, os vegetais e tudo o que tem vida no cosmos mbyá-guarani<sup>18</sup> possui alma. Estes seres, com suas almas, possuem uma posição precisa no cosmos mbyá-guarani. Ocorre que os Mbyá-Guarani possuem um grande número de divindades, e há uma forte hierarquia entre estas divindades. *Ñanderú*, por exemplo, está no topo da hierarquia. O número de divindades vai aumentando na proporção que os níveis das camadas vão baixando. E, como resultado dessa hierarquia, existem vários grupos (*kuéry*) de seres sobrenaturais, cada um com a sua chefia hierárquica. Nestes termos, por exemplo, temos o *Tupã Kuéry*, grupo de divindades subordinadas a *Tupã*. Ou o *Jakaíra Kuéry*, grupo de seres sobrenaturais de *Jakaíra*. No cosmos mbyá-guarani existem muitos destes *kuéry*, cada divindade que tem subordinados detém o seu *kuéry*<sup>19</sup>. E são estas as divindades que enviam as porções sagradas das almas para o plano telúrico. As almas dos Mbyá-Guarani são enviadas pelas divindades que estão mais no topo da hierarquia. Já as almas dos animais e plantas podem ser enviadas tanto por divindades superiores quanto por divindades que compõem a base da hierarquia. Isso depende de quão sagrado é considerado o animal ou planta. Por exemplo, o *koxi* (porco do mato) e a *pindó* (palmeira jerivá) são muitos sagrados para os Mbyá-Guarani, sendo considerados o próprio *Ñanderú*.

Os Mbyá-Guarani não têm simplesmente um nome, eles são o próprio nome (ÁVILA, 2005). Por exemplo, um Mbyá-Guarani não se chama *Werá*, ele é *Werá*. Ocorre que o nome é a própria alma, a alma sagrada, também conhecida como alma palavra (*ñe'ê*). Nesta lógica, nominar é o mesmo que criar, que dar vida. Mais do que isso é dotar essa criação de uma alma. E esse nome/vida/alma sempre estará subordinado a alguma divindade, mesmo que ele também venha a se tornar um deus.

<sup>18</sup> Para os Mbyá-Guarani, também possuem vida a terra, a água, as rochas, etc. E, desta forma, estes elementos também são dotados de alma e participam do sistema de trocas recíprocas que envolve todos os seres dos cosmos.

<sup>19</sup> O interessante é que os Mbyá-Guarani, mesmo na condição humana, também pertencem a estes *kuéry* sobrenaturais. Os Mbyá-Guarani, que se consideram os “escolhidos dos deuses”, e que têm o potencial para também se tornarem deuses, pertencem aos *kuéry* das divindades que lhes enviaram a sua alma sagrada. E esse pertencimento grupal está refletido no próprio nome dos Mbyá-Guarani.

Assim, tudo que existe neste mundo, tudo o que foi criado, nominado, dotado de alma, também está inserido no esquema hierárquico sobrenatural. Mas, além disso, a atividade das divindades não se resume a simples criação dos seres naturais, eles também mantêm um forte controle sobre estes seres. Eles são os “donos” destes seres. E cada animal ou planta tem o seu “dono”, chamado de *já*. E a ação destes “donos” visa à sobrevivência dos Mbyá-Guarani neste mundo. Ou seja, os animais e plantas foram criados e são mantidos neste mundo com a finalidade de servirem aos Mbyá-Guarani, seja como alimento, habitação, vestimenta, etc. Com isso temos que os animais e plantas também são um “entre”. Eles são seres do domínio da natureza, mas são criados e controlados por seres da sobrenatureza e se destinam ao uso da humanidade.

Mas os Mbyá-Guarani não recebem de “mão beijada” estes animais e plantas dos deuses. Para ter acesso aos recursos naturais, os Mbyá-Guarani precisam cumprir uma série de regras sociais, e realizar uma série de rituais. Nestes rituais, eles vão “encomendar” os animais e plantas que necessitam junto às divindades. Nesta lógica, também as divindades estão “entre” a humanidade e animalidade. A demanda humana é encaminhada aos deuses que, por via dos animais e plantas, atenderão esta demanda<sup>20</sup>. E as divindades são constituídas por Mbyá-Guarani que atingiram o *aguyje*.

Em suma, temos três condições de seres na cosmologia mbyá-guarani: os seres humanos, os seres naturais e os seres sobrenaturais. Mas cada uma destas possibilidades é formada pela junção das duas outras. Mas, voltando aos híbridos de natureza-cultura defendidos por Bruno Latour (1994), julgo que o mais correto é acrescentar a sobrenatureza a este hibridismo, posto que tanto a natureza quanto a cultura são compostas e mediadas pelo domínio sobrenatural. Os três termos, muito misturados e interdependentes, formam um único conjunto. Não podemos determinar se este ou aquele ser pertence a este ou àquele domínio – isso é coisa ocidental –, pois todos os seres ocupam os três diferentes domínios ao mesmo tempo. Em outras

---

<sup>20</sup> Não vou me deter neste ponto porque creio que na sequência isso ficará mais claro, quando a culinária mbyá-guarani será analisada enquanto mediadora entre as três posições possíveis nos cosmos mbyá-guarani.

palavras, para os indígenas, natureza, sobrenatureza e cultura não são um local, um espaço determinado, um reduto estanque no cosmos. Voltando aos objetivos deste texto, mais uma vez não faz sentido considerar a culinária como elo de passagem de uma “etapa” – para usar o termo de Lévi-Strauss –, porque elas não estão espacial nem temporalmente separadas.

O que existe, sim, é a separação entre humanos, divindades e animais e plantas. Apesar de que cada um dos itens está no “meio” e “junto” dos dois outros. São iguais e ao mesmo tempo diferentes. E, dentre estes seres, os humanos é que, mediante a observância de regras sociais – lembrando que as regras permitem identificar a existência da cultura –, podem mudar a sua condição e se tornarem deuses. Ou, no caso da não observância das regras, podem se transformar em animais. Dentre estas regras, as mais elementares são as regras culinárias – que serão analisadas a seguir. Diante do exposto, buscando esquematizar as relações entre todos os termos, possibilitando que todos eles estejam “entre” os outros, esbocei o diagrama abaixo.

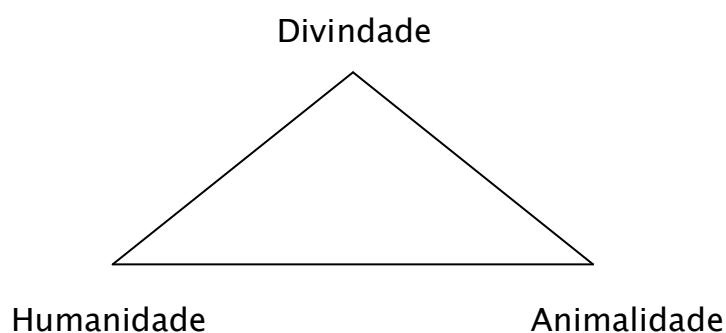


Imagem 2: Triângulo com as possíveis condições de “passagem”.

Da ideia do triângulo culinário de Lévi-Straus (1979), onde a culinária faz a passagem da natureza para a cultura, substituí os termos pelos que, para mim, representam as condições possíveis que podem ser, de fato, alteradas pela culinária. Substituí pelos termos entre os quais é possível alguma “passagem”. A seguir irei expor as condições para que ocorram as “passagens”, tanto no sentido horário como no anti-horário do triângulo, em caráter cíclico. Mas, antes disso, julgo interessante retomar o fato de que, na concepção de Viveiros de Castro

(1986 e 2002), Carlos Fausto (2002), Philippe Descola (1998), entre outros, homens e animais mantêm entre si relações de tipo social. Acrescento que, na cosmologia ameríndia, estas relações sociais também envolvem as divindades. Homens, deuses e animais formam um único circuito de reciprocidade, em um sistema de trocas generalizadas. Para ilustrar estas regras, e a reciprocidade, apresento, a seguir, quatro exemplos.

Alguns seres sobrenaturais do cosmos mbyá-guarani, mas alocados nos corpos de alguns animais, agem de forma a punir qualquer desvio social dos indivíduos. Estes, apesar de serem vários, são corriqueiramente designados pelos Mbyá-Guarani simplesmente como *tupixua* (ou *pixua*), que é o espírito da carne crua, ou o espírito do jaguar, ou ainda o espírito dos animais.

O *tupixua* pode fazer mal aos Mbyá-Guarani de diversas formas, resultando sempre na transformação deles em animais (*jepotá*). Quando ele “adentra” o corpo dos Mbyá-Guarani, estes começam a agir como animais, sendo que um dos primeiros sintomas da ação do *tupixua* sobre uma pessoa é a sua perda da capacidade de andar ereto<sup>21</sup>, andando então como os animais. Outro sintoma é o indivíduo passar a se comportar como um animal, não dividindo a sua comida, interagindo com raiva com os demais, consumindo a carne sem o devido cozimento, comer unicamente carnes, etc.

Para evitar o contágio pelo *tupixua*, no que diz respeito à alimentação, é preciso cozer muito bem as carnes de caça – as carnes não caçadas não possuem o *tupixua*. Para os Mbyá-Guarani, “o fogo mata tudo”, como costumam dizer. E, além disso, o fogo é o próprio *Ñanderu*, principal divindade mbyá-guarani. O fogo (*tatá*) tem alma. O fogo, para os Mbyá-Guarani, não “mata” o *tupixua* das carnes por suas propriedades físicas, como nós, ocidentais, o empregamos para “matar” as bactérias, por exemplo. O fogo “mata” o *tupixua* pelas suas propriedades simbólicas, pois é um ser hierarquicamente superior agindo sobre um outro inferior, numa “batalha espiritual”. E *Ñanderu*, a divindade mais forte, sempre vence.

---

<sup>21</sup> Andar ereto é condição fundamental para a humanidade mbyá-guarani. Ocorre que, como já comentado, a alma sagrada circula pelo esqueleto dos Mbyá-Guarani. A vida mbyá-guarani depende da sua capacidade de se manter ereto, por isso os Mbyá-Guarani se preocupam muito em ensinar os seus filhos a andar o mais breve possível.

O *tupixua* também ataca aqueles que comem a carne de caça, mesmo assada ou cozida, no mato. O problema nesse caso não é simplesmente o comer a carne, mas sim o fato de não levar a carne de caça para a aldeia, para dividir com os demais membros da comunidade. Os Mbyá-Guarani, obrigatoriamente, precisam dividir os seus alimentos com os seus próximos, principalmente a carne de caça. Todo o ato alimentar dos Mbyá-Guarani é feito – e deve ser feito – de forma pública, para que os outros possam observar o que cada um consome, a fim de prevenir possíveis consumos não partilhados. Assim, sempre que possível, os Mbyá-Guarani preparam os seus alimentos em fogueiras do lado de fora das casas.

A conduta de não partilhar os alimentos também faz com que os “donos” (*já*) destes alimentos se vinguem dos Mbyá-Guarani. Os “donos” não permitirão mais o acesso aos alimentos que controlam em caso da não observância da regra da distribuição geral. Assim, mesmo o caçador mais habilidoso pode passar dias no mato sem capturar nenhuma presa, pois, tanto quanto a ação humana, sem a ação dos “donos” dos animais não existe qualquer caçada. A regra da distribuição é, assim, uma exigência dos seres sobrenaturais que estabelece a reciprocidade entre os humanos. Entretanto, também existe uma reciprocidade entre os diversos “donos” dos animais. Além da sua organização hierárquica, onde cada um coopera com o seu *kuery*, os seres “donos” dos animais e dos vegetais – e até dos minerais – também cooperam entre si para punir os Mbyá-Guarani que agem de forma antissocial. Por exemplo, o “dono” de um tipo de tatu vai proibir o acesso – esconder os seus controlados – do caçador que não distribuiu um tatu que caçou. Mas os outros “donos” também esconderão os seus controlados deste caçador. Logo, ele não conseguirá caçar mais nada.

Essa vingança dos “donos” também pode acontecer no caso de um Mbyá-Guarani caçar/coletar/plantar mais do que necessita. Em outras palavras, matar à toa um ser que não lhe pertence. E também no caso de maltratar, sem necessidade, uma planta ou animal. Ocorre que, maltratando algum animal, por exemplo, os Mbyá-Guarani estão maltratando a própria divindade que os controla. E, desperdiçando alimentos, matando mais do que o necessário, os Mbyá-Guarani estão desperdiçando o trabalho das divindades que criaram e mantiveram

estes animais na natureza. E esse trabalho, mais uma vez, reflete a reciprocidade entre as diversas espécies disponíveis para a alimentação mbyá-guarani. Mais do que isso, indica também a reciprocidade entre os diversos seres sobrenaturais que controlam estas espécies.

Sabemos que, na natureza – mesmo na concepção ocidental de natureza –, uma espécie depende do seu *habitat* para sobreviver. E esse *habitat* é formado por uma variedade muito grande de outras espécies. Ou seja, um ser depende dos outros para sobreviver. O exemplo clássico desse fato é a cadeia alimentar. Essa noção de interdependência entre os vários seres é muito forte entre os Mbyá-Guarani, sendo que eles primam por modificar o mínimo possível a “casa dos animais”, por exemplo, o mato. Assim, eles evitam interferir desnecessariamente na natureza em sua volta – no domínio da natureza, que também é domínio da humanidade e da divindade, que é a “casa dos animais” e também dos homens e deuses. Essa “consciência ecológica” – que, sobretudo, é uma “consciência cosmológica” – também está relacionada com o respeito aos seres sobrenaturais. Se os animais e plantas precisam uns dos outros para viver – e também de terra, água, luz e ar –, os deuses também precisam uns dos outros para criar e manter estes seres. Por exemplo, não adianta um “dono” criar um tatu e o colocar na natureza para o Mbyá-Guarani usar de alimento. Esse “dono” também precisa que os outros “donos” criem e mantenham seus seres, para que sirvam de alimento para o tatu do outro “dono”. E com isso podemos afirmar que existe uma cooperação recíproca entre os diversos “donos”.

Além disso, tem a questão da felicidade. Os Mbyá-Guarani, para alcançarem o *aguyje*, precisam se sentir felizes no local onde vivem. Precisam viver com alegria. Caso contrário a sua alma sagrada tenderá a voltar para junto das suas divindades, para o seu *kuéry* sobrenatural<sup>22</sup>. A felicidade de um Mbyá-Guarani só é possível se todos os que estão à sua volta também se sentirem alegres. E, por isso, cada Mbyá-Guarani deve agir de forma a não desagradar ninguém, para deixar feliz também

---

<sup>22</sup> As crianças são mais propensas a este afastamento da alma sagrada, que leva à morte. Ocorre que, nas crianças, a alma sagrada precisa de um tempo para se acostumar com a situação humana. Durante este tempo, os adultos fazem de tudo para deixar a criança o mais alegre possível. E isso inclui várias concessões alimentares para bem alimentar as porções sagradas do conjunto corpo-alma das crianças. A alegria da criança é a própria alegria da alma sagrada, que tenderá a se acostumar entre os Mbyá-Guarani. Cf. Tempass (2010).

a alma sagrada dos outros. Nesse sentido, os Mbyá-Guarani buscam ser o mais agradáveis possível em suas relações sociais. Isso é uma forma de reciprocidade. A regra do partilhar obrigatório dos alimentos coopera para essa felicidade geral. Na lógica Mbyá-Guarani, deixar um próximo com algum desejo alimentar ou fome faz mal para todo o grupo<sup>23</sup>, pois, como já dito, a felicidade de um depende da felicidade também do outro. Outro exemplo são as constantes visitas que os Mbyá-Guarani mantêm com seus amigos e parentes, mesmo entre os que habitam em outras aldeias, às vezes muito distantes. Visitar é buscar e ao mesmo tempo ofertar alegrias. Os Mbyá-Guarani fazem de tudo para não criar animosidades com os seus próximos e, para tanto, possuem cuidados extremos com o seu modo de falar. A fala deve conter palavras doces, expressas de modo também doce (Cf. TEMPASS, 2010). Deve-se procurar ouvir tudo o que o outro tem a dizer, de forma respeitosa, e falar com moderação. Ouvir mais do que falar é um sinal de respeito com o interlocutor.

A raiva é considerada pelos Mbyá-Guarani como um sentimento fortemente antissocial. Saber controlar a raiva é uma das expressões do “viver com sabedoria”, fundamental para o alcance do *aguyje*. Na mitologia mbyá-guarani (e também dos outros grupos Guarani), o herói mítico *Kuaray* e sua mãe caminham pelo mundo procurando o pai de *Kuaray*, que ainda se encontra no ventre de sua mãe. Mas, mesmo dentro do ventre, é *Kuaray* que vai indicando o caminho para a sua mãe. Durante o percurso, por várias vezes, *Kuaray* pede para que a sua mãe colha algumas flores para ele. Mas, numa destas flores, havia uma abelha que acabou picando a mãe de *Kuaray*. Esta ficou com muita raiva e acabou xingando (ou batendo) em *Kuaray*, que, também zangado, parou de indicar o caminho para sua mãe. Eles buscavam a morada do

---

<sup>23</sup> Isso está sendo muito problemático atualmente para os Mbyá-Guarani. Ocorre que, na maioria das aldeias em que realizei a minha etnografia, os Mbyá-Guarani passam por um quadro de extrema carência alimentar (TEMPASS, 2010). Não há alimentos para partilhar, e os poucos alimentos que eles conseguem são contraindicados para atingir o *aguyje*, pois são adquiridos entre a sociedade envolvente. Os Mbyá-Guarani perderam as suas terras tradicionais e, hoje, em sua maioria, habitam em aldeias sem as dimensões e condições ecológicas para por em prática o seu modo de vida tradicional. A caça, a pesca, a coleta e a horticultura – formas de obtenção dos alimentos tradicionais –, por sua impossibilidade, perderam espaço para atividades como a produção de artesanato para o comércio. Essa é a forma mais comum dos Mbyá-Guarani obterem recursos monetários para comprar os seus alimentos. E isso de certa forma afeta, ou afrouxa, a forte reciprocidade do grupo, porque o alimento comprado não tem um lugar preciso no cosmos mbyá-guarani, não tem um “dono”.



pai de *Kuaray*, uma das principais divindades mbyá-guarani. Ou seja, buscavam a divindade. Mas, sem a indicação do caminho por *Kuaray*, a mãe dele acabou se perdendo nas bifurcações do percurso e os dois foram parar na morada dos jaguares. A moral da história, apontada pelos Mbyá-Guarani, é que a raiva os levou para a animalidade.

A felicidade, importante para os Mbyá-Guarani, também é importante para os animais, vegetais, minerais e seres sobrenaturais que interagem uns com os outros. Como já exposto, os “donos” cooperam para desenvolver o seu “trabalho”. Mas essa cooperação também visa deixar todos satisfeitos, felizes. Assim, as relações entre os seres sobrenaturais também deve ocorrer com docilidade. O mesmo vale para os animais e plantas. Os Mbyá-Guarani se preocupam muito com a felicidade destes. E, na medida do possível, tentam interferir, ou não interferir, para deixar alegres os animais e vegetais. Por exemplo, eles tentam não modificar um determinado *habitat* para preservar a felicidade de um determinado “bichinho” que nele habita. Outro exemplo é o plantio consorciado das suas plantas tradicionais. O consorciamento visa, entre outros efeitos, a deixar a planta crescer feliz. E o contato com as outras espécies – com certa lógica de atração – gera essa felicidade. Se os Mbyá-Guarani se visitam visando à alegria, as plantas, que não podem se locomover, têm que ser plantas próximas umas das outras. E agradando as plantas os Mbyá-Guarani também estão satisfazendo os “donos” delas. Enfim, tudo no cosmos Mbyá-Guarani é muito bem pensado visando à felicidade de todos os seres que o compõem.

Em suma, os Mbyá-Guarani proporcionam alegrias às plantas e animais, e em troca recebem alimentos. O mesmo vale na relação deles com os deuses, pois os deuses enviam estes alimentos. As relações sociais, desta forma, não se resumem à relação direta entre homens e animais, como afirmaram autores como Viveiros de Castro (1986 e 2002), Carlos Fausto (2002) e Philippe Descola (1998), elas também ocorrem entre todos personagens da cosmologia mbyá-guarani.

As divindades, além de criarem e manterem os alimentos para os Mbyá-Guarani, também ensinaram como os alimentos tradicionais devem ser obtidos, armazenados, preparados, servidos e consumidos. Estas etapas, que integram o sistema culinário mbyá-guarani, também

são muito importantes para a “passagem” da condição humana para a divina. Não vou me ater a cada um destes pontos<sup>24</sup>. Uso apenas a etapa da preparação culinária para ilustrar, rapidamente, esse processo.

Os Mbyá-Guarani cozinham os seus alimentos para atingir fundamentalmente quatro pontos: 1) não desperdiçar nenhum alimento, pois alimentos cozidos são melhor conservados; 2) aumentar o potencial sagrado dos ingredientes utilizados visando a alimentar mais as porções sagradas do conjunto corpo-alma do que a parte telúrica 3) aumentar o teor de doçura dos alimentos; e 4) eliminar o *tupixua*, no caso das carnes de caça. Julgo que o primeiro e o quarto ponto não necessitam de maiores comentários, posto que já foram trabalhados acima. O segundo e o terceiro ponto estão relacionados, já que um leva ao outro. Os alimentos tradicionais, todos eles, possuem um caráter sagrado. Mesmo assim, alguns deles são mais indicados para alcançar o *aguyje* do que outros. Mas os Mbyá-Guarani, no quadro de reciprocidade com os “donos” dos alimentos, precisam consumir uma grande variedade de alimentos. Não se pode ficar comendo só *kumandá* (feijão tradicional), por exemplo. Comer só um tipo de alimento causa vermes, e estes incham os ventres dos Mbyá-Guarani, favorecendo a porção de carne e sangue dos seus corpos, onde circula a porção telúrica da alma. Além disso, consumir cotidianamente somente um ou outro tipo de alimento irá sobrecarregar os “donos” destes alimentos, que ficarão zangados. E isso acaba com a alegria recíproca. Assim, os Mbyá-Guarani precisam comer de tudo um pouco, inclusive os alimentos tradicionais menos eficientes para o *aguyje*<sup>25</sup>.

E, para potencializar os atributos sagrados dos alimentos, as mulheres Mbyá-Guarani – elas que detêm o poder culinário – combinam diferentes ingredientes e diferentes técnicas de cocção. A ação das mulheres é que vai possibilitar ao grupo a possibilidade de se tornarem deuses. É a culinária pensada, projetada e direcionada para a condição divina. E não praticar essa culinária vai afastar os comensais – em longo prazo – da divindade e aproximá-los da animalidade. Atualmente os Mbyá-Guarani têm dificuldades de obter os seus alimentos tradicionais.

---

<sup>24</sup> Trabalhei detalhadamente cada uma destas etapas em um trabalho anterior. Cf. Tempass (2010).

<sup>25</sup> Embora todos os alimentos tradicionais sejam mais eficientes para o *aguyje* do que os alimentos não tradicionais, como os oriundos da sociedade envolvente.

Mesmo com os alimentos que não têm a origem divina, que não são oriundos da reciprocidade dos três tipos de seres, as mulheres, através do seu poder culinário, conseguem transformá-los em prol do *aguyje*. Os alimentos não tradicionais são prejudiciais para o *aguyje*, pois eles alimentam as partes telúricas dos Mbyá-Guarani. Com as preparações culinárias, os efeitos prejudiciais dos ingredientes exógenos são bastante atenuados. É o jeito mbyá-guarani de cozinhar agindo sobre estes ingredientes.

Para que a preparação culinária seja eficiente para os objetivos dos Mbyá-Guarani, é fundamental que as mulheres que cozinham o estejam fazendo com alegria e felicidade. É que elas transferem os seus sentimentos, através das comidas, para os comensais. Para isso, as mulheres evitam cozinhar sozinhas. A solidão é a tristeza. Sempre há várias mulheres cooperando nas atividades culinárias, e os homens e crianças também estão sempre em volta. A sociabilidade gira ao redor da atividade culinária. Não se pode cozinhar com raiva. Ao contrário, deve-se cozinhar mediante sentimentos doces, amáveis.

O interessante é que tudo no sistema de relações entre os diversos seres do cosmos, inclusive os Mbyá-Guarani entre si, é pautado pela docilidade. Esta docilidade é que faz com que cada um dos agentes cumpra o seu papel, fornecendo os alimentos aos Mbyá-Guarani. E estes alimentos têm acentuado sabor doce, e com as preparações culinárias eles ficam ainda mais doces. O doce leva ao doce (Cf. TEMPASS, 2010). Os Mbyá-Guarani são o que comem.

Como já apontado, os Mbyá-Guarani precisam realizar uma série de ritos para que os deuses lhes proporcionem os alimentos (isso é uma das contraprestações do sistema). Nestes ritos, os Mbyá-Guarani se valem de uma linguagem especial, sagrada, denominada de “Belas Palavras” (P. CLASTRES, 1990). Essa linguagem é mais agradável aos ouvidos dos deuses, posto que ela é composta por palavras doces. Ou seja, na cosmologia mbyá-guarani, quem fornece doçura também recebe doçura em troca, mesmo que alternada entre os planos material e imaterial.

Voltando ao triângulo de relações proposto acima, embora as relações entre os termos sejam recíprocas, as prestações sendo direcionadas num sentido e as contraprestações voltando em sentido

contrário, são os Mbyá-Guarani que, através de suas ações e preparações culinárias, determinam em que sentido podem ocorrer as passagens das três condições de seres possíveis no cosmos mbyá-guarani. Todos dão e recebem, mas os Mbyá-Guarani têm a possibilidade de, no futuro, dar e receber de forma diferente. O que hoje eles dão como humanos, eles podem receber como deuses ou animais no futuro. Em outras palavras, os Mbyá-Guarani podem girar dentro do triângulo, em conformidade com as suas ações. Giram no sentido horário se respeitarem a reciprocidade, as regras sociais que, na sua parte mais importante, estão relacionadas com as práticas culinárias. E, ao contrário, giram no sentido anti-horário, se não observarem as regras sociais e culinárias.

Logo, entre os Mbyá-Guarani, a condição da divindade não é a renúncia da vida social, como insinuou Hélène Clastres (1978). Ao contrário, somente o comprometimento com os demais entes sociais, sejam eles humanos, divinos ou animais, pode levar à divindade.

No início deste artigo expus as razões pelas quais a culinária não pode fazer a passagem da natureza para a cultura, dado o caráter híbrido das duas categorias. Segui a argumentação inserindo a sobrenatureza neste hibridismo. Depois defendi que a culinária serve, ao menos entre os indígenas, como elo de passagem entre as condições da humanidade, animalidade e divindade. Mas, essa passagem, para a humanidade, pode ocorrer nos dois sentidos, não caracterizando como uma sendo uma etapa anterior à outra. Contudo, de forma um tanto irresponsável, quero voltar em caráter alegórico às categorias de Lévi-Strauss (1979) de natureza e cultura – inclusive para dar um sentido ao título escolhido para este artigo. Se adotarmos as categorias de Lévi-Strauss – o que acho equivocada –, podemos afirmar que, entre os ameríndios, a passagem não ocorre da natureza para a cultura, mas sim da cultura para a natureza. Os homens (cultura), sem a culinária, passam a ser animais (natureza). Mas, mesmo com a culinária, a passagem também ocorre da cultura para a natureza. Explico: os homens, respeitando as regras, se tornarão deuses, que são os seres que controlam e, de certa forma, compõem os seres da natureza. A natureza é sempre o destino final, mas numa condição está-se controlando a natureza, como “dono”, na outra condição está-se na

natureza na condição de controlado. Logo, a culinária indígena é o elo de passagem, sempre, da cultura para a natureza. Voltando à minha proposta, também tudo sempre se direciona para os animais, vegetais e minerais, independente do sentido no qual os humanos girem no triângulo das relações mediadas pela culinária. Mas quem gira no sentido horário controla os seres da natureza, e quem gira no sentido anti-horário será controlado na natureza.

Por fim, advogo que as noções que desenvolvi neste artigo, de uma forma ou de outra, em umas mais e em outras menos, também podem ser aplicadas/estendidas para outras sociedades. Não apenas para as outras sociedades indígenas, mas também para as “sociedades modernas”. Sugiro que, como uma base comum a todas as culturas, como um traço universal, a culinária não opera a transposição dos domínios, mas sim modifica as categorias de vida.

O hibridismo constatado entre os indígenas, embora com outras roupagens, também se percebe na “modernidade”, mesmo que de forma menos explícita. Afinal, o ser humano não é apenas um ser biológico, é também, ao mesmo tempo, um ser social. Desta forma ele integra aspectos naturais e aspectos culturais. E, neste hibridismo, também para as sociedades tidas como “modernas”, podemos incluir a sobrenatureza. Não dizem por aí que “somos todos filhos de Deus”? E, ao contemplar uma paisagem, as pessoas não se admiram da maravilha da criação divina? Ou em um ambiente bonito e tranquilo não afirmam sentir a presença de Deus? Também na modernidade, a divindade é criadora, mantenedora, controladora e, de alguma forma, se faz presente na natureza. Logo, o hibridismo natureza-cultura-sobrenatureza não se resume aos “primitivos”. E, desta forma, nem nas sociedades tidas como “modernas” a culinária pode fazer a passagem para um destes termos, posto que eles se misturam, se completam. Em suma, os animais não saíram da natureza para virar humanos; mesmo cozinheiros, eles continuam na natureza.

A culinária pode, sim, fazer a passagem de uma para outra forma de vida, mesmo que, na cosmologia ocidental vigente, essa passagem tenha ocorrido no passado, sem a possibilidade de ocorrer novamente. Nesse sentido, os animais hoje humanos não farão uma nova passagem para a animalidade. Apesar disso, ainda podemos perceber uma

interdependência entre as três condições possíveis de vida: humanidade, animalidade e divindade. Mesmo que as relações entre estes termos não fiquem tão explícitas na “modernidade” quanto o são entre os “primitivos”, elas existem e precisam ser consideradas. Em quantas sociedades os homens rogam a Deus que lhes providencie o alimento? Isso fica explícito na frase “o pão nosso de cada dia nos dai hoje”, de conhecida oração. Quantas são as preces para evitar as catástrofes naturais? Quantas sociedades executam ritos para agradecer a Deus pelos alimentos recebidos? – como o Dia de Ação de Graças. Pois bem, estas mesmas sociedades cumprem regras alimentares com funções religiosas. Uns não comem durante o dia por um certo período do ano, outros não comem carne de porco, outros sem abstêm da carne de vaca. Uns não misturam carne com leite, outros evitam carne vermelha em determinados dias santos. Não é à toa que a maior parte das pesquisas da Antropologia da Alimentação tem relação com as especificidades religiosas. Forma-se, também aqui, o triângulo que propus: nos vértices temos os humanos, os alimentos e quem lhes fornecem os alimentos. E entre eles existem relações/obrigações para ambos os lados. Mesmo com outra roupagem, o foco da cultura – para voltar à alegoria de Lévi-Strauss (1979) – sempre está apontado para a natureza, por meio da culinária. Por meio da divindade é que se tem acesso à natureza.

Então, concluindo, me atrevo a sugerir que, se existe uma regra culinária comum a todas as culturas, uma base universal, esta não deve se resumir às relações entre os domínios, mas sim considerar as relações existentes entre as formas de vida, ou os agentes, que ocupam com ambivalência estes domínios.

---

### Referências bibliográficas

ÁVILA, Cristian Pio. **“O que o guarani vende?”**: um estudo sobre sistema econômico e pessoa Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas em São Miguel das Missões-RS. 2005. 183 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRGS, [2005].

BASINI RODRIGUEZ, José Exequiel. **Estratégias econômicas, políticas e religiosas na mito-praxis mbyá-guarani**. 1999. 240 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia

Social) – PPGAS/UFRGS: Porto Alegre, [1999].

BERNARDI, Bernardo. **Introdução aos estudos etno-antropológicos**. Lisboa: Edições 70, 1982.

CADOGAN, León. **Ayvu rapyta**: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Assunção: Fundación “León Cadogan”, 1997.

CARVALHO, Edgard de Assis. A paixão pelo entendimento: Claude Lévi-Strauss e a universalidade da cultura. **Cronos**, Natal, v. 9, n. 2, p. 301-314, jul./dez. 2008. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/cronos/pdf/9.2/d01.pdf> . Acesso em: 10 jun. 2011.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**: o profetismo tupi-guarani. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada**: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas: Papirus, 1990.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 7-44, out. 2002.

GIANNINI, Isabelle Vidal. Os índios e suas relações com a natureza. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 145-152.

JECUPÉ, Kaka Werá. **Tupã Tenondé**: a criação do universo, da terra e do homem segundo a tradição oral Guarani. São Paulo: Peirópolis, 2001.

LADEIRA, Maria Inês; MATTA, Priscila. **Terras Guarani no Litoral**: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós = Ka'agüy oreramói kuéry ojou rive vaekue ~y. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2004.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de Antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEITE, Maurício Soares. **Transformações e persistência**: antropologia da alimentação e nutrição em uma sociedade indígena amazônica. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Editora Anhembi Limitada, 1957.

\_\_\_\_\_. Aula inaugural. In: LIMA, Luiz Costa (Org.). **O estruturalismo de Lévi-Strauss**. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 45-77.

\_\_\_\_\_. Introdução: a obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: E.P.U., 1974. p. 1-36. v. 1.

\_\_\_\_\_. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975a.

\_\_\_\_\_. **O totemismo hoje**. Petrópolis: Editora Vozes, 1975b.

\_\_\_\_\_. O triângulo culinário. In: SIMONIS, Yvan. **Introdução ao estruturalismo: Claude Lévi-Strauss ou a paixão do incesto**. Lisboa: Moraes, 1979. p. 169-176.

\_\_\_\_\_. **As estruturas elementares do parentesco**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. O cru e o cozido (1961-1962). In: \_\_\_\_\_. **Minhas Palavras**. São Paulo: Brasiliense, 1986a. p. 51-52.

\_\_\_\_\_. O totemismo hoje e o pensamento selvagem (1960-1961). In: \_\_\_\_\_. **Minhas Palavras**. São Paulo: Brasiliense, 1986b. p. 36-48.

\_\_\_\_\_. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1986c.

\_\_\_\_\_. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989.

\_\_\_\_\_. **Mitológicas 1: o cru e o cozido**. São Paulo: CosacNaify, 2004.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva**: São Paulo: UNESP, 2005.

MONTSERRAT, Ruth Maria Fonini. Línguas indígenas no Brasil contemporâneo. In: GRUPIONI, Luís Donisete (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 93-104.

MOURA, Flávio. **O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro fala sobre seu novo livro, elogiado por Lévi-Strauss**. Sem Data. Disponível em: <http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/1417,1.shl> . Acesso em: 14 jun. 2011.

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

TEMPASS, Martín César. **“Quanto mais doce, melhor”**: um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani. 2010. 395 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRGS, [2010]. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufrgs.br/da.php?nrb=000748441&loc=2010&l=9a05df39af9a9caf> . Acesso em: 15 jun. 2011.

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



\_\_\_\_\_. **A incostância da alma selvagem:** e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify. 2002.

VOGT, Carlos. Semiótica e semiologia. In: ORLANDI, Eni; LAGAZZI-RODRIGUÊS, Suzy (Orgs.). **Discurso e textualidade.** Campinas: Pontes Editores, 2006. p. 105-141.

---