

**Ministério da Educação
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**“O QUE O GUARANI VENDE ?”: UM ESTUDO SOBRE PESSOA E SISTEMA
ECONÔMICO NO GRUPO MBYÁ GUARANI SUBMETIDO AO CONTATO
INTERÉTNICO.**

CRISTIAN PIO ÁVILA

Orientador: Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza

Porto Alegre, agosto de 2005.

AGRADECIMENTOS

Cheguei a conclusão, de que, não existem pessoas mais solitárias que os teóricos, de qualquer ciência. Horas a fio, trancando sozinho nos seus escritórios, buscando organizar tudo aquilo que experienciou, com não poucas dificuldades. Lá fora o mundo continua.

Porém, na conclusão do trabalho, passei a lembrar de todos aqueles que, de alguma forma, auxiliaram a construção do mesmo. Pessoas essas que, estão representadas em cada uma das palavras que conjuguei para dar formato à essa experiência. Passo a agradecer-lás.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade federal do Rio Grande do Sul, na figura dos seus diversos professores e funcionários, por terem me iniciado na refinada arte da Antropologia. Por me indicarem como “estar aqui” e “estar lá”.

Ao Núcleo de Sociedades Indígenas e Tradicionais do PPGAS pela força e companheirismo encontrada em todos que fazem parte dele.

Ao Dr. Prof. José Otávio Catafesto de Souza, por além de ter me recebido como seu orientando, ter proporcionado-me numerosas e instigantes experiências no campo da antropologia indígena.

Ao IPHAN, na figura de diversos funcionários, Ana Meira e Beatriz Freire pela confiança destinada à mim na oportunidade de assumir o INRC; aos funcionários da Regional de São Miguel das Missões pelas constantes forças, principalmente nos contínuos transportes à Reserva.

À equipe do INRC.

À Letícia, por toda a força dada em minha ausência do campo e tudo mais.

À família de Emílio Côrrea dos Santos, Dona Cleni e filhas, que me acolheram como um filho, servindo de apoio e consolo com sua alegria mesmo nas horas terríveis deste trabalho.

Aos colegas da Pós-Graduação, minha irmandade. Somos todos dinka, não é mesmo ?

Aos colegas da EMATER, por sua determinação no trabalho prestado junto aos povos indígenas do Rio Grande do Sul e, pelas constantes lições.

Ao CNPq, pelo auxílio econômico prestado durante os dois anos do mestrado. Sem esse auxílio, a antropologia para mim continuaria sendo apenas uma ânsia.

À minha família e amigos, especialmente a Dona Neura, Neyla e Carla. Através delas o sonho de uma criança pôde ser possível.

Um agradecimento especial aos maiores responsáveis por esse trabalho - os Mbyá-Guarani. Agradeço-lhes pela hospitalidade, amizade e atenção que dedicaram a mim, em todos meses que passei entre vocês. *Ayveté !*

A Deus, Ñande Rú e todos os seres de luz que me garantiram a fortaleza espiritual durante todos estes anos.

RESUMO

Este trabalho, realizado entre agosto de dois mil e quatro e março de dois mil e cinco, trata de compreender a partir das análises da historiografia, da noção de pessoa e do sistema econômico - nas formas de produção, distribuição e consumo - o processo de integração dos Mbyá-Guarani, de São Miguel das Missões, Estado do Rio Grande do Sul, à sociedade nacional envolvente, dentro de um contexto de contato interétnico. Com isso, demonstra algumas transformações e tensões, advindas da situação colonial de contato, dentro do sistema cultural tradicional mbyá-guarani.

SIGLAS UTILIZADAS

CEPI - Conselho Estadual dos Povos Indígenas

COMIN - Conselho Missionário Indígena

EMATER - Empreendimento e Assistência Técnica Rural

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

FUNASA - Fundação Nacional de Saúde

IBGE - Instituto Brasileiro Geográfico e Estatístico

INRC - Inventário Nacional de Referências Culturais

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MST - Movimento dos Trabalhadores Sem Terra

NIT - Núcleo de Sociedades Indígenas e Tradicionais - UFRGS

PPGAS - Programa de pós-Graduação em Antropologia Social - UFRGS

SEBRAE - Serviço Brasileiro de Apoio à Micro e Pequena Empresa

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

SPHAN - Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

T.I. - Terra Indígena

UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

| |
|------------------------------------------------------------------------------|
| Introdução - “Buscando a matéria prima para transpor universos.....10 |
|------------------------------------------------------------------------------|

| |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Capítulo 1 - A matéria-prima e o artesão dando forma a arte: reescrevendo história, descrevendo espaço.....19 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

| |
|---------------------------------------------------------------------------|
| 1.2 - “O branco tem um tempo diferente” - Distintas temporalidades.....20 |
|---------------------------------------------------------------------------|

| |
|---------------------------------------------------------------|
| 1.3 - Caaguá ou Monteses- Aqueles que não se reduziram.....25 |
|---------------------------------------------------------------|

| |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1.3.1 - “O nascimento de Miguelina” ou a chegada dos Mbyá em São Miguel das Missões.....40 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|

| |
|----------------------------------------------------------------------------------|
| 1.4 - Espaço Físico de São Miguel das Missões e da Reserva do Inhacapetum.....45 |
|----------------------------------------------------------------------------------|

| |
|------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1.5 - O “mbyá” em números - população Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões - RS.....49 |
|------------------------------------------------------------------------------------------|

| |
|--------------------------------------------------|
| Capítulo 2 - Esculpindo a matéria57 |
|--------------------------------------------------|

| |
|------------------------------------------------------|
| 2.1 - A “Pessoa” Mbyá Guarani - Uma reflexão.58 |
|------------------------------------------------------|

| |
|-----------------------------------------------------------------------------------|
| 2.2 - O nome e a palavra - Introduzindo a pessoa e a religiosidade guarani.....59 |
|-----------------------------------------------------------------------------------|

| |
|----------------------------------------------------------------------|
| 2.3. - A chegada dos <i>Ñe’eng</i> - a concepção mbyá-guarani.....73 |
|----------------------------------------------------------------------|

| |
|-----------------------------------------------------------------|
| 2.4 - “Ñe’ë” - a pessoa ou a “alma-palavra” mbyá-guarani.....75 |
|-----------------------------------------------------------------|

| |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Capítulo 3 - Vendendo arte: a economia mbyá-guarani em situação de contato interétnico na cidade de São Miguel das Missões.....91 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

| |
|----------------------------------------------------------------------------------|
| 3.1 - Interlúdio - Esperando o comprador - a “raspagem interétnica” e a situação |
|----------------------------------------------------------------------------------|

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| colonial..... | 94 |
| 3.2 - A produção - a economia tradicional Mbyá-Guarani..... | 102 |
| 3.3 - A <i>tekohá</i> - o ambiente guarani..... | 106 |
| 3.4 - O produzir mbyá - a agricultura..... | 109 |
| 3.4.1- A caça , a pesca e a coleta..... | 115 |
| 3.4.2 - “O mundo em miniatura” - o artesanato mbyá..... | 116 |
| 3.5 - Sobre o trabalho e o excedente..... | 120 |
| 3.6 - <i>O Juruá e o Mbyá</i> - encontros na cidade de São Miguel das Missões..... | 130 |
| 3.7 - “O Mbyá e o colono” - relações entre a Reserva e o Assentamento da Barra do MST...142 | |
| 3.8 - “O individualismo entre os mbyá” - casos e observações etnográficas entre duas culturas..... | 147 |
| 3.9 - Um jogo de reciprocidade - o montês..... | 159 |
| | |
| 6 - Consumindo -“Estar aqui” ou o fim da viagem - Conclusão..... | 165 |
| | |
| 7 Bibliografia..... | 172 |

Introdução:

“Buscando matéria-prima para transpor universos.”

Com este trabalho, analiso e proponho a compreensão das categorias e das ações econômicas, bem como das configurações nos modos de produção e circulação praticados pelo grupo indígena Mbyá-Guarani residente no município de São Miguel das Missões. Através do estudo das relações econômicas estabelecidas por esses indivíduos submetidos ao contato interétnico, investigo a realidade social enfrentada pelos Mbyá em sua diversidade, principalmente, quando em contato com indivíduos não Mbyá - agentes avulsos ou membros representantes de grupos/instituições advindos do meio social envolvente.

A comunidade analisada faz parte da etnia Mbyá-Guarani, grupo meridional da família Tupi-Guarani, falante do dialeto Mbyá, do tronco lingüístico Tupi, que atualmente, no Rio Grande do Sul, compreende uma população de aproximadamente mil indivíduos. Estes estão organizados em cento e oitenta e três famílias que ocupam vinte e três áreas, entre acampamentos temporários e aldeias permanentes, as quais se caracterizam por ter uma população pequena, sendo que, poucas ultrapassam o número de cem pessoas.

As principais preocupações desta investigação evidenciam-se no seu título: “O que o Guarani vende?”. Essa expressão apresenta uma das principais facetas do trabalho e liga-se às primeiras impressões que se têm desse grupo indígena, quando se chega a São Miguel das Missões. Para o visitante, os “índios” que se encontram junto às ruínas da redução jesuítica vendendo artesanatos tradicionais são os “Guarani”.

Os Mbyá utilizam-se muito bem dessa categorização com o “genérico

Guarani”, em suas transações comerciais uma vez que dominam e manejam as representações simbólicas daqueles que procuram ter, nesse lugar um maior contato com os remanescentes da experiência jesuítico-guarani. Nessa primeira observação, porém, escondem-se inúmeros outros dados e fatos, que podem levar-nos a um entendimento das inúmeras transformações que esse grupo indígena sofre através de ter nesse lugar , um maior contato com grupos não-indígenas.

Para chegar à compreensão de como a cultura mbyá se reestrutura - a partir da contínua re-elaboração do conjunto das regras sociais dadas, sobretudo nas situações interétnicas - coloco, como objeto do projeto, dois pontos: primeiro, descrever e analisar as formas tradicionais de produção, distribuição e consumo, noções de valor, de propriedade e, também modos específicos de uso do dinheiro nas relações econômicas dos Mbyá travadas entre membros do próprio grupo e entre esses com indivíduos e grupos não-Mbyá; segundo, traçar um quadro do contato étnico entre “brancos” e “índios”, o qual demonstre as maneiras como a sociedade envolvente afeta as formas tradicionais de vida da sociedade Mbyá- Guarani, principalmente o seu sistema econômico tradicional.

Privilegio, assim, uma reflexão sobre o contato interétnico, por meio da análise da vida econômica de membros de uma comunidade Mbyá, mais especificamente, daqueles que vivem na aldeia do rio Inhacapetum ou Reserva Indígena Mbyá-Guarani *Tekohá Koenjú*, no município de São Miguel das Missões, no Estado do Rio Grande do Sul.

Afirmo, igualmente, que a dimensão econômica é um foco privilegiado de atenção na construção das relações sociais, bem como da pessoa na sociedade contemporânea. Isso relaciona-se a idéia de que, constantemente, estão sendo definidos os papéis dos sujeitos dentro de um sistema capitalista de produção.

Dessa maneira, acredito que, nos modos de reprodução material, ocorram as transformações mais evidentes no modo de vida desses indígenas submetidos à situação de contato e, exatamente através do estudo da variação desses modos, explicitarei as modificações as quais os Mbyá da Reserva *Tekohá Koenjú* são submetidos em suas relações com o sistema mercantil moderno circundante.

O estudo busca, portanto, o entendimento da transformação na noção de mercadoria, de propriedade, de valor, das leis de reciprocidade, da circulação de bens, e revela muitas das transformações que um grupo de economia predominantemente voltada para o consumo enfrenta, ao relacionar-se com uma sociedade de economia mercantil e monetária. Além disso, tenta desvendar como se re-elaboram as redes de circulação e distribuição de produtos entre as famílias Mbyá do Inhacapetum.

Com a posterior perda do espaço-território mbyá, (em função de seus ambientes e recursos naturais mais tradicionalmente utilizados terem sido decompostos pela colonização de europeus e seus descendentes, através de desmatamentos, implantação da agricultura extensiva, extração da madeira), o modo de vida mbyá-guarani e os padrões de sua economia tradicional já não podem ser reproduzidos. Como, então, se configuram os novos padrões elaborados pelos Mbyá ao longo do processo de espoliação, não só de seu povo, mas também de toda sua paisagem cultural?

Como, então, faz-se a atualização da economia Mbyá, baseada em cosmo-ecologia, na reciprocidade, no ócio, na itinerância, no envolvimento com e na produção autárquica frente ao contato com a economia hegemônica da sociedade envolvente? (mais especificamente, na convivência cotidiana com indivíduos não-Mbyá nas cidades e zonas rurais em volta das aldeias?).

A partir desses questionamentos iniciais, reuni dados etnográficos, históricos e arqueológicos que fundamentam uma análise das concepções tradicionais da economia mbyá e das possíveis ressemantizações sobre esses temas elaboradas por esses indivíduos, que circulam freqüentemente no meio urbano. Para isso, justaponho o estudo da bibliografia e as técnicas do trabalho de campo.

Faço, também, exercício de imaginação controlada, comparando o modo de vida dos Mbyá que, hoje, vivem em São Miguel das Missões com o modo de vida tradicional expresso na bibliografia e no discurso moral-religioso da população investigada.

A observação de campo foi realizada, no período de agosto de 2004 a

fevereiro de 2005, com o grupo Mbyá-Guarani que, conforme dito anteriormente, vivem na Reserva Indígena do Inhacapetum. Da mesma forma, a observação etnográfica ocorreu nos locais onde eles mais circulam e efetuam transações de cunho comercial, (onde há maior visibilidade desse comércio, como no sítio arqueológico de São Miguel das Missões e na Estância da Barra, de posse do MST, vizinha à aldeia).

A construção do campo de observação, próprio do fazer antropológico, é - antes de tudo - um processo que envolve não só os atores desse fazer, mas também diversos outros processos, como transformações sociais e institucionais que se dão fora do espaço de pesquisa, organizando e delimitando o campo científico, que não raro se subordina ao campo político, a fim de garantir sua reprodução, coadunando-se às linhas de investimento. Crédito, assim, a certos fatores específicos (implantação de novas políticas no campo do patrimônio brasileiro, obtenção de apoio institucional e financeiro à pesquisa, cooptação de aliados dentro da Reserva Indígena do Inhacapetum etc.), a realização desta dissertação, ainda que tais fatores não sejam mais amplamente discutidos aqui.

Saliento, por exemplo, que o convite da 12^a Superintendência Regional do IPHAN ao NIT-UFRGS para participar da aplicação piloto da metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) junto aos Mbyá-Guarani de São Miguel das Missões teve fundamental importância para a realização deste trabalho, modificando, inclusive, o próprio contexto da pesquisa que, desde o início do curso de Mestrado me propus tratar: a observação junto aos Kaingang que residem na Grande Porto Alegre.

Buscando dar conta disso, apoiei-me em um referencial teórico e etnológico, orientado por extensa pesquisa bibliográfica, a qual permite dar forma às explicações apresentadas e precisar seu conteúdo. Entretanto, não é apresentado, nesta dissertação, um capítulo dedicado especificamente ao detalhamento dos referenciais conceituais, visto que optei por diluí-los ao longo do texto, conectando-os, sempre que possível, aos dados etnográficos.

O primeiro capítulo descreve, interpretativamente, o universo da pesquisa compreendido neste trabalho. Apresento tanto a “história ética” desses grupos,

quanto os espaços físicos onde se reproduz o cotidiano mbyá-guarani no município de São Miguel das Missões. O capítulo começa com uma pequena discussão sobre a questão da temporalidade e sua variação, de como podemos pensar essa categoria como sendo específica de cada cultura e sociedade. A temporalidade, conforme evidencio adiante, tem profundas repercussões na organização e reprodução da vida social dos grupos.

Além dessa discussão, faço uma descrição da etno-história mbyá. Exponho uma “história do contato”, a partir das primeiras observações etnográficas feitas por exploradores europeus no século XIX, enfatizando os Caaguá ou Monteses, grupo do qual, segundo estudiosos, descenderam os reconhecidos Mbyá. Mostro, também, o processo iniciado pelos Estados Nacionais do Paraguai e Argentina de (des) integração desses povos, através das políticas predatórias a que os submeteram.

A descrição historiográfica, no capítulo, dá-se até as primeiras observações dos estudiosos sobre os Mbyá-Guarani, culminando com a chegada do grupo ao Rio Grande do Sul, mais especificamente, a São Miguel das Missões.

Esse capítulo é principalmente bibliográfico, tendo sido realizado a partir de pesquisas em textos e monografias produzidas desde o século XIX. Ao final desse, quando trato dos Mbyá em São Miguel, utilizo-me, na conjunção dos dados, de entrevistas semi-abertas, de relatórios e de documentos referentes aos projetos sociais desenvolvidos na Reserva, de matérias de jornais e de diversos depoimentos dos agentes institucionais, ou não, envolvidos no processo. Descrevo, ainda, a ambientação ecológica, espacial e social em que vivem os Mbyá da localidade.

Se pensarmos na alegoria da sociedade como um teatro, sob o viés de uma antropologia que aborda o social enquanto relações mantidas pelos atores em determinados cenários, digo que, a peça “etnográfica”, investigada para a feição desta pesquisa é composta de três cenários principais e um secundário: a cidade de São Miguel das Missões, o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, a Reserva Indígena Mbyá-Guarani do rio Inhacapetum e, em menor importância, o assentamento do MST na Barra do mesmo rio.

Nesses cenários, atuam diversos tipos de atores em vários papéis diferentes:

Cenário 1 - Reserva Indígena Mbyá-Guarani

Atores - famílias e indivíduos Mbyá-Guarani, bem como visitantes mbyá, agentes institucionais e assentados, e outros (turistas, estudantes, professores).

Cenário 2 - Assentamento da Barra

Atores - assentados do MST - denominados “Trabalhadores Sem-Terra” e os Mbyá.

Cenário 3 - cidade de São Miguel das Missões - RS

Atores - lideranças locais, moradores locais, agentes institucionais e os Mbyá.

Cenário 4 - Parque do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo

Atores - turistas, os Mbyá, funcionários do IPHAN, entre outros.

Desse modo, esta pesquisa alia a metáfora da sociedade como um teatro ou um palco, limitada por seus papéis, espaço e tempo, à das ações desses atores como textos, discursos narrativos, passíveis de serem lidos e interpretados conforme as impressões do leitor.

No segundo capítulo, passo a uma reflexão a respeito da construção da pessoa mbyá-guarani. Nele, estão presentes não só minha experiência etnográfica, mas também uma revisão do tema sob o ponto de vista de diversos autores. Incluo, aí, uma síntese entre a bibliografia etnográfica e o observado entre o grupo Mbyá-Guarani, na construção da pessoa mbyá (a noção de alma-palavra, de sua religiosidade e de sua nomenclatura). Tento, ainda, aproximar essa discussão a temas mais clássicos da Antropologia, como os de coerção social, *ethos* social, norma e tradição, etc. Ao final do capítulo, apresento uma breve análise de um dos eixos teóricos do trabalho: a tensão individualismo versus holismo de acordo com os critérios apontados por Louis Dumont.

Todos esses temas remetem ao capítulo seguinte, através da interconexão que a religiosidade, a individualidade ontológica e o sistema moral têm com os aspectos econômicos e organizacionais da vida guarani. Além disso, tratar do tema do individualismo é expor “o outro lado da moeda”, mediante a descrição

das formas ideológicas da sociedade envolvente, a que os Mbyá estão em constante contato, inclusive, recebendo pressões simbólicas para a integração.

Antes do desfecho desse capítulo, preparei um interlúdio no qual que trato de caracterizar o contexto das relações interétnicas observado através da apresentação de diversos aportes necessários ao entendimento da realidade de convivência entre grupos antagônicos e desnivelados hierarquicamente - a sociedade nacional envolvente e os grupos indígenas. O interlúdio serve como ponte entre o segundo capítulo, que trata mais de características estruturais da cultura Mbyá, sendo uma dimensão mais resistente ao contato, e o terceiro capítulo, o qual discute as relações econômicas mantidas entre essas duas sociedades, das transformações tanto na produção e na circulação econômica gerida pelo grupo, quanto no tratamento de insurgentes práticas individualistas de alguns de seus membros submetidos ao contato.

O último capítulo segue com descrição e análise da produção tradicional mbyá-guarani, apresentando seu modo de produção, suas principais atividades e técnicas empregadas. Integro a isso uma caracterização da *tekohá*, local-ambiente de reprodução da vida guarani. Apresento, a partir disso, uma discussão teórica baseada em observações etnográficas da produção de excedente, algo que influi determinantemente na caracterização de um modo de produção, bem como da maneira pela qual a preocupação na produção de excedentes no envolvimento comercial com a sociedade nacional pode ir descaracterizando um determinado tipo de produção tradicional.

Após a discussão sobre a produção do excedente, detenho-me na descrição das relações econômicas mantidas pelos Mbyá com os turistas freqüentadores do Museu das Missões em São Miguel, com os comerciantes locais e com os colonos do Assentamento da Barra. Tais proposições são importantes, tanto para a análise das transformações de suas formas tradicionais de circulação de seus bens, quanto para a análise de seu consumo e das relações que mantêm com membros da sociedade nacional envolvente (com grupos não-indígenas, agentes institucionais, moradores locais etc.) . Essas relações são utilizadas para pensar em casos considerados como de

“individualismo” entre alguns membros da comunidade mbyá.

Na conclusão desse capítulo, apresento a descrição densa de um banquete realizado na Reserva do Inhacapetum, na qual trago diversos elementos para pensarmos em como as “novas” realidades advindas do contato têm sido ressemantizadas, para se ajustarem ao sistema cultural mbyá-guarani.

Ainda, no terceiro capítulo, aliam-se entre as metodologias, além da revisão bibliográfica, entrevistas abertas e semi-diretivas à observação participante - todas resultantes de oito meses de convívio com os grupos apresentados.

Na conclusão, fecho todos os dados e levanto, também, questões que ficaram em aberto.

Antes de encerrar a introdução, gostaria de atentar a uma longa e instrutiva passagem, que resume perfeitamente as proposições e as tentativas de explicação apresentadas:

De qualquer forma estamos presos, como cientistas, no quadro interpretativo contemporâneo, aquele em que cada um de nós se inscreve particularmente, que se caracteriza pelo choque entre a tradição que busca regularidades universalizadas e as tradições que apostam no específico e no particular (hermenêutica ou filosofia da diferença). Como o quadro impõe às posições o esforço de se auto-definirem contextualizando-se (convertendo-se em metaposições, como dissemos), isto é, enfrentando os limites determinados pelo próprio quadro, a natureza metalingüística ou metainterpretativa, ou ainda auto-reflexiva da hermenêutica a transforma, em certo sentido, na posição do quadro mesmo, entendido como convergência de tradições diferentes - mas necessárias e insuperáveis pelos oponentes - enquanto convergência de diferenças inconciliáveis. Quadro ou horizonte nada têm a ver com conceitos estruturalistas, como problemática (Althusser, 1970) ou episteme (Foucault s/d). A simultaneidade de tradições não as torna, de modo algum, redutíveis a estruturas comuns. Ou seja, a hermenêutica, ao postular como necessário à legitimidade da interpretação o movimento auto-reflexivo - falando, no limite, ao malogro, - que visa a situar histórico culturalmente o próprio movimento compreensivo (a definição da necessidade decorre da consciência de pertencimento, matriz da finitude), define-se como postura plural ou intrinsecamente dialógica (não-eclética, porque situada e crítica), compatível com o universo irremediavelmente agonístico de nossa cultura científico-filosófica. (SOARES, 1994:63).

Capítulo 1 - A matéria-prima e o artesão dando forma à arte: reescrevendo história, descrevendo espaço

Passo ao estudo da historiografia dos Mbyá, utilizando dados, de segunda mão, como os dos primeiros relatos de viajantes que tiveram contato com o grupo, os das primeiras monografias sobre os Caaguá do século XIX, complementados por informações coletadas diretamente dos informantes Mbyá, acerca de sua chegada a São Miguel e da conquista da Reserva do Inhacapetum - *Tekohá Koenjú*. No último tópico, o de seu estabelecimento no município pesquisado, pretendo pormenorizar a análise do contato interétnico a que foram submetidos na região.

Cabe lembrar que, a historiografia tradicional dos Mbyá, assim como a de outros grupos ameríndios, é sempre uma historiografia do contato, ou seja, uma história contada a partir da visão do “branco” ou do colonizador, quando este passa a conhecer, ou melhor, tentar entender o outro, a fim de inventariá-lo dentro de um sistema de representações lógicas.

Desse modo, todos os dados apresentados mais à frente, com algumas exceções aos dados reunidos na “historiografia êmica” dos trabalhos de Léon Cadogan e Curt Nimuendajú, são as impressões de viajantes, exploradores, etnólogos, geógrafos e historiadores a respeito do grupo que passavam a reconhecer. Considero, então, que uma análise êmica mais aprofundada da temporalidade e da história guarani, realizada através do estudo de seus cantos e mitos, seja deveras importante, porém não é o propósito do presente trabalho, embora complete, dessa forma, o abismo existente entre a “nossa” história dos Mbyá e a história contada pelo próprio grupo.

Parece-me, entretanto, ainda bastante inquietante, trazer à tona, por meio de descrições baseadas em documentos de segunda mão, a história mbyá-guarani em seu desenrolar histórico.

A inclusão de um capítulo mais historiográfico dentro da presente dissertação responde, além das razões referidas abaixo - como a importância de uma historicidade específica dentro de determinado contexto social - a uma postura teórica assumida em relação à importância do contexto histórico nas análises antropológicas de grupos específicos, ou seja, a uma análise pretendidamente diacrônica. Em Gregory Bateson :

(..) as relações entre os fatos observados e os diferentes contextos dos quais eles dependem devem ser antes entendidas como processos. O contexto é imanente às práticas, faz parte delas. É portanto impossível pensá-lo em termos de estrutura estática. Como a troca de informação, a aprendizagem ou a mobilização da memória, ele não é contínuo nem coerente na duração, mas habitado por múltiplas contradições e fraturas internas. Enfim, vários contextos muitas vezes antinômicos se encontram cristalizados no próprio interior do comportamento dos atores. Por exemplo, os rituais - ou ao menos, as práticas repertoriadas sob essa rubrica - nunca param de recompor sua encenação: eles trazem para dentro delas imagens, gestos e discursos característicos de situações e de épocas diferentes , mas que respondem às novas condições do momento. (BATESON, G. in BENZA,1998:46)

1.1 - “O branco tem um tempo diferente” - distintas temporalidades.

Mesmo que pareça inverossímil, partindo das idéias do próprio teórico que formulou a distinção entre as temporalidades, alio-me ao pensamento de Claude Lévi-Strauss quando responde para Eduardo Viveiros de Castro em uma entrevista feita nos anos 1990. Diz Lévi-Strauss ele que as sociedades ditas “primitivas” têm histórias dinâmicas, as quais, longe de serem estáticas, são acusadas como tais, por fugirem aos pressupostos da dita historiografia ocidental, que lhes nega o interesse a partir da valorização de uma temporalidade linear, cartesiana e evolutiva, sustentada desde o século XVIII na Europa e em todo o resto do Ocidente.

Para citá-lo:

Meu opúsculo *Raça e História* foi, no entanto, amplamente consagrado a demonstrar que a pretensa história estacionária (repetitiva,

dirá Sartre), sina das sociedades que os antropólogos estudam, é uma noção ilusória: efeito da perspectiva etnocêntrica a partir da qual nós nos colocamos para avaliar culturas muito diferentes da nossa, cuja linha de desenvolvimento nada significa para nós (Lévi-Strauss 1973:395-401).

E ainda:

Neste sentido, é tão fastidioso quanto inútil empilhar argumentos para provar que toda a sociedade está na história e que muda: isso é a própria evidência. Porém, obstinando-nos sobre uma demonstração supérflua, arriscamo-nos a desconhecer que as sociedades humanas reagem de maneiras muito diferentes a essa condição comum: algumas aceitam-na de bom ou mau grado e, pela consciência que tomam disso, ampliam suas conseqüências (...) querem ignora-la e tentam, com uma habilidade que subestimamos, tornar tão permanentes quanto possíveis os estados que consideram “primeiros” em seu desenvolvimento. (idem, 2004:260)

E, por fim,

(...)Um povo primitivo não é um povo atrasado ou retardado [...] tampouco um povo sem história, embora o desenrolar desta nos escape (...) O antropólogo, dedicado ao estudo de sociedades vivas e atuais, não deve esquecer que, para serem assim, *é preciso que elas tenham vivido, durado e, portanto, mudado* (Lévi-Strauss 1958:114, 115, 126, ênfases no original).

Somente para definir melhor o contraste entre sociedades ditas frias e quentes, Lévi-Strauss concebe as sociedades frias, não como sociedades sem história, mas como sociedades que “acalentam o sonho de permanecerem tais como imaginam terem sido criadas na origem dos tempos” (Lévi-Strauss, 1998:3).

A história “civilizada”, bem como a valorização de uma temporalidade linearizada e evolutiva, é também um instrumento de dominação dos grupos indígenas. Sabe-se, por exemplo, que, nas antigas reduções jesuítico-guaranis, chegou-se a editar um livro que ensinaria os indígenas a fazerem uso perfeito do tempo (Lugon, 1968). O discurso das ações missonárias, voltadas à integração desses povos (no caso dos grupos Guarani), à “história” ou à “sociedade cristã”, surge enquanto problema central à ocidentalização dos povos tachados como

“primitivos” ou “atrasados”, “congelados” em uma mesma linha evolutiva de tempo.

Nesse caso, entra em jogo a instituição de dois paradigmas distintos de temporalidade: um que se refere à evolução da civilização ocidental e das dificuldades que esta atravessou na integração dos povos que não faziam parte dela, e, outro, o dos povos indígenas, que se baseia na “presentificação” do tempo, ou de um presente total que se repete idealmente em direção aos acontecimentos dados pelo sobrenatural, conforme veremos a seguir.

(...)el predominio , em la consciencia social, del tiempo cíclico sobre el tiempo linear es condicionado por la relación específica entre los elementos dinámicos y los elementos estáticos en el proceso histórico (Gourevitch, 1995:202).

Acredito que esta concepção, a de sociedade fria (posto que idealmente estática e presentificada em uma noção diferenciada de temporalidade) vai ao encontro de uma noção êmica de temporalidade histórica observada entre os grupos Guarani.

Segundo Graciela Chamorro, baseada em Bartomeu Meliá, a temporalidade guarani, por exemplo, aponta à eternidade, ao plano transcendental, através do canto e da poesia metafórica entoados pelo grupo. É através desse canto que a história do grupo se manifesta. (CHAMORRO,1995:199-205)

O canto exprime as formas de como o plano transcendental ou sobrenatural integra-se à realidade e à verdade. A realidade guarani, (de acordo aos os próprios Guarani) e seu devir histórico voltam-se, a todo o momento, para o sobrenatural, para seus deuses e divindades. É exatamente através dessa atuação do transcendente sobre o real, que podemos entender como o plano histórico êmico do Guarani realiza-se de sentidos - são os cantos que revisitam, principalmente em ocasiões rituais, como festas do milho (*avatykyry*) e batismos,

a história e a memória do grupo.

Um exemplo interessante é o dado pela própria Chamorro na seguinte passagem:

Para la comunidad kaiová, todo lo que se dice del maíz (en cuya plantación, cuidado y cosecha ella tiene familiaridad desde época muy antigua) se asocia al mundo sobrenatural, siendo motivo para rezos y danzas rituales. El brote del maíz es el brotar de las divinidades. La planta del maíz se adorna como los dueños del ser. Jakairá es el nombre propio del maíz y a la vez figura como o propio creador de la planta. El maíz debe ser danzado y cantado, porque éste es su comienzo, su historia.(Chamorro, op.cit., 204)

A história se repete, volta à criação, a seu ponto de origem, ao tempo verdadeiro, que é o da eternidade, coexistindo, em um regime “presentificado”, os seres mitológicos e os seres humanos, “que viajam juntos pelo tempo”.

(...) en el momento de la realización del mito, el pasado y el futuro se fundamentan en el presente, en un instante eterno lleno de un sentimiento supremo”(Chamorro, ibidem, p.201)”

A própria experiência de legitimidade de seus direitos enquanto indígenas aponta para à repetição do passado através, da tentativa de manutenção e reprodução do modo de vida dos antepassados, reatualizado por meio dos discursos de resistência étnica, da defesa das alteridades. Esses antepassados não são somente avós e bisavós, mas seus ancestrais - os heróis míticos e civilizadores que organizaram as regras de conduta para esse povo.

Passo, então, ao relato de Nicanor Benitez, cacique da *Tekohá Koêjü*:

“Deus disse que mandou nós aqui na terra, para nós viver assim como tamo vivendo agora; por isso que nós não podemos mudar muito, nós temos que viver como ta morando agora, porque Cristo disse que foi morto por nós. Já sentiu que ia ser difícil para nós; daí por isso que Deus mandou morrer por nós. Por isso que nós somos livres. Já fomos assim

no primeiro lugar, no princípio já vivemos assim, não é que nem outra tribo indígena, porque aqueles moravam no mato, matava gente. Mas guarani não é assim, já viveu livre, já entrosado com as pessoas de fora.”

Revela-se, assim, um aspecto importante da organização mbyá, da construção da pessoa e de seu *ethos*- demarcados em uma historicidade específica que, antes de fixar-se progressivamente como uma sucessão de fatos que se desenvolvem historicamente, tende idealmente a manter-se imutável, reproduzindo insistentemente o presente, através do discurso, o ideal do modo de vida de seus ancestrais e a confluência desses com os seres sobrenaturais.

1.2 - Caaguá ou Monteses- aqueles que não se reduziram.

Os *Jeguaká Tenondé Porá-gué* í são, hoje, comumente denominados Mbyá-Guarani, nome baseado em uma categoria étnica produzida após a colonização, através da historiografia, e etnologias aplicadas sobre esse grupo. Essa categoria foi construída historicamente para correspondência de sua filiação como subgrupo lingüístico da família Tupi-Guarani.

Tal identidade falseia, de certa forma, as características específicas dos Mbyá em relação ao próprio Guarani, que serve a uma categoria generalizadora das diversas parciais incluídas dentro da mesma definição. Desse modo, é possível indicar este processo em Métraux:

Although Guarani was the generic name of this widespread people, the Sapaniards in the 16th and 17th centuries distinguished local tribes by special names. Around Lagoa dos Patos, the Guarani were called Arechane (lat. 32° S., long. 51° W); from the Apa River to the Mbotetey (Miranda) River, Itatín (lat 22° S., long. 57° W.); in the Serra Geral and Rio Grande do Sul, Tapé (lat. 30° S., long. 52° W); around San Estanislao and San Joaquin, Tobatin; on the Ypané River, Guarambaré (lat. 23° S., long. 56° W.); and on the Ivahy (Ivahyveté) River, Taioba. Tribes with different language and culture, such as the Caingang, or with a different culture, such as the Guayakí, were scattered among the Guaraní. (MÉTRAUX, 1948:70)

É possível afirmar ainda, com base em inúmeras evidências arqueológicas e lingüísticas, que os diversos grupos de fala guarani tenham sua origem remota na região amazônica.

Além dessas evidências, posso citar diversos traços comuns de ordem simbólica entre os grupos atuais - tanto dos que vivem na região amazônica quanto de outros grupos Guarani: semelhanças na condição de horticultores-caçadores-coletores, na organização social e familiar, nas crenças religiosas e outras de aspecto econômico e político. Todas guardam características reconhecidas arqueologicamente - a fabricação de cerâmica e o desenvolvimento da horticultura. Segundo Métraux e Nordenkiöld, foram esses dois últimos fatores que influíram decisivamente na migração desses povos em direção ao sul - da bacia Amazônica até os afluentes mais setentrionais da bacia do rio da Prata.

Somam-se a esses fatores as motivações que levaram à dispersão e à expansão da cultura guarani sobre esse vasto território: a busca por novos territórios de caça, a necessidade de subjugar grupos rivais periféricos, e possíveis motivos religiosos, como a busca da "Terra Sem Mal".

Os Guarani - traduzindo, guerreiros - durante séculos, até a chegada dos espanhóis e portugueses, dominaram as encostas fluviais da região do Prata, expandindo seu território através de sucessivas guerras e invasões contra grupos rivais, "guaranizando", assim, diversas outras culturas.

A partir do início do século XVII, como forma de controlar o avanço luso em direção ao sul, a fim de conquistar a região do rio da Prata, o governo espanhol determina a fundação de reduções na Banda Oriental do rio Uruguai, pelo sistema de reduções dos nativos.

Primeiramente, é fundada a redução de São Miguel Arcanjo, em 1632, pelo padre Cristóvão de Mendonza, à margem do rio Ibicuí. A organização da redução assemelhava-se a de vilas e povoados espanhóis, caracterizada por uma praça central, igreja, colégio, oficinas, casas dos padres, casas dos índios, casa dos órfãos e viúvas (cotiguaçu), depósitos, matadouros e cemitério.

Em 1687, a redução de São Miguel é refundada na bacia do rio Piratini, local onde hoje se encontram os remanescentes de sua igreja, no noroeste do atual Estado do Rio Grande do Sul.

Os Guarani aperfeiçoaram, além da agricultura e pecuária, várias técnicas e artes, como metalurgia, tipografia, engenharia, marcenaria, bem como na fabricação de instrumentos musicais e de belas imagens sacras em madeira - fundando o chamado Barroco Missioneiro.

O Tratado de Madrid (1750) determina, porém, a troca das Missões Orientais do rio Uruguai, entre as quais se encontra São Miguel, pela Colônia do Sacramento em domínio de Portugal. Esse fato culmina na chamada Guerra Guaranítica, de 1754 a 1756, quando é queimada a igreja de São Miguel, demarcando o início da decadência da experiência missioneira. Essa região é invadida e ocupada pelos portugueses em 1801, o que acentua a ruína da redução de São Miguel Arcanjo.

Muito tempo depois, a partir da terceira década do século XX, o governo brasileiro volta-se para a preservação do que restou da redução de São Miguel, reconhecendo suas ruínas como Patrimônio Estadual. Assim iniciam-se as obras de restauração, para finalmente, em 1983, o sítio arqueológico de São Miguel Arcanjo ser declarado Patrimônio Histórico da Humanidade pela UNESCO.

São Miguel das Missões é desmembrada de Santo Ângelo, emancipando-se, através da Lei nº 8584, de 29 de abril de 1988, alcançando assim o status de município.

Desde a homologação inicial, como Patrimônio Nacional(1938), São Miguel das Missões transforma-se em um dos principais “cartões-postais” do Rio Grande do Sul, com a imagem das ruínas da Igreja de São Miguel Arcanjo destacando-se como lugar de destaque como lugar de representação das “raízes do Rio Grande do Sul”. São Miguel torna-se também protagonista de diversos poemas, músicas e obras de arte plástica, além de atrair, para a região, aproximadamente vinte mil turistas por ano.

Entretanto, nem todos os Guarani foram reduzidos, através do processo de integração desses povos à Coroa Espanhola, pelas ações dos missionários jesuítas. Na documentação histórica, os termos Monteses, Caaguá ou Cainguá, foram utilizados para denominar todos aqueles grupos que haviam permanecido à margem das reduções jesuítico-guaranis por diversos motivos - seja por fuga das reduções, seja por resistência ao processo integrador dos jesuítas - dentre esses descendem os grupos que hoje, por exemplo, conhecemos por Mbyá Guarani.

As referências a tais grupos começam a aparecer a partir do século XVIII com as observações feitas no Paraguai entre os anos de 1777 e 1801 por viajantes e exploradores como o comissário e comandante espanhol D. Félix de Azara e o capitão-de-fragata Juan Francisco Aguirre, que travaram contato com diversos desses grupos. Reproduzo abaixo a “certidão de nascimento etnográfica” dos Caaguá nas palavras de Azara, em duas passagens, as quais esclarecem, inclusive, os locais onde se fixaram os Caágua nesse período :

La estancia de d.José Casal, al norte del Paso del Lima, en el rio jejuy en bosque de ella se ven vestigios de Pueblo, y creo sea de Xexuy, cuyos indios como poco civilizados es probale que se introdujesen en los bosques cuando se retirava los dichos tres pueblos y los españoles de (?) parajes por no volver hasta los días de don Agustín Pinedo. Hoy existen stos indios en los mismos bosques com los nombres de Caay-gua o Monteses sin que nos consta que este pueblo fuese atacado o transmigrado (Azara 1904:53-7).

E outra :

(...)hacia las cabeceras del rio Ygatinú (?) hay 22 alderias pequeñas de esta nación que se extiende por los montes que median entre los Rios Paraná y Paraguay hasta cerca de los campos de Xeres, com otambién por toda la impropriamente llamada Cordillera de Maracayú, y por la costa oriental del Rio Paraná y orillas del Xexuy y Aguaray, y hasta los pueblços de Curuguaby, San Joaquín y Son Estanislao están rodeados de ellos. Ignoro el número de estas gentes, pero ocupan nuestro pais todo montuoso, y lenno de árboles de yerba paraguata. Cuando acabo de referir de de la segunda clase de Guayaná (outra denominação dada por Azara aos Monteses) debe tenerse aquí por repetia pues que son de la misma nación aunque tienem diverso/nombre, aunque carecen de religión y nem ley. Tienem alguna noticia del cristianismo adquirida por los indiso

desertores de San Joaquín y San Estanislao y quizás más antiguas porque entre ellos descendientes de los que fueron cristianos en los pueblos de Xexuy, Perico, Maracayú, Terecãny, Yburaperiyá y Candelária (todos los pueblos sobre el Jejuy), que fueron asolados e muchos de sus indios huyeron a los bosques (Azara, op.cit.,407-8).

Esse autor, em muitas de suas crônicas, citadas por Meliá e Cadogan, relata a dificuldade dos jesuítas de reduzir esses grupos, mesmo acompanhados de grande número de Guaraní reduzidos.

Mais tarde no período compreendido entre 1830 e 1920, diversas milícias foram enviadas para combater os grupos de Caingá revoltosos no Paraguai. Nesse ínterim, foram devastadas diversas aldeias, destruídas muitas famílias, dispersos vários indivíduos Caingá por soldados que protegiam os colonos espanhóis. Em 1845, o governo paraguaio inicia tratativas de paz com os monteses, o que acaba agravando a situação, como podemos ver na passagem:

Siendo ya repetidos los informes que se han recenido que em los beneficios de yerba de la Villa de la Concepción se ha introducido la vileza y cobardía de ponerse en fuga los capataces, trabajadores y sus guardiones a cualquier movimiento de los indios 'monteses'(...) de hoy en adelante los desertores de los beneficios de la yerba serán castigados con la pena capital impuesto a los desertores en combate (Cadogan, op.cit, 1967:16).

Diversos autores afirmam que os Caingá não foram reduzidos pelos jesuítas, mas, por terem aprendido noções do cristianismo com grupos Guaraní vizinhos, crêem em um Ser Supremo e em um Apocalipse que virá limpar o mundo de seus males.

Interessantes, também, os relatos do Capitão Giacomo Bové em sua "Note di un viaggio nell'alto Paraná" de 1881, publicado na Revista da Sociedade Geográfica Italiana. Nesses, ele informa sobre algumas espécies da flora da bacia do rio da Prata muito utilizadas pelos Mbyá até os dias de hoje como guabirova (*Camponamesia crenata*), as palmas de pindó (*Ficus?*), guaimbé, entre outras.

Bové descreve, também, o acanhamento dos Caingú a sua chegada e o banquete oferecido por eles de *carayá* (?). Ademais, afirma que os Caingú têm por hábito, quando a caça é abundante, convidar a tribo vizinha para banquetes acompanhados de muita música e dança até a exaustão. É curioso observar que Bové se preocupar com as congestões causadas pela comilança precedida pela dança frenética.

Esse autor comenta que a música caingú está presente em muitas ocasiões: nascimentos, batismos, casamentos e morte. Relata ainda que, ao final dos bailes, é comum haver brigas decorrentes das trocas de casais durante as festas, porém tais desentendimentos levam à reserva dos inconformados e, raramente, à luta.

Cita brevemente a *couvade*, não com estes termos, é claro, mas descreve o acompanhamento do parto pelo pai, que chora e geme com a esposa durante este ato, acompanhando-a.

Machon, outro explorador, refere-se à organização hierárquica desses grupos, com sua distribuição de postos: cacique em primeiro plano, seguido de tenentes, sargentos e cabos. Talvez o viajante estivesse observando não uma distribuição hierárquica de poder de fato, mas a distribuição de *Xondarús*, espécie de “polícia” mbyá responsável por apaziguar disputas, aconselhar e manter a ordem no grupo.

Os Caingú de Machon creditavam grande importância ao “homem branco” em suas vidas, afirmando que esse deveria ser respeitado. Para o Caingú, era o homem branco o responsável por conseguir-lhes instrumentos para a exploração da erva-mate e de materiais para construção, bem como por protegê-los contra grupos Tupi rivais. E é claro, em troca de serviços dos próprios Caingú, como as trocas de produtos ou escambos.

Relata-se que as casas caingú eram localizadas junto aos limites da mata e próximas a cursos d’água como sangas e córregos, um pouco mais distantes de rios navegáveis. Viviam nelas, geralmente, três famílias. Essas habitações eram

distantes alguns quilômetros umas das outras, divididas por clareiras artificiais constituídas de roças de batata, milho e mandioca. Essas casas eram produzidas com troncos de madeira grossa na estrutura de suporte, revestidas de bambu, cobertas de barro e forradas com diversos tipos de vegetais. O solo era de terra batida e o único móvel encontrado dentro da casa era o tatu (banco de madeira em formato do animal).

As entradas dessas habitações eram, geralmente cobertas por uma larga folha de palmeira (ou pindó), e o seu interior, não poucas vezes, ficava infestada pela fumaça de cachimbos avidamente fumados pelos Caingúá. Outro hábito de consumo doméstico era o “mate”, sorvido através de uma bombinha de bambu dentro de uma cuia.

Como vestimenta, os Mbyá utilizavam-se de panos de algodão terminados com franjas na cintura e um cinto entrelaçado, além de colares de sementes ricamente adornados com vértebras de pequenos répteis. Como instrumentos de seu cotidiano, usavam arcos longos (de até 1,90m), flechas, cestas trançadas pelas mulheres em fibras de taquara e vasos de argila vermelha (denunciando a continuidade da cerâmica guarani). Outros instrumentos de ferro, como machetes, utensílios de cozinha, facas, arados e muitos mais, conseguiam trabalhando nos ervais de colonos não-indígenas vizinhos.

Apesar dessa quantidade de informações, a primeira monografia de fato escrita sobre os Caingúá data de 1895, redigida por Juan B. Ambrosetti, e trata de modo geral e superficial, de vários aspectos daquela cultura, à moda das antigas monografias de costumes exóticos encomendadas por sociedades geográficas européias.

Credito a essas ditas sociedades geográficas dois papéis cruciais na história dos grupos ameríndios: o primeiro, a ocupação de terras ainda não colonizadas ou tomadas pelos colonos europeus e pelos Estados Nacionais; e o segundo, o início de uma tentativa de entendimento da cultura e das formas mais “pacíficas” de englobamento dos grupos nativos pelos Estados-Nação. Valia o

mote: conhecer para conquistar. Através das viagens os exploradores catalogavam todos os possíveis focos de exploração fundiária, extrativista e colonial.

Os grupos Caingúá, segundo a monografia de Ambrossetti, viviam no Alto Paraná, mais especificamente, na província argentina de Misiones. Alguns dados levantados pelo autor são realmente dignos de nota: a estimativa dessa população Caingúá, algo entre dez mil e vinte mil indivíduos; e a dispersão desse grupo nos territórios argentinos e paraguaios - nas florestas de San Ignacio e de Corpus na Argentina, bem como a leste de Trinidad, em Tacurú-Pucú e Tatinyupí no Paraguai, e próximos às colônias militares de Y-guazú e na cidade de Guarapuava na província do Paraná, no território brasileiro.

Ainda Ambrossetti divide a nação Caingúá em dois grandes grupos: os Apuiteré, Baticolas ou Baaberá, e os Chiripá. Sua monografia serve como registro histórico de várias facetas da cultura caingúá: a música, o artesanato, a agricultura e outros fazeres e técnicas que, em alguns aspectos, podemos ver mantidos pela cultura mbyá, como a musicalidade, o trabalho em madeira, as armadilhas de caça, entre outros.

Nos anos seguintes, os grupos de Caingúá, somavam até três mil indivíduos (segundo censo realizado por Nimuendajú, em 1918), o que demonstra um forte decréscimo nessas populações, posto que, no séc. XIX, Azara contava com quase vinte mil indivíduos.

Muitas são as causas da redução do número da população caingúá: a expropriação de suas terras pelos governos paraguaio e argentino, a Guerra do Paraguai (cujas conclusões levaram o Estado paraguaio a privatizar suas terras), as epidemias espalhadas através do contato com o branco (principalmente um surto de varíola negra no Paraguai do início do século XX). Com tudo isso vemos a dispersão desses grupos, a fome e a miséria alijando essas sociedades de muitos dos seus membros.

Segundo Garlet :

Estas epidemias evacuavam as populações nativas de extensas áreas, liberando-as aos colonizadores. Acompanhando o histórico dos antigos Mbyá com a sociedade colonial, fica evidente que os colonos foram se estabelecendo sobre seu território à medida que as doenças produziam verdadeiras clareiras demográficas (Garlet,1997:41).

Tais epidemias favoreciam a intrusão de diversos agentes estatais dentro das comunidades mbyá como padres, missionários e médicos, que respondiam, às vezes da ineficácia dos tratamentos tradicionais dos xamãs, (*karaî*) às novas doenças. No início do século XX, médicos sanitaristas instalaram postos de saúde em diversos aldeamentos abalados por doenças como malária e gripe espanhola.

Até o aproximar-se da segunda metade do século XX algumas transformações já podiam ser verificadas nos hábitos dessas comunidades, motivadas por vários fatores, já apontados acima. A antropóloga Wanda Hanke, em 1940, visitou aldeamentos na região de Misiones, na Argentina e encontrou grupos de Caingúá vivendo em casas tradicionais, sobre fértil terra onde cultivavam o milho, a mandioca, batatas, entre outros. Vestiam-se entretanto, à moda européia, demonstrando, assim, o contato freqüente com os brancos, a quem recorriam para as trocas de gêneros extraídos das florestas e artesanatos tradicionais por produtos manufaturados.

Em 1948 encontra-se referência a denominação Mbyá através da etnografia de Métraux. Conforme a autora, os Mbyá ocupavam as florestas da Serra de Maracayú (lat. 25º-27º S. long. 55º W.) e regiões na Província de Misiones na Argentina, podendo ainda ser encontrados nos Estados de Mato Grosso, Paraná e Rio Grande do Sul.

Nessa época registrava-se, como já dito, o contato freqüente dessa população com brancos e mestiços, não só envolvidos em permutas, mas também no trabalho como peões em estâncias de onde extraíam erva-mate ou esforçavam-se na “chusma” (espécie de desmatamento de uma área para plantio) como lenhadores nas matas. Métraux afirma que, infelizmente, abandonavam,

nessa época, várias de suas tradições, porém mantinham o cultivo das mesmas plantas que seus ancestrais.

Ainda assim, em função da desconfiança que os Mbyá nutriam em relação aos brancos e à distância que tentavam manter destes, tornavam-se o grupo menos assistido e com menos força política junto aos mecanismos estatais dos Estados Nação, o que lhes trazia enormes dificuldades materiais e político-organizativas .

Leon Cadogan, talvez um dos mais influentes “guaraniólogos”, escreveu sobre os Mbyá-Guarani que dividiam as terras do Guayrá, no Paraguai, com outras duas parcialidades - os Chiripá e os Cayuá. Apesar de todas as tentativas de integração forçada no Estado paraguaio, Cadogan aponta que, entre os citados, o grupo indígena do Paraguai que mais se manteve resistente às influências da sociedade nacional envolvente foi o dos Mbyá, tendo seu principal foco de resistência calcado em sua religião, espécie de arma de sobrevivência usada até os dias de hoje.

O autor paraguaio admira-se das semelhanças das crenças religiosas dos Paí e dos Chiripá com crenças cristãs. Refere que esses grupos são sobreviventes daqueles Guarani que, ao final das Reduções Jesuíticas, resolveram “gentilizar-se” novamente, voltando às matas e ao modo de vida de seus antepassados. Os Mbyá, ao contrário, demonstram, em seu *corpus* de crenças, textos diferenciados da simbologia judaico-cristã. Além da resistência simbólica, duas outras formas de resistência à pressão interétnica a que os Mbyá aos poucos eram submetidos foram levadas a cabo: a resistência bélica e a fuga.

“A guerra dos Monteses do Guayrá”, de que Cadogan trata, em um artigo de 1967, está relacionado à resistência bélica dos Mbyá frente às tentativas de esmagamento simbólico de sua sociedade e expropriação de suas terras pelo Estado paraguaio. Sustenta ele, que até próximo de 1967, por exemplo, o exército paraguaio mantinha efetivos na defesa de mineiros contra os Mbyá na região de Piquete-eué. As resistências dos Mbyá começaram a enfraquecer-se no Paraguai,

especialmente a partir do surto de varíola negra já mencionado .

Para Cadogan :

Comparar su sorte (a dos Mbyá) com la de los siervos de la gleba (?) sería denigrar la memoria de los señores de los feudos medievales, porque estos reconocían ciertas obligaciones para con sus vasailos: mientras entre nosotros hasta que a fines de 1949 un gobierno esclarecido creara la (?) de Indios 'Mbyá-Guarani del Guairá', al indio se consideraba como un ser subhumano carente de todo derecho, Y aún hoy, a pesar de lo que gobiernos sucesivos han venido realizando en su defesa hay muchos que (...) consideran al indio como animal por no haber sido batizado. (op.cit, 1967:16).

Outra passagem interessante agora em Nimunedajú: "...en el Paraguay, también el matar indio no es um delito" (Cadogan, op.cit,:17)

A "redução tardia" dos Mbyá a aldeamentos e espécies de reduções estatais se deu, porque foram - principalmente - motivada pela expectativa de cura para as doenças e males que passavam a atacar-lhes. Segundo Bertoni, (acrescentado-se ao referido anteriormente) a população "*Avá-Mbihá*" era estimada em cinquenta e oito mil indivíduos somente no Departamento do Alto Paraná : "Aquella población talvez estará ahora reducida a la octava parte. Las últimas dos epidemias de viruela fueron espantosas" (Garlet, op.cit. :42)

Possivelmente a principal causa das migrações dos Mbyá para o Brasil e Misiones tenha sido a fuga dos locais da "peste" - um dos quatro cavaleiros da desgraça entre os Guarani. (MELIÁ, 1993:89).

A fuga para outros territórios, a qual lhes garantia uma distância mínima dos "brancos", dava-se na mesma proporção em que os Mbyá viam-se impedidos de reproduzirem seu modo de vida tradicional longe das influências nefastas submetidas na relação com os Estados Nacionais. Ainda hoje os Mbyá recorrem à estratégia da mudança para outros territórios - a fuga - em situações de conflito, seja advinda de disputas internas, seja por problemas decorrentes do contato com

a sociedade envolvente. Nas palavras de Cristino, um informante mbyá da Tekohá Koenjú:

“Não tá bom a gente prefere mudar. Para ficar tranqüilo, sem brigas. O Mbyá não gosto de briga, daí eu prefiro ir para outro lugar do que ficar em um lugar que não tá gostando. É para manter a paz, a tranquilidade”.

Por outro lado, encontro uma interessante citação em Garlet, a qual bem explicita a nítida compreensão que os Mbyá tinham de sua realidade frente à pressão étnica; do modo como viam o “branco” lidar com os problemas da terra e da sua exploração, bem como do direito sobre a mesma:

Vosotros os habéis atrevido em estos bosques que jamás os pertenecieron ? No sabéis que esto es nuestra patria tierra y solar que hemos heredado de nuestros bisabuelos? No tenéis aún bastante tierras vosotros que os habéis apoderado de campos inmensos y bosques innúmeros a veces con la connivencia y a veces contra la connivencia de nuestros padres, pero siempre sin el menor derecho y aún siempre pretendéis insolentemente?(...) Si alguno de nuestros se acercara a vuestro territorio, por Dios! Yo no volveria vivo a nosotros. En lo futuro imitaremos vuestro ejemplo. Si vuestra vida o es aún cara y no habéis perdido toda razón, alejáos pronto de aqui a vuestra casa y prevenid a vuestros compatriotas de no pisar más en estas selvas si no están hartos de sus días.(Garlet,op.cit:45)

A herança de todos esses conflitos aos Mbyá foi além de reduzir-lhes a população - legar-lhes, segundo Cadogan, a simplicidade material, a desagregação em unidades políticas, sociais e religiosas fragmentadas, sem autoridades centrais de maior relevância, freqüentes disputas internas e mobilização por territórios que se aproximam dos seus originais, com muito mato, abundância de caça e terra boa para o cultivo, caracterizando, assim seu seminomadismo.

A migração para terras brasileiras começou, através de Misiones, em direção ao oeste do Paraná e Santa Catarina e ao Alto Uruguai. Esse grupo

chegou à região da cidade de Santa Rosa, no Rio Grande do Sul, nas primeiras décadas do século XX, havendo uma tentativa do Governo do Estado de discriminar como terra indígena Toldos de Santa Rosa e Santo Cristo. Não tardou, porém, para que esses toldos fossem expropriados em benefício dos colonos descendentes de europeus.

A expansão dos Mbyá, chega em 1935, até o Alto-Jacuí onde já havia sido fixada uma ocupação de Ñandeva-Guarani na localidade do Salto do Jacuí. Ouvem-se relatos de aldeamentos também na encosta Sudeste, no vale do Rio Camaquã. (Garlet, op.cit.: 81)

Garlet indica três rotas de chegada do Mbyá ao Rio Grande do Sul - uma via Misiones-RS, outra, via Santa Catarina-RS, e a última a partir do Paraná descendo até o Rio Grande do Sul (op.cit.:74). As terras de mata próximas ao rio Uruguai, no Rio Grande do Sul proporcionam-lhes ambientes ecológicos muito aproximados das características encontradas nas matas argentinas, oportunizando certo isolamento e riqueza de recursos naturais.

A partir da década de 1970, os Mbyá que viviam nas selvas argentinas nos territórios das antigas missões jesuítico-guarani, na província de Misiones, tiveram sua tranquilidade e relativo isolamento comprometidos pela chegada de colonos europeus, que iniciam um rápido processo de colonização da área, introduzindo a lavoura extensiva, a mecanização e o latifúndio que modificaram, por completo, a paisagem humana e ecológica da região, principalmente através do desmatamento de amplas áreas florestadas.

Dessa maneira, ao final da década de 70, o fluxo migratório dos Mbyá intensifica-se no Brasil, particularmente no Rio Grande do Sul. Acredita-se que a maioria das famílias que saíram de Misiones nesse período, vieram seguindo Juancito Oliveira, uma espécie de xamã que acumula as funções de messias ou profeta, um *Ñanderuvicha*.(op.cit.:67-8)

Ao que tudo indica, essa partida se deu em reação à oferta governamental de redução estatal dos Mbyá e à construção de casas ao “estilo do branco”, com

luz elétrica. Além disso, houve da negociação da instalação de mecanização no plantio, da construção de igrejas e de escolas. Juancito negou-se às “benfeitorias” trazidas pelo Estado, por acreditar que, com elas, estariam distanciando-se da forma certa de viver do Mbyá, de seu *ñande-rekó*. Tal atitude foi, também decorrente de diversos conflitos políticos, dentro de aldeias da Argentina, entre aqueles novos caciques e seus “seguidores” (apoiados pelos governos estatais a aceitar as mudanças propostas) e entre aqueles mbyá que ainda queriam manter seu modo de vida tradicional.

Bartolomé constata que nesse período, entre os Mbyá de Misiones há uma fragmentação interna das comunidades, provocada por um “agudo conflito que se manifesta sobre todo a nível político” (1978:107) A seguir, exponho uma interessante passagem de Garlet que vai ao encontro de muitas das idéias apresentadas ao longo do trabalho:

Os Mbyá adeptos de Juancito Oliveira até hoje acusam a Duarte de traidor e de ter ‘vendido para o branco o sistema dos Mbyá’. Apoiados nos princípios culturais comparativamente a postura de ambos os chefes. Juancito é identificado enquanto uma liderança carismática, que conseguiu manter o equilíbrio e a unidade interna dos Mbyá na Argentina; seu poder brotava de dentro da sociedade, na qual sempre fora um agente dinamizador da economia e da reciprocidade. Duarte, por sua vez, teve que negociar sua autoridade com os brancos, “vendendo o sistema” e tendo que se impor para ser reconhecido enquanto tal. Passou a beneficiar exclusivamente a sua parentela com os resultados de suas barganhas...(Garlet, op.cit.134)

Partindo para outras localidades, na década de 1970, os Mbyá que já viviam no Noroeste do Rio Grande do Sul tentam compensar sua desterritorialização nessas áreas (Santo Cristo, Santa Rosa) e partem em direção ao litoral Norte; ocupam terras como Barra do Ouro, Aguapé, São João do Sul e Três Forquilhas. A procura por áreas localizadas na costa atlântica deve-se, principalmente, ao baixo impacto ambiental que essas sofreram nas últimas décadas. Esses locais oferecem isolamento, apesar de baixo potencial agrícola. Atualmente, as áreas de referência para os Mbyá que chegam da Argentina ainda

são as do Noroeste do Rio Grande do Sul e a Terra Indígena de Guarita (municípios de Miraguá, Tenente Portela e Redentora). Muitos de meus informantes e moradores da Reserva do Inhacapetum vêm destes três pontos: Misiones, Salto do Jacuí e Guarita.

A partir de 1994, através de pressões do Ministério Público Federal, do COMIN, da sociedade civil, ONG's e dos próprios Mbyá, começam a ser levantadas propostas para a demarcação de terras para os Mbyá-Guarani no Estado do Rio Grande do Sul. São criadas, assim, em 2000, por iniciativa do Governo Estadual, as Reservas de Coxilha da Cruz, no município de Barra do Ribeiro; a de Água Grande, no município de Camaquã, e a do Inhacapetum, no município de São Miguel das Missões.

Essas demarcações não resolvem totalmente o problema de terras para esse grupo. Vários elementos influem nessa defasagem, os principais são: a escassez de mata nativa, insuficiente para reprodução do seu modo de vida tradicional nos locais demarcados; a falta de espaço para abrigar as famílias mbyá que vivem à beira das estradas no Rio Grande do Sul; e a pobreza material existente nessas terras, devido a morosidade das obras de infra-estrutura básica as quais garantam seu bem-estar.

1.3 - “O nascimento de Miquelina” ou a chegada dos Mbyá em São Miguel das Missões.

Este subcapítulo compõe-se, primordialmente, de dados e documentos recolhidos de agosto de 2004 a março de 2005, em jornais, projetos e relatórios técnicos de secretarias municipais (Secretárias de Saúde, de Obras, entre outros), escritórios técnicos (EMATER, FUNAI...) e de outros órgãos atuantes junto à comunidade Mbyá-Guarani de São Miguel das Missões, como o Conselho Estadual dos Povos Indígenas, Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande

do Sul. Além dessas, há relatos, entrevistas e conversas informais de pessoas que participaram do processo de instalação dos Mbyá em São Miguel das Missões, desde as primeiras visitas desses na década de 1970 até sua instalação definitiva na Reserva Indígena do Inhacapetum.

Através desses dados, rastreei notícias de acampamentos mbyá na frente do sítio arqueológico de São Miguel desde a década de 1970, quando, por ordem da prefeituramunicipal, tais acampamentos foram removido. Supõe-se, segundo os relatos dos próprios Mbyá, existirem vestígios de uma antiga *Opy*, construída pelo Mbyá Carlito Pocú e sua família na mata São Lourenço neste período.

Posso apontar, no entanto, como marco inicial da ocupação atual dos Mbyá em São Miguel, a chegada do Mbyá-Guarani José Acosta, de sua esposa Paula e seu filho Alejandro, na Fonte Missioneira em 1993.

Conforme entrevista concedida por funcionários do IPHAN, a partir de 1989, os Mbyá-Guarani começam a fazer visitas esporádicas a São Miguel. Atraídas pelo turismo, algumas famílias chegam ao município na tentativa de vender seus artesanatos; entretanto sem fixar moradia, ficam alguns dias apenas. Somente no ano de 1993, o Mbyá José Acosta, argentino, e sua esposa Paula, de São Paulo, com o filho Alejandro, se instalam na Fonte Missioneira de São Miguel das Missões.

A partir de 1994, outros Mbyá iniciam sua migração em direção a São Miguel das Missões, partindo de diversos pontos, tanto de regiões que faziam parte, no passado, das antigas Missões Jesuítico-Guarani (como de Misiones na Argentina), quanto de áreas homologadas (como a de Guarita localizada no município de Tenente Portela, no Rio Grande do Sul, e da região de Salto do Jacuí).

As principais causas da migração Guarani para São Miguel (fora o já conhecido nomadismo místico Mbyá) são a busca por terras melhores para o cultivo, a distância das rodovias e a dificuldade de convivência com outros grupos indígenas, como com os Kaingang (Esse é o caso dos que vêm de Guarita).

A chegada dos Mbyá a São Miguel das Missões dá-se de diversas formas. Em 1994, por exemplo, a Prefeitura do Município de Tupanciretã colocou

dezesesseis Mbyá-Guarani, vindos da Argentina, em uma Kombi, expulsando-os arbitrariamente para São Miguel, alegando que esse município seria lugar de “índio”. Nesse ano, o Prefeito de São Miguel das Missões, o Sr. Waldir Frizzo, encaminhou o grupo para a Fonte Missioneira.

Além desse fato, soube por meio dos informantes, que algumas famílias, constituindo trinta e quatro indivíduos mbyá, no dia 24 de outubro de 1994, instalaram-se em um trevo de rodovia próximo a Santa Rosa, à procura de parentes que viviam na região.

Ali ficaram acampados em situação extremamente precária, vivendo da venda do artesanato e da ajuda dos moradores locais por, aproximadamente oito meses. Finalmente, em junho de 1995, chegaram a São Miguel das Missões, transportados por uma caçamba, enviada para recolhê-los à cidade pelo então prefeito de São Miguel, Mário Ribas. Então, foram instalados, também, no parque da Fonte Jesuítica, após pedir permissão ao IPHAN, órgão responsável pela manutenção desse parque. Ali já estavam instalados, ao menos quatro famílias que viviam do artesanato, embora existisse uma certa dificuldade de acesso à matéria-prima para essa produção.

Além disso, os Mbyá-Guarani conviveram com o preconceito da população local, havendo até mesmo um caso de apedrejamento à moradia de José Acosta. É interessante que mesmo sabendo da situação difícil pela qual este grupo passava, os Mbyá se negam, em suas entrevistas, a relatar os acontecimentos que envolvam atritos com moradores locais.

Em setembro de 1996, nasceu Miguelina Romeu, a primeira criança mbyá nascida em São Miguel das Missões. Esse acontecimento torna-se uma espécie de “marco” da chegada dos Mbyá à região, recebendo, na época, grande atenção da mídia o fato de novamente voltar a “nascer Guarani” na região. No mesmo mês, houve uma intervenção efetuada pela Procuraria da República, sediada em Santo Ângelo. Esse órgão exigiu providências da FUNAI para o quadro de penúria em que viviam os Mbyá-Guarani residentes na Fonte.

Ainda no ano de 1996, Emilio Côrrea dos Santos (funcionário da sub-regional do Iphan em São Miguel das Missões) apresentou para conhecimento

dos Mbyá-Guarani, uma área de propriedade de Dona Acácia de Oliveira e Seu Marinho Francisco de Oliveira. Sabe-se que esse grupo, já fazia algum tempo, andava pela região, junto ao COMIN, à procura de uma área florestada para fixar moradia. Essa área, limítrofe do rio Inhacapetum, fica a aproximadamente a vinte e sete quilômetros do perímetro urbano de São Miguel das Missões.

Ainda nesse mesmo ano, os Mbyá-Guarani se assentaram na Reserva e passaram, também, a ocupar uma casa arruinada, tornada “Casa de Passagem”, que se encontra ao fundo do Sítio Arqueológico de São Miguel das Missões. A razão da instalação do grupo na Casa de Passagem é a necessidade de haver um lugar para pernoitar, enquanto estão na cidade com o objetivo de venderem seu artesanato. Hoje, já está construída a nova Casa de Passagem, ao lado da antiga, dentro do perímetro do Sítio Arqueológico, constituindo um projeto conjunto do IPHAN São Miguel, Prefeitura Municipal e Governo do Estado.

Em São Miguel das Missões muitas são as atividades cujos os valores ligados à identidade étnica são definidores do tipo de relação que se irá efetuar. Os espaços de participação social, por exemplo, são extremamente restritos para os indígenas no município. Entre os Mbyá e os “brancos” existem diferenças valorativas importantes e significativa restrição da combinação de estatutos a serem acionados. Os lugares para “os índios” em São Miguel são claramente definidos, tanto os espaciais como os políticos e sociais.

Se alguém deseja vê-los divertindo-se na cidade, é preciso ir até o bar do Cid; se quiser vê-los reivindicando melhorias na Reserva vá até a Secretaria de Saúde do Município ou Emater; se quiser encontrá-los durante o dia, deve-se recorrer à Casa de Passagem ou ao Sítio Arqueológico. Os Mbyá limitam-se a apenas esses espaços na cidade.

Tal limitação é fruto de um processo dialético de interação entre os Mbyá e a própria sociedade de São Miguel, repercutindo assim, das relações dadas em um nível mais amplo - a da relação mantida entre a sociedade envolvente e os grupos indígenas. A formatação dessas relações passa pela manutenção das fronteiras étnicas entre os envolvidos, importante tanto para sua reprodução cultural, quanto na defesa de seu espaço político e social.

Desse modo, o município de São Miguel das Missões, segundo o conjunto sistemático de prescrições de papéis, segue a articulação e separação do nível macrossocial dado primordialmente pelo processo de integração dos grupos indígenas na história nacional. Creio que, principalmente em relação aos grupos indígenas no país, o contraste entre esses e membros da sociedade nacional, torna a identidade étnica o principal estatuto definidor da “constelação de estatutos ou personalidades sociais que um indivíduo pode assumir” (Barth, op.cit.:198)

Os Mbyá-Guarani podem ser definidos enquanto um grupo étnico nos termos propostos por Frederik Barth, porque é uma população que:

(...) perpetua-se biologicamente; compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais; constitui um campo de comunicação e interação e possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo (BARTH, 1997:190).

É exatamente quanto ao grau de coação da identidade étnica como estatuto imperativo das relações sobre o indivíduo e quanto à variedade de papéis e estatutos que esse indivíduo pode assumir é que se diferenciam os sistemas sociais englobantes.

Barth afirma que, em um sistema poliétnico complexo, como creio ser o caso de São Miguel, as fronteiras que mantêm os mecanismos de diferenciação devem ser altamente eficientes pelas seguintes razões:

(...)a complexidade é baseada na existência de diferenças culturais importantes e complementares; tais diferenças devem ser padronizadas de modo geral dentro do grupo étnico, isto é, a constelação de estatutos, ou a pessoa social, de cada membro de um grupo devem ser altamente estereotipados - de modo que a interação possa ser baseada em identidades étnicas; as características culturais de cada um dos grupos devem permanecer estáveis, de modo que as diferenças complementares nas quais repousam os sistemas possam persistir quando confrontados com contatos interétnicos estreitos (Barth, op.cit.:201).

Nos próximos capítulos irei tratar das interações, principalmente de ordem econômicas, mantidas entre os Mbyá e os “miguelinos”, ou entre esses com outros grupos ou instituições. Por ora, ressalto que as relações mantidas entre esses dois grupos são sempre reafirmadas através do estatuto da etnicidade, ou seja, a diferenciação entre os dois grupos dá-se, primordialmente, dessa forma, antes de haver uma diferenciação entre estratos sociais.

É evidente que se verificam na cidade diferenciações entre diversos estratos sociais, o que resulta em forte diferenciação econômica e política, além de acentuada discrepância social, principalmente, em relação à desigualdade de distribuição de renda. Em relação aos indígenas, porém, a diferenciação a partir do uso de categoria étnicas, serve para excluí-los duas vezes: pelo fato de serem “índios”(logo fazem parte de um grupo étnico historicamente marginalizado) e pela marginalização econômica (estão fora do processo produtivo de um estrato social privilegiado).

Algumas ações são realizadas pelas instâncias públicas para amenizar essas disparidades. Entidades como EMATER, Governo do Estado e Secretária da Saúde e várias outras instituições empenham-se em solucionar carências (mais, entretanto, do que em diminuir a desigualdade social existente, exceto algumas ações isoladas de órgãos como a EMATER), porém a realidade social enfrentada pelos Mbyá na cidade está longe de ser a ideal, segundo suas próprias críticas.

Sem querer alongar-me nas questões de disputas étnicas, que voltarei a tratar em outro capítulo, passo, nos tópicos seguintes, a descrever a localização e o espaço físico de São Miguel das Missões e da Reserva do Inhacapetum, localidades essas que são o cenário principal de atuação dos atores pesquisados neste trabalho. Essa descrição serve para dar ao leitor a ambientação espacial e ecológica na qual se reproduz à economia Mbyá na região.

1.4 - Espaço Físico de São Miguel das Missões e da Reserva do Inhacapetum.

Sabe-se desde E.E.Evans-Pritchard, da importância que o meio ambiente e as condições físicas detêm no condicionamento de determinados modos de vida, bem como nas relações que os grupos mantêm entre si.

Quanto às indagações de Evans-Pritchard, associa nesta dissertação, uma preocupação em descrever o espaço físico (onde hoje residem os Mbyá-Guarani de São Miguel das Missões). Às observações já apontadas sobre as paisagens originárias desse grupo. Apesar de os dois ambientes ecologicamente serem bastante semelhantes, as condições de instalação do grupo Mbyá no espaço físico vão se modificando, consideravelmente, no decorrer da história.

A tecnologia mbyá, bem como seu sistema de produção, estão intimamente ligados aos ambientes que ocupavam e que ocupam assim como ao seu consumo, conforme veremos posteriormente.

A compreensão da ligação e da limitação das terras a que os Mbyá são submetidos historicamente é de fundamental relevância para o entendimento das transformações e adaptações em seu modo de vida. As transformações subordinam-se, principalmente, ao vínculo que mantêm com outros grupos dentro do Estado Nacional e à complementaridade que emergem das características sociais distintas da população em estudo. Pode-se apontar, segundo Barth, diversas formas de interação dadas pela proximidade dos nichos ecológicos que esses grupos ocupam, reproduzindo diferentes tipos de interdependência (como será visto no terceiro capítulo), quando irei tratar das formas de troca e comércio efetuados pelos Mbyá tanto na vizinhança da sua aldeia, quanto na cidade de São Miguel).

Com referência ao relevo do ambiente pesquisado, São Miguel das Missões se situa na região da porção final do Planalto Meridional Brasileiro, na zona conhecida como Campanha Rio-grandense, específica e recentemente chamada de Campos das Missões, no Planalto Rio-grandense em declínio, contando com altitudes que variam de 300 m a 100 m ao aproximar-se do declive

dos rios.

Assim, o relevo é composto por coxilhas levemente onduladas recortadas pelos diversos rios que dele defluem. A vegetação divide-se entre campos limpos, sujos e capões, além de apresentar matas ciliares nas proximidades do leito dos diversos rios e afluentes que correm para o oeste-leste-oeste.

Em relação aos campos, naturalmente predominam os chamados “campos de segunda” ou “campos frouxos”, onde se destacam o capim-barba-de-bode (*Aristida, sp*), dividindo o espaço com o capim-limão (*Andropogon, sp*). São, também, freqüentes as macegas de arbustos variados. A condição desse relevo é extremamente favorável às pastagens, desenvolvendo-se, desde o século XVII uma intensa atividade agropastoril na região.

A região de São Miguel pode ser chamada de zona limítrofe entre formações da Floresta Estacional Decidual (Floresta Tropical Caducifólia) e zonas de Estepe (Campos Gerais Planálticos). Desse modo, as zonas de vegetação mista de mata e campo encontram, na região das Missões, sua mais importante referência.

Saint-Hilaire, naturalista francês do século XIX, apontava o intercalar das matas justafluviais e pequenos bosques com os campos limpos e sujos. Tal formação de vegetação estende-se até as proximidades do rio Turvo, em Palmeira das Missões. (Bernardes, 1985).

O solo da região apresenta-se pouco profundo, e é formado por rochas intrusivo-básicas e ultrabásica metamorfozadas. O arenito e as efusivas afloram, freqüentemente, em lajes ou mantos de calhaus nos trechos planos, sob a forma de blocos de diversos tamanhos, os quais no passado, serviram à edificação das Missões jesuítico-guarani.

Entretanto, segundo dados do IBGE (Atlas Nacional Brasileiro 1992) a potencialidade agrícola do solo é regular e restrita, mostrando deficiência de nutrientes, teores elevados de alumínio, pequena profundidade e fortes declives.

Em relação ao clima, de acordo com as grandes unidades climáticas do país, São Miguel assim como todo Rio Grande do Sul, faz parte da unidade Mesotérmica Branda, porém cada região do Estado possui especificidades.

Registram-se, por exemplo, na região das Missões, as maiores temperaturas médias no verão, alcançando médias superiores aos 30° C. Apesar do forte verão, o inverno não deixa de ser bem acentuado, devido à facilidade de penetração das massas frias pelo vale do Uruguai. As médias registradas no inverno missioneiro são de 8° C em julho demonstrando, dessa forma, uma acentuada diferença entre o inverno e o verão.

A geada é também uma característica marcante das Missões, ocorrendo desde o outono até a primavera, bem como a seca, não rara no verão. A região é rica em recursos hídricos, sendo recortada por diversos rios, como o Piratini e diversos de seus afluentes.

No geral, a constituição de relevo da área da Reserva do Inhacapetum segue a de São Miguel das Missões. Entretanto, acredito ser interessante caracterizá-la de forma mais específica, segundo os recursos hídricos, os de mata nativa e os de plantação, a fim de ir apresentando desde já, a dificuldade material de reprodução do modo de vida tradicional ideal para esse grupo que tem, por paisagem, o mato, mesmo habitando tão exíguo espaço desse tipo de ambiente.

A área demarcada da Reserva Indígena Mbyá-Guarani do Inhacapetum conta com 236,33 ha e localiza-se no município de S. Miguel das Missões, no 4º distrito, denominado São João das Missões, entre latitudes que variam de S 28° 39. 988' à S 28° 40.785' e longitudes variando de W 054° 41.537' à W 054° 39.275' e altitudes de 151 a 236 metros a.n.m.

Seus pontos limite são, a leste, o rio Inhacapetum, um dos afluentes do rio Piratini (afluente da margem esquerda do médio rio Uruguai) e o município de Bossoroca; ao sul linha seca por cerca dois quilômetros até alcançar um braço do rio Inhacapetum; ao norte, uma linha de divisa por estrada de aproximadamente 3,113 km, com Assentamento da Barra de posse do MST e a oeste por 620,7 m, a estrada de acesso à área, ao assentamento e a localidade conhecida como Rincão dos Machados, terras essas que restaram da divisão dos bens da família Furtado, antigos proprietários de terras na região.

A *Tekohá Koejú* (Aldeia Alvorecer) situa-se na margem direita do rio Inhacapetum, a uma distância de 17,9 km em direção a sudeste, em linha reta da

zona urbana do município de São Miguel das Missões ou, aproximadamente 27 km da única estrada que dá acesso à área a partir de São Miguel.

Na área da Reserva, segundo dados levantados pela EMATER, em 2000, ano de reconhecimento da mesma, havia 5 ha de áreas com capoeira (campos sujos), 185 ha de áreas de campos de “campos frouxos” destinados à pastagem permanente, 5 ha de área de banhado, constituída por uma pequena depressão de altitude nem zona recortada por pequenas sangas, e 35 ha de mata nativa preservada.

Quanto aos recursos de flora e fauna, foram identificadas diversas espécies florestais, tais como: frutíferas nativas como o araxá (*araxa guaçu*), araticum (*arachiku*), cereja (*yvyra japiro*), guavirova (*gavira*), guabiju (*yvaviju*), palmeira (*pindó*), pitanga (*yva pytã*) e guaporati (*yvaporaity*). Outras espécies nativas identificadas pelo levantamento são : a guajuvira (guajayvy), muito utilizada no artesanato em madeira; o anjico (*kurupa ý*); o taquaruçu (*takua pekuru*); o cedro (*ygary*); entre muitas outras espécies nativas.

Dentre as espécies faunísticas, destacam-se como relevantes aos Mbyá enquanto fontes de alimento o tatu (*tatu*), o quati (*chi ý*), a capivara (*kapi ýva*), o bugio (*karaja*), o veado (*guaxu*), entre os mamíferos de pequeno e médio porte, e, entre os peixes, o jundiá (*ñündí a*), a piava (*pira pya ú*), os lambaris (*piku*), entre outros.

Como principal recurso hídrico da localidade, posso apontar o rio Inhacapetum, um dos braços direitos do rio Piratini. O Inhacapetum abrange as principais atividades mbyá relacionadas à água, como o banho, lavagem de roupas, pesca, e etc...

Concluindo a descrição da paisagem natural dos espaços-territórios por onde circulam os Mbyá em São Miguel das Missões, passo, agora, à uma caracterização da situação social do grupo mbyá estudado, apresentando dados quantitativos, através dos quais pode se verificar tanto os resultados das ações das instâncias públicas, quanto as as consequências materiais da integração desse grupo em São Miguel das Missões.

1.5 - O “mbyá” em números - população mbyá-guarani em São Miguel das Missões -RS.

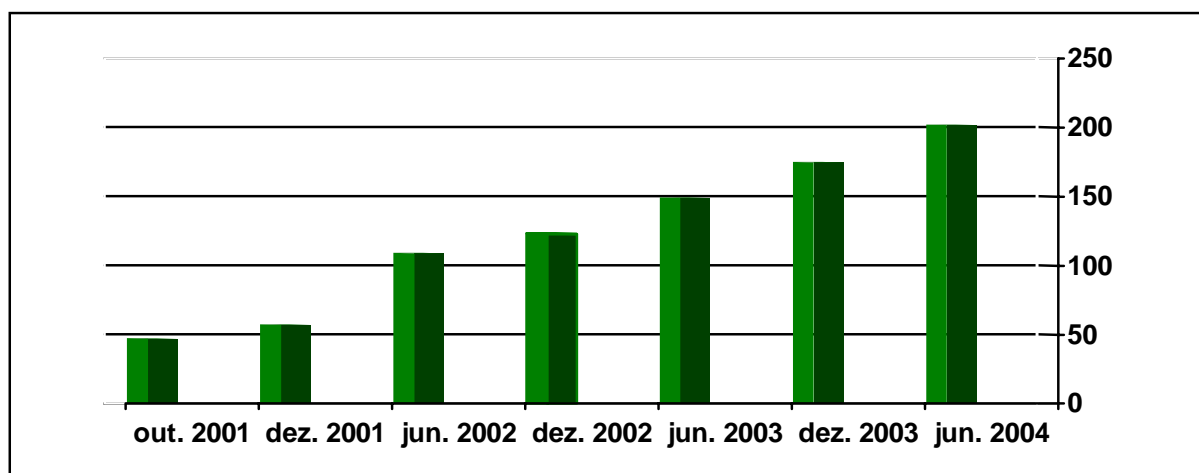
Neste sub-capítulo caracterizo quantitativamente a Reserva do Inhacapetum, a fim de dar ao leitor uma maior visualização do universo do grupo pesquisado, bem como números que expressam a situação econômica e social dessa população: rendimento mensal, taxas de natalidade, faixa etária média etc.

A partir de março de 1995, trinta e quatro indivíduos divididos em quatro famílias extensas, depois de uma estada de oito meses em Santa Rosa, chegam a São Miguel e instalam-se no Parque da Fonte Jesuítica. Desde essa data, esse grupo tem crescido consideravelmente.

Conforme o gráfico :

Gráfico 01: Distribuição da população indígena conforme o número populacional na reserva do Tekohá Koenjú nos últimos anos:

FONTE: Prontuário indígena criado em 08/02/2002 em BRETANO,2004.

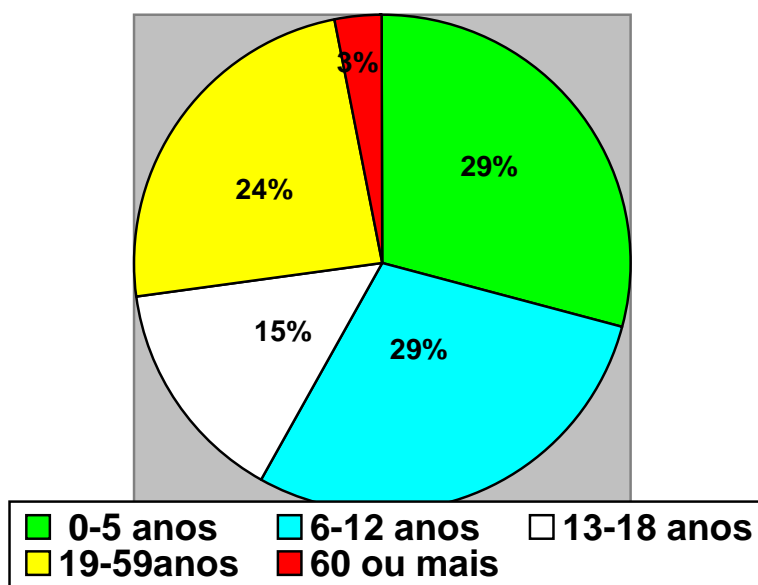


Segundo dados levantados pela FUNASA para o programa federal Fome Zero e confirmados pela EMATER para o programa estadual RS RURAL, em dezembro de 2003, residem, nessas terras, aproximadamente 163 indivíduos,

sendo divididos em 35 homens e 35 mulheres maiores de 14 anos (incluo essa faixa etária como adultos, em virtude do número expressivo de jovens com esta idade com filhos ou casados), e 91 crianças. A idade média dos habitantes adultos da aldeia é de 29,1 anos de idade. Então é possível demonstrar que se trata de uma aldeia relativamente constituída de jovens.

Gráfico 02: Distribuição da população indígena conforme a idade no ano de 2004:

FONTE: Prontuário indígena criado em 08/02/2002 em BRETANO, 2004.



O rendimento médio de cada família na alta temporada do turismo nas Missões é de até R\$ 500,00 mensais, mas sabe-se que, infelizmente, em baixa temporada (principalmente, nos meses do verão) cada uma das 35 famílias da área dispõe de rendimentos que não ultrapassam a 1 (um) salário mínimo, excetuando-se alguns Mbyá da Reserva do Inhacapetum que têm empregos públicos, como o de agente de saúde, professor, etc.

Na escola de 1ª a 4ª série do Ensino Fundamental, mantida pelo Governo do Estado, localizada na Estância da Barra, estão matriculadas 36 crianças, distribuídas em 17 matriculadas na 1ª série, 6 na 2ª série, 7 na 3ª série e 6 na 4ª

série. Os Mbyá, entretanto, reclamam da distância da Reserva até a escola, o que reflete no alto índice de faltas dos alunos em sala de aula. Lembro, porém, que existe ônibus para transportar os alunos da Reserva à instituição escolar.

Aproximadamente 41% dos Mbyá-Guarani da Reserva Indígena do Inhacapetum falam o Português, todavia as línguas mais utilizadas são o Guarani (língua em que são socializados, utilizando-se apenas dela até, aproximadamente, os oito anos de idade) e o Espanhol, devido o estabelecimento de grandes núcleos habitacionais em países que utilizam esta língua como Argentina e Paraguai.

Algo interessante a acrescentar é o uso que fazem dessas três línguas. O Guarani é empregado domesticamente, nas conversas que são mantidas entre os membros do grupo. Quando se dirigem aos pesquisadores ou agentes governamentais para fazer reivindicações ou tratar de problemáticas de dentro da Reserva, utilizam-se do Português. Ao tratarem de memórias afetivas, contando “causos” ou falando de suas histórias de vida, usam largamente o Espanhol misturado com diversas expressões em Português. Deixo abertas as indagações provenientes desse fato.

Os Mbyá são atendidos, também, por programas de saúde da FUNASA, que conta com três agentes de saúde, sendo um deles Mbyá. Existe um posto de saúde localizado no centro da aldeia, mas em estado de abandono. Além disso, os Mbyá dispõem de um quarto de internação gratuito exclusivo no único hospital de internação de São Miguel das Missões. De acordo com os agentes de saúde, as principais causas de internação são a desnutrição e problemas a ela associados.

Para BRETANO:

Constatou-se grande número de internações hospitalares repetitivas, motivadas pela problemática da desnutrição. População alvo com considerável parcela de desnutrição característica de kwashiorkor e parte desta com desnutrição característica de Marasmo. A desnutrição característica de kwashiorkor ocorre pela alimentação diminuída e inadequada, com deficiência de nutrição protéica e suprimento adequado de calorias, afeta principalmente as crianças causando extremidades finas e depauperadas; abdômen proeminente; pele descamativa e seca com

áreas despigmentadas; freqüente diarreia. O marasmo ocorre pela desnutrição generalizada tanto de proteínas quanto de calorias. Estas duas modalidades de desnutrição causam diminuição da resistência da população alvo, resultando em grande número de infecções oportunistas, e conseqüentemente em internações hospitalares (BRETANO, 2004: 32).

Outras doenças freqüentes são causadas por parasitas devido à falta de saneamento básico na Reserva. Assim proliferam a escabiose, a pediculose, a tungíase e a larva migrans cutânea. Tentarei fazer uma análise mais aprofundada sobre o problema da desnutrição, quando tratar, do tema da economia e consumo na Reserva.

Com isso, fecho um esquema de compreensão espaço-temporal ética do grupo, auxiliando a caracterizá-lo em sua especificidade quanto aos grupos componentes da sociedade envolvente, no processo histórico específico de integração do grupo Mbyá-Guarani ao Estado Nacional. Várias são as implicações decorrentes desse processo que repercutem em atitudes e direcionamentos políticos concretos, como nas políticas de tutelamento perpetradas pelos órgãos indigenistas como a FUNAI.

Os grupos indígenas, de uma forma geral, continuam sendo percebidos pelo senso comum crianças. Isso é confirmado pelas políticas indigenistas, as quais vêem essas populações como incapazes por seu desconhecimento da sociedade envolvente, não sabendo lidar com aquilo que não seja próprio de sua cultura específica e tradicional. “O índio sabe usar a flecha, mas o caixa eletrônico nunca!”

Através da defesa de uma autoctonia (romantizada no caso da maior parte dos povos indígenas no Brasil), nega-se a essas populações a participação nas mais diversas instâncias públicas, submetendo-as ao jugo da decadente FUNAI. O purismo não deixa de ser também uma forma de invisibilização dessas comunidades. Existem indígenas querendo votar, querendo guardar seu dinheiro no banco, candidatar-se a cargos públicos, e exercer outras práticas que se reservam somente ao “branco”, por viver “em” e “na” sociedade.

Atualmente, a grande maioria dos grupos indígenas, no Brasil, estão submetidos a contatos freqüentes não só com civis, mas também com órgãos

públicos e privados, seja para reivindicar melhorias para suas comunidades ou membros específicos, seja para comercializar o produto de suas técnicas tradicionais.

O purismo da autoctonia cristaliza a sociedade indígena enquanto uma sociedade fechada em si mesma, com suas próprias leis e determinações. Tal postura ocorre sem prever que, em vez de afastá-las de algo que, mesmo pelas contingências espaciais e históricas hoje é impossível (o resguardo do contato com as cidades, ou com os “brancos”), seria melhor arranjar formas jurídicas e políticas de garantir tanto o respeito às formas culturais específicas desses povos, quanto formas mais justas e respeitosas de relação que essas sociedades necessariamente irão travar com a sociedade envolvente.

O purismo também distancia (um purismo que se verifica nas próprias políticas da FUNAI) artificialmente as populações indígenas de suas próprias decisões relativas aos contatos travados. Acredito que resguardar essas populações em “caixas de vidro”, como “humanos especiais”, sem que parta deles tal decisão, é ainda um pensamento evolucionista, um modo de reter povos em uma história da qual já não fazem parte sozinhos. Como bem coloca Souza :

Qualquer unidade etnográfica, bem ou mal reconhecível, deve ser entendida fazendo parte da totalidade social, local, regional e nacional, existindo dentro de uma rede na qual cada alteridade específica possui posição singular na relação com suas contemporâneas, concomitante à interferência chegada pelos canais de dominação desde os centros decisórios do sistema geral, de onde se gera a coesão que integra a multiplicidade de particularidades sociais assim unificadas (o Brasil, no qual prevalecem, cada vez mais relações de produção e consumos ligadas ao utilitarismo e ao individualismo)(Souza, 1998:16)

Com a tutela dos indígenas pelo Estado Brasileiro gerenciado pela FUNAI, todas as decisões, autorizações e deliberações, referentes a esses grupos, são submetidas a ela. Assim, caso um indígena quisesse candidatar-se a qualquer cargo público, ou mesmo se quisesse votar, deveria ter o número de seu registro e a expressa autorização da FUNAI. Na prática, embora juridicamente, com a Constituição de 1988, os grupos indígenas não sejam mais considerados

tutelados pelo Estado, de fato não é o que integralmente acontece.

Os indígenas, no Brasil, são percebidos pelo Estado como cidadãos ao pelos olhos da FUNAI, o que os torna, simbolicamente às competências jurídicas e políticas, espécies de cidadãos de segunda ordem, cidadãos de um outro Estado, o Estado indigenista-FUNAI. Uma espécie de “subEstado” dentro do Estado, que reserva a si a tutela e o direito de gerência sobre esta “categoria especial” de cidadãos.

Um caso pitoresco, que bem demonstra a afirmação anterior, é o fato de estarem espalhados, em todos os bares da cidade de São Miguel, cartazes proibindo a venda de bebidas alcoólicas para índios ! E, por incrível que possa parecer, é o único cartaz de advertência realmente respeitado, dado o número de jovens menores de dezoito anos como sabemos que, que não só nessa cidade, fazem uso de tais substâncias. Ora, se é proibida a venda de bebidas alcoólicas para o “índio” e para o “menor”, a lógica seria que o índio também é menor.

Numa concepção cristalizada e estática de culturas, forjada pelas escolas, pela mídia e pelo Estado-Nação, o indígena ainda é aquele bom-selvagem, vivendo à beira dos rios em ocas, caçando e pescando nu. Quando o indígena é visto fora desse contexto, quando separado da paisagem, de seu lugar-comum, sua própria existência é colocada em xeque. Passamos a estranhá-lo, a procurar, então, novas categorias para enquadrá-lo. Como não damos conta ainda de entender essa “realidade dos contatos”, passamos a definir os indígenas em um não-lugar, com uma categoria de negação - o não índio.

Quando deixaremos de ouvir a afirmação? :

“-Estes aí não são mais índios!”

Com exceção do que foi exposto, o que se evidencia nos discursos institucionais é a generalidade com que são tratadas as categorias ligadas à indianidade no Brasil. Todas as alteridades, as especificidades socioculturais dos diversos grupos indígenas são tratadas com o termo “o índio”. Essa, entre tantas, é mais uma das formas de desvalorização e encobrimento das identidades étnicas, relegadas a uma unidade englobada frente à estrutura política e administrativa do Estado Brasileiro. Define-se, portanto, um país como

multicultural e pluriétnico, sem reconhecer a diversidade existente dentro da categoria “índio”.

Se, no presente capítulo indiquei elementos de entendimento do processo histórico de integração dos Mbyá à sociedade envolvente e do modo como tal processo se instalou concretamente, além de fornecer descrições do espaço onde se instalaram após sua chegada a São Miguel, passo, no capítulo seguinte, à análise de uma categoria tão importante para o entendimento simbólico e organizacional do grupo Mbyá-Guarani - a noção de pessoa, categoria essa que, factualmente, ofereceu muita dificuldade durante a observação.

Capítulo 2 - Esculpindo a matéria

Neste capítulo pretendo, aproximar-me teoricamente de um dos eixos principais desta pesquisa - a noção de pessoa. Para tal, faço uma descrição apoiada na bibliografia etnográfica consultada (Cadogan, Meliá, Schaden, Ferreira, entre outros) referente à concepção extremamente particular de pessoa para os grupos Guarani. E esta concepção se alia aos aportes teóricos da antropologia clássica sugeridos por Durkheim, Mauss e Radin.

Inicialmente, parto de uma explanação sobre minhas dificuldades, em campo, ao lidar com categorias mais estruturais do pensamento mbyá na prática da observação etnográfica. Em sequência faço uma pequena análise dos contribuintes à noção específica de pessoa mbyá-guarani (com ênfase especial na religião), examinando em que medida atua a coerção grupal sobre o indivíduo mbyá.

A seguir, trato da noção propriamente dita de pessoa para o Mbyá, buscando elementos na concepção êmica de *“alma-palavra”*, e, a partir disso, verificar quais os suportes contidos na análise da *“alma-palavra”* que podemos utilizar para pensar a organização social e a pessoa mbyá. Por fim, apresento de forma sucinta os contributos de Dumont ao individualismo moderno e analiso em

que proporção esses podem ser úteis a investigação da vida econômica mbyá em situação de contato.

2.1 - A “Pessoa” Mbyá Guarani - Uma reflexão.

As análises de referenciais, tais como pessoa, individualismo, holismo - na explicação da configuração hierárquica dos sistemas de representação do “eu” para o grupo Mbyá-Guarani estudado, creio, poderem contribuir para clarificar as relações mantidas por esse grupo com a sociedade nacional envolvente. Podem ainda revelar em que medida novas configurações hierárquicas de ideologia têm se introduzido, aos poucos, nas práticas de membros do grupo Mbyá em contato mais frequente com as configurações ideológicas desta outra sociedade, como veremos posteriormente.

Para Anthony Seeger (1976:6), “tomar a noção de pessoa como uma categoria é tomá-la como instrumento de organização da experiência social, como construção coletiva que dá significado ao vivido.” Para complementar o que foi dito, Cauby Novaes desenvolve a idéia de que :

(...) a análise das sociedades indígenas do Brasil contemporâneo deve, necessariamente, levar em conta não apenas as concepções e práticas culturais próprias a estas sociedades e a outros segmentos sociais que com ela entram em contato, como também, a realidade histórica, política e econômica da sociedade nacional envolvente. (NOVAES,1993:28)

Acredito, como a autora, que, se pudermos incorporar à análise antropológica elementos culturais de ambas sociedades que “orientam e dão significado à experiência do contato”, muito poderemos ser beneficiados, ou seja,

entendermos em que, uma e em outra sociedade é relevante na construção das categorias econômicas e de pessoa. Então, poderemos não só compará-las, mas também compreender como, em um contato étnico no qual as relações são hierarquizadas, ocorrem as influências sobre as construções dessas categorias e a resistência a essas essas intromissões.

2.2 - O nome e a palavra - introduzindo a pessoa e a religiosidade guarani

Quando perguntaram a Leon Cadogan o que mais lhe impressionara em todos os seus anos de estudo junto às populações Guarani, ele respondeu que fora a descoberta de que, para esses grupos, a palavra e alma tinham o mesmo significado, o mesmo valor semântico, ou seja, que as duas coisas eram a mesma.

Através dessa revelação, descortinava-se o conhecimento de uma forma específica de um grupo se perceber como pessoa e uma nova filosofia, um pensamento tipicamente ameríndio que escondia, sob suas lendas e mitos, um imenso e refinado aparato filosófico.

De forma menos intensa, convivi com esse “impressionar-se” durante os quase dez meses de minha pesquisa junto ao grupo Mbyá-Guarani do Inhacapetum. Esse movimento, porém, deu-se no caminho inverso ao de Cadogan. Afirimo que, só e justamente por causa desse autor e de outros estudiosos, tive a oportunidade de me deparar com a realidade da ontologia Mbyá.

Sei que pode ter sido falha de minha etnografia, devido à uma dificuldade em penetrar, mediante minha observação, nos aspectos mais estruturais da mentalidade mbyá; ou talvez essa falha tenha sido decorrente da própria dificuldade inerente ao campo, posto que nem mesmo todos os Mbyá, assim como nós, tenham completo conhecimento e discernimento sobre a ontologia que acolhe sua forma de pensar, seu sistema filosófico, uma vez que esse aparato é

reservado a uma pequena elite de sábios (ou, no caso dos Mbyá aos *Karaí*, pajés e anciões).

Paul Radin afirmara que esses “pensadores” operariam sua mentalidade em outro plano que não o do geral de seu grupo - que a operariam por meio da prática, de uma visão sensorial exarcebada do mundo - enquanto o “xamã” ou “pensador” a operaria no plano intelectual.

Tais “teóricos da tribo” (magos, bardos, poetas e pensadores) são os responsáveis diretos pela elaboração e reelaboração da tradição, e esta é utilizada enquanto explicação do mundo para o grupo como um todo. Em contrapartida, os “práticos do senso comum” estão muito mais interessados em ver o mundo através dos fatos aparentes de ordem objetiva, por isso, relegam os problemas filosóficos a uma segunda ordem.

Creio concentrar-se aí uma das dificuldades de acesso a dados que apontem mais diretamente a operações estruturais, como é o caso de mitos, cosmologia, etc. Em poucas ocasiões, tive oportunidade de estar em contato com os xamãs da aldeia. Estes, na maior parte das vezes, ao me ver, (ou a qualquer branco) recolhiam-se às suas casas ou ficavam mudos a observar a distância. O fato é que se Viveiros de Castro está certo em dizer que qualquer bom antropólogo deve ser estruturalista, pereci na tentativa.

Realmente, esforcei-me para tentar dispor meu próprio trabalho etnográfico às noções de pessoa, da mitologia e da cosmologia dos Mbyá; no entanto, muito pouco foi obtido além do que é de ordem mais cotidiana e prática. Por consequência, muito do que sei, hoje, deve-se à busca nas bibliografias de Cadogan, Meliá e Schaden e à posterior comparação com perguntas preparadas aos Mbyá a partir dos escritos desses autores.

Nenhum Mbyá me havia falado de sua crença na “terra no meio do Mundo” ou *Yvy Maraheí*, até que eu lhes perguntasse sobre quais seriam as “histórias” de criação dos Mbyá, por exemplo.

Desse modo, o que faço é seguir, à escrita, a mesma forma que foram produzidas as informações aqui contidas: com um pé na bibliografia e outro na etnografia, as quais servem mais para concordar com os dados apresentados

pelos autores do que para propriamente refutá-los. Isso se deve à qualidade das perguntas feitas, que iam ao encontro do que os autores já haviam afirmado, pois somente apontado a palavra, a noção do que queria saber aos informantes, utilizando-me dessas anotações bibliográficas como recursos mnemônicos, é que consegui chegar às informações que compõem a descrição de parte do arcabouço estrutural do grupo.

Minha incapacidade em refutar esses autores está, também, alicerçada em dois outros motivos, já mencionados: a razão prática do contato com o antropólogo enquanto agente-aliado político e um certo velamento, por parte dos Mbyá, de seu universo religioso ao branco.

Na primeira razão, digo que o meu papel junto aos Mbyá sempre acabava voltando-se ao da antropologia aplicada, já que eu era visto como um aliado às suas reivindicações. Assim, a maioria das conversas orbitava em torno de suas necessidades, dificuldades, queixas aos poderes públicos e disputas internas, sobrando pouco espaço para que eu pudesse conversar sobre sua religião e mitos. Conforme observações, para os Mbyá parecia muito mais importante que eu escutasse as questões práticas e necessárias a sua sobrevivência do que me ocupasse com os assuntos dos “velhos”.

Lembro-me da metáfora das estátuas descrita por Sahlins em seu “Cultura e Razão Prática” - da impossibilidade de se trabalhar com o estruturalismo enquanto os problemas econômicos e políticos reais ainda não estão decididos, e a decisão dependerá da força dos recursos reais. Ou recorro a Ricouer, que confere ao estruturalismo o triunfo da inteligibilidade se trabalhado sobre um corpus já constituído, paralisado, fechado e “neste sentido, morto” (Sahlins, 2003:28)

Na segunda razão, afirmo que está na religião uma das principais formas de resistência mbyá. O silêncio sobre aspectos de sua cultura atua como uma estratégia de resistência desse grupo para com aqueles, dos quais, não sem motivos, guardam severa desconfiança. Essa atitude de velamento é enfraquecida à medida que nos mostramos capazes do salutar exercício da dádiva, de sermos coerentes com o movimento do dom e contra-dom no trato

com esses povos.

Decidi deixar de lado à minhas observações, fatos referentes principalmente à casa de reza e práticas xamânicas, por entender que é exatamente na religião que se mantém a principal forma dessa resistência étnica.

Por exemplo, não é permitido que “brancos” penetrem na Casa de Reza ou *Opy*. Esse procedimento serve como metáfora que se transpõe a toda atitude mbyá perante sua religiosidade. As coisas da religião devem ficar entre os membros do grupo e não ser distribuídas, mesmo a seus aliados brancos. Meliá dá-nos uma indicação sobre o caso:

Entre los Mbyá-Guarani, por su vez, la práctica religiosa es mantenida en una semiclandestinidad pretendida y celosamente guardada, no permitiéndose la entrada de profanos en sus casas de culto (Meliá, 1997:127)

Além disso, observei, conforme já afirmara anteriormente, que nem todos os entrevistados tinham conhecimento profundo sobre os aspectos mais herméticos de sua religiosidade, cabendo-lhes apenas os dogmas mais gerais, como função do batismo, cosmogonia, etc.

Assim, neste trabalho, reúno, também, pequenas impressões e algumas entrevistas que possam dar conta de reforçar o já dito por outros autores sobre os fundamentos da pessoa guarani. Minha contribuição, nesse caso, deve-se mais a uma reflexão do fenômeno do afrouxamento de normas mais tradicionais e do modo de viver ideal observado entre alguns Mbyá da Reserva do Inhacapetum, o que pode nos levar a pensar em uma configuração étnica que, idealmente, passa por uma organização holista, e que, no contato com grupos e agentes não-Mbyá da sociedade envolvente, conjugada à organização social baseada na família extensa, tende a, cada vez mais, entrar em conflitos grupais internos frente a práticas individualistas de seus membros, como veremos posteriormente.

Sigo, recorrendo a Marcel Mauss. Para ele, todos os fatos, todos os aspectos da vida social, seja familiar, técnico ou econômico, seja religioso, interferem na vida individual e é, através dessa compreensão que conseguimos

entender o indivíduo em sociedade, isto é, ele é um ser social total, influenciado e construído pelos mais diversos fatores sociais. O fato social, então, só pode ser apreendido no indivíduo, pois é nele que se encarnam a dimensão histórica e a fisiopsicológica. O concreto está no indivíduo, que é derivado, que é produto da sociedade.

Mauss acredita que a sociedade determina nos indivíduos maneiras de agir, de pensar e sentir, e que esses indivíduos não teriam os mesmos hábitos nem os mesmos preconceitos, se vivessem no meio de grupos humanos diferentes ou, mesmo, relacionando-se com outros desses grupos.

Essas tendências que parecem determinar uma personalidade individual são, na verdade, produtos culturais sociais, podendo variar muito dentro de uma mesma sociedade e de uma sociedade para outra. Isso porque, estes hábitos coletivos que influenciam as tendências individuais são dados em condições específicas da história e de uma sociedade.

A relação que os Mbyá estabelecem, atualmente com o espaço (território/ambiente) em que estão inseridos, perpassa a concepção construída por eles sobre o papel de sua sociedade, da sociedade envolvente, de ambos modo de ser dessas duas sociedades, e de como cada uma delas está colocada frente ao universo sobrenatural. Assim, todos os aspectos da vida mbyá são diretamente influenciados por diversos elementos da realidade social em que estão inseridos.

As condições específicas de sua história, do contato intermitente com os mais diversos elementos da sociedade envolvente produzem, dentro da cultura mbyá específica, novos elementos tanto quanto as ações internas de seus membros produzem. Para entender, hoje, a realidade mbyá, é necessário, também, tentar entender a realidade em que estão imersos, os tipos de contato e os elementos que entram em jogo nesse relacionamento com a sociedade envolvente. Para os Mbyá, entretanto, outros elementos têm função significativa na ressemantização, no entendimento do mundo. No caso a religião.

Esse universo sobrenatural está em completa sinergia com o universo natural, através de uma religiosidade que dá conta de amalgamar, no mesmo

nível essas duas realidades. A pessoa guarani é construída ontologicamente a partir da pedra angular da religiosidade, e no entendimento dessa categoria entre os Mbyá, poderemos adentrar em uma possível tradução de sua forma de encarar o mundo e posicionar-se diante dele. Daí, a importância dada, neste trabalho, a essa categoria de análise.

Schaden, em seus estudos, pretendia revelar-nos as conexões da religião com determinadas características de outras esferas culturais e de traços da personalidade Guarani. Geralmente, dizia ele, há uma interdependência entre os domínios morais e religiosos. Nessa interconexão, revela-se uma causalidade entre as ações dos indivíduos na Terra e as conseqüências dos seus atos perante o julgamento das divindades, segundo uma valoração entre a antinomia bem versus mal.

Tais conexões entre a moral, a magia, no domínio do sagrado sintetizam o *ethos* de um povo como afirma Geertz:

(...)o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas - e sua visão do mundo - o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre a ordem. Na crença e prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve(...) (Geertz, 1989:67).

Entretanto, sabe-se também que os fatos da vida cotidiana de muitas comunidades indígenas se encontram, por certo, revestidos de uma roupagem mágica ou mística, mas isso não quer dizer que todos os seus membros estejam imersos nisso, ou que traduzam todo fato de sua experiência pessoal e a partir desses critérios, como pode ser visto em Radin (1960) ao longo de sua obra - "O homem primitivo como filósofo".

Em sua doutrina original, o Guarani não reconhece responsabilidade moral sobre seus atos - é por natureza que o indivíduo tende a ser bom ou mau. O humano é impassível de castigos, sanções ou, mesmo, de recompensas ou prêmios convertidos sobre uma base moral; suas penas restringem-se à felicidade

ou infelicidade do espírito.

Vemos em Radin, que nas sociedades tradicionais há uma livre expressão da personalidade, sem encontrar coibições freqüentes em juízos éticos do grupo. O indivíduo tem liberdade para agir para o bem ou para o mal. Cada um tem seu direito inalienável de buscar aprovação e respeito, tanto da comunidade como de outros indivíduos, ainda que esse direito se exerça, muitas vezes, com exagero e abuso.

Segundo Schaden, como o Guarani já nasce merecendo a Terra Sem Mal ou *Yvy Marã ey*, ele não necessita de virtudes para a sorte futura. Assim sua atitude em relação à Terra (*Yvy Tenondé* - o lugar da necessidade e do fazer), é negativa, é sempre uma atitude voltada ao devir, ao além ou ao aperfeiçoamento necessário da alma para ascender à Terra Sem Mal. Para o Guarani, um controle do livre arbítrio seguindo regras morais de condenação ou recompensa constitui-se em um cerceamento de liberdade, o que é abominado por eles.

Claro, muitas divergências, principalmente no aspecto da coerção do grupo em relação ao indivíduo são significativas. Radin, por exemplo, dá um duro golpe na idéia de que os costumes do grupo oferecem pautas e regras morais automáticas aos seus membros. Percebe-se, então, que, junto com uma grande liberdade de auto-expressão, tem-se menor exigência de responsabilidade, ou controle pessoal da ação, desde que essa não prejudique a outros membros do grupo. Quanto às questões levantadas nesses últimos parágrafos, tenho minhas ressalvas.

A liberdade é, realmente, algo muito importante para os Mbyá-Guarani, o que não quer dizer que estejam livres de quaisquer sanções morais sobre seus atos, atuando sobre eles, é evidente, as representações coletivas. As maneiras coletivas de agir possuem uma realidade exterior ao indivíduo. Este já as encontram formadas, e a elas se conformam. São modos de agir, de conduta, de vestir, de comer, que são instituídos antes de qualquer indivíduo e que acabam tornando-se modelo de ação para esse indivíduo.

Essas instituições, que DURKHEIM (2002) conceitua como todas as crenças e modos de comportamento instituídos pela coletividade, e sua

coercitividade e ascendência sobre os indivíduos lhes compõem os seus “referenciais de mundo”. Tais práticas e crenças são repassadas de geração a geração através da educação, e os indivíduos recebem-nas e adotam-nas justamente por as receberem por meio de figuras investidas de autoridade que a educação ensina a obedecer e respeitar, como por exemplo, os pais, professores e *karaí* - o pajé mbyá.

Dentro da Reserva do Inhacapatum, podemos notar certas regras de convivência, regras morais que determinam o maior ou menor grau de coesão do grupo. Quando essas regras não são seguidas, observa-se, como “pena”, um certo isolamento do indivíduo infrator. O isolamento é uma espécie de sanção moral do grupo e, esse exílio pode tornar o indivíduo bastante infeliz. Nesses casos, o infrator tem, por contato, apenas seus familiares, sendo quase que repudiado pelos outros membros do grupo. Ora, se não há responsabilidade sobre o ato, por que o castigo público?

Outras sanções fazem parte do cotidiano do grupo, tais como castigos físicos, pedidos de desculpas públicos, proibições de viagens às zonas urbanas próximas e proibição de relacionamento com determinadas pessoas. A coerção mbyá reveste-se, assim, das mais diversas formas, principalmente como sanções contra a “personalidade”, indo contra as regras coletivas de pensamento e ação, como prisão, exílio, escárnio, entre outras .

Vamos a Durkheim, que explicita bem o contexto das sanções:

Devido ao fato de as crenças em práticas sociais nos chegarem do exterior, não quer dizer que as recebamos passivamente e sem as submetemos à modificações. Ao pensarmos as instituições coletivas, ao assimilá-las, individualizamos-las e incutimos-lhes em maior ou menor grau o nosso cunho pessoal; é assim que, ao pensarmos o mundo sensível, cada um de nós lhe dá um colorido à sua maneira e que sujeitos diferentes se adaptam de modo diferente a um mesmo meio físico. Eis por que cada um de nós cria, de certo modo, sua moral, sua religião e sua técnica. Não há conformismo social que não comporte toda uma gama de matizes individuais, o que não impede que o campo das variações permitidas seja limitado. É nulo ou muito restrito no âmbito dos fenômenos religiosos e morais, onde a variação se torna facilmente um crime; é mais vasto no que se refere à vida econômica. Porém, cedo ou tarde, se encontra um limite que não pode ser ultrapassado. (Durkheim, E. op.cit.:26)

Quanto a não carregarem culpas sobre seus atos, poderíamos pensar que não existam arrependimentos entre eles. Pelo contrário, mais de uma vez, ouvi indivíduos Mbyá reclamando de si próprios, dizendo que pretendiam mudar, que fizeram determinada coisa sem saber o que estavam fazendo.

Com isso, quero dizer que as tentativas de ações autônomas do indivíduo diante os preceitos morais do grupo muitas vezes gera o conflito do grupo com o membro "autônomo", causando-lhe conflitos entre as realidades sociais envolvidas no jogo, na busca pela auto-afirmação iniciada na esfera individual. Afirmo que, entre o grupo Mbyá, há uma divisão bem marcada entre as esferas individuais e sociais. Cada homem e mulher, no grupo, busca individualizar-se tanto externamente, em vestimentas, acessórios, como internamente. Como essa individualização é procurada em geral por todos os membros do grupo, a tolerância à diferenciação ao outro é natural.

Não há aqui, em primeira instância, uma ascendência do social, mas, se revela que o indivíduo sofre determinadas coerções do grupo, principalmente quando o indivíduo se volta contra a coletividade, seja em duras críticas às tradições, seja por trazer malefícios ao grupo. Não é dada a cada um a possibilidade de interferir na configuração essencial da natureza social, mesmo que, com frequência, possa contribuir na transformação, na dinâmica dessa realidade.

Apesar de conceder uma grande importância à individualidade, conforme veremos posteriormente, a organização guarani prevê meios de subordinar a individualidade a um sistema moral-religioso que limita a ação individualista, com vistas a garantir a manutenção da coesão do grupo.

Já ouvi queixas, dentro da Reserva mbyá, referente a diversos tipos de atitude de indivíduos isolados (todas vão de encontro aos preceitos de uma sociedade que se pretende holista - no paradoxo de manter uma forma de vida tradicional com a influência tão nefasta e próxima de outros valores dados por grupos exógenos com quem os mbyá mantêm contato), como falta de espírito comunitário, má distribuição dos bens recebidos para a comunidade, embriaguez,

violência contra outros membros do grupo etc.

Freqüentemente, entretanto, se os ditos erros são cometidos por lideranças ou por alguém que se imponha violentamente contra aqueles que o repreendem, muitos membros do grupo, descontentes com a situação vivida no convívio com “malfeitores”, resolvem mudar-se, saindo com toda sua família e pertences para outros lugares, na tentativa de evitar o confronto direto.

Justamente a maior causa da mobilidade mbyá se dá nesse confronto entre famílias ou indivíduos, e suas discussões estão na maior parte das vezes apoiadas no paradoxo do grupal versus individual, ou seja, na dificuldade de manter a coesão ideal frente a atitudes individualistas de certos membros do grupo. Essas atitudes refletem um afrouxamento das regras e preceitos morais dados no sistema do *ñande rekó*.

Posso dizer que a tradicionalidade do Mbyá-Guarani está baseada principalmente nesse sistema moral-religioso, no sistema do *ñande rekó*, que pode ser traduzido pelo “nosso modo de ser” ou “o modo ideal de ser” do Guarani.

Esse modo de ser se refere ao modo de ser de seus antepassados, um modo que remete à vida no mato, ao respeito às divindades e aos membros do grupo, à manutenção das reciprocidades, ao hábito da reza, da caça, da pesca e do cultivo, além de diversas outras regras como a não ingestão de bebidas alcoólicas; a proibição do uso de temperos fortes como sal e pimenta; a não utilização de bombas de mate feitas de metal e de vestimentas à “moda do branco”, assim como não assistir a programas de televisão, manter-se fiel ao cônjuge, entre outras.

Assim, o *ñande rekó*, assim, surge como um modo de vida em contraste ao modo de ser “do branco”, dos costumes do branco e mesmo do individualismo descritos nas ações desses e só aparece justamente pela situação da vida entre “dois mundos”, experienciada pelas novas gerações de Guarani.

Além disso, posso situar o discurso do *ñande rekó* dentro do espectro das interações de etnicidades distintas, servindo à dicotomização revelada pelo Nós/Eles. O *ñande rekó* serve como traço de distinção do grupo Mbyá-Guarani na relação com outros grupos não indígenas e indígenas, apresentando, de certa

forma, o conjunto identitário do grupo que remete a uma tradicionalidade em contraste com os outros.

Esse discurso surge justamente como um sinal étnico de resistência na confrontação com outros modos de ser, ou melhor, no confronto com outros grupos constituintes da sociedade nacional envolvente. Segundo Meliá, tal discurso é datado do século XVII e aparece justamente quando os Guarani sentem-se ameaçados em sua própria identidade, quando da chegada dos jesuítas e das primeiras tentativas de reduzi-los.

Ouvindo meus informantes, descubro que o Mbyá só terá acesso a *Yvy Marã éy*, seguindo um modo de vida mais próximo do modo de vida de seus ancestrais. Desse modo, o *ethos* figurado pelo *ñande-rekó* revela-se como o ideal do grupo, não sendo, necessariamente, a prática cotidiana e, daí, surgem a maioria das contradições morais dentro da Reserva.

Os preceitos do *ñande-rekó* existem para todos e são reconhecidos como tais - como preceitos dados como regra geral à coletividade, porém, a interpretação que os Mbyá fazem dele (apesar de seu cerne ser apresentado pelo *karaí* nas reuniões dentro da casa de reza), bem como suas ações diante esse sistema moral encontram variâncias individuais passíveis, mesmo que se distancie da norma corrente entre o grupo, sofrendo diversas formas de sanções.

A infelicidade do espírito, como diz Schaden, talvez resida nesse afrouxamento dos laços do indivíduo mbyá com sua coletividade, devido aos erros que não são tão irresponsáveis, afinal. Esse afrouxamento das ações do indivíduo frente aos preceitos morais do grupo pode ser ressonância não somente do contato intermitente dos Mbyá com grupos éxogenos ao seu, mas também da própria experiência religiosa-ontológica dos membros desse grupo. Pode-se demonstrar, assim, que talvez, no próprio experimentar da pessoa proporcionada pelo sistema filosófico-social desse grupo não se encontrem apenas elementos rigidamente holistas demarcando as ações de seus membros.

Segundo Schaden, a religião guarani é marcada por um caráter individualista, tendo por base a experiência pessoal, ou a vivência religiosa individual. Dessa forma, o contato com o mundo sobrenatural se dá

solitariamente, seja através do sonho, seja através da reza. O sonho é algo extremamente importante na tradição mbyá. Métraux já afirmava : “Dreams are experiences of the soul and are paid great attention, especially by shamans, who derive their supernatural knowledge and power from them” (Métraux, 1948:90)

Pelo sonho, o Mbyá tem a garantia da verdade proporcionada por alguma de suas divindades ou pelo contato da alma do homem com a sabedoria dos mortos. Com isso, através da simbologia dos sonhos, detém um complexo sistema de significados que nortearão condutas e vereditos tanto no campo profano, da vida cotidiana, quanto no campo das curas xamânicas.

A experiência onírica, como cerne da religião guarani, torna-a uma religião de caráter individualista, já que o sentimento religioso, o contato com o sobrenatural, com os espíritos protetores se dá através do sonho, que é sempre uma experiência religiosa própria, que amalgama, além do fundo doutrinário comum, um sistema interpretativo individual, relacionado ao vivenciado pelo indivíduo.

Tal característica bem se expressa na reprodução do *porahêi*, a reza guarani. O *porahêi* pode ser cantado em comunidade, usando-se o *mbaraká* (espécie de chocalho feito de cuia) e o *takuapú* (bastões rítmicos), ou limitado à família dentro da *oó*. Além de fazer parte das cerimônias públicas, existem rezas que são individuais, professadas em sonho para cada indivíduo em especial.

Esses *porahêi* individuais são inspiradas por espíritos protetores, sendo posses inalienáveis do indivíduo que as receberam, o qual passa a tê-las como parte inseparável de si, já que consiste em mais uma parte de sua alma-palavra ou *ñe'ë*. A *porahêi* é personificada, encarnando no indivíduo para enriquecer-lhe a vida interior, manifestando-se através de sua fala. A reza torna-se, desse modo, uma manifestação do espírito - *ñe'ë*. Sobre a noção de alma-palavra na constituição da pessoa mbyá, tratarei em seguida.

É importante salientar que a reza é o instrumento de preparação para a passagem do mundo da vigília ao mundo dos sonhos, e é neste mundo que os indivíduos mbyá desenvolvem suas qualidades xamânicas. Para receber o sonho, é necessário, ou repetir a reza que aprendeu com o espírito auxiliar (com o *ñe'ë* ,

espírito protetor, integrante do seu eu, gerado pelo seu criador no dia do batismo - uma das divindades *Ñe'eng Ru Ete* - pais verdadeiros das almas palavras, por sua vez, criadas por *Ñamandu Ru Ete*, o Deus-Pai, criador) ou aprendê-la no seu primeiro vôo mágico.

Esse vôo constitui-se em uma transposição, uma espécie de passagem entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, a qual confere a especialidade do xamã. O vôo xamânico está relacionado na maioria das vezes ao uso de substâncias alucinógenas, ou como no caso dos Mbyá, a reza e ao sonho. O vôo traduz-se, portanto, na autonomia da alma e em sua capacidade de êxtase. É o sobrevôo daquele que pode ver além, acima e mais do que todas as outras pessoas.

O sonho torna-se, também, uma espécie de instrumento mediador para a compreensão de duas realidades distintas - a do Mbyá e a do "branco". Através do sonho, o Mbyá inspira-se, recebe conselhos de suas divindades.

Transformam-se os focos dos sonhos na medida em que os Mbyá-Guarani passam a manter relações cada vez mais freqüentes com a sociedade envolvente. As visões oníricas que, tradicionalmente, revelavam terapias, os melhores locais de caça ou pesca, hoje assinalam o melhor local para a venda do artesanato ou para transações que poderiam trazer vantagens econômicas ao grupo ou à família.

Miguel Bartolomé relata que :

Los guaraníes Mbya de Misiones poseen un alto grado de nomadismo, pero cada desplazamiento pone a las bandas en contacto con distintos miembros de la sociedad regional. Las relaciones con los miembros de la sociedad local son sumamente importantes puesto que representan tanto posibilidades de contratos de trabajo como de venta de la cestería comercializada. Para estos desplazamientos se consulta al sháman, ya que, así, como antiguamente, busaba en sus sueños los mejores cotos de caza y las regiones más fértiles, ahora busca los sitios que mayores ventajas económicas representen. (Bartolomé, 1971:113)

Enfim, o sonho legisla sobre diversos fatos da vida guarani, podendo marcar alianças, viagens, visitas entre tantas outros acontecimentos, anunciados e aconselhados pelas divindades.

Como já colocado anteriormente, é através dessas experiências individuais

que o Guaraní irá receber de seus antepassados e divindades consolação, conselhos e até revelações proféticas. Cada qual, segundo sua personalidade terá experiências místicas próprias e únicas.

Notei isso através dos depoimentos de meus informantes:

“Até sabemos que existe Ñanderú no céu Sempre cada uma pessoa pensa no seu coração o seu sentimento por Ñanderú, ninguém também pode saber. Eu por exemplo, não posso saber como Floriano pensa, mas ele pensa no Ñanderú , como é que ele vai manter a criança dele, eu também penso no Ñanderú, mas Floriano também não sabe meu pensamento qual é que vai definitivo”.

Sobre um fundo doutrinário comum, erguem-se, então, variados sistemas interpretativos pessoais, caracterizando uma religião marcadamente experienciada pelo acontecimento individual, pela ação individual, ainda que guarde importância significativa ao líder religioso - o que serve também ao velamento da religião através da privacidade de sua realização. A própria organização da experiência religiosa guarani serve como metáfora a sua organização social e à atitude de seus membros em relação ao grupo e a si próprios.

De forma geral, as regras, as normas, enfim, o arcabouço mais geral da religião mbyá é apresentada pelo *karaí*, representante e reflexo do grupo e de suas representações morais tradicionais. Interagindo com isso, mas com a liberdade de experienciar essas normas e representações individualmente, estão os membros do grupo, vivenciando a religião, assim como a experiência da convivência com o grupo, segundo suas próprias interpretações (mesmo que de forma limitada).

Do mesmo modo, as regras de conduta são apresentadas pelos preceitos do *ñandé-rekó*, porém, no contato com membros de outros grupos e, por outro lado, no retorno no convívio entre os seus, os Mbyá tendem a fazer suas próprias interpretações e agir de forma individualizada sobre a gama de preceitos que o *ñandé-rekó* exige. A experiência do viver é, para o Mbyá, uma experiência individual, ainda que envolvida ou limitada pelo convívio com os outros membros do seu grupo e pelas sanções e coerções que disso advém.

A unidade das manifestações oníricas e das *poraheí* reside na base doutrinária da religião guarani, baseada na aspiração da fortaleza espiritual (*mbaraete*), no amor ao próximo e no culto ao sol (*Ñande Ru PaPá Tenondé*), na crença na ressurreição e em uma concepção (no sentido de nascimento) diferenciada, todas aparentes na poesia exotérica dos Mbyá.

2.3 - A chegada dos Ñe´eng - a concepção mbyá-guarani.

A concepção, para os Mbyá, dá-se através de causas sobrenaturais, por intermédio do sonho. Pelo sonho, os *Ñe´eng Ru E Te* - os pais da palavra-alma, criados por *Ñande Ru Pa-Pa Tenondé*, o pai dos deuses - enviam os *Ñe´eng* o espírito, ou palavra-alma para que se encarnem na Terra. O espírito encarnado é o *Pyrö ñe´eng*, que se engendra no ser humano.

Assim que nasce a criança, o pai e a mãe entram em reclusão ritual - a *couvade* - que são medidas mágicas para neutralizar a vulnerabilidade física e psíquica decorrente da “fraqueza” e da ameaça do *odje kó akú*, ou seja, ficar “louco como os animais”, se não seguir as regras do resguardo tais como abstinência sexual, dieta e descanso.

Após um período de aproximadamente um ano - acredito que até a criança andar ou dizer as primeiras palavras - as mães levam as crianças para o ritual de batismo ou *nhemongaraí*, presidido pelo *mitá renói - á* - aquele que dá nome às criaturas, geralmente o *opy guá* ou *karaí* (espécie de pajé mbyá).

No ritual que acontece dentro da *opy* (onde se ofertam aos deuses o *boijapé*, espécie de biju de milho, em nome das crianças do sexo feminino e a espiga do *guaimbé* para as crianças do sexo masculino), o *mitá renói -á* acende o cachimbo cheio de tabaco e passa a entoar rezas para entrar em comunicação com os deuses (*Ñe´eng Ru E Te*) e averiguar, com eles, a procedência da alma-palavra de cada criança. O *mitá*, então, recebe a mensagem dos deuses e informa a procedência do espírito que foi encarnado e, seguindo o contexto da mensagem recebida, pode perceber de qual paraíso - domínio de onde a palavra-

alma partiu, ou seja, qual divindade que a enviou. Após ouvir da divindade, o *mitá* comunica a mãe o nome secreto que acompanhará a criança até sua morte. Esse nome é seu *Ery mo´ã á* - aquele que sustem o fluir da palavra.

Segundo a divindade que mandou a alma-palavra, os nomes podem ser divididos da seguinte maneira (dados extraídos de [Cadogan, 1950] e de observações em campo):

MASCULINOS :

FEMININOS:

Espíritos (almas-palavra) enviados por :

Ñamandú Ru Eté:

Ñamandy Chy Eté:

Kuaray mimbi

Jachuká

“ pa´i

“ ratá á

“ mirí

Ara mirí

“ endyjú

“ jerá

“ jejú

“ poty

“ rata

Karaí Ru Eté :

Karaí Chy Eté:

Karaí rata á

Kerechú

“ rata á ñe´ery

“ poty

“ tataendy

“ atá

“ kuchuvi

“ yvá

“ ñe´engijá

“ ratá á

Jakairá Ru Eté:

Jakairá Chy Eté:

Kuaray atachi

Tatachí

? atachi

Yvá

Tupã Ru Eté:

Tupã Chy Eté :

Verá

Pará

“ mirí

“ reté

“ chunuá
Tupã Kuchuvi Vevé

“ mirí
“ poty
“ jachuká

Outros pais de palavra-alma são Pa-Pá Ychapy e Karaí Ru Ete Mirí.

2.4 - “Ñe’ë” - a pessoa ou a “alma-palavra” mbyá-guarani.

Posso dizer que a concepção de alma para os Mbyá é pluralista, ou seja, acreditam que a pessoa é composta por mais de um espírito: um de natureza divina e outros de natureza telúrica, significando a dualidade entre as tendências espirituais de um lado e as vitais, instintivas, do outro.

O primeiro é chamado de *ñe’ë*. Para Cadogan, o *ñe’ë* significa palavra, o conceito de expressar idéias ao mesmo tempo; essa é a parte divina da alma sendo enviada pelos *Ñe’eng Ru E Te* (pais das palavras-alma).

Em Schaden, vemos :

O *ñe’ë* é de origem divina, isto é, participa da natureza dos espíritos sobrenaturais. É responsável pelos desejos, sentimentos e manifestações mais nobres do indivíduo. A função primordial, básica, da alma é a de conferir ao homem o dom da linguagem; daí a designação. (Schaden, 1974:112)

E ainda :

(..)os *ñe’ë* se caracterizam por existência relativamente livre e autônoma , isto é, existem independentes do corpo, podendo deixá-lo, um a um, e retirar-se para regiões distantes. (Schaden, 1974:116)

O autor citado revela um aspecto interessante da filosofia de vida Guarani - a do homem ser, acima de tudo, um animal social, que se desenvolve a partir da comunicação com o grupo. Dessa maneira, a comunicação diviniza-se, porque a alma-palavra é parte integrante das próprias divindades, sendo um pedaço delas,

e o nome é o próprio portador dele - um Mbyá não se chama Karaí, por exemplo, ele **é** Karaí, ele é o próprio nome.

Como em Nimuendajú:

O nome a seus olhos é, a bem dizer, um pedaço do seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O Guarani não “se chama” fulano de tal, mas ele “é” este nome. O fato de malbaratar o nome pode prejudicar gravemente ao seu portador. (Nimuendajú, 1987:31-2)

Através desses apontamentos e de minhas próprias observações, conclui que os Mbyá têm uma concepção de pessoa individualizada. A pessoa Guarani é um pedaço de determinada divindade; logo ela **é** a divindade, una, autônoma, independente dos papéis em relação às outras.

Posso afirmar que a definição de papéis segundo a sua cosmologia e nomenclatura, não responde aparentemente a divisões organizacionais grupais ou clânicas, e sim primordialmente ao indivíduo, a sua concepção e história. A princípio, os nomes guarani não determinam posições, seja de parentesco, familiares, de ancestralidade dentro de um sistema classificatório. Determinam a índole possível de determinado indivíduo dentro de uma classificação cosmológica bastante individualizada (pela indivisibilidade de cada divindade), mas interdependente. Os Mbyá-Guarani são as suas divindades encarnadas, são filhos dela. E isso os diferencia, diferenciando pelo único e não pelo grupo. Novamente em Schaden:

Com referência à alma, isto é, à individualidade psíquica e moral,(...) a alma já nasce pronta, ou pelo menos, com determinadas qualidades virtuais, por assim dizer embrionárias (Schaden, 1974:61).

Cabe salientar que a pessoa, aqui, **é o nome**. De certa forma, o tempo também passa a ser estático, quando se curva sobre si mesmo na eternização

dos antepassados, perpetuamente reencarnados sobre o mundo. Abro somente mais um parêntese - sobre a temporalidade mbyá, voltada a uma presentificação estática do tempo, conforme já vimos. Tanto nos seus mitos e histórias, quanto na noção de pessoa para o Guarani, o tempo curva-se sobre si mesmo, repetindo-se até o infinito.

Voltando à particularidade da pessoa guarani - é demonstrada a primazia da individualidade sobre a pessoa. Já na educação do jovem Mbyá, os pais dedicam aos filhos uma liberdade de ação, de movimento e independência, raramente vista na sociedade ocidental. O Guarani pretende-se o senhor de seus atos, e disso depende mesmo sua própria confiança e segurança. Volto a Shaden:

O extraordinário respeito à personalidade e à vontade individual, desde a mais tenra infância, torna praticamente impossível o processo educativo no sentido de repressão (op.cit.:60).

Na Reserva do Inhacapetum é comum, andarem soltas as crianças assim que dão os primeiros passos, à procura da própria água, ou dos próprios brinquedos. Os pais se reservam a observar a distância.

Certa vez, fiquei preocupado com a aproximação de uma criança de cerca de dois anos do fogo de chão. Peguei-a pelo braço e tirei-a de perto da fogueira. Os pais da criança sorriram e responderam-me: *Não precisa preocupar, ela não vai mais se queimar. Uma vez ela já chegou perto e já se queimou. Agora ela sabe que o fogo machuca.*

Em tese, para o Mbyá, a criança já é o adulto, tendo a capacidade de discernimento e de responsabilidade sobre o mundo, o que demarca a diferença significativa entre a criança e o adulto é a fragilidade daquela, sua incapacidade em subsistir sozinha.

Não me esqueço de que um dos pedidos dos Mbyá do Inhacapetum quanto à publicação de suas fotos era para que pedisse autorização também às crianças que tivessem pousado. Esse fato revelou-me o valor que o Mbyá credita à capacidade de julgamento e individualidade da criança.

Voltando à caracterização da *alma-palavra*, para os Mbyá, segundo Schaden, o ser humano divide-se em *txereretê* (o meu corpo) e *txeñe'ë* (o meu espírito ou minha alma-palavra), e haveriam três almas em cada indivíduo, duas boas e uma ruim, as quais se manifestam por meio da linguagem. A alma ruim e uma das boas produzem manifestações relativas às outras pessoas, tratando da relação da pessoa com os outros seres humanos, enquanto a outra alma boa incube-se de proteger o indivíduo quando, por exemplo, dorme sozinho na floresta. Segundo Ferreira, no entanto, a alma, para os Mbyá, é dual, dividindo-se em alma telúrica e alma divina (conform já referi).

A alma divina, ou *ñe'ë*, é recebida por ocasião do batizado, e está diretamente relacionada ao seu deus criador, como dito. Já a alma telúrica ou *an* (princípio vital) é o princípio terrestre da alma junto ao corpo no momento em que a alma divina encarna na terra. Esse espírito se desenvolve no decorrer da vida da pessoa, como resultado do seu modo imperfeito de viver (*teko achy*) (Ferreira, 2003:16).

Quando o indivíduo chega ao final de sua existência terrestre, essa alma telúrica imperfeita se converte em *mbogüa*, espécie de fantasma que passa a morar nos cemitérios, vagando pelo mundo onde a pessoa transitou em vida, atormentando os vivos. “É a sombra, o rastro, o eco do ser humano” (Cadogan, 1950).

Um de meus informantes relacionou a saída de sua terra natal à morte de seu pai, manifestando sua vontade de sair de perto do *mbogüa*, para que não atormentasse sua família.

As almas saem e entram pelo vértice da pessoa, movimentando-se livremente pelo espaço. Se abandonarem, porém, o corpo todas a um só tempo, levam à morte. Cito um interessante trecho de Ferreira:

Se a vida mistura os diferentes princípios que compõem a pessoa Guarani, constituindo-a numa síntese dinâmica; a morte enquanto evento que transforma a pessoa encerra em si uma força dispersiva: o espírito divino que provém de um dos paraísos divinos retorna a sua morada de origem; o corpo (*te-tê*) é enterrado e passa pelo processo da putrefação; e a alma telúrica fica a vagar na terra em torno aos seus parentes viventes. (web site VRAM - 2004:6)

Entretanto, de acordo com os Mbyá-Guarani, a morte não é necessariamente o destino final da pessoa. Isso aponta para o ideal da realização da pessoa Mbyá-Guarani: a pessoa que consegue alcançar a Terra Sem Mal. Nesse sentido, a posição da pessoa na vida está entre dois aspectos de sua alma: entre o divino e o telúrico, entre o *ñe'ẽ* e o *teko achỹ*(...) Somente depois de haver superado a sua dimensão *teko achỹ* é que ela alcançará a Terra Sem Mal.(...) Aqui, a pessoa se realiza enquanto devir-Outro, enquanto devir-Imortal - (...) é um entre [um entre dois], e não um ente".(Ferreira, 2003:17)

Quanto mais próximo chegar de uma *teko porá*, a forma perfeita de ser e de viver segundo os princípios do *ñande rekó*, mais o indivíduo estará desenvolvendo de forma "boa", sua *ñe'ẽ*, aproximando-se assim de ter direito segundo seus bons atos à Terra Sem Mal por seus bons atos.

Como, então, os Mbyá conjugam a individualidade pessoal, a independência a um modo de vida que se pretende holista, que se pretende integrado e harmônico dentro do ideal do *ñande-rekó*?

Segundo Garlet, o *teko porá* expressa-se também pela convivência harmônica entre os membros da coletividade. O controle da raiva, o respeito aos mais velhos, a atenção a reciprocidade, o fervor religioso, a sobriedade são todos requisitos para alcançar-se a *aguyje* - plenitude espiritual.

Proponho pensar do seguinte modo: com as comunidades privadas da maior parte de suas terras e vendo-se forçadas a integrarem-se dentro de um regime de exploração colonial, como reação face à opressão estrangeira, a solidariedade no interior da comunidade(a partir da escassez da terra e da dificuldade em manter as antigas relações entre grupos e intragrupo frente ao efeito da conquista) orienta-a no sentido de preservar através de novas formas os frágeis equilíbrios entre os homens e desses com a terra, equilíbrio tanto interior quanto exterior. Para assegurar a manutenção material e simbólica do grupo, surge a necessidade de arrefecer a estrutura comunitária que a nova situação, a do contato colonial, mesmo que paradoxalmente, obriga-lhes a fortalecer e preservar.

Dessa solidariedade comunitária, da elaboração de discursos que façam frente a esta nova realidade, decorre um fechamento da vida comunitária e de práticas que forçam uma redistribuição, por meio de uma economia tradicional e de prestígio, das riquezas que se arriscam a ficar acumuladas nas mãos de uma minoria dentro da comunidade. Essa forma de resistência incide diretamente sobre a individualidade guarani, já que no contato, esses laços comunitários, para garantir a manutenção da comunidade, devem se fortalecer. Quando o sistema que fortalece a coesão social é desrespeitado, principalmente por estas atitudes individualistas de alguns de seus membros, iniciam-se as tensões dentro da comunidade.

Ao que parece, o que mais tem caracterizado a *teko achy*, o modo imperfeito de ser, tem sido justamente, entre os Mbyá, a falta da reciprocidade, ou a desatenção a ela. Isso passa, principalmente na prática, por uma espécie de individualidade em sua organização social e de outras questões de ordem econômica, conforme veremos a seguir, com a entrada de novos elementos culturais vindos de grupos e instituições da sociedade envolvente que se coadunam com práticas que de certa forma estão amparadas no discurso tradicional da pessoa guarani.

A ideologia guarani, bem como todos os referenciais que apresentei acima, encontram-se hoje, em contato intermitente, relacionando-se com uma outra espécie de ideologia, a ideologia da sociedade moderna ocidental, denominada, por Louis Dumont, individualista.

Para entender, de que modo, ou como, a relação entre as duas ideologias tem operado dentro da organização mbyá-guarani, ou no caso específico da Reserva do Inhacapetum, considero necessários os aportes sugeridos por Dumont ao longo de sua obra (1996; 2000), aportes esses que proporcionam elementos tanto para análise dos eixos teóricos holismo versus individualismo quanto para reflexão de como se conjugam ou não essas duas formas ideológicas - a do Mbyá Guarani e a da sociedade envolvente (conjunção dentro da perspectiva dumontiana do englobamento dos contrários), que podemos definir, com algumas especificidades regionais, como sociedade ocidental

moderna.

Até Dumont, um indivíduo como uma categoria, como um conjunto de idéias, era colocado ao lado de um indivíduo dado como objeto empírico, número de estatística e prova da realidade social. As diferenças que separam Radin de Durkheim e Mauss, por exemplo, são mais marcantes do que se supunha, não pelos “grilhões” com que amarravam seus homens à sociedade, mas pela maneira como ajustariam seus homens e em que campo teórico eles se situariam.

Dumont tentará, em sua obra “O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna”, demonstrar, em primeiro lugar, as diferenças entre os recortes metodológicos de uma perspectiva mais holista (que vê a sociedade como um todo) de outra mais individualista (que vê os conjuntos sociais separadamente) e, ainda, caracterizar o Indivíduo como fruto de uma ideologia específica de uma determinada sociedade.

Esse autor sustenta que, só pela rudimentaridade e imprecisão do quadro conceitual da antropologia poderia haver confusão entre um individualismo metodológico e um individualismo como ideologia. Tal diferença torna freqüente a distinção dos trabalhos das diversas escolas antropológicas.

Para Dumont, existem duas maneiras fundamentais de perceber o indivíduo e a escolha de alguma dessas abordagens irá tornar um produto da pesquisa completamente díspar do outro. Ao falar de indivíduo, Dumont está falando de um parônimo, no qual, freqüentemente, confundem-se sentidos diferentes de mesmas palavras.

Os dois sentidos são mais precisamente:

Indivíduo: Do indivíduo ou do homem individual deve, de fato, distinguir-se”:

1) o sujeito **empírico** : amostra indivisível da espécie humana, tal como é encontrado em todas as sociedades.

2) O ser **moral**, independente, autônomo e, assim (essencialmente) não social, tal como é encontrado, sobretudo, em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade.

A distinção é indispensável para a sociologia. (Dumont, L. 1993:280)

A partir dessa distinção fundamental, causadora de tantas confusões ao longo da sociologia, posso seguir com maior clareza e segurança, indo ao encontro do que mais interessa neste trabalho - o indivíduo moral, ainda que, como explicado em nota, várias vezes tenha-me remetido ao guarani como sujeito empírico, membro indivisível de um grupo ou comunidade.

Segundo Dumont, é dever da antropologia dedicar-se ao conhecimento das idéias e valores que têm curso num dado momento social, e a isso ele chama ideologia. O homem é, fundamentalmente, um ser social e, para a análise de uma ideologia entre sociedades diferentes (já que para Dumont a comparação entre o “nós” e o “eles” é extremamente válida à Antropologia):

Cumpra levar em conta, em cada sociedade ou cultura, a importância relativa dos níveis de experiência e de pensamento que ela reconhece, ou seja, usar os valores mais sistematicamente do que tem sido feito(...) Com efeito, nosso sistema de valores determina toda a nossa paisagem mental. (...) Suponha-se que a nossa sociedade e a sociedade observada apresentam ambas, em seus respectivos sistemas de idéias, os mesmos elementos A e B. Basta que um subordine A a B e a outra B a A para que resultem diferenças consideráveis em todas as concepções. Por outras palavras, a hierarquia interna da cultura é essencial para a comparação. (Dumont, L. Op.cit. :.18)

O princípio hierárquico, em Dumont, reside na relevância que uma sociedade imprime a um determinado valor em seu conjunto geral de valores, e isto, uma análise de ideologia indicará (grosseiramente falando) qual valor este sistema de idéias privilegiará ao categorizar valores em uma hierarquia desses mesmos. Assim, determinados valores podem sobrepor-se a outros de acordo a relevância que alcançam dentro de um sistema cultural. É essa característica que define e diferencia substancialmente uma ideologia específica a cultura de outra.

Seguindo a lógica das classificações binárias, desse princípio hierárquico resulta o que Dumont irá chamar de “englobamento do contrário”, ou seja, os dois pares de oposição (no nosso caso, individualismo e holismo) diferenciam-se em relação a um todo que os engloba (a ideologia da organização social).O englobamento do contrário prevê, então, dois princípios antagônicos, mas que

possuem sua existência confirmada exatamente pela negação, pelo contraste de um com o outro. A importância da comparação reside, portanto, na comparação das hierarquias de valores existentes dentro das culturas de duas sociedades diferentes.

“(…)Neste caso reconhecer é o mesmo que avaliar e integrar(…)” diz Dumont,(Dumont, 1993:229-31)

Para Dumont, sob uma perspectiva hierárquica da ideologia moderna, ela configura-se como Individualista, ou seja, a configuração da hierarquia da ideologia ocidental parte do pressuposto de que, na sociedade moderna, o valor individual tem primazia sobre o valor grupal .

Sendo o individualismo o valor fundamental da sociedade moderna, e partindo de que a idéia indivíduo moderno é idiossincrática, Dumont procura traçar hipóteses de como nasceu e desenvolveu-se a ideologia do Individualismo na civilização ocidental moderna.

Seu eixo cronológico parte da Igreja dos primeiros séculos e da Reforma Protestante, para demonstrar como o indivíduo cristão, estranho ao mundo na origem, vê-se, cada vez mais, e profundamente envolvido nesse. Com a emancipação do campo da política do campo religioso no Renascimento e o nascimento da instituição Estado, o desenvolvimento do individualismo leva à emancipação do campo econômico do campo político na modernidade. Dumont utiliza numerosas páginas de suas obras na proposição da gênese do Individualismo moderno, entretanto não é minha proposta, neste trabalho, retomar todo o caminho percorrido pelo mestre, mas sim apontar algo utilizado por ele como ponto fundamental nessa gênese que infiro poder ainda ser utilizada como referencial ao estudo das sociedades indígenas: que é a idéia de indivíduo fora-do-mundo e de indivíduo-no-mundo.

Para Dumont, algo do Individualismo moderno está presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cerca. É evidente que não o individualismo que nos é familiar, pois esse, desde seu princípio, sofreu profundas e complexas transformações durante séculos de história, até configurar-se da maneira que o temos em nossos dias.

A religião seria o fermento essencial de tal Individualismo, primeiro na generalização da fórmula (alcançado, rapidamente, várias nações e povos) e, em seguida na sua evolução. Dumont acredita que apenas a religião seria capaz de desenvolver, no seio de uma sociedade holista, uma ideologia que a contradissesse como o individualismo. Cabe lembrar o que apontei anteriormente sobre a expressão individualizada da religião Guarani.

Assim, o Individualismo moderno só poderia ter sua origem na aceitação de uma espécie de valores e de uma lenta transformação noutra espécie. Na ideologia moderna, o primeiro, em sua ordem de homem e sociedade, é o indivíduo como ser moral, autônomo, não social e portador dos valores supremos dessa . Mas até que isso se configure dessa forma, devemos tentar entender como se daria a transição de uma sociedade holista, que considera o valor na sociedade como um todo, para uma sociedade que privilegia o indivíduo como valor supremo.

Segundo Dumont, esse individualismo surgiria do homem renunciante, o que renuncia à sociedade que impõe uma interdependência estreita a ela. Esse homem renuncia à vida social e suas restrições para consagrar-se ao progresso e destino próprios.

Um exemplo clássico seriam os homens santos da Índia. O renunciante basta a si mesmo, só se preocupando consigo mesmo. Seu pensamento é igual ao do indivíduo moderno, com uma diferença: ele pretende viver fora do mundo social, enquanto nós vivemos no mundo social. Assim, o individualismo surgiria numa sociedade tradicional, do tipo holista em oposição à sociedade, ou seja, sob a forma de um indivíduo-fora-do-mundo. Na busca pelo contato com a divindade (que é o todo do qual cada indivíduo mbyá deriva) através do sonho, na expressão religiosa individual, com fim de aperfeiçoamento que garante a entrada noutro mundo (na Terra Sem Mal) e com o apego a um sistema moral que sugere regras que ditam a vida terrena em relação ao devir, ao além, não seria difícil pensarmos os Mbyá (ao menos idealmente, segundo seu próprio sistema de crenças) como renunciantes, ou indivíduos-fora-do-mundo.

No Cristianismo primitivo, o indivíduo desembaraça-se da sociedade, como

sugerido por Cristo: "Dai a César o que é de César". Ele está em relação a Deus, e não à coisa mundana. Assim sendo, o mundo social é de outra ordem, da ordem mundana, a quem não lhe interessa servir, tornando-se como um indivíduo-em-relação-com-Deus, também, um indivíduo-fora-do-mundo.

O indivíduo como valor é concebido, numa sociedade holista, como alguém exterior à organização social e política dada, é um indivíduo-fora-do-mundo. A Igreja, considerada como instituição que leva o indivíduo ao plano do espiritual, conseqüentemente está "fora do mundo", e ajuda-o à adaptação de estar "fora", mas sujeito a um mundo temporal. Talvez, aqui, resida uma diferença crucial entre o desenvolvimento do renunciante cristão e o indivíduo-fora-do-mundo Mbyá.

Enquanto o cristão mantém-se sua renúncia na exterioridade da organização social, entre os Mbyá a renúncia se cristaliza e se pauta justamente pelo *ethos* social. O todo social é renunciante. As regras sociais, as normas, o bom comportamento, tudo se ajusta a um sistema moral-filosófico de busca pela divinização do ser, desse Ser voltar a se constituir com aquele que o gerou. O Mbyá vive em função do sobrenatural, os fatos reais são deste mundo como do outro, e suas ações, devem, idealmente, voltar-se à divinização de sua pessoa, aproximando-se do ser divino. Para esses grupos, através dos sonhos e da reza, o contato com o Além, com os antepassados e divindades, o que é inatingível para as sociedades cristãs, dá-se cotidianamente, influenciando, inclusive, suas ações durante o dia.

Na busca pela Terra Sem Mal, o Mbyá precisa desenvolver sua conduta, apurar sua ligação com seu Criador, com seu *Ñe'eng Ru E Te*. Esse desenvolvimento moral ocorre através, como já disse, mediante as normas prescritas pelo *ñandé-rekó* e a própria interpretação pessoal desse sobre a conduta individual. Por consequência, a própria instituição total do social volta-se à manutenção do indivíduo-fora-do-mundo. Nesse sistema, a instituição não se volta à amenização das contradições entre o sobrenatural e natural, e sim ao seu acirramento, apesar de, em sua concepção cosmológica, os Mbyá atribuírem um estreita conexão entre os dois mundos, através do contato com as divindades e

os seres sobrenaturais. Quanto mais perto o Mbyá estiver dos hábitos de seus antepassados, mais perto está da divindade, do mundo sobrenatural, posto que se está distanciando do mundo secular, agora, “comandado” pelo “branco”.

Em uma das lendas sobre a criação do mundo, os Mbyá dizem que foram criados dentro do mato, enquanto os “brancos” foram criados nos campos, nas cidades. Ora, com a perda do seu espaço-território original, os Mbyá estão cada vez mais inseridos nos lugares dos “brancos”; logo, cada vez mais inseridos em um espaço diferente do seu - o mundo secular, ou o “mundo dos brancos”. Cabe lembrar que a maioria das pesciões do *ñandé-rekó* resultam da proibição de hábitos adquiridos com o contato com grupos não-indígenas oriundos da sociedade envolvente. Desse modo, o renunciar ao mundo secular é renunciar ao “mundo do branco”, a viver “como o branco”, tornando-se em parte, outra forma de resistência. Talvez daí as significativas referências escatológicas de seus mitos, como a esperada destruição do mundo.

No Ocidente, o papel de conjugar o secular com o sagrado cabia aos estóicos, que racionalizavam a adaptação ética mundana dos valores extramundanos. Logo em seguida, a Igreja que, até então, estava para o Estado como o mundo está para Deus, arroga-se para si, no século VIII, também o poder temporal supremo no Ocidente. Com isso, o indivíduo cristão passa a estar comprometido com o mundo num grau sem precedentes. O indivíduo-fora-do-mundo passa agora a indivíduo-no-mundo.

Com Calvino na Reforma, o antagonismo entre mundano e espiritual é finalmente eliminado, e o campo se unifica. O indivíduo está agora no mundo, e o valor individualista reina sem restrições nem limitações. Finalmente, surge o que poderíamos chamar de indivíduo moderno no mundo, “liberto” não só religiosamente, mas também através de transformações sociais, políticas e artísticas, como as prenunciadas pela Renascença ou pela Revolução Francesa, que tornariam, filosoficamente, os homens iguais desde o instante do nascimento e, ao mesmo tempo, centros do universo como pessoas. Isso ocorre, igualmente, devido as transformações econômicas liberais que os tornam livres nas decisões sobre seu destino.

Em relação aos Mbyá, penso que a tarefa de aliar o secular ao sagrado dá-se de forma significativa individualmente, de acordo com o experienciado na vida prática conjugada às experiências sagradas oníricas e das às vivências das rezas *poraheí*.

É claro que devemos privilegiar a unidade e especificidade de cada cultura, priorizando a forma como cada uma configura a idéia de indivíduo. Dessa maneira, contrastar uma cultura com outra seria de grande relevância. Sugiro a importância dessas comparações na análise das sociedades indígenas, na medida em que as contrastamos com a nossa própria. Assim, freqüentemente, estamos próximos e inter-relacionados com esses grupos. Através desses exercícios poderemos analisar como as idéias estão sendo absorvidas e ressemantizadas entre os grupos que são submetidos a um freqüente contato com nossa cultura.

Não quero sugerir uma aplicação exata dos termos dos autores analisados aqui, porém, acredito que, se relegarmos as sociedades indígenas uma organização radicalmente holista (estando eles, hoje em dia, em freqüente contato com a educação, com a moda, com a linguagem, com as formas de expressão ocidentais) seria impor-lhes falta de dinamismo à sua cultura e engessar-lhes a capacidade de absorvização e ressemantização do novo mundo que se lhes descortina.

As configurações sugeridas por Dumont dizem respeito ao entendimento da ideologia da sociedade nacional envolvente a que os Mbyá estão submetidos. Podemos rastrear, através da bibliografia uma configuração diferenciada sobre a noção de pessoa para esse grupo, uma noção que gostaria de salientar é a tradicional (conforme as concepções apresentadas acima), apontada por autores há pelo menos cinquenta anos. Acredito que algumas modificações advindas do contato podem ter surgido dentro da ideologia mbyá e, mesmo que sejam estas quase imperceptíveis, considero-as importantes para o entendimento das diversas categorias contrastantes nessa “fusão de horizontes” do contato interétnico entre os diferentes grupos.

Para resumir - tornar-se pessoa para o Mbyá (tomar a forma humana) - é

possível, a partir da parcela divina que constitui a alma. Essa parte constitui uma divindade que concede seu nome a quem recebe. Por assim dizer, todo Mbyá tem sua porção divina; conseqüentemente, é um pedaço da divindade. Isso lhe dá o direito de ascender à Terra Sem Mal. Ele vivencia, porém, o constante conflito entre a espiritualização (através da manutenção das reciprocidades, da vida religiosa e dos regimes alimentares) e a alma telúrica (com os prazeres e a vida mundana, geralmente associados aos costumes dos “brancos”).

A busca do *ñande-rekó* e a fuga do *teko -achy* vão ao encontro do comportamento ajustado às normas sociais, ao código moral do grupo. Assim sendo, os Mbyá estão a meio caminho da natureza e da sobrenatureza. A materialidade do corpo, a indestrutibilidade, é dada como inferior, como um nível a ser percorrido para se chegar ao *aguyje*, à sobrenatureza, ao estado divino.

Ora, existe um contraste moral aplicado pelos Mbyá entre sua cultura e a cultura do “branco”. Apesar de ambas culturas serem dadas pela divindade ao homem, sendo a marca da divindade sobre a terra imperfeita, o “branco” tendeu e tende a degenerar-se, devido à sua parcela telúrica e, mesmo o Mbyá no freqüente contato, tende a voltar-se à tendência telúrica de sua alma, voltando-se ao “mundo do branco”, ao comportamento não virtuoso, e a tudo que ele representa : desde o ambiente, a dieta, os valores, etc.

Posteriormente, quando tratar das implicações práticas e simbólicas do contato interétnico a que esses Mbyá estão submetidos, passarei a perspectivar de que modo, na ação prática desse grupo, as ações de determinados indivíduos, principalmente as daqueles que foram criados e educados mais próximos dos ‘brancos’, estão sendo voltadas à uma espécie de individualismo aliado a sua concepção de pessoa, em vista de um afrouxamento dos ideais tradicionais (holistas).

A investigação parte, dessa forma, da anexação ao eixo holismo-individualismo, tanto da análise ideológica do grupo quanto de uma análise que se remeta ao nível das ações cotidianas (aqui, mais propriamente, econômicas) e políticas de atores mbyá-guarani, não só em relação à sociedade envolvente, mas também em relação a seu grupo, diretamente.

Seria interessante perceber a tensão entre uma configuração individualista de pessoa e um ideal organizacional holista, (voltada ao grupo como um valor primeiro dentro de uma hierarquia sistematizada de valores que configura uma ideologia específica) dentro da mesma estrutura ideológica frente ao contato com outra ideologia, englobadora e absorvente, primordialmente baseada no valor do indivíduo.

O capítulo seguinte irá tratar justamente disso, de como, através de elementos observados pelo viés econômico, além de irem se transformando, vão ajustando, para certos indivíduos, uma concepção holista a incipientes valores individualistas. Além disso, de como essas ações de indivíduos isolados criam tensões dentro do grupo submetido ao sistema moral marcadamente holista do *ñande-rekó*.

3 - Vendendo arte: a economia mbyá-guarani em situação de contato interétnico na cidade de São Miguel das Missões

Neste capítulo, analiso as ações e representações socioeconômicas dos Mbyá e de sua inserção em São Miguel das Missões, entendendo-as nas relações cotidianas observadas em campo, tanto dentro da comunidade do Inhacapetum, quanto fora dela.

Sabe-se que os aspectos materiais não são separados dos sociais, mesmo que estejam, teoricamente, em dois campos de análise diferentes: o primeiro, delimitado na articulação do homem com a natureza a serviço de um interesse prático; o segundo, na manutenção da ordem entre as pessoas e os grupos. Tal divisão, porém, conforme aponta Sahlins (2003), guarda equívocos que não explicam como um conjunto de condições se reflete nas relações devotadas a outros conjuntos: as econômicas às sociais; as sociais às ideacionais e as ideacionais às econômicas. Não basta apenas reagrupar os dois elementos - o

econômico e o social, por exemplo, em função dos bens materiais dentro do contexto das relações sociais.

Sahlins restitui a unidade da ordem cultural, anexando um terceiro elemento: o significado. Diz que o sistema significativo é que define toda funcionalidade de acordo com a estrutura específica e as finalidades da ordem cultural. As formas culturais, para o autor, são impassíveis de interpretação através das “forças materiais”, o que acusa uma dependência do cultural à lógica prática.

Isso não quer dizer que as forças e as limitações materiais não produzam efeitos na ordem cultural, mas, sim, que a natureza dos efeitos “não pode ser interpretada a partir da natureza das forças porque os efeitos materiais dependem de sua localização cultural. A própria forma de existência social da força material é determinada por sua integração no sistema cultural” (Sahlins, op.cit.:205).

Esse é, sem dúvida o *locus* deste trabalho: a idéia que, de certa forma, percorre toda metodologia aplicada a ele - de como é necessário para análise da vida cotidiana do Mbyá frente à sociedade envolvente, entender-se como estão integradas estas distintas categorias - o econômico, o social e o simbólico. É justamente, por isso, que utilizei, até aqui a descrição dos vários elementos que compõem esse universo - a história do contato colonial, as relações que os Mbyá mantêm e mantiveram com a sociedade envolvente, a noção de pessoa, suas distintas temporalidades e religiosidade - para agora finalizar com sua organização social e econômica, ou seja, como essa organização se configura diante uma situação de contato, em que as relações e as influências se dão sempre de forma hierarquizada, de cima para baixo, da sociedade englobante para as englobadas e, por fim, de que forma as interferências têm afetado à uma verificável prática individualista de membros da comunidade Mbyá de São Miguel repercutindo em diversos conflitos dentro da Reserva.

A práxis da ação produtiva assume, assim, tantos os aspectos objetivos do processo, quanto subjetivos. Por um lado, as relações e meios de produção historicamente dados e, por outro, a experiência que os homens têm de si próprios e dos objetivos da sua existência durante a transformação produtiva do

mundo através de determinadas formas instrumentais. Essa práxis é específica, então, em cada sociedade, tornando-se tão diversa quanto à existência dessas múltiplas sociedades. Assim, categorizar a práxis de todas as sociedades tradicionais, como inclusa dentro de um “comunismo primitivo”, seria descaracterizar a complexidade das lógicas e dos comportamentos econômicos específicos a essas.

Hoje, os Mbyá vivem entre sua economia tradicional, baseada em valores idealmente holistas - ainda que, sua organização demonstre elementos individualistas como a construção de pessoa - e a economia da competição e do consumo desenfreado da sociedade ocidental moderna envolvente. Como se encontra, então, essa ambigüidade dentro da sociedade Mbyá, cujas práticas econômicas tradicionais se relacionam com outra sociedade, que mantém em destaque na hierarquia ideológica, o valor do individualismo e as práticas que dele advém - ganho pessoal, acúmulo e consumo?

Como se conjugam as práticas de uma sociedade burguesa, em que a produção material é o lugar dominante da produção simbólica, com as de uma sociedade indígena, onde esse lugar é o das relações sociais (principalmente de parentesco)?

Minha experiência junto aos Mbyá foi voltada à percepção da forma de como se processam como práticas econômicas as influências advindas das ações presentes na relação Mbyá - sociedade nacional (representada pelos diversos grupos, agentes e instituições não-mbyá observadas em campo).

A prática econômica passa por três momentos distintos, imprescindíveis à análise: a produção, a circulação e o consumo. Desse modo, esses três momentos constituem assim o sistema significativo da economia, as maneiras como se expressam as atividades econômicas. Assim, a análise utilizará, mesmo como analogia, esse caminho.

No primeiro momento, apresento as características da produção envolvendo a organização social tradicional mbyá: as principais atividades produtivas, sua relação com o espaço, as técnicas e tecnologias empregadas.

No segundo, as formas de circulação dos bens produzidos pelos Mbyá e,

com isso, tento demonstrar as principais relações econômicas mantidas entre o grupo e a população de São Miguel das Missões, bem como entre os próprios Mbyá. Busco demonstrar, também, que as formas de circulação dos bens correspondem a uma forma específica de organização social que se coaduna com outras esferas simbólicas do grupo.

E, finalmente, o consumo que, na realidade, segue ao apresentado na circulação. Demonstro como novos valores aliados a outros, já presentes no esquema simbólico mbyá, têm causado conflitos dentro da Reserva, justamente pelo afrouxamento das regras tradicionais de distribuição e de consumo entre alguns indivíduos.

Utilizo, como dados, para a descrição da economia tradicional Mbyá a literatura histórica e etnográfica unida à observação efetuada nas relações econômicas desses com os “brancos” (turistas, comerciantes, agricultores, moradores locais) tanto na cidade, quanto nas imediações da Reserva do Inhacapetum. Extrapolo um pouco esse universo de análise às histórias de vida de alguns Mbyá, e enfatizo as relações de trabalho desses, submetidas a “brancos” na Argentina e Paraguai, para por fim voltar a observação para dentro da Reserva.

Além disso, faço uma descrição densa do jogo montês entre os Mbyá, o que poderá trazer elementos que demonstrem suas noções de mercadoria, moeda e reciprocidade.

Antes, porém, trago novos elementos para se pensar a situação do contato interétnico mais enfocada sobre a expoliação do ambiente simbólico e materialmente mais importante para o Mbyá - o mato. Apresento ainda, quais as estratégias de resistência do Mbyá frente a isso, finalizando a discussão desse tema no trabalho, para passarmos adiante.

3.1 - Interlúdio - esperando o comprador: a “raspagem interétnica” e a situação colonial

Lembro o relato de um dos meus informantes, o qual transcrevo a seguir:

(...), agora sobre este ponto de vista, nós não era para viver, assim, como a cultura do branco, porque já mudou muito, né ? Mudou muito, aí então já, nossa visão mesmo já foi mudando né ? Como é que nós enxergamos a cultura do branco e como é que nós vamos viver como o sistema do Guarani, porque já não existe mais mata e também já está muito perto da cidade. Antigamente não era assim. Guarani tinha que morar longe da cidade, não tinha poluição, não tinha fábrica perto da aldeia, agora já mudou muito. Então aí, Guarani sente, né ? Assim como já está mais difícil como nós estamos agora. Porque antigamente Deus mandou que não era para viver assim, mas só que as coisas mudou, (...) Mas o Guarani vai viver aqui na terra como Ñanderú mandou, não vai mudar de todo, todo. A cultura nossa vai continuar, não vai mudar para outra forma, nem que o branco e o governo se preocupem com a questão indígena, nós não vamos mudar totalmente. (...) Nós não vamos ficar rico, não vamos ficar assim no estilo do branco. Vamos ficar sempre assim, porque Ñanderú mandou assim para nós. Manter o ñande rekó.

O interlocutor demonstra que sua cultura vive, hoje, na tensão entre duas tradições - entre a Guarani, o modo de vida dos seus antepassados, e a cultura ocidental moderna, *este monstro voraz que devora tudo o que encontra para, depois, regurgitar e ser devorado pela própria vítima. (grifo meu)*

Ele lembra suas terras perdidas, o modo de vida daqueles que desfrutavam de certo isolamento, da distância da poluição avassaladora e do tempo em que a terra não estava tão nua, devido à destruição de seus recursos florestais. Pergunta, numa lúcida demonstração de conhecimento da própria realidade, como conseguiria manter sua tradição firmada em um local há muito perdido: a mata.

Percebe-se que a mata, nesse contexto, não tem apenas o sentido de ambiente, mas de toda uma forma de vida articulada na convivência sinérgica com os elementos da vida - o sentido de uma tradição que compreende uma historicidade, uma organização social, uma ideologia e uma economia diferenciadas. O *ñande rekó* está intimamente relacionado ao modo como o Guarani vive seu espaço geográfico (Meliá, 1986:104).

A *tekohá*, espaço que abrange a reprodução da vida guarani - casas - roças - mata, categoria-lugar (posso dizer assim), esse que condensa o modo de ser tradicional Mbyá-Guarani com o ambiente que o circunda. Esse lugar não é do

“branco”, posto que, no momento de sua criação por *Ñande Rú*, escolheu viver nos campos e nas cidades, enquanto o Mbyá resolveu ir morar nas matas, segundo seus relatos míticos.

Atualmente, os Mbyá reencontram aqueles que escolheram o campo e depois invadiram o mato, o que caracteriza uma situação de contato, histórica específica, a partir da “situação colonial” :

(..)o domínio (histórico) imposto por uma minoria estrangeira, racial (ou etnicamente) e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural afirmada de modo dogmático, a uma maioria autóctone, materialmente inferior; este domínio provoca o estabelecimento de relações entre civilizações heterogêneas: uma civilização com máquinas, com uma economia poderosa, de ritmo rápido e de origem cristã se impondo a civilizações sem máquinas, com economia ‘atrasada’, de ritmo lento e radicalmente não-cristã; o caráter antagonico das relações existentes entre estas duas sociedades que se explica pelo papel de instrumento a que é condenada a sociedade colonizada; a necessidade, para manter esse domínio, de recorrer não só a força mas também a um conjunto de pseudojustificações e de comportamentos estereotipados, etc. (Oliveira, 1972:21).

Depois de espoliados de suas terras, os indígenas no Brasil, de forma geral, tornam-se uma preocupação menor na situação de contato entre grupos étnicos e a sociedade nacional envolvente. Como, hoje, estes constituem minorias, mesmo populacionais, participando parcamente na estrutura político-econômica global, a relação do Estado Nacional, do homem branco com o indígena é completamente destituída de interesse, e, sendo mais pessimista que Roberto Cardoso de Oliveira na obra citada, tem sobre suas lutas e reivindicações pouca comoção pública.

Assim, a relação que os Mbyá mantêm com a sociedade nacional envolvente revela-se como sugerido por Oliveira :

(...)por relações de oposição, histórica e estruturalmente demonstráveis. Note-se bem que não se trata de relações entre entidades contrárias, simplesmente diferentes ou exóticas, umas em relações as outras; mas *contraditórias*, i.e., que a existência de uma tende a negar a outra.(...) as sociedades em oposição, em fricção, possuem também dinâmicas próprias e suas contradições. Daí entendemos a situação de contato como uma totalidade sincrética ou, em outras palavras, enquanto

situações de contato entre duas populações dialeticamente unificadas através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça (Cardoso de Oliveira,1972:30).

A busca do *ñande-rekó* transforma-se em resistência cultural, a todo momento, minada, exatamente porque a existência desta com a *teko achy*, longe de serem contrárias, são contraditórias, negando uma a existência da outra. Por isso, podemos definir essa relação de contato nos termos utilizados por Roberto Cardoso de Oliveira, como “fricção interétnica” - a conjugação opositória de dois sistemas diferentes, ou melhor dizendo sociedades diametralmente opostas convivendo interdependentemente uma da outra dentro do mesmo espaço ou território.

A respeito dessa definição, acrescentaria que a interdependência se articula de forma diferenciada entre as duas sociedades. Interdependência exprime, em alguma instância, sinergia, reciprocidade de atendimentos, o que não é o observado na relação entre sociedade nacional, sociedades indígenas e Estado-Nação. Há nitidamente uma valoração política dos grupos da sociedade nacional que, oficialmente, fundaram o Estado-Nação, e, ainda, detêm os meios de reprodução do mesmo.

Esses grupos ,além de concentrarem em si a riqueza do país e suas terras, à custa da espoliação de grupos indefesos, detêm o poder de gerir o próprio Estado e suas políticas públicas, de legitimar as ideologias nacionais, enfim, de interferir, de forma contundente, em todos aspectos da vida social dos indivíduos.

Em ordem mais prática, detêm,conforme preconizado por Marx, os meios de produção e, a partir de formas de escravidão veladas, compelem os grupos menos favorecidos a trabalhar para garantirem sua relativa “independência”, o que se volta à manutenção do *status quo* vigente, através dos preceitos do liberalismo econômico . Assim, não creio que as minorias excluídas do processo, não de dominação, mas de dominar, sintam-se como numa relação de interdependência com a sociedade nacional envolvente, mas sim de dependência servil, necessitada (como a maioria das populações indígenas no Brasil) de projetos paternalistas do Estado-Nação os quais sustentem sua sobrevivência

material.

Talvez, antes de “fricção interétnica”, fosse mais interessante usar o termo “raspagem interétnica” para definir essa espécie de relação de contato. O termo raspar corresponde à fricção de uma superfície mais densa contra uma menos densa - o atrito entre as duas resulta em uma nítida desvantagem material para a superfície menos densa, enquanto a superfície de maior densidade pouco sofre com o contato ou atrito com a superfície exógena.

A relação da sociedade nacional envolvente e todos os seus mecanismos de dominação frente a esses grupos parecem-me bem menos “sinérgicos” do que a relação apresentada por Oliveira, por responderem a uma estrutura hierarquicamente desigual, e sem espaços de negociação planejadores.

As estratégias de dominação passam pela progressiva retirada de autonomia dos grupos indígenas advindos da tomada de seus territórios; e, para mim além de uma violência simbólica e material de grande magnitude, consistem em um golpe fatal a um modo de vida que necessita de certos elementos para se reproduzir tradicionalmente, quando se vê decepado desses.

Quanto à questão da dinâmica social entre os grupos indígenas, no caso os Mbyá, não creio que sejam “aculturados” ou que percam seus sinais étnicos de distinção nessa relação. Infiro que esta se dá em três pontos.

O primeiro é o da inovação cultural ou transculturação, ou seja, que impedidos de reproduzirem seu modo de ser tradicional, bem como fazer uso das técnicas mais tradicionais de lidar com o espaço e o ambiente, esses grupos, pressionados pelas ofertas da sociedade nacional envolvente, passam a amalgamar novas técnicas ou novos consumos a velhos hábitos ou velhas tradições como, por exemplo, trocar a bomba de chimarrão feita em taquara pela fundida em ferro. Sabe-se aqui que o hábito do consumo da erva-mate é tipicamente Guaraní, porém, usavam para consumi-la, a bomba feita em *takuapú-miri* ou taquarinha, e que, hoje em parte devido à inexistência desse material nas matas de sua Reserva, trocam pelo produto ao alcance, oferecido pelo mercado. Creio que um bom suporte para essa afirmação é a teoria do controle social sugerida por Guillermo Bonfil Batalla:

(...)este control cultural, en torno al cual me parece posible la construcción de un modelo más global en que el grupo, la cultura y la identidad se relacionan internamente (dentro de la propia identidad étnica) y al mismo tiempo, pueden entenderse en su relación con otros grupos, sus identidades y culturas (BATALLA, 1992:112).

Para esse autor, a relação significativa necessária para se definir e conceitualizar o grupo étnico, é a que se estabelece entre determinado conglomerado humano relativamente permanente e sua cultura própria. A noção de uma origem comum, a identidade coletiva, o território, a unidade na organização política, a linguagem e outros sinais comuns adquirem valor enquanto elementos característicos do grupo étnico justamente no enquadramento dentro da relação específica e significativa entre sociedade e cultura própria.

Não se desprende, daí, um culturalismo formal, superado anteriormente por Barth, não no sentido que o grupo étnico possa ser definido a partir da descrição de sua cultura, mas em uma relação significativa entre o grupo e uma parte de sua cultura - denominada cultura própria. Assim, essa relação é denominada controle cultural.

Esse controle é um sistema no qual se exerce a capacidade social de decisão sobre os elementos culturais. Tais elementos são os componentes de uma cultura necessários postos em jogo para se realizar todas e cada uma das ações sociais - manter a vida cotidiana, definir e solucionar problemas, satisfazer necessidades etc.

Para qualquer ação, é indispensável a concorrência de elementos culturais de diversas classes - materiais, simbólicos, sensoriais, emotivos, de organização - adequadas à natureza e ao propósito de cada ação. Esses elementos estão todos interconectados e dependentes entre si. Assim, no seu conjunto, formam uma matriz cultural, específica a cada cultura, porém mutável no seu desenvolvimento histórico.

A disponibilidade dos elementos no jogo de suas práticas está intimamente

ligada à capacidade de decisão sobre eles. As formas com que se desenvolvem tais ações variam segundo as ações empreendidas, de acordo com o interior de determinado grupo variado - individuais, comunais, familiares e outros.

Os elementos culturais percebidos numa cultura podem ser próprios ou estrangeiros. Os próprios são os que a unidade social considerada percebe como patrimônio cultural herdado de gerações anteriores e os que produzem, reproduzem, transmitem e mantêm, segundo a natureza do elemento cultural considerado. Ao contrário, os elementos culturais estrangeiros são aqueles que fazem parte da cultura, porém não foram por ela produzidos nem reproduzidos. Numa situação de contato interétnico, como a configurada pela situação colonial na qual as relações entre os grupos são assimétricas, de dominação/sujeição, a cultura etnográfica (inventário total dos elementos culturais presentes na vida do grupo) contará tanto com elementos próprios, quanto com estrangeiros.

A configuração do controle cultural é dinâmica, sendo sujeita a variações históricas submetidas ao tipo de relação existente entre os grupos. A dinâmica que se estabelece frente aos elementos que estão em jogo, na relação entre dois grupos diferentes posso definir como ações.

Além disso, as transformações na amplitude relativa e nos conteúdos concretos de cada um dos âmbitos do controle cultural do grupo dominado pode ser entendido como resultado da ação de determinados processos, como de resistência, quando o grupo subalterno atua no sentido de preservar os conteúdos concretos do âmbito de sua cultura, ou de apropriação, quando o grupo adquire capacidade de decisão sobre elementos culturais estrangeiros, ou, ainda, de imposição, que é o processo em que o grupo dominante introduz elementos culturais estrangeiros no universo cultural de outro grupo étnico. Tal imposição dá-se pela força, pela propaganda ostensiva ou por outros fatores que não deixam nenhuma outra alternativa além de se submeter-se a eles, o que pode advir também de uma supressão quando o grupo dominante proíbe ou elimina espaços da cultura própria do grupo subalterno.

Ao dizer que os Mbyá foram espoliados de seu ambiente e, logo, alijados, em parte de seu modo de vida tradicional, também digo que historicamente foram

alijados de muitos dos elementos culturais sobre os quais mantinham controle. Com o arrefecimento das relações desses com a diversos dos grupos oriundos da sociedade nacional envolvente, mantendo entre si relações de imposição de elementos hierarquicamente, hoje muitos dos elementos presentes dentro da cultura etnográfica Mbyá já não são próprios, nem mesmo autônomos e, sim, estrangeiros, muitas vezes alienados do controle desse grupo.

Os vários tipos de relação nos permitem compreender a dinâmicas das relações interétnicas assimétricas. em termos de controle cultural. Elas não se dão de forma fechada, única, sobre o conjunto de todos os elementos. Segundo as condições histórico-estruturais da relação e das ações dos grupos diante delas, cada elemento pode assumir uma forma diferente de relacionamento entre o grupo étnico e o grupo dominante, como bem perceberemos diante da problemática mbyá-guarani em São Miguel das Missões. Assim, a situação do contato dada a partir de uma realidade historicamente colonial é a de imposição de formas culturais e comportamentos institucionalizados e econômicos que servem a complexas formas de controle cultural.

A segunda proposição, das sugeridas anteriormente como proposições para pensarem-se as dinâmicas culturais envolvidas na situação de contato, é que novos sinais são negociados, revelados ou insurgidos para manutenção da etnicidade mbyá-guarani frente a uma situação dinâmica de contato. A etnicidade é um campo de comunicação e interação, logo sinais inteligíveis são acionados no contato, sendo, inclusive, definidos não só de maneira endógena, mas também, se reatualizam de maneira exógena.

Desse modo, muitas das estratégias de resistência cultural e de sobrevivência material dos Mbyá se dão (mesmo frente aos pesquisadores) através do uso de sinais categoriais legados pela sociedade nacional envolvente a eles - seja como minorias, índios, grupos indígenas ou tradicionais, seja como grupos ameaçados de extinção.

A terceira e última proposição é a de que no processo de “raspagem interétnica” vêem-se, em jogo vários modos de vida e, mesmo, filosofias de vida, englobando em si, como o englobamento do contrário de Dumont, duas ideologias

distintas que se contrapõem, uma sobrepondo-se a outra. Essa sobreposição ideológica pode ocorrer de diversas maneiras, seja através de uma educação exógena, seja pelas sedutoras e famintas estruturas (como a econômica) da sociedade ocidental moderna, seja por recursos ideológicos mais aparentes, como os midiáticos.

Este interlúdio serve como suporte inicial para levar ao leitor à mola mestra final deste trabalho, isto é, mostrar-lhe de que forma os Mbyá-Guarani de São Miguel das Missões têm reatualizado os seus modelos econômicos mais tradicionais em contato com a sociedade nacional envolvente e, ainda, evidenciar-lhe como uma configuração hierárquica ideológica específica pode estar reajustando e sendo reajustada nesse contexto.

3.2 - A produção - a economia tradicional mbyá-guarani

Desde a época dos primeiros contatos com grupos Mbyá-Guarani, constatou-se que seu núcleo organizacional está baseado na família extensa (teýy). A família extensa *matrilocal*, constitui-se do chefe de família ou o patriarca, sua esposa, suas filhas casadas com seus maridos e filhos, e talvez algumas filhas solteiras do casal mais velho, as quais levam os pares recém-casados à casa natal da esposa. Essa família reúne-se ou, numa casa comunal (oó), ou em mais de uma casa, sendo elas relativamente próximas, vizinhas.

Esse tipo de organização favorece a diversificação das atividades econômicas dentro do grupo familiar: vários tipos de cultivo, caça, coleta, o trato das tarefas domésticas e, mais recentemente, o artesanato e o comércio de seu produto. A economia familiar, tradicionalmente desenvolvida no domínio da vida doméstica, baseia-se em status de parentesco, dominada e subordinada pela cooperação e pela reciprocidade, pelas relações familiares. Assim, toma um foro caracteristicamente íntimo. As unidades domésticas não são isoladas dentro da comunidade, estão em constantes relações de intercâmbio e trocas umas com as outras, o que não compromete, porém, a autonomia da organização doméstica, quanto a sua capacidade de trabalho e busca dos objetivos de produção

domésticos.

Torna-se necessário dizer que esse tipo de organização extrapola apenas a função de produção, estando implícitos, nela, outras estruturas de ordem simbólica, política e familiar cuja descrição não contemplo neste trabalho, ficando por ora, apenas com seu foco econômico.

Nesse sentido, coloco apenas a “preponderância hierárquica”, mesmo que limitada, a qual tem o patriarca sobre os demais membros de sua família. É ele o centro da família, a voz nas reuniões na Reserva. Os patriarcas são aqueles que encabeçam na maior parte das vezes a maioria das atividades com “brancos” na aldeia. Não demonstram, no entanto, nenhuma vantagem no uso dos recursos em relação à própria família. Não os vi aproveitando dos melhores lugares na roda de conversa, nem comerem antes dos familiares.

Mesmo assim, observo um certo respeito, por parte de toda a comunidade, principalmente dos rapazes mais jovens a esses homens. Longe das vantagens visíveis, são apresentados, como já disse, apenas como as lideranças do grupo, recebendo os agentes da sociedade nacional (antropólogos, técnicos, políticos, etc.)

Os censos realizados dentro da Reserva, tanto pela equipe do INRC, quanto da EMATER e FUNASA, revelaram dados diferentes, mas todos visivelmente impregnados de nossa visão e do uso que os Mbyá fazem da família nuclear, ainda que na prática víssemos outro tipo de organização familiar. Os dados que pudessem nos ajudar em preparar esquemas das famílias extensas da Reserva, em parte, foram escamoteados pelos próprios Mbyá.

Toda vez que os censos se realizavam era para cumprir a função de quantas famílias havia na área e de quantos benefícios deveriam receber. Logo, quanto mais famílias houvesse, mais benefícios chegariam. Os Mbyá perceberam prontamente que se dividissem suas famílias extensas em famílias nucleares, quase duplicariam o número de benefícios para a Reserva.

Voltando à organização econômica, o modelo de produção guarani, incluindo suas relações de produção tradicionais, pode ser caracterizado pelo modo de produção doméstica ou familiar, segundo a posição assumida dentro

desse quadro pelos grupos domésticos individuais.

A produção, ainda que não garanta a auto-suficiência, é uma função doméstica, sendo a família a responsável pelo controle do processo econômico (que envolve seus membros) e pelas decisões tomadas em relação às necessidades domésticas - necessidades essas que se desenvolvem para atender às exigências familiares (Sahlins, 1970:118).

A produção familiar volta-se tanto para o seu consumo direto, quanto para a produção de bens de troca, buscando assim complementar aquilo de que necessitam.

Os grupos de trabalho dados pela família não se limitam somente a ela, pois muitas tarefas podem ser realizadas coletivamente, como a extração de matéria prima para o artesanato e a posterior venda em ocasiões especiais (como em viagens) conforme observado. Relembrando, o modo de produção doméstico (MPD) segue distintas características sugerida por Sahlins :

As famílias são constituídas para a produção, primariamente pela divisão sexual do trabalho (...) Quase todas as tarefas da sociedade podem ser cumpridas com o trabalho conjunto do homem e da mulher,(...) as famílias estão equipadas para dirigir a produção através dos necessários instrumentos e habilidades: geralmente controlam os meios técnicos cotidianos. (...) os instrumentos são construídos com facilidade e amplamente disponíveis; as habilidades técnicas são comuns e de conhecimento público; ferramentas pouco complicadas podem ser manipuladas por indivíduos ou pequenos grupos; e processos são geralmente unitários, de forma que podem ser realizados pelo mesmo grupo interessado através de todas as etapas, desde a extração do recurso natural até o produto pronto para consumo. Finalmente, a família está habilitada e tem poderes para agir autonomamente através de seu acesso aos recursos da produção.(...) A família tem privilégio de usufruto (dos recursos naturais) - incluindo o controle da maneira como utiliza sua porção e dispõe de seu produto. (...) Nenhum grupo doméstico é, normalmente, excluído do acesso direto aos meios de sua própria sobrevivência, assim como não é excluído de participação na estrutura social mais ampla (op.cit:119-20).

O MPD baseia-se, ainda, em uma tecnologia simples, voltada a uma produção para sobrevivência, para produção de “*desejáveis de utilidade específica*”, com limites dados pela própria subsistência, contrastando com a produção para o intercâmbio.

Essa unidade de produção dada na família traduz as relações sociais, nas quais os Mbyá operam seu processo de produção. Conforme em Karl Marx:

Este modo de produção não deve ser considerado simplesmente como sendo a reprodução da existência física dos indivíduos. É mais propriamente uma forma definida de atividade desses indivíduos, uma forma definida de expressarem sua vida, um *modo de vida* definido da parte deles. (In: Sahlins, 2003:19).

Por ora fiquemos com as características do modo de produção doméstico, a fim de definir o conceito que mais se aproxima do modo de produção guarani tradicional; posteriormente, voltarei às características salientadas por Sahlins, para revelar em que medida esse modo de produção tem se reelaborado em função do impacto causado pela sociedade nacional envolvente na reprodução do modo de vida.

Como já disse na introdução, entendo por modo de produção o conjunto das estruturas de produção e de circulação dos bens materiais que caracterizam a base econômica de determinada sociedade. A produção material, porém, é um processo duplo - o do trabalho enquanto relação dos homens com a natureza e o da relação dos homens entre si. Lembro que as relações de produção não surgem separadas das relações sociais, políticas, religiosas e de parentesco. O processo de produção é a combinação das forças produtivas, das relações de produção entre os homens e os significados que eles dão a tudo isso.

Por força de produção, designam-se três categorias de realidades combinadas e supostas dentro do processo de produção: um conjunto de recursos, de objetos sobre os quais o trabalho atua; um conjunto de meios pelos quais os homens atuam sobre esses recursos; e, ainda, a atividade pessoal, ou o trabalho em si, dos homens o qual atua sobre os recursos por meio de instrumentos. Estão aí ligados os componentes do trinômio - ambiente, tecnologia e técnica. A combinação destas variáveis é recíproca, e, historicamente, determinada; e suas relações, definem, entre si, uma das categorias principais na definição do modo de produção de uma sociedade - a produção em si. Nesses três espaços tentarei organizar as formas pelas quais os aspectos da vida

material estão interligados às estruturas culturais.

3.3 - A tekohá - o ambiente guarani

O espaço geográfico e cultural no qual se reproduz a vida conjunta das várias famílias guarani chama-se *Tekohá*. A *tekohá*, geralmente, situava-se próxima a regiões florestais, onde suas atividades de subsistência principais - a caça e a agricultura - pudessem ser realizadas conjugadamente. Dessa maneira, as *tekohá*, por muitos séculos concentraram-se nas matas, e não nos campos abertos. Conforme já afirmado, baseava-se no complexo casas-roças-mata dentro da qual vivia uma comunidade guarani em regime semi-autônomo. A *tekohá* era geralmente composta, segundo Meliá por:

Uma cantidad de familias (de 8 a 120 em los casos extremos), pero estructura y función se mantienen igual: tienen liderazgo religioso propio (*tekoaruvixa*) y político (*mburuvixa*) y fuerte cohesión social. Al *tekoha* corresponden las grandes fiestas religiosas (*avatikiry* y *mitã pepy*) y las decisiones a nivel político y formal en las reuniones generales (*aty guasu*). El *tekoha* tiene un área bien definida, delimitada generalmente por cerros, arroyos y ríos y es propiedad comunal y exclusiva (Meliá, 1986:105).

A categoria de *tekohá* remete ao local do modo de ser guarani, local onde se reproduz sua cultura, seu *teko*; assim, *tekohá*:

(..)significa y produce al mismo tiempo relaciones económicas, relaciones societales y organización político-religiosa esenciales para la vida guarani.(...)la categoria de espacialidad es fundamental para la cultura guarani, ella asegura la libertad y la posibilidad de mantener la identidad étnica (MELIÁ, op.cit.:105).

Não existe, para o Guarani, assim, *teko* sem *tekohá*. E a *tekohá*, conforme indicado acima, não tem condição de reproduzir no seu interior, a *teko*, caso careça dos elementos que fundam esse modo de vida, como é o caso do mato. Pode haver *teko achi*, mas não uma plenitude do viver guarani (*ñande-rekó*

ou *teko yma*). Daí, a luta constante dos Mbyá por terras com mato, não qualquer terra; para poderem sobreviver étnica e culturalmente.

Infelizmente, já não posso dizer que há uma profunda sinergia entre o ambiente em que vivem os Mbyá, de fato, e seu modo de vida tradicional. O que existe é a resistência de uma cultura condicionada e condicionante de determinado tipo de ambiente frente a outro, inóspito, a que ela se reproduza integralmente segundo seu ideal. Faço aí uma ressalva.

Lembro que, em uma ocasião, acompanhei um Mbyá e mais alguns moradores locais de São Miguel para conhecer um pedaço de terra, o qual o dono estava interessado em negociar com o Governo Estadual, para instalação de uma nova Reserva Indígena na região. O interesse dos Mbyá na área devia-se, principalmente, à quantidade de mato existente nessas terras. Entre os seus trezentos hectares, duzentos eram de mata nativa, o que impedia, pelas leis de proteção ambientais brasileiras, o seu proprietário de produzir nesse espaço.

Andando em meio aquela quantidade de mata, com uma riquíssima variedade de espécies nativas, perguntava eu a Lino (o representante Mbyá) o que ele estava achando da terra, ao que me respondia com a voz embargada:

Tá muito difícil de falar, pois estou muito emocionado. Isto aqui tudo é muito bonito, muito bonito mesmo. Eu nunca vi mato tão bonito, tão grande. Só quero ver quando eu contar tudo o que vi para minha gente. Vou passar uma noite inteira contando, e eles uma noite inteira ouvindo.

A partir dessas declarações cheguei a uma triste conclusão. Muitos Mbyá nascidos no Rio Grande do Sul, talvez a maioria deles, nunca conheceram uma longa extensão de mato. Um espaço que lhes garantisse reproduzir sua subsistência apenas com o que extrairiam dali e, ali produziram. Esses Mbyá, apesar de terem o mato como o local ideal para reprodução da *teko*, nunca estiveram realmente diante dessa possibilidade, uma vez que nasceram e se criaram “espremidos” nas poucas faixas de terra doadas pelo Governo e nos

estreitíssimos espaços à beira das rodovias estaduais e federais.

Penso: há um modo de vida mbyá já adaptado ao viver nesses limitados espaços em que hoje vivem e, mesmo dentro desses, tentam reproduzir sua tradicionalidade e, ainda, que o modo de ser mbyá exija a negação e a rivalidade a tudo que está relacionado à sociedade envolvente. Assim, a ligação da *tekohá* com o mato serve também como elemento contrastante à “vida do branco” - que vive na cidade. Na manutenção das fronteiras étnicas, mesmo o ambiente e o valor dado a ele, devem ser assumidamente contrastantes ao dos “brancos”, logo, embora não tenham um contato mais efetivo com amplos espaços de mata necessitam afirmar-se como “povo do mato” contrastantes ao “povo da cidade”.

A *tekohá* não é um espaço físico demarcado, uma propriedade cercada, e sim o amplo território onde se reproduz o modo de ser mbyá (*mbyárekó*); seja pela extração de recursos naturais, seja pela caça, pelas trilhas que percorrem, etc. Esses ambientes, mais favoráveis à instalação da *tekohá*, são semelhantes àqueles apontados como os verdadeiros lugares - os lugares dos primórdios do mundo - com água boa, terra para plantio e liberdade para suas rezas. Segundo os Mbyá que conversei, as terras da Argentina são as mais abundantes nos recursos naturais de que precisam.

Conforme a fala de um interlocutor, o Mbyá não conhece cerca, não entende a propriedade exclusiva. Sendo a terra e seus frutos produzidos por Deus, todas as coisas são oferecidas aos homens para disporem conforme a sua vontade e necessidade. Assim, a exclusividade sobre determinado espaço, sobre a terra, parece absurda ao guarani.

Muitos dos dados recolhidos demonstram que a organização do espaço da aldeia guarani resistiu mesmo depois dos contatos iniciados a partir do século XVI. Torna-se importante salientar que as *tekohá* mantêm-se interligadas umas com as outras, por vínculos étnicos, familiares e políticos, sendo freqüente a mobilidade das famílias Mbyá pelas suas *tekohá*, no Brasil, Argentina ou Paraguai.

3.4 - O produzir mbyá. - a agricultura.

A principal atividade econômica tradicional produzida na antiga *tekohá* era a horticultura, mais especificamente o cultivo de carboidratos, complementados por atividades de caça, pesca (consumo proteico) e coleta.

Segundo Raúl M. Crovetto (1968), do cacique dependia a decisão sobre a extensão do cultivo e o início desse e sobre quais indivíduos se ocupariam do preparo do solo e dos trabalhos pertinentes a isso, como limpeza do terreno, remoção do solo, de pedras, corte de arbustos, etc. Tais decisões só eram tomadas depois de o cacique reunir-se com os chefes das famílias extensas.

Entre os povos agricultores, as relações de parentesco dominam estrategicamente a vida social, funcionando como sistemas de autoridade, e, desse modo, como relações políticas que permitem realizar o processo de produção regularmente e organizar a vida social. Acrescento a isso, que, hoje, como deveria ter sido anteriormente também, o *karaí* é quem indica a melhor data para começar o plantio e a sementeira, através da indicação das divindades, em suas rezas e sonhos.

Schaden enfatiza:

(..)um predomínio extraordinário da religião em todas as esferas da cultura, inclusive na economia, a ponto de as atividades econômicas aparecerem , não raro, como simples pretexto para a realização de cerimoniais de contato com o sobrenatural e controle dos poderes pessoais que se julgam ter influência no destino dos homens. Quer seja um puxirão, a colheita dos produtos da roça, a partida para uma viagem, o aparecimento de qualquer fenômeno inesperado ou invulgar - tudo, enfim , pode ser motivo para rezas e danças rituais (Schaden:op.cit.:38).

Maurice Godelier nos informa que, nas sociedades primitivas e rurais, o trabalho é uma operação dupla, constituída pelo aspecto técnico e pelo aspecto mágico e ritual. Malinowski demonstrou, também, que os habitantes das ilhas Trobriand, embora não ignorassem que os cuidados prestados por um horticultor à sua horta contribuíssem para o êxito da colheita, afirmavam que somente o

trabalho para garantir a colheita não bastava, já que a magia era prática indispensável para isso.

Está inclusa aí a idéia de que as causas ocultas e as forças invisíveis que controlam a natureza fazem parte de uma realidade significativa nessas sociedades. Atuam sobre o plano terrestre tanto o natural (e nele, inclusa, a ação humana) quanto o sobrenatural. O sagrado torna-se, portanto, uma categoria prática da experiência humana diante da natureza e a sociedade. A partir da capacidade de uso das práticas mágicas, o homem sente-se capaz de inserir-se na cadeia das causalidades necessárias à ordem natural. É a própria magia o estado da cultura atuando sobre a natureza.

Na agricultura mbyá, cabe às mulheres e crianças a semeadura, a limpeza do roçado e a colheita. Corvetto afirma que as roças eram coletivas e a produção se dirigia às necessidades de cada família, porém nos parece pouco plausível essa afirmação, dado o caráter organizacional de sua produção, realizado em famílias extensas. Infiro que tenham existido, como acontece até hoje, roças coletivas, que, no entanto, são cultivadas para serem consumidas em momentos de festas religiosas que envolvam toda a comunidade .

Antigamente, os terrenos das roças localizavam-se próximos às aldeias, porém, um pouco afastadas das habitações, o que, atualmente vejo de forma diferente, com às roças bastante próximas as casas, dado ao meu ver, ao exíguo espaço de que dispõem dentro da aldeia para o cultivo. A superfície do cultivo familiar é relativamente pequena, não ultrapassando cinco hectares, definida pelo objetivo da produção - o consumo próprio.

O terreno para o plantio era utilizado por quatro ou cinco anos consecutivos, para depois ser abandonado, em razão da perda da fertilidade do solo. Após esse período, costumava-se trocar a roça para outro terreno próximo. Num tempo relativamente curto, toda a terra vizinha ao aldeamento já havia sido aproveitada, obrigando sua população a migrar para outro território e fixar novo acampamento.

O cultivo guarani era feito através do sistema de corte e queimada - a coivara. Segundo Souza, os passos desenvolvidos por esse sistema eram:

a) derrubada das árvores de uma área florestal, utilizando machados (...);
b) amontoamento dos galhos para sua secagem ao sol; c) queimada das folhas e dos ramos menores, sobrando mais ou menos intactos os troncos mais grossos;
d) plantio executado entre troncos, tocos e galhos semicarbonizados (...) e)
limpeza manual e proteção das mudas cultivadas; f) colheita.

Segundo o observado no período em que estive na Reserva do Inhacapetum, poderia dizer que, pelo menos, os quatro primeiros passos do sistema tradicional de cultivo não foram realizados. Alguns fatores influenciaram nisso: a característica das terras da Reserva, cuja maior parte já eram campos limpos ou “campos de vaca”, como são chamadas na região, e o preparo da terra ter sido realizado por tratores da Prefeitura e por arados de carroça de bois por um dos Mbyá que conheciam a técnica de seu uso.

Geralmente, o roçado dava-se no mês de maio para semear-se nos meses de setembro e outubro. No ano de 2004, o *karaí* ordenou que semeassem o milho no período da lua cheia de agosto, o que, devido ao atraso das sementes, só foi possível na lua de setembro.

A literatura confirma que os períodos anuais em que o trabalho mais se acumula dentro das áreas guarani são os meses de agosto e setembro, quando se dá a queima e o plantio, enquanto na época do mantimento novo (ou a colheita do milho nos primeiros meses do ano) reduz-se a atividade.

Entretanto, o período de trabalho mais intenso nas roças da aldeia é, também o da “changa” (trabalho remunerado) nas roças dos fazendeiros e sitianteiros. E, como a changa é um dos únicos meios de que o Mbyá dispõe para conseguir algum dinheiro, atrasa o trabalho na própria roça, a fim changuearem nas fazendas vizinhas. Assim, quanto mais trabalho os Mbyá despendem na changa, mais dependentes vão ficando dos ganhos desse tipo de produção, já que não cultivam suas roças o suficiente para garantir-lhes a total subsistência complementada pela caça e extratividade. Fecha-se, assim, o círculo vicioso da dependência material aos grupos exógenos.

A colheita realiza-se de forma manual, salvo os tubérculos que são retirados com o uso de pás ou enxadas. Essa colheita se dá à medida que vão

fazendo uso dos produtos, e guardam somente algumas sementes de milho, de amendoim e outros grãos para futuras semeaduras. Plantavam e ainda plantam, segundo o regime de consórcio, para um maior aproveitamento da superfície de plantio. Geralmente plantavam juntos o milho *tupi* e o feijão *soperi*. Na Reserva do Inhacapetum, reconheci plantados, em regime de consórcio, o milho, a abóbora e a melancia.

O milho, ou *avatí* constituiu-se no produto cultivável de maior importância na vida guarani, existindo quase sete variedades desse. A tradição guarani, assegura :

“Peteĩ ñó raca´é orerembi´urã ome´é oreve Tupã; upeva co Avatí héravae.”

- traduzindo: “Nos asseguraram que Deus nos reservou um só alimento para nós e este alimento é o milho” - (PEREYRA, 1948:434-5).

O calendário religioso e social confunde-se com o do cultivo do milho. O ano guarani inicia-se pela festa do *avatí-kiri* ou “batismo do milho” Na lavoura guarani, o milho alcança protagonismo em relação a qualquer outra espécie. É do próprio milho que o Sol fez sua irmã, a Lua, segundo uma das lendas da criação do mundo mbyá.

Há, porém, uma diferenciação entre o milho guarani - colorido e de grão mole e o “milho do branco” - de grão duro, amarelo-esbranquiçado. A ritualização da vida passa pelo amadurecimento do milho guarani, especialmente. A roça desses dois tipos de milho são, inclusive, distantes uma da outra, para evitar o cruzamento.

Shaden e outros etnógrafos fazem menção a diversos rituais que acompanham a produção do milho; eu, no entanto, só ouvi menção a um em específico, que é o da época do plantio (as orações na casa de reza para saber quando deveria ser feita a semeadura) e do batismo do milho na primeira colheita, que se confunde com o batizado das crianças.

O tempo mbyá não é uma seqüência de objetivos intermináveis, pautados pela mentalidade cartesiana, objetivista e prática, uma racionalidade instrumental voltada à busca de objetivos ou da racionalidade dos meios em relação aos fins, própria da sociedade ocidental. É um tempo muito mais pautado nos ciclos

naturais, do ambiente que cerca a comunidade, impostos, por sua vez pelo sobrenatural. Um “todo o tempo” em contraste com o “tempo para tudo”, marcado pelo relógio.(Chamorro, op.cit. 203) Conforme eles próprios dizem :

“Para o guarani, o dia não é uma, duas, três, quatro horas...Nosso dia é todo o dia e a noite. É 24 horas, todas juntas. O branco vive correndo atrás das 24 horas, enquanto o guarani espera elas chegarem...”

Seu tempo corresponde a um tempo no qual as preocupações econômicas (em geral, as pautadoras de seu ritmo) são intimamente ligadas as preocupações sobrenaturais. Seu “ciclo ecológico”, nos termos utilizados por Evans-Pritchard, é um ciclo da vida religiosa intimamente ligada a esse ciclo natural, de modo preponderante, o ciclo do milho. A ritualística acompanha todas as esferas de sua cultura e, como sustenta Schaden, não raro, as atividades econômicas aparecem como simples pretexto para a realização de cerimônias de contato com o sobrenatural. (Schaden, 1974:38)

Em síntese, tudo que se relaciona ao milho associa-se ao mundo sobrenatural, e talvez o seu cultivo seja a atividade que mais mantenha o vínculo assegurado por uma tradicionalidade religiosa.

Outros cultivos bastante importantes para o Guarani são a mandioca, que consomem o ano inteiro, respondendo pela maior parte de sua alimentação, a melancia, nos meses do verão, e o amendoim, pouco visto na Reserva do Inhacapetum, entretanto.

Relaciono ainda várias atividades relevantes à economia guarani: a extração de plantas de uso terapêutico (que, em tempos de biopirataria deixei de listar mais profundamente neste trabalho, garantindo, pelo menos de minha parte certa proteção ao seu uso), a caça, a pesca, a extração de frutíferas e a venda do artesanato.

Começemos pela caça e a pesca.

3.4.1 - A caça , a pesca e a coleta

A caça faz parte cotidiana da vida Guarani e, entre os animais silvestres mais visados, estão: o tatu (*Euphractus sexcinctus gilvipes*), o quati (*Nasua narica*), o lagarto (?), a preá (*Cavia porcellus aperea*), a capivara ou capincho (*Hydrochaeris hydrochaeris*), o porco do mato (?), a paca (*Coelogenys paca*) e aves, como pombas (?) e outras.

A caça consiste numa atividade individual e masculina. São os homens que, pela parte da manhã embrenham-se no meio da mata, para caçar animais ou verificar suas armadilhas. Como recurso de caças, utilizam-se, principalmente, dos cachorros caçadores, animais domesticados e treinados para captura de outros animais; de armadilhas apropriadas para cada espécie (mundéus ou monde para mamíferos e laço ou ñuã para mamíferos e aves) montadas com recursos da própria mata como toras de madeira e cipós, arco e flechas e, em alguns casos, de pequenas espingardas. O produto da caça é, geralmente, consumido em um banquete preparado para toda a comunidade. Parece-me que o ato da caça bem sucedido e a sua oferta ao banquete conferem ao caçador certo prestígio em relação aos demais membros do grupo.

A pesca tem importância secundária na vida guarani. É feita através de linha e anzol na beira do rio. Antigamente, era realizada por meio de arco e flecha. Também utilizam armadilhas como o paris - espécie de cesto na descida de uma barragem natural do rio, o qual aprisiona grande quantidade de peixes em seu interior. O paris é deixado dentro do rio por dias, até que fique cheio. Os peixes mais procurados são o dourado (?), o jundiá (?) e o pacu (?). Além disso, usam a técnica do pira nupã, pesca feita a partir do uso de plantas venenosas, como, por exemplo, o timbó.

A extração de frutíferas constitui-se numa atividade eminentemente infantil. As crianças passam horas no mato recolhendo frutas silvestres e enchendo suas garrafas pet com essas frutas. São as mais comuns: o guabiju, a guabiroba, a pitanga e o araticum. Depois de colhidas, as frutas são consumidas durante todo o dia por crianças e adultos, como se fossem balas naturais. (De acordo com o que os próprios Mbyá falam - "Frutinhas são as balas do Guarani). Extraem, também, mel silvestre de variados tipos de abelhas como a jate í (*Trigona jaty*),

tapesu'a (Trigona tubiba), entre outras.

Todas essas atividades resultam de uma complexa tecnologia de manejo do ambiente, a fim de não esgotá-lo. No caso mbyá, “o manejo exercido sobre as áreas de captação desses recursos motivara deslocamentos periódicos dos grupos, sempre em busca de locais onde pudessem encontrá-los de forma abundante.”(Garlet, op.cit.105) Hoje, porém, a reprodução dessas atividades depende da possibilidade de encontrar ecossistemas relativamente preservados, algo que as terras oferecidas aos Mbyá, no Rio Grande do Sul, não contempla.

3.4.2 - “O mundo em miniatura” - o artesanato mbyá.

Passo agora à produção do artesanato, cuja comercialização mantém, hoje, uma das principais formas de subsistência da comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões. Além disso, é parte importante no sustento da vida cotidiana desse grupo, tanto na aldeia quanto na cidade.

Produzidos manualmente, são bastante diversificados os objetos fabricados pelos Mbyá, indo desde esculturas zoomórficas até arcos e flechas, adornos corporais (colares, brincos...) e instrumentos musicais.

A tradicional técnica do artesanato, nessa comunidade, é passada dos mais velhos aos mais jovens, constituindo-se numa das principais atividades de socialização e aprendizagem das tradições mbyá, ainda que os próprios Mbyá vejam, com restrições, essa atividade, por oferecer uma possibilidade da família nuclear prescindir da família extensa, autonomizando sua produção, em detrimento da dependência que os grupos mantêm, entre si, na realização da produção agrícola.

Desde muito cedo, as crianças passam a ter contato com as ferramentas utilizadas (pequenas facas e canivetes, estilhaços de molas de carro) por seus pais no fabrico das peças artesanais. Não raro, é possível observar crianças de menos de três anos de idade manuseando esses instrumentais. Isso se deve ao fato de esse ofício se realizar dentro do espaço da vida cotidiana na aldeia. Os Mbyá executam seu ofício ao mesmo tempo em que conversam ou em que, até

mesmo, as mulheres amamentam os filhos.

Quanto à divisão de gênero na atividade artesanal, não há uma distinção formal entre as tarefas desempenhadas por homens e mulheres. A divisão seria dada, especialmente, pelas especialidades de cada pessoa. Algumas atividades, entretanto, são mais executadas pelas mulheres, como o trançar das fibras de taquara na cestaria, enquanto o talhar das esculturas zoomórficas é mais comum entre os homens; mas, em geral, todos os membros da família Mbyá tomam parte em alguma das fases do fabrico das peças - desde a extração da matéria-prima necessária, até a venda - não existindo, segundo observado até agora, nenhum impedimento ritual ou tabu em relação à feitura de qualquer tipo de artesanato, entre os sexos. Encontrei restrições apenas ao fabrico da cerâmica, sendo tal atividade permitida apenas às mulheres chamadas de *Pará* e aos homens chamados de *Verá*.

O artesanato é, principalmente, uma atividade repleta de significados tradicionais Mbyá. Este denuncia, através de suas imagens, um viver baseado no apego e no conhecimento do “mato”, das espécies nativas, de flora e fauna com as quais os Mbyá convivem. Assim, pelo artesanato, podemos entender um pouco do mundo Mbyá-Guarani, através das representações dos animais que dividem seu espaço, dos instrumentos que utilizam para cantar, enfeitar-se e caçar, ou celebrar seu modo de vida.

Posso destacar, algumas formas de artesanato como as esculturas antrozoomórficas, figuras de madeira, geralmente talhadas com auxílio de pequenas facas ou canivetes em madeira de pau leiteiro (*Kurupi kaí*) ou guajuvira (*guajau´i*), retratando animais da fauna subtropical das matas onde circulam os Guarani.

Os Mbyá também esculpem, também, pequenas estatuetas representando “índios Guarani”, ao desempenhar as mais diversas atividades tradicionais, caçando com arco e flecha, carregando caça e pescando. Uma das mais significativas peças produzidas pelos Mbyá é a cruz missioneira, uma espécie de cruz colonial espanhola de quatro braços, do tempo das reduções guarani-jesuíticas. São cópias miniaturizadas de um exemplar feito em pedra que hoje

está em exposição junto ao Museu das Missões, local onde vendem seu artesanato em São Miguel. Essa peça demonstra, claramente a consciência dos Mbyá sobre o artesanato, uma vez que reproduz referências simbólicas destinadas à venda para os turistas, já que não encontra-se referência, ao símbolo da cruz, na cultura etnográfica tradicional mbyá.

Segundo relatos de etnógrafos, as esculturas zoomórficas seriam adaptação pós-contato do *guapy'ã*, banco zoomórfico de madeira de uso ritual guarani. Presume-se que essas esculturas foram introduzidas, na década de 1940, do século XX, por uma missionária católica, em trabalho de auto-sustentabilidade com a comunidade Mbyá-Guarani *Kuña Pirú*, localizada na Argentina, na província de Misiones.

Outra forma de artesanato reconhecida e realizada com maestria é a cestaria. O cesto Guarani é produzido, principalmente, com fibras retiradas de três tipos de taquara - taquaruçu (*takua pekuru*), conhecida como taquara brava; a taquara mansa (*jatebó*) e a taquarinha (*taquaité'í*).

Esta cestaria toma as mais diversas formas, tamanhos e funções. Mais comumente, é produzida pelas mulheres, mas alguns homens também aprendem as técnicas de sua fabricação. São ornadas (desenhadas) com diversos motivos geométricos, e recebem nomes diferentes : o *ajacá* - cestaria lisa, sem desenhos geométricos e a *ajacá para*, que trançada com fibras do cipó de guaimbé alternadamente com a fibra da taquara, oportuniza os mais diferentes grafismos. Hoje em dia, devido à falta do guaimbé nas matas de São Miguel, os Mbyá pigmentam as fibras da taquara com corantes como anilina e sucos artificiais em pó, para poder enfeitar seus cestos. As *ajacá para* tradicionais, trançadas com guaimbé, têm, para os Mbyá, funções rituais, além de serem a cestaria mais apreciadas por eles.

Os Mbyá produzem, também, os mais diferentes adornos corporais, tanto para a venda quanto para seu uso próprio. Colares multicoloridos feitos com sementes de guaviju (espécie de araquá nativo), de roseira santa; às vezes alternadas com pedaços de bambu tingidos, adornados com dentes de animais (porco do mato, capivara, quati) e diversos tipos de penas de aves são os

destaques dessa produção. Esses são chamados de *mbo'í*. Brincos de “orelha de nêgo” e pulseiras trançadas em fibra de taquara e guaimbé ajudam a compor o vasto repertório desses adornos.

Em suas atividades rituais ou apresentações públicas, é comum os Mbyá enfeitarem-se com os mais belos exemplares produzidos por si ou por sua família, demarcando, através dessa forma especial de produção do corpo, sua identidade e resistência.

São reconhecidas ainda, na literatura histórica e antropológica, não só a musicalidade guarani, mas também a excelência desse povo no fabrico de instrumentos musicais. Hoje, podemos vê-los produzindo os mais diversos instrumentos com os mais diferentes materiais - instrumentos europeus adaptados à musicalidade guarani, como violões, rabecas (violinos - *ravé*) e instrumentos tradicionais guarani, como chocalhos de porongos preenchidos com sementes, adornados com penas e pirografismos (*mbaraká*- usados pelos homens), flautas de Pã em taquarinha colorida (*mby reta*), também ornadas com penas tingidas de galinha e outros instrumentos utilizados em ocasiões rituais. Exemplo é o *takuapú*, espécie de bastão rítmico feito em taquara (usado pelas mulheres) e o *popy' guá*, que consiste em duas varetas de madeira empunhadas na mesma mão, que são batidas uma contra a outra emitindo um som estridente.

No entanto, o produto mais comercializado pelos Mbyá-Guarani de São Miguel das Missões aos turistas (principalmente entre as crianças) são as adaptações decorativas de suas armas tradicionais. O arco (*guirapá*) e as flechas (*uã*) são produzidos em diversos tamanhos, com a madeira de uma espécie vegetal conhecida pelos Mbyá como “varetas”, cujo tronco, depois de descascado, é envergado e amarrado tradicionalmente com palha ou cipó de guaimbé e, comumente, para venda, com cordas de náilon de varal. São enfeitados com penas coloridas e, às vezes, recebem pirografias de palavras em Mbyá. O arco mbyá guarda uma especificidade interessante: no centro, instala-se uma taquara que serve de suporte e mira à flecha que será arremessada.

3.5 - Sobre o trabalho e o excedente

Difícilmente se verá um Guarani produzindo excedentes, principalmente agrícolas, salvo em algumas modernas exceções, conforme irei mostrar posteriormente. O máximo de seu “excedente” agrícola reserva-se como ração ao consumo de seus animais domésticos (galinhas, cães...).

Os Guarani históricos trabalhavam pouco e produziam essencialmente o de que precisavam, não visando ao lucro que poderiam ter. O interesse na troca, segundo Sahlins, reside no consumo, e não no interesse capitalista do acúmulo, do ganho excedente sobre o produzido.

Para Sahlins (1974) e Clastres (1982), os grupos “primitivos” viviam no que esse autores chamam de sociedade opulenta primitiva, na qual a necessidade material tinha o tamanho exato de sua “produção diária”, ou seja, as necessidades materiais humanas eram finitas e escassas, e os meios técnicos inalterados, porém, por regra geral, adequados. Então, o sistema tradicional basear-se-ia no consumo rápido de todas as reservas disponíveis, com certeza de poder conseguir mais no momento seguinte. Como já vimos em tantos outros teóricos - Mauss, Malinowski - os ditos “selvagens” viveriam sem o fantasma da escassez; fantasma que vive a rondar a necessidade de consumo infinita e voraz da sociedade capitalista.

Sahlins afirma, então, “que a cota acostuada de produtos consumíveis (assim como o número de consumidores) se estabelece culturalmente em um nível modesto” (1974 : 25) . Lembremo-nos de que para uma sociedade itinerante, manter muita riqueza, muitos bens materiais, deve ser dispendioso, torna-se uma sobrecarga agonizante ao deslocamento entre terras. “A mobilidade e a propriedade são incompatíveis” (1974: 25) e, para as sociedades indígenas, o mais alto valor é a mobilidade.

É fato comprovado na antropologia indígena que essas sociedades, embora podendo produzir um excedente, não o fazem, e embora que a técnica ou o instrumental se desenvolvam, não resultam numa produção de excedentes, ao contrário, os indígenas utilizam o tempo ganho com a diminuição da carga diária

de trabalho para outras atividades que não sejam de ganho material.

A diferenciação social e a existência de classes e do Estado supõem, entre várias outras, que os produtores forneçam um excedente de trabalho para além do trabalho necessário à reprodução das suas condições de existência. A produtividade no trabalho, porém, depende não só de condições técnicas, mas também, de condições sociais. A escolha no uso do excedente exprime, assim, a estrutura profunda das relações sociais de uma comunidade tradicional e a hierarquia de valores através da qual essas relações se exprimem. É o excedente uma das principais diferenças entre os modos de produção das sociedades tradicionais e das sociedades modernas.

Infelizmente, novas necessidades surgem a partir do contato. É uma sociedade da escassez (capitalista moderna ocidental) que chega forçando uma sociedade da abundância (os grupos indígenas) a viver como ela, sempre voraz, sempre faminta, criando necessidades que não existiam até serem criadas, *em um movimento de “eterno retorno” ao próprio umbigo.*

Hoje, há indivíduos Mbyá-Guarani, em sua maioria criados como peões em fazendas de colonos na Argentina e Paraguai, filhos daqueles que tiveram de sacrificar o mais caro para si próprios - sua tradição, devido à necessidade da sobrevivência material -, que trabalharam a vida inteira cercados por máquinas, defensivos agrícolas, monocultura de grandes extensões e, hoje, ao retornarem a sua cultura nativa, mantêm os preceitos que receberam dos seus “colegas” peões - a busca pela sobrevivência, incrementada por uma visão de escassez de bens indispensáveis à sobrevivência, de produção com vistas a produzir excedente, para posterior consumo de bens supérfluos. Com isso se contrasta uma atividade econômica baseada no tempo cíclico ritual da agricultura, na qual o tempo das preocupações econômicas, está intimamente ligado ao sobrenatural. A história de Cate, reproduzida abaixo, demonstra, ao final, as contradições entre as duas formas de produção distintas das duas sociedades, quando acusa os membros de seu grupo de viverem como “bicho” “vivendo para comer”, “esperando as coisas acontecerem”.

A partir da produção mercantil, realizada sistematicamente com fins

lucrativos, e não para atendimento unicamente de necessidade, estabelece-se e desenvolve-se um processo de acumulação desigual das riquezas, processo que contribui para a diferenciação social, ameaçando, assim, as antigas relações comunitárias.

Tal fato contradiz ao que, antes, Sahlins apontava como produção de necessidades limitadas, definidas pelo desenvolvimento limitado da troca - pelo “fato de que a maioria das pessoas tem que produzir o que precisam, e as famílias deveriam ficar contentes com o que possam produzir, fazendo com que as necessidades forçosamente permaneçam modestas em qualidade e quantidade.” (Sahlins, 1970:122)

Agora, digamos que essa sociedade de poucas necessidades passe a ter contato com outra sociedade, na qual suas produções possam (ao menos, em tese) alcançar espaços quase ilimitados de troca, e que essas trocas possam garantir-lhes produtos de que precisam e que não tenham de produzir, além de poder gerar excedentes para consumir produtos que substituam aqueles que levavam muito tempo para produzir e não só isso, para consumir outros que tão eficazmente essa outra sociedade divulga como essenciais ou “geradores de imenso prazer”. Como a sociedade de poucas necessidades se portaria frente a isso ?

Sigamos este caso, recontado a partir das entrevistas realizadas com um dos indivíduos moradores da Reserva do Inhacapeum. Não acrescentei nada, nem mesmo me dei ao luxo de intervenções hipotéticas. Todo o descrito é baseado quase que literalmente nas declarações de um Mbyá:

Cate, um mbyá de aproximadamente trinta e quatro anos vive na Reserva do Inhacapeum há aproximadamente três anos. Nasceu na província de Misiones, na Argentina, e desde muito pequeno acompanhou o pai, servindo como peão em fazendas monocultoras da região. Nessas fazenda,s entrou em contato com colonos, com pequenos agricultores, além de familiarizar-se com o uso de incrementos agrícolas como maquinários, defensivos agrícolas e com a razão da troca do produto que cultivava no mercado dos grãos. Aprendeu, nesses lugares, a manejar o trator, a dirigir moto, carro, carroça, e descobriu que longas caminhadas a pé eram extremamente penosas frente ao rápido deslocamento com o uso desses meio de transporte. Além disso, percebeu o quanto os automotores encurtavam o tempo do arado e da lida na roça.

Aprendeu também a lidar e a domesticar diversos animais - o cavalo, os bois, os porcos. Gostava muito da carne de rês e de suínos, e com sua criação facilitava-se o consumo da proteína, já que a caça estava tão limitada. Descobriu que muito do que se plantava nas fazendas revertia-se em ração para alimentar esses animais, e que um animal de grande porte consome o que quase uma família consumiria.

Aprendeu todas essas coisas rapidamente, já que o seu pai o levava para as fazendas todos os dias. Nelas trabalhavam de sol a sol, o que o fez pegar bastante resistência para a lida. Na sua aldeia natal não tinham mais como sobreviver da própria terra. O mato, de que seu pai tanto falava, que sustentava o Mbyá já não existia mais, ou, pelo menos, havia sido reduzido a capões no meio das longas extensões de campo. A caça havia partido para o outro lado das cercas; o artesanato dava muito pouco dinheiro devido ao controle dos missionários sobre sua venda nas ruínas das antigas reduções que, um dia, tinham sido deles, e a agricultura, além contar com poucas terras na sua área para cultivarem, sofria o impacto de estiagens ou de insetos que lhes faziam perder metade das roças e junto com isso vinha a fome, de suas crianças, de seu povo.

Daqueles que prometeram ajudá-los, os homens brancos do Governo, não recebiam muito mais do que promessas de alguma ajuda que garantisse apenas suas existências terrenas, mesmo que famintos e aprisionados em exíguos espaços de terra.

Seu pai estava certo quando o levou para trabalhar para os fazendeiros. Ali poderia conseguir o “tal dinheiro do branco” para poderem se alimentar. Com isso, tinha aprendido a lidar do jeito do branco com a terra e com os animais. Tinha aprendido que quanto mais produzisse mais longe da fome estaria. Era o que demonstrava seu patrão toda vez que passava com seu reluzente carro por aquelas terras.

Depois de muito tempo trabalhando nessas fazendas, um primo o convidara para partir para o Brasil, lá ele e seu povo haviam conseguido uma terra boa, um pedaço bom de terra para plantar, e lá tinha muito turista querendo comprar o artesanato do Mbyá, além de poder vendê-lo dentro das ruínas!

Cate pegou todas suas coisas e partiu rumo ao Rio Grande do Sul. Ganhou, no município de São Miguel das Missões, no Estado do Rio Grande do Sul, com a divisão das terras de uma recém-criada Reserva Mbyá, um bom lugar para morar, e ainda por cima, poderia começar ali suas roças.

O Brasil tinha suas vantagens - muito “branco” querendo ajudar - EMATER, CEPI, FUNAI - querendo dar semente, animal, carroça, o preparo da terra, além disso havia bastante gente procurando o artesanato do Guarani. Tinha até conseguido abrir novos mercados. Não se restringia só à venda nas ruínas em São Miguel, mas já tinha conseguido comerciantes que revenderiam seu artesanato em Santo Ângelo.

As roças começaram a ser preparadas. Deram-lhes o arado, os bois, as sementes. Só faltava aos Mbyá a mão-de-obra, e Cate sabia lidar com os bois, plantar em grande quantidade, enquanto seus “preguiçosos” irmãos não queriam passar horas a fio trabalhando na roça, para vê-la crescer e dela alimentar seus filhos o ano inteiro e, quem sabe, até alimentar os animais que quisessem criar.

Cate passou a ser o único a fazer o trabalho de arado das terras da Reserva. O seu trabalho consistia em arar alguns pequenos pedaços de terra (já preparadas pelos tratores da prefeitura) para as famílias, conforme o cacique ia lhe pedindo, e o tempo e as terras que sobravam ia

arando para si próprio, já que ninguém na tekohá se interessava em plantar mais que pequenas roças. Sobrava muita terra preparada e não utilizada.

Seu intento era trabalhar bastante, de sol a sol, para que conseguisse produzir mais do que o necessário para a parca subsistência sua e de sua família. Não queria mais contar apenas com o artesanato, que, em si, era insuficiente para garantir-lhes a sobrevivência, mas queria criar porcos, galinhas, e poder dar-lhes de comer com o que plantasse.

Ele aprendera com o “branco” a trabalhar muito, e não ficar esperando pela ajuda dos outros, dormindo o dia inteiro, trabalhando um pouquinho hoje, outro pouquinho depois. Pensava que quem vivia só para comer sem trabalhar eram os bichos, os porcos. O porco é que ficava o dia inteiro parado só esperando os outros lhes darem o que comer. E que ele não era bicho. Ele era um homem.

E esse homem queria poder juntar um dinheirinho para um dia poder tirar sua carteira de motorista, poder comprar moto. Seus novos amigos, os colonos da Barra, no assentamento do MST lhe davam algumas dicas do que plantar, de como plantar. Em pouco tempo, já tinha plantado para si, dentro da Reserva cinco hectares. de soja. Havia feito e plantado muito mais que qualquer um ali dentro.

O que podemos constatar nessa trajetória de vida que ateste uma visão diferenciada de alguns preceitos da economia tradicional guarani e mesmo de uma forma de vida tradicional?

Primeiro, a necessidade que os grupos indígenas, no Brasil, de hoje, têm de necessitar vender sua força de trabalho para colonos e fazendeiros locais, a fim de poderem sobreviver, mesmo dentro de suas Reservas. A partir dessa necessidade, passam a tomar contato com outras formas de produção e de manejo da terra, muitas vezes mais práticas, e passam a diversificar as técnicas mais tradicionais de uso do solo assim que conseguem meios de modernizar seu manejo.

Informa- nos Schaden:

A impossibilidade de conciliar as atividades antigas com as inovações oriundas do contato com o homem branco e a incapacidade de substituir sem mais nem menos a estas por aquelas parecem ser as causas principais da desintegração cultural e destribalização dos Grupos Guarani (...)(Schaden, op.cit.:39).

Servindo como peões, perdem o isolamento relativo de sua cultura,

estando em contato intermitente com a cultura de grupos que compõem a sociedade nacional envolvente, passando a estar mais sujeitos às formas de controle cultural, conforme descritas por Batalla e Cardoso de Oliveira.

Segundo, suas necessidades crescem à medida que as formas de trabalho com o solo se modernizam. A partir do uso do arado de bois, da carroça, o alimento produzido deve dar conta de alimentar agora não somente a família, mas também esses animais de grande porte. Se adquirem um meio de transporte automotor, o dinheiro ganho passa a servir a outras funções que não só a compra de alimentos, pois é preciso fazer a manutenção do veículo.

Crescem, portanto, as necessidades à medida que novos hábitos de consumo são incorporados devido ao contato com outras populações. Assim, velhos hábitos são dificultados em sua reprodução, como a caça e a extração na mata. Acaba-se substituindo o suco de muitas frutas que já não existem no mato, ou existem em pouca quantidade, pela Coca-Cola. A caça é substituída pela compra da carne de rês ou de galinha. Essa compra exige dinheiro, que é bem escasso dentro da Reserva.

Logo passam de um regime de abundância para outro de escassez, já que a sua sobrevivência não se garante somente através do trabalho familiar, mas da importação e das trocas que possam garantir a posse sobre esses bens escassos, uma vez que a moeda principal de troca é o dinheiro. Entram em choque a produção agrícola de subsistência familiar e a necessidade de produzir bens de troca. Como as famílias podem ajudar-se mutuamente, por meio dos benefícios da parentela, se a penúria é dividida por todas?

Terceiro, o Mbyá (principalmente o que trabalhara com o “branco”) passa a tomar contato com a cultura do dinheiro e passa a reconhecer-lhe o mecanismo - a acumulação, a venda da força de trabalho, a relação entre trabalho e dinheiro, a produção contínua ou intermitente dos bens de troca para importação de bens que já não dispõem dentro de seu território de posse.

Mesmo o reconhecimento de propriedade está inculcado na força de trabalho humana. Logo, segundo seus próprios relatos, o que o homem produz sozinho, com o suor do seu trabalho, com aquilo que exija seu esforço pessoal para ser

produzido é seu, mas aquilo que nasceu ou foi produzido independente de sua vontade é de domínio público, porque produzido por Deus. É o caso citado por eles:

A galinha o homem lá do outro lado da cerca, deu de comer, protegeu, plantou o milho, a ração, então eu não vou atravessar a cerca e pegar a galinha, pois ela é dele, tem o trabalho dele nela. Mas o tatu, o tatu ele nem sabia que tava lá, foi Deus que criou o bichinho, então é pro índio que Deus fez, pro Mbyá. Só que o tatu não conhece a cerca, o guarani tem que ficar deste lado, enquanto o tatu passa para o outro, fica difícil assim.

Segundo Dumont, fundar a propriedade sobre o trabalho do indivíduo, e não mais sobre suas necessidades, é tipicamente moderno, ainda que nas sociedades tradicionais, não seja esse um estatuto em si mesmo, e o trabalho não tenha sido visto, até então, como uma categoria real da economia tribal. Isso, segundo muitas das descrições etnográficas de variados antropólogos, como Godelier, Clastres etc. (descrições, é claro, passíveis de muitas críticas)

O direito fundado sobre as necessidades de uma pessoa procede de uma idéia de justiça social ou de distribuição; fundado sobre o trabalho de uma pessoa procede de uma idéia de indivíduo com o uma entidade em si mesma, meta-social. Nos dois casos, podemos falar de um direito, mas que remetem, respectivamente, a um princípio social ou a um princípio individual (Dumont, 2000:82).

A justiça da propriedade derivada no trabalho, e logo sua justiça, incorporada na ação individual do sujeito, é uma idéia tipicamente moderna, sendo necessária muita imaginação para definir esse sistema como coletivista, ao invés de individualista. Da fundação da propriedade sobre o trabalho deriva a posse das coisas exteriores ao indivíduo, ao seu próprio corpo e esforço.

Essa idéia é defendida já pelos iluministas - de Locke a Hobbes. O sentido amplo de propriedade estabelece um sentido restrito (propriedade de bens) que equivale a uma relação entre os homens e as coisas, não mais da ordem das necessidades sociais, mas de uma propriedade intrínseca - do homem como indivíduo. A liberdade, desse modo, confunde-se com a própria ação individual -

os homens são livres, porque são proprietários de si mesmos, dos seus corpos e trabalhos, ou seja, não estão incluídos em ninguém, estando garantidos contra ataques ou intrusões de quem quer que seja, sendo capazes de dispor de si mesmos sem qualquer intrusão. Ser livre é ser proprietário de si mesmo.

Dumont nos leva à conclusão de que o essencial à propriedade é que ela pertença exclusivamente ao indivíduo, o qual foi colocada no centro de um domínio, que historicamente, era governado por questões holistas e hierárquicas. É sobre a posse que o individualismo se levanta. Relacionando com o dito pelo informante Guarani, podemos chegar a algumas questões.

Parece que a propriedade, para os Guarani, toma dois modos distintos de concepção: um de ordem social, em razão das necessidades de todos -mais dirigida a um pensamento holista - e que é ligada à posse sobre a terra e àquilo que o homem não produz, nascendo sem a interferência da cultura - visto no discurso eminentemente religioso como o modo de ser perfeito, ou do modo como *Ñande Rú* estipulou; e outro, individualista, que se refere à posse como direito do trabalho, da interferência da cultura sobre o meio: o que o homem produz sobre seu trabalho é de direito e posse exclusiva dele, satisfazendo às suas necessidades às e de sua parentela.

Tem-se, nessa observação, uma alegoria da tensão existente entre duas formas de pensamento econômico entre os Mbyá-Guarani de São Miguel das Missões - divididos entre a posse social e a posse individual. O importante é lembrar que o trabalho, que o comércio com o “branco”, é citado como desagregador da ordem social ideal vivida e recomendada pelos “antigos”, posto que produzido individualmente e seu fruto é de posse estritamente individual.

Entram em choque, aí, dois tipos de perspectiva dentro da mesma Reserva: uma baseada na tentativa de reprodução do *mbyárekó* (modo de ser mbyá), ainda apegada a um regime de trabalho que corresponda essencialmente à satisfação das necessidades familiares, limitadas pela tradicionalidade e pelas regras de reciprocidade; e outra, que privilegia o trabalho e o consumo individual. Ainda, a liberdade da ausência de dívida dada pela posse individual do trabalho coaduna-se, em parte, com uma noção de pessoa individualizada, típica dos

Guarani, conforme vimos no capítulo anterior.

Apresenta-se uma nova forma de “evangelização” colonial: se, pelo Deus cristão, não se havia conseguido absorvê-los de fato, pelo Leviatã - o deus do dinheiro, do comércio- poderão ser inseridos em um novo processo de colonização tardio - uma colonização escamoteada por novos ídolos como “sustentabilidade”, “geração de renda” - que, no final, são conseqüências de um processo de integração alavancado por vários agentes e instituições nacionais (FUNAI, SEBRAE, ONGs, Prefeituras, Conselhos Indígenas Missionários etc.), os quais, para garantir a sobrevivência desses povos ainda não encontraram outras formas que não a integração forçada de seus códigos dentro de uma cultura menos favorecida materialmente.

É “cativante” apreciar o trabalho realizado pelo SEBRAE com essas comunidades - trazendo profissionais da área de *marketing* e de *designer* para reformular a composição do artesanato tradicional com vistas à produção em série e posterior comercialização que garantam o “desenvolvimento sustentável” da comunidade.

Esclarecedora a declaração de um dos participantes dessas reuniões ao dirigir-se aos Mbyá:

O mundo mudou muito hoje, e o índio tem que aprender a mudar junto com ele. Vou dar um exemplo para vocês me entenderem melhor. Antigamente as estradas eram todas de terra, cortando o mato então se andava a pé ou de carroça, hoje, se modernizou as estradas, se fez elas de asfalto, bem sinalizadas. Não adianta se querer andar por estas estradas de carroça, sem respeitar a sinalização. Se fizer isto a pessoa, pode ser presa, ou até mesmo se acidentar e morrer. Por isso, nós estamos aqui, para ensinarmos vocês a andarem por esta nova estrada.

Outro fato interessante a ser colocado neste ponto é do pedido que vários Mbyá fizeram a mim, individualmente, para ajudá-los a “abrir uma poupança” no banco. Diziam querer juntar seu dinheiro por pelo menos cinco anos. O que iria ser feito com esse dinheiro acumulado após esse período não perguntei, mas o caso é que afirmaram não querer nem gastar todo o dinheiro que ganham, nem guardá-lo em casa, e sim em uma poupança no banco. Deixo registrado que não

confundiam conta corrente em banco com poupança, conhecendo bem os objetivos dessa última. Nisso, demonstra-se uma (nova?) relevância dada pelos Mbyá à previdência e ao acúmulo com vistas a maiores consumos.

O reconhecimento desses novos códigos, entretanto, torna-se quase que necessário à garantia da sobrevivência mbyá frente à sociedade englobante. Como já disse anteriormente, quanto mais os grupos indígenas dominarem os códigos com que estão interagindo, maiores as possibilidades de sua sobrevivência material. Resta saber como o Mbyá aliará esses novos códigos a sua cultura tradicional, e de que maneira tais códigos não estarão adiantando a completa alienação cultural desse grupo. Os códigos estão sendo compartilhados, a todo o momento, no contato dos Mbyá com grupos da sociedade envolvente, como no caso de São Miguel com turistas, colonos, agentes institucionais e instituições governamentais, conforme demonstro a seguir.

3.6 - O Juruá e o Mbyá - encontros na cidade de São Miguel das Missões

Depois da análise descritiva da organização e da produção mbyá-guarani, passo agora a outro pólo importante da análise da vida econômica de um grupo - a circulação.

Enquanto a produção nos informa características da organização social (organização familiar, regime de trabalho, divisão social do trabalho, tecnologia, contato com meio ambiente), na circulação podemos verificar de como se mantêm as redes que estruturam a vida social. Através de uma análise da circulação dos bens produzidos pelos Mbyá, podemos alcançar os tipos de troca e, assim, relações que mantêm entre si e com a sociedade envolvente. É, justamente nas práticas envolvidas na circulação dos bens, que podemos melhor indicar as transformações em curso nesse grupo submetido ao contato com as práticas da sociedade dominante.

É na circulação que os bens necessariamente relacionam seus valores. Mesmo que se mantenham os tradicionais valores sobre os produtos dentro da Reserva (valor de uso, por exemplo), fora dela esses, assim como com todas as

relações que os permeiam, relacionam-se com outros, conferindo-lhes novos significados, e também, novas relações. Isso quer dizer, assim que o produto é produzido e sai da Reserva, seu significado escapa das mãos daqueles que o produziram, isto é, passa à circulação e à interação com outros produtos, , em outras relações na sociedade envolvente, recebendo novos significados, dados justamente nessas interações.

Os significados, porém, são anexados descendentemente de uma sociedade para outra, de uma sociedade dominante e seus valores transferindo-se hierarquicamente nas relações com os grupos dominados. Vê-se, por exemplo, em Oliveira (1996), o processo de impregnação de um novo valor em determinados bens produzidos pelos Tükúna, afetando então, a integração a um sistema mercantil, modificando todo um estilo de vida. Conforme diz:

Esse valor, não contido na cultura tradicional, representa, talvez, o instrumento mais poderoso na modificação da sociedade indígena, inculcando-lhe o 'vírus' da sociedade nacional envolvente. Possui, por outro lado, um valor heurístico insofismável, pois nos permite discernir no processo de transformação da noção do produto, de bem, o processo mesmo da transfiguração da ordem tribal na ordem nacional (Oliveira, 1996:110).

Volto a retomar o tema posteriormente, por enquanto resta saber que para quem chega a São Miguel das Missões, a principal forma de contato com este grupo é a venda do artesanato nos alpendres do Museu das Missões, localizado dentro do Sítio Arqueológico da antiga Redução de São Miguel Arcanjo. A importância desse comércio é tamanha na sustentabilidade desse grupo, que decidi basear minhas observações, primordialmente na aldeia e nesse espaço.

Ali reunidos em grupos de até quinze famílias, distribuem seus panos de exposição cobrindo de variada artesanaria, os alpendres do Museu das Missões, esperando a visita dos turistas. São as mães de família quem principalmente lidam com a venda do artesanato, distribuindo-se, lado a lado, junto com suas crianças e bebês, a quem, as mães mbyá, mantêm sempre junto de si. Algumas vezes, também participam da venda alguns homens, principalmente os solteiros, levando seus próprios produtos.

As famílias revezam-se nas idas ao Sítio, sendo cada semana dividida para um grupo. Esses grupos foram previamente organizados por reuniões dentro da aldeia. A divisão por revezamento segue algumas funções - não superlotar o Museu de oferta de artesanato por todas as famílias; manter um número adequado de “hóspedes” na Casa de Passagem; além de oferecer tempo às famílias que ficam na Reserva para produzirem novos estoques de artesanato.

Os grupos dividem-se entre “o grupo do Floriano” - aparentados e aliados do cacique e “o grupo de cima”, famílias que não guardam parentesco entre si. O uso do nome “grupo de cima” foi dado pela equipe do INRC para designar o grupo que vive mais ao fundo da Reserva, enquanto a denominação “grupo do Floriano” é êmica. Nisso manifesta-se um dos principais focos de tensão dentro da Reserva, uma divisão interna dos grupos que se revela na própria divisão espacial da área entre as famílias. Os aliados e parentes do cacique próximos a ele; as outras famílias, seus “adversários” políticos em áreas mais ao fundo da área. Além disso, alguns moram ao fundo da área para manterem-se com maior privacidade.

Esses grupos chegam a São Miguel, geralmente, na terça feira, voltando para a Reserva no sábado. Ocupam os alpendres do Museu das Missões por volta das 09:30, instalando seus espaços de exposição à medida que vão chegando. O movimento de turistas é relativamente baixo desse horário até o fechamento da visitação, às 12:00. Pela parte da manhã os Mbyá aproveitam para tomar sol esticados na grama, para conversar, para dar o último retoque nas peças inacabadas, para lanchar, ou seja, passam envolvidos em atividades mais lúdicas que laboriais.

Quando o sítio reabre às 13:30, as mulheres guarani voltam a organizarem a exposição de seu artesanato. Muitos Mbyá se sentam nas orlas do alpendre e ficam atentos à direção nordeste da estrada que chega a São Miguel. Conseguem perceber os ônibus de turistas que chegam a pelo menos, cinco quilômetros de distância.

Ficam as mulheres com seus vestidos fartamente coloridos, com seus bebês no colo esperando a aproximação dos turistas. As crianças de mais idade

costumam brincar na grama. Os homens posicionam-se um pouco mais distantes da exposição, observando a movimentação a certa distância, assim que começam a chegar os turistas.

Ônibus chegam trazendo dezenas de crianças de todas as regiões do Rio Grande do Sul, geralmente estudantes do ensino fundamental. A movimentação em volta dos Mbyá intensifica-se, porém a oferta deles é muda. Não se vê nenhuma das mulheres ou homens gritando ofertas, nem alardeando seus produtos. Deixam as crianças mexerem, tocarem, revirarem seus produtos.

Não alteram, de forma alguma, sua expressão em meio à turba desenfreada de crianças excitadas com as horas de viagem dentro de um ônibus lotado e com o “primeiro contato com os índios”. Lidam com o comércio do artesanato, com a mesma tranquilidade com que os produzem na Reserva.

De maneira geral, as crianças não saem de perto dos Mbyá até que suas professoras lhes lembrem que ainda existem as Ruínas da Igreja de São Miguel Arcanjo para serem visitadas. Às vezes, esses chamados tornam-se inúteis, dada a euforia em que ficam as crianças, que se espalham pelo gramado do Sítio Arqueológico, treinando sua habilidade com os arcos e flechas que compraram. Unem-se, a elas, turistas, os novos caçadores, ávidos de fotos dos “índios” com suas crianças, muitas vezes pagando aos Mbyá, por posarem para fotografias.

Esse movimento estende-se das 15:00 até as 18:00, nos meses de inverno e primavera. A luz violeta do pôr do sol miguelino estende-se sobre o alpendre avermelhado do museu, dando novas e vibrantes cores para aquele bonito artesanato exposto, bem como ao contato quase que frenético dos Mbyá com as crianças.

As mulheres vão vendendo e guardando o dinheiro em pequenas bolsinhas, com as quais deixam os bebês brincarem. É notável a despreocupação que têm com as notas, deixando os bebês arrastarem-nas pelo chão, jogarem-nas longe e, mesmo, morderem-nas. Diante disso o laconismo mbyá só é interrompido para responder aos dois principais tipos de perguntas: Como é que funciona isso ? Quanto custa?

Geralmente, para responder à primeira pergunta, as mulheres, ainda

quietas, demonstram o uso das flautas, dos sinos de vento, dos colares e brincos, enquanto os homens que ficam por perto ensinam às crianças a técnica do uso do arco. É comum verem-se as flechas riscando o céu violáceo das tardes no sítio.

A segunda pergunta é respondida calmamente e com voz baixa, e não raro recebem contrapropostas de preço que são aceitas. O preço das peças é calculado pelos Mbyá segundo o trabalho despendido na produção. Quanto maior for a peça, maior o trabalho para ser produzida e, assim, maior seu preço, inculdo, também aí, a dificuldade de obtenção da matéria-prima para sua confecção.

De um modo geral, as peças que vão para o sítio serem vendidas, são peças produzidas com muita técnica, cuidado e dedicação, com bons materiais, servindo exclusivamente à venda, dado o grau de seu refinamento. Ora, é o Sítio a maior vitrina de seus produtos, o local onde maiores chances têm de vender o fruto de seu trabalho, logo, as melhores peças vão para essa exposição. Algumas peças, como um lindo presépio esculpido em cerne de *guajuvira*, pode chegar ao preço de R\$ 150,00.

Como este foi calculado, por exemplo?

As peças produzidas em guajuvira são mais caras, pela própria escassez e dificuldade da matéria prima. O cerne de guajuvira, para poder ser trabalhado, deve ser retirado de uma árvore tombada há pelo menos quatro anos. Depois de retirado do núcleo da árvore, deve ficar imerso na água corrente mais alguns dias, para só, então começar a ganhar suas formas finais.

Depois disso, o entalhe na guajuvira, por ser uma madeira mais densa que o pau leiteiro é mais dificultoso. O esculpir de uma peça, dependendo do tamanho, para ser carregada de toda a arte do artesão pode levar até cinco horas de trabalho contínuo. Dessa maneira, uma escultura de aproximadamente vinte centímetros. em geral chega ao preço de R\$25,00. Cada hora de seu trabalho, logo custa, aproximadamente R\$ 5, 00 Assim, o presépio constituído de 5 a 6 peças ganha o valor final apontado acima.

No artesanato guarani, estão anexados, principalmente, o valor do trabalho despendido para cada peça e a matéria-prima - quanto mais tempo levar, maior

for o trabalho e, conseqüentemente, maior a peça - maior o preço, além é claro, do seu valor de uso. Quanto mais ornado for o cesto ou o sino de vento e mais difícil for o material de sua trançagem, como por exemplo, a fibra de guaimbé dos desenhos geométricos dos cestos (só conseguido hoje na Argentina), maior seu valor.

Logo, podemos pensar que os Mbyá já se encontram englobados, mesmo que de forma ainda incipiente, dentro de um sistema capitalista no qual o trabalho abstrato assume valores por igual dentro do mundo das mercadorias. Sigamos Marx:

Se o valor de uma mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho despendido durante sua produção, poderia parecer que quanto mais preguiçoso ou inábil seja um homem, tanto maior o valor de sua mercadoria, pois mais tempo ele necessita para terminá-la. O trabalho, entretanto, o qual constitui a substância dos valores, é trabalho humano igual, dispêndio da mesma força de trabalho do homem. A força conjunta de trabalho da sociedade, que se apresenta nos valores do mundo das mercadorias, vale aqui como uma única e a mesma força de trabalho do homem, não obstante ela ser composta de inúmeras forças de trabalho individuais. Cada uma destas forças de trabalho individuais é a mesma força de trabalho do homem como a outra, à medida que possui o caráter de uma força média de trabalho social,(...) (Marx,op.cit.:48).

Posso sugerir o seguinte caminho para confirmar minha afirmação: o de que podemos relacionar o englobamento dos Mbyá dentro de um sistema capitalista, oportunizando um sistema dentro do outro (o do mbyá dentro do capitalista) de forma mais estrutural, através dos preços acumulados na mercadoria (dados através do seu trabalho). Portanto, no produto do trabalho mbyá está anexado o valor de troca somado ao valor de uso, o que demonstra o engajamento indígena ao sistema mercantil, pois se admitia, até então, que o valor de uso seria a “única dimensão da cultura tribal suscetível de fornecer aos seus portadores um critério de avaliação dos bens por eles produzidos” (Oliveira, op.cit.110)

Marx afirmava que nas sociedades tribais:

(...) a própria produção está toda ela organizada em função do

valor de uso e não de valor de troca:unicamente quando os valores de uso ultrapassam a medida em que são necessários para o consumo, cessam de ser valores de uso e se converte em meios de troca: em mercadorias (...) o processo de troca das mercadorias não aparece originariamente no seio das comunidade primitivas, senão onde estas terminam: em suas fronteiras, nos raros pontos de contato com outras comunidades (Marx, 1946:60-1).

Assim, na economia primitiva, conforme descrita também por Clastres e Sahlins, a noção de valor é a do consumo e a da troca recíproca, não tendo só o caráter utilitário da mercadoria fechada em si, mas envolve diversas outras relações ainda mais importantes, como de organização social, laços matrimoniais etc. Entender, então, a configuração da noção do que é produzido pelo Guarani, se fruto direto do seu trabalho pensado como consumo, ou como mercadoria, é entender também como o Guarani reelabora seu papel diante e no contato com a sociedade capitalista nacional envolvente.

Não há diferença significativa de preço de um expositor para outro, e não notamos, entre eles juízos estéticos sobre o trabalho um do outro. Não observei nenhuma vez um Mbyá elogiar o trabalho do outro, ou, até mesmo ver alguém dentro da tribo ser reconhecido pelo artesanato ou receber algum tipo de prestígio técnico. Como as peças são bastante heterogêneas entre si, de artesão para artesão, fica entre nós, os juízos estéticos sobre as obras. Hoje quase posso identificar o produtor da peça somente pelas características do entalhe e da pintura.

O preço das peças de artesanato são, consideravelmente, parecidos e razoáveis dentro de um sistema que utilize o valor de troca da peça em comparação com o valor de troca das peças produzidas pelos artesãos locais não indígenas (e esses valores últimos dados, conforme já mencionei, por relações micro e macroeconômicas).

O artesanato, como produto tradicional mbyá, caracterizava-se por seu valor de uso, circunscrito à produção doméstica. Vamos a uma melhor definição do que digo sobre bens e troca para, depois, voltarmos à situação da interação entre o produto mbyá com a sociedade nacional.

Duas categorias de bens circulavam nas sociedades indígenas - bens de

subsistência e bens de prestígio. Esses bens são classificados em categorias altamente hierarquizadas; e a sua permuta e circulação, fortemente compartimentadas. Assim, bens classificados como bens de subsistência não poderiam ser trocados por bens de prestígio.

Comparo, aqui, dois tipos desses bens na realidade mbyá. Se um caçador chega com uma caça abatida, um bem de prestígio, como havia apontado antes, ele irá distribuí-la entre muitos convidados, ofertará aos convivas a carne do animal abatido em uma festa ou reunião, e o que retrocederá de bem ao caçador é o prestígio entre seus pares. Esse bem, porém, é sempre trocado por outro bem de prestígio, ou, mesmo somente pelo próprio prestígio. Quase que impossível seria ver o caçador trocar parte de sua caça por um quilo de farinha, por exemplo.

Esses dois tipos de bens (bens de subsistência e de prestígio) são distribuídos de duas formas: pela circulação mercantil e pela circulação não mercantil. Como exemplo da última, posso citar a partilha, a dádiva, as prestações seguidas de redistribuição pelo beneficiário da prestação e o tributo, entre outras. Através das dádivas e partilhas, exprimem-se várias obrigações como entre sexos, entre gerações, ao mesmo tempo em que, indicam que as relações sociais são pessoais.

As formas mercantis de circulação podem assumir diversas formas como com ou sem moeda, ou de circulação capitalista de mercadorias etc. Quando se produzem bens para a permuta e são permutados, conforme taxas aceitas por ambos os lados, temos formas de troca e de circulação mercantil sem moeda. (Estas apresentaremos mais adiante entre os Mbyá).

Entre os tipos de permuta com moeda podemos diferenciar dois tipos: a permuta destinada a satisfazer necessidades, em que o dinheiro é utilizado como simples meio de circulação entre as mercadorias, pois o produtor de G1 vende-a, e com o dinheiro, compra a mercadoria G2 que ele não produz. Aqui, a permuta não é orientada para o lucro, e o dinheiro não funciona como capital. No entanto, quando, ao contrário, a permuta envolve a compra a dinheiro de mercadorias para revendê-las com lucro, temos a circulação da moeda constituindo capital.

Sabemos que o acúmulo, a concentração de capital por um indivíduo gera desigualdade entre os membros de um grupo e, até mesmo sua desarticulação, o que é amplamente criticada pelos Mbyá nos fundamentos do *ñandé-rekó*. Os Mbyá preferem dividir a pobreza a ver o acúmulo de poucos.

As trocas realizadas pelos Mbyá obedeciam a normas de etiqueta e de prestação de serviços entre diferentes grupos residenciais. O sentido econômico não era, assim, suficiente para impregnar um produto de um valor de troca, na acepção dada por Marx.

Com a integração dos Mbyá à economia regional, sua produção começa a ser comercializada, ganhando uma nova dimensão. O artesanato ganha novos modelos, ajustando-se ao imaginário do “branco”; é produzido com mais intensidade, substituindo, inclusive, em horas de trabalho a própria produção agrícola, estimulada pela perspectiva de troca pelas mercadorias do “branco”. Posso dizer que, entre os Mbyá de São Miguel, a mercadoria por excelência é o artesanato, sendo hoje produzido e manufaturado quase que exclusivamente para a venda. Apresento um caso claro - o Mbyá produzia um cesto que usaria até vê-lo desgastado e só aí, então, faria outro para seu uso; hoje, porém, produzem cestos quase que diariamente. Portanto, volta-se o trabalho para a mercadoria, para a troca, mesmo que essa troca seja, na maioria das vezes, voltada à satisfação das necessidades.

Pensemos, agora, que os Mbyá estão produzindo e incidindo sobre o valor de mercado de suas peças regras dadas pelo próprio sistema econômico oferecido na região. O valor de uso, *a priori*, não é dado pelo produtor, mas pelo próprio mercado que o consome. Logo, o valor da força de trabalho está inserido dentro de uma proposição do valor atribuído a esse por relações macroeconômicas que extrapolam o universo São Miguel - Reserva do Inhacapetum. Essas relações se configuram no valor de troca.

Posso ainda referir que, dentro do jogo das relações macro-econômicas os Mbyá inserem-se em uma posição bastante desprivilegiada. Dispõem, quase que exclusivamente para sua sobrevivência, da venda do artesanato, de programas de pensão e projetos sociais governamentais (aposentadorias, Fome Zero,

projetos de sustentabilidade...), destituídos que foram de suas formas tradicionais de sobrevivência material, com a espoliação histórica de seu principal meio de produção - suas terras e florestas.

Além disso, incluem-se, dentro da imensa população de miseráveis no país, destituídos de toda e qualquer forma de inclusão social paritária. Não contam com os meios de subsistência de que necessitam, não dispõem de acesso a parcelas políticas de poder, não ocupam posições privilegiadas no interior do sistema de produção e circulação dos bens simbólicos (nem, conseqüentemente, posição privilegiada na hierarquia cultural), não participando dos grupos que detêm o poder simbólico de categorizar os imprescindíveis à Nação.

Hoje, incluídos forçosamente em uma economia de mercado, dependem, como já disse, para sua sobrevivência em São Miguel, quase que exclusivamente do comércio de seu artesanato. Vamos ao depoimento do sr. Lourenço Oliveira, na citação de Garlet,:

Antes quando a gente vivia no mato, não existia miséria. A gente fazia roça; plantava muitos tipos de verdura, milho, batata, mandioca, fumo, abóbora...de tudo Mbyá Plantava. Tinha tudo para se manter. O mato é como um armazém que Ñande Rú deixou para nós: nele encontramos o bichinho pra caçar, muita qualidade de fruta...tem muito pra melar. Naquele tempo não precisava do dinheiro para se agüentar da fome. Hoje, se não conseguimos dinheiro, temos que agüentar a fome...ver os filhos chorando. É triste para o Mbyá agora; tem muita miséria. Mas primeiramente não era assim. No mato nós temos riqueza. - (Garlet, op.cit.:99)

Vivem o paradoxo de existir como cultura tradicional, impedida de reproduzir-se, por ter sido amputada em seu centro nevrálgico, e de necessitar sobreviver materialmente numa sociedade que não gostaria que lhes tolhessem a liberdade garantida pelo antigo modo de vida. Infelizmente, um aspecto acentua, ainda mais, as dificuldades que passam os Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões em relação a seu comércio: a sazonalidade do turismo em São Miguel.

O turismo ao Sítio Arqueológico da Igreja de São Miguel Arcanjo tem sua temporada garantida entre os meses de maio a novembro, alcançando seu ápice

em outubro, cobrindo inverno e primavera somente. Nesses meses é grande o fluxo de estudantes do ensino fundamental no Sítio, justamente quem mais consome o artesanato guarani, principalmente arco e flecha e “bichinhos” de madeira. Logo depois, vêm os adolescentes, estudantes do ensino médio que consomem adornos e “bichinhos”. O faturamento de cada família, em um dia de grande visitação, pode chegar a R\$ 200,00.

Dizem inclusive poder somar até R\$ 2.000,00 em um único mês. Importante salientar que ficam na cidade durante o período necessário para juntar dinheiro para um rancho que os sustente durante o período de uma semana a quinze dias. Assim que acabam essas provisões, já estão com novas peças acabadas e voltam à cidade para reiniciar o comércio.

Nos meses do verão e outono, de dezembro a abril, a visitação ao Sítio diminui enormemente, sendo constituído seu público principalmente de idosos e casais desacompanhados. Dizem os Mbyá que esse tipo de turista consome pouco. Nesses meses, cai também o número de famílias Mbyá dispostas a oferecerem seus produtos. Enquanto nos meses da primavera os alpendres do Museu podem abrigar até quinze famílias, esse período não chega a contar de nenhuma a, no máximo, três. Durante esse tempo, o grupo tem de contar com formas alternativas de sobrevivência, já que nem a agricultura, nem a caça na Reserva lhes garante a subsistência necessária.

Entra, aí, outra espécie de artesanato, a do artesanato pra a troca. Esse tipo de produção configura-se em uma espécie de artesanato inferior em técnica e material ao exposto no Museu. São peças produzidas em pouco tempo que servem à troca rápida por gêneros que possam lhes aliviar a fome em consumo rápido. O artesanato “de segunda” é oferecido especialmente em troca de pão e ou de comida pronta.

Outro meio de sobrevivência na cidade é a mendicagem. Muitas crianças e mulheres rodam a cidade de São Miguel pedindo nas casas, “*sempre muito educadamente*”, conforme os moradores; em busca de comida e roupas. Além disso, podem contar com “fiado” em alguns estabelecimentos da cidade.

Ou com o dinheiro recebido com a venda do artesanato ou através do

fiado, compram nos mercados locais aquilo de que necessitam para a alimentação e limpeza: farinha de trigo, farinha de milho, macarrão, frangos, arroz, feijão, óleo, sabão e sabonete. Como supérfluo, cito: sucos artificiais, refrigerantes, salgadinhos e balas - todos muito apreciados pelas crianças.

Volto a afirmar que tais provisões não são recomendadas pela dieta tradicional. Toda vez que o Mbyá refere-se aos costumes antigos, a primeira coisa que critica são os novos hábitos alimentares, talvez pelo afastamento que causam da produção agrícola, sendo dependentes, para posse desses novos gêneros, de dinheiro recebido no comércio com o “branco”, ficando, assim, através desse tipo de consumo, dependentes do sistema exógeno.

Esses produtos são consumidos na aldeia estritamente entre as famílias que os adquiriram, sendo raro a presença de comensalidade pública, exceto quando da presença de crianças à volta do fogo ou de algum “companheiro”, como dizem, estar fazendo uma visita à hora do almoço. Isso decorre da falta de recursos suficientes para o excedente que oportunize a comensalidade pública.

Estive, entretanto, com um Mbyá da Reserva de Estrela Velha que me confidenciou: *“Eu não entendo eles aqui. Comendo separado, cada um na sua casa. Lá na minha aldeia, eu nunca pensei em comer sozinho. Nós comemos todos juntos.”*

Estranhando o fato perguntei:

“Lá tem muita família ?” - ao que fui respondido.

“Lá somos todos parentes”.

Logo concluí que a comensalidade pública se dá, porque todos, nessa área, constituem em uma só família extensa e, assim, toda a produção da aldeia volta-se a esda única família, enquanto no Inhacapetum, passam de cinco famílias extensas, no mínimo. Além disso, os recursos disponíveis para a comensalidade pública de grande quantidade de pessoas são quase inexistentes dentro da Reserva.

As refeições não têm hora certa para acontecerem, podendo ser feitas a qualquer momento, geralmente na hora em que as crianças começam a sentir fome. São elas que começam com os preparativos do almoço, como trazer a

farinha, acender o fogo, etc. O almoço não passa das duas horas da tarde. No entanto, enquanto as outras refeições, em regra mais uma (quando há venda de artesanato em quantidade, porém, quando estão com dificuldades na venda desse não passam de uma refeição ao dia), dá-se em sessões contínuas durante o cair do dia. A fome é característica presente na aldeia nos períodos de pouca venda de artesanato.

As relações de troca ou comércio do Mbyá em São Miguel não se dão somente na cidade, encontrando alternativas, (ainda que insuficientes para garantir-lhes a manutenção). Também mantêm esse tipo de relação com seus vizinhos “brancos”, residentes no Assentamento do MST, na Estância da Barra.

3.7 - “O Mbyá e o colono” - relações entre a Reserva e o Assentamento da Barra do MST

A Reserva do Inhacapetum faz divisa, ao sul, com o chamado Assentamento da Barra ou Assentamento Grito de Sepé, de propriedade do MST (Movimento dos Trabalhadores Sem Terra). Ela leva esse nome em função de estar localizada, dentro de seus limites, a barra de entroncamento dos rios Inhacapetum e Piratini.

No assentamento residem atualmente vinte e oito famílias, totalizando cento e trinta indivíduos. Sua história começa em vinte e sete de janeiro de mil novecentos e oitenta e sete (27/01/87) quando setecentos e vinte e três pessoas acamparam na área da antiga Fazenda da Barra, protestando-a como terra improdutiva. Em 25/09/88 é repassada ao MST pelo Governo Federal como área de assentamento.

Constitui-se, assim, na localidade de São João das Missões (nome da localidade onde estão a Reserva e o Assentamento) em dois grupos bastante distintos, mas que conservam relações de vizinhança bastante significativas para o entendimento dos níveis de reciprocidade que os Mbyá mantêm com grupos de “brancos”.

O assentamento divide-se em pequenos lotes de terra destinados à

produção agrícola das famílias ali assentadas. É recortado por diversos terrenos, onde se dispõem casinhas de alvenaria e madeira bastante simples, e terrenos de plantio, nos quais, predominam a criação de gado leiteiro e a policultura de gêneros alimentícios. O forte da produção do assentamento restringe-se, porém, à venda de leite para indústrias de laticínios. Seus moradores são pequenos agricultores, na maioria, católicos e de formação política de esquerda.

O discurso dos assentados perpassa diversas críticas ao sistema vigente, e a exploração do “proletariado” pela “burguesia nacional e estrangeira” - para citar suas próprias palavras. Esses têm os Guarani como bons vizinhos, conceituando-os como um povo calmo, pacífico, que não traz problemas para as comunidades. Segundo os assentados, os Mbyá não são “beberrões”, nem “ladrões” e “arruaceiros”.

Chamou-me a atenção, na Reserva, a frequência tanto com que via os assentados vendendo seus produtos no seu interior, quanto com que os Mbyá iam comprar produtos no Assentamento. As relações entre os dois grupos, porém, não são somente econômicas, mas encerram amizades, participação mútua em jogos e festas, visitas, etc.

Rafael Webery, um dos líderes do assentamento do MST, revela-me que os Mbyá vão muito a sua casa comprar gêneros alimentícios. Sua casa, no entanto, não se caracteriza espacialmente como um armazém. Diz ele que, logo que os Mbyá chegaram à Reserva, iam ao Assentamento procurar farinha, óleo, pão. Como os assentados sabiam que Rafael tinha o hábito da previdência, de estocar alimentos em sua casa, passaram a recomendar-lhe como possível vendedor. Os produtos mais procurados pelos Mbyá, no Assentamento, são a carne de rês, farinha, óleo, pão, cachaça e frangos vivos.

Há uma curiosidade sobre o frango. Compram somente frangos brancos, sem manchas. Isso se deve ao uso que fazem das penas das aves no adorno do artesanato. Quando depenam o frango, guardam suas penas para tingi-las e enfeitar arcos, flechas, sinos de vento e adornos corporais.

Com a crescente demanda dos Mbyá por esses produtos, Rafael começou a trazer dos supermercados de São Miguel um número excedente de gêneros

para repassar-lhes. Afirma que não busca lucro com esse comércio, já que o preço que incide sobre cada produto não chega a 10%; diz que faz “para ajudar os índios”. Não há, porém, um fluxo grande e contínuo nesse comércio. As trocas são feitas somente em caso de necessidade, na falta de oferta do gênero necessitado na Reserva.

Chama a atenção a quantidade de artesanato guarani espalhado pelas casas do assentados. Todos têm coleções de bichinhos de madeira e cestos. Isso revela uma das facetas dessas trocas. Na maioria das vezes, os Mbyá oferecem-lhes os bichinhos em troca de produtos já manufaturados como pão (sua preferência na troca). A oferta sempre parte do indígena, que incide no valor de troca do artesanato o tempo de trabalho despendido nele, como já mencionado. Assim, o pão converte-se no seu próprio tempo de trabalho em relação ao tempo de trabalho do artesanato. Mostra-se, assim, um tipo de circulação mercantil sem moeda, na qual se troca um produto por outro equivalente.

Com os outros produtos, como farinha e óleo, oferecem, como valor de troca, o preço de mercado encontrado no comércio aos turistas, às vezes com descontos de até 50% sobre o valor final das peças. Os assentados dizem que, na maior parte das vezes, o que se oferece nas trocas é o artesanato de “segunda linha”, o qual já citei antes. Dizem que, raramente, chegam com dinheiro para compra no assentamento, sendo o artesanato, geralmente, a moeda de troca pelos produtos de que os Mbyá necessitam. Logo, o dinheiro ganho na cidade de São Miguel é gasto na cidade mesmo, nos bares e supermercados e depois, levado, para a aldeia, através do pagamento de um frete conjunto entre as famílias que passaram a semana no Sítio. Os bichinhos são, também oferecidos no Assentamento como “presentes”, em retribuição às matérias-primas que são retiradas dali. Também é comum o hábito da “mendicância” dos Mbyá dentro desse.

Os assentados costumam dizer que sabem quando os Mbyá estão passando necessidades. Brincam:

“Acabou a comida na aldeia, olha os Guarani na estrada”.

O consumo, nos meses de verão decresce significativamente em virtude da

falta de compradores para o artesanato. Assim, dizem os assentados que toda vez que enxergam ao longe os Mbyá espalhados pela estrada é porque sabem que os gêneros alimentícios começaram a escassear na aldeia, e em breve estarão as portas de suas casas. Os produtos consumidos seguem, porém, os mesmos nesses meses. Nota-se, visivelmente, a perda de peso dos Mbyá nesse período, algo sobre o qual se deve ter um melhor detalhamento no futuro.

Com isso, fecho, de certa forma “o ciclo econômico” do Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões - condicionado pelos diversos fatores já expostos: a venda do artesanato, a disponibilidade da agricultura, as trocas com os assentados, a estiagem etc.

O artesanato é produzido durante o ano todo, com menos intensidade nos meses do verão: de dezembro a fevereiro; e mais intensidade nos meses do final do inverno e primavera: de agosto a novembro, correspondendo também ao volume de mercadorias vendidas.

As atividades relacionadas ao milho, mesmo variando segundo a ajuda de órgãos, como Prefeitura Municipal e EMATER, iniciam-se em agosto para o preparo do solo e setembro para o plantio. A colheita dá-se no início de fevereiro, coincidindo com o batismo das crianças. O consumo do milho estende-se pelos meses do verão e início do outono.

A extração de frutas silvestres, a caça e a pesca correspondem ao final da primavera, entre dezembro e o fim do verão, mais especificamente no mês de março.

As trocas com o assentamento intensificam-se nos meses do verão e outono.

Disso, são decorrentes as seguintes observações:

Verifica-se uma maior mobilidade mbyá entre a cidade e a Reserva entre os meses de abril a novembro, reduzindo-se entre os meses de dezembro a março. Decorre, daí, um refluxo na produção do artesanato nos meses do verão; logo, muito do que é trocado ou é “sobra de estoque” ou feito às pressas. Também nos meses do verão, muitos Mbyá saem de São Miguel em busca de novos mercados ou para visitar parentes em outras aldeias.

Além disso, o tempo ecológico do passado (antes do contato intermitente) e o do presente configuram-se temporalmente de forma parecida, ainda que por circunstâncias diferentes. A agricultura e as atividades de extração seguem os padrões temporais do passado, enquanto a busca por novas regiões de aproveitamento econômico limita-se aos potenciais econômicos apresentados na região de São Miguel das Missões, no Assentamento e no Museu das Missões. O cerne da descaracterização reside na dependência do contato com o “branco” e com suas instituições para sobreviverem materialmente. Entretanto, com a redução da venda do artesanato crescem entre os Mbyám a necessidade material de formas tradicionais de alimentação e produção.

Assim, nos meses do verão, há uma dependência maior dos produtos produzidos dentro da Reserva, daí ser necessária uma atenção maior das Instituições responsáveis pela garantia do sucesso dessa produção: o que é ganho no inverno e na primavera não é poupado ou estocado para os períodos de carência. Daí, dois fatos podem ser apontados: em geral, não se ganha o suficiente para o excedente ou tudo é consumido com muita abundância, de uma vez só, até acabar.

Nota-se que o comércio do artesanato é insuficiente para garantir a total necessidade material dos Mbyá, ainda que essa seja limitada na maior parte ao consumo alimentar.

3.8 - “O individualismo entre os Mbyá” - casos e observações etnográficas entre duas culturas

Há casos de venda de produtos mbyá para os assentados, o que me chama a atenção para a produção de excedentes realizados por algumas poucas famílias dentro da Reserva. Contam que Cate (o Mbyá da crônica anterior) já vendeu muito milho para os assentados. O milho do “branco” porém, nunca o milho guarani.

Cate, por diversas vezes, foi ao assentamento pedir conselhos sobre plantação, uso de agrotóxicos, solicitar maquinário, etc. Geralmente, os assentados dão geralmente conselhos pragmáticos da relação custo-benefício da produção de determinados insumos. Costumam desencorajá-lo a usar agrotóxicos, a utilizar a monocultura, enquanto outros assentados influenciam-no a plantar soja, criar porcos, etc.

Um dos fatos observados é que Cate trocou, com um assentado, uma junta de bois, dada pela EMATER para o arado das roças familiares da Reserva, por uma moto com um assentado. Esse fato causou indignação entre vários membros da comunidade mbyá, enquanto as lideranças, seus familiares como o cacique, silenciaram sobre o acontecido, por dois motivos principalmente: um, interior, com vistas à própria comunidade, e outro exterior, com vistas aos agentes da sociedade nacional.

O silêncio à comunidade sobre o fato revela uma das facetas da organização mbyá - a "individualidade familiar" aliada a um "faccionismo" ou seja, uma forma de hierarquização de valores que concebe à família extensa como um de seus valores preponderantes, e logo, ao grupo vicinal, que ela alia-se. A família não é entendida, pelos seus membros, como o grupo Mbyá de forma geral, com ênfase a ideologia holista, mas em um grupo mais restrito, que cerca somente o ego e seus conjugados.

Eu, ainda, colocaria ressalvas a um protagonismo da família extensa dentro da Reserva do Inhacapetum. Vêem-se alguns hábitos de reciprocidade entre os familiares, no consumo dos bens, excetuando, porém, uma única família extensa (logo a do ex-cacique), o que se vê é a preponderância da família nuclear como eixo organizativo.

A moto, beneficiária, conforme colocado pelos meus interlocutores, dentro da Reserva à Cate e seus familiares (aqui os da família extensa) somente. Desse modo, um bem que seria de uso coletivo passa ao uso individual de uma única família. A liderança preferiu calar sobre o assunto dentro da Reserva, beneficiando-se do fato de que as principais reclamações são feitas para o cacique que, para resolvê-las, chama uma assembléia entre os membros da

comunidade. Ora, como é de costume entre os Mbyá o evitar o confronto, os descontentes ficaram impedidos de reclamar tanto ao cacique, representante da família beneficiada, quanto expor sua reivindicação a toda comunidade.

Quanto à segunda proposição, a do silêncio para o exterior refere-se mais a um tipo de estratégia de defesa étnica adotada pelos Mbyá. Poderia dizer que o grupo Mbyá se subdivide na mesma razão com que suas disputas vão se regionalizando. A distância estrutural, aqui, refere-se às alianças política que reservam entre si.

Passam dos “povos indígenas” genéricos para povo Guarani, para Mbyá-Guarani, para Mbyá-Guarani da Reserva do Inhacapetum, para grupo do “fulano de tal”, para família do beltrano.

Podemos seguir o seguinte gráfico:

Povo indígena (internacionalmente)

Povo Guarani (América do Sul ou nacionalmente-em relação a outros grupos indígenas)

Mbyá-Guarani (nacionalmente ou regionalmente - isoladamente ou em relação ao outros grupos Guarani ou Kaingang)

Mbyá-Guarani de São Miguel das Missões (regionalmente)

Grupo do *big-man* “fulano de tal” (entre as famílias extensas, disputas internas dentro da cidade)

Família do “beltrano” (pai de família) (dentro da Reserva)

Portanto, a distância entre eles vai diminuindo discursivamente à medida que a coesão entre o grupo seja vantajosa na disputa por recursos ou direitos políticos junto a outros grupos.

Remetendo ao exemplo da moto apresentado posso afirmar que, mesmo que os grupos familiares tenham ficado descontentes com a transação da moto pelos bois, quando a disputa passou ao nível regional, com a intervenção dos técnicos da EMATER ameaçando-os de perda dos bois, aplainaram-se as disputas dentro da Reserva, e a coesão surgiu em torno da defesa do Mbyá de São Miguel. Logo, todos, em grupo, defenderam a troca efetuada por Cate em frente aos técnicos.

Por conseguinte, A e B tornam-se AB, assim como podem ser AB em relação a C e transformar-se em ABC em relação a um elemento exógeno que possa lhes trazer prejuízos ou mesmo benefícios.

Ainda, fica demonstrada a importância da família entre eles. O cacique antes de ser uma liderança para todos, é membro de uma família, e a sua ação, é antes, voltar-se ao benefício dos seus para, depois, a ações voltadas à comunidade. Suas obrigações principais são para com sua família.

Noto, aqui, um relaxamento das prescrições sobre o prestígio com vistas à comunidade anunciada por outros antropólogos, como Clastres e Sahlins, anteriormente. Mais uma vez deixo claro aqui que verifiquei, até então, esse fato entre alguns indivíduos dentro da Reserva, não que, pelo menos discursivamente, esse comportamento seja regra.

Para um melhor entendimento, passo a uma breve descrição dos

problemas de liderança dentro da Reserva.

Quando cheguei em São Miguel, estava no cacicado Floriano, um líder carismático que acumulava, em si, as funções de porta-voz, de professor e mestre do Coral Jerojy e vice-cacique-geral Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul. Floriano nasceu na província de Misiones, na Argentina, e desde cedo trabalha com o “branco”. Aos seis anos, foi ser cantor em uma banda local da Argentina, cantando polcas e músicas regionais, viajando em apresentações até os nove anos de idade. Depois disso, foi trabalhar com seu pai nas “changas”, em empreitadas de derrubada de mato e plantio, para produtores rurais. Isso até a idade adulta, quando se deslocou entre a Argentina e Paraguai, e mais tarde, veio para o sul do Brasil em busca de terras.

Chegou a São Miguel das Missões em 1998, se estabelecendo ali até hoje, salvo um ano inteiro que passou fora, morando na comunidade guarani de Barra do Ribeiro, próximo ao município de Camaquã.

Teve fundamental importância dentro do processo de reconhecimento dos Mbyá em São Miguel e das conquistas políticas e sociais alcançadas pelo grupo, desde sua chegada no município. Através de diversas viagens, levou o nome de sua comunidade até o Gabinete da Presidência da República em Brasília, apresentou-se com o Coral Mbyá Jerojy Guarani da Reserva do Inhacapetum em todo o Estado, em diversos eventos da região, entre outras formas de divulgação de sua cultura.

Após outubro de 2004, procurou-me dizendo que tinha desistido do cacicado, pois o estressavam muito todos os compromissos, que gostaria de ter tempo para estar com a família. Foi passado, então, o cacicado a Nicanor Benitez, seu sobrinho. Sabia, porém, que não era somente o estresse que havia o destituído da função.

A época da eleição municipal em São Miguel das Missões é bastante conturbada, ânimos se acirram, e a cidade fica dividida em duas facções - a situação e a oposição. Não há meio termo. A briga, a desconfiança e a compra de votos são a tônica do período eleitoral.

Ao que parece, Floriano impediu diversos Mbyá de irem votar na Barra,

porque havia vendido a garantia dos votos da comunidade a um candidato da região. Essa venda reverteu-se em um imenso banquete, para o qual fui convidado, na ocasião da festa de aniversário de sua filha Miguelina, que contarei mais adiante. Como os votos no candidato não poderiam ser garantidos, impediu que muitos indivíduos da comunidade saíssem para votar, auxiliado por parentes seus e pelos *xondarús*

Esse fato, aliado à revolta dos aliados do candidato e eleitores da situação desestabilizou a liderança de Floriano, dentro e fora da Reserva. A isso se somaram outros fatores que auxiliaram a demonstrar as práticas de indivíduos dentro de uma perspectiva individualista familiar. A fim de preservar os informantes de possíveis críticas e, com elas restrições, a membros da comunidade. Cito apenas um deles, embora outros, que inclusive alcançaram instâncias jurídicas, tenham vindo à tona a época de minha observação entre esse grupo. Esse fato está diretamente relacionado à produção do INRC na Reserva do Inhacapetum.

Na ocasião da formação da equipe responsável pela execução do INRC, indicamos (eu e a equipe) um dos Mbyá como intérprete português-guarani para a contratação pelo IPHAN, a fim de integrar esse grupo de trabalho. O escolhido foi o cacique Floriano, por ser nosso mais efetivo contato dentro da Reserva do Inhacapetum na época (maio de 2004). Desde o princípio, eu sabia que teríamos a participação de muitos membros da comunidade no projeto, e não somente do cacique, o qual serviria mais à função de integrador de nossa equipe à comunidade.

Durante todo o percurso do trabalho fomos amplamente aceitos e ajudados pela comunidade como um todo, embora alguns indivíduos e famílias tenham-se integrado mais à pesquisa. Passados três meses e atrasos burocráticos do pagamento do INRC a Floriano, acompanhei-o ao banco para que recebesse.

Uma de minhas principais preocupações era de como esse dinheiro seria dividido e de que forma seria gasto, já que ia diretamente ao cerne de minha pesquisa. Teria a oportunidade, com isso, de observar como os Mbyá lidariam com uma soma considerável de dinheiro (em relação ao que costumam ganhar), e

como tal procedimento seria desenvolvido no interior da aldeia.

Logo que saímos do banco, perguntei a Floriano o que seria feito do dinheiro, embora isso me causasse certo constrangimento. Ainda perguntei se a soma seria dividida entre a comunidade. Ele me respondeu que compraria mantimentos para a comunidade com uma parte, e a outra deixaria guardada para eventuais necessidades do grupo. Despedi-me, e depois o vi carregado de compras do supermercado; entretanto, nada que configurasse uma compra grande, que desse para todos os indivíduos da Reserva. Despedimo-nos.

Dois dias depois, fui até a aldeia e perguntei diretamente a Nicanor, o novo cacique, que se mantinha ao lado dos chefes de família mbyá, se ele já sabia que o dinheiro havia sido pago e o que ele, como cacique, faria com o dinheiro. Respondeu-me que seria comprada comida para a comunidade. Depois dessa resposta, quietei. Alguns dias mais tarde, todavia, começaram enxurradas de perguntas dos Mbyá sobre o destino do dinheiro, com quem tinha ficado, etc. Confesso que, inicialmente, fiquei bastante impressionado com as perguntas, já que confiara que havia sido dividido igualmente. Logo os olhares descontentes eram a tônica na aldeia, e a conversa que outros membros do grupo mantinham comigo orbitavam sempre sobre o mesmo tema - o dinheiro do pagamento do IPHAN.

A fim de esclarecer o mal-entendido, fiz uma primeira reunião com o cacique Nicanor explicando-lhe quanto de dinheiro havia sido pago e por que ele veio para a conta de Floriano, apesar de já ter-lhes deixado a par disso nas primeiras reuniões do INRC na aldeia.

Apesar de Nicanor ter parecido bastante satisfeito depois da conversa, o clima na aldeia ficava cada vez pior. A maioria dos chefes de família só me falavam do dinheiro, e pipocaram as acusações contra Floriano e outros Mbyá vistos como “individualistas”. Começou a delinear-se, aí, claramente a tensão entre os discursos de um holismo ideal e um individualismo objetivo.

Demonstra-se, então, uma das principais tensões dentro da Reserva e um dos principais motivos da grande mobilidade dos Mbyá de uma área para outra - a tensão entre o individualismo de certos membros e o beneficiamento de suas

famílias em detrimento do beneficiamento de todas as famílias, o que segue os ideais holistas expressos no *ñande-rekó*. Como já coloquei antes, talvez a característica mais prezada pelo Mbyá seja sua liberdade e individualidade, dada já na sua noção de pessoa. Essa liberdade pressupõe o livre arbítrio, a liberdade de ação dos membros do grupo e o seu julgamento em parte dado na própria consciência (e essa limitada pela coercitividade dada na moral grupal), a menos, é claro, que já tenha sido estabelecido como regra, o castigo a determinada conduta. Há caso, porém, em que se espera apenas a boa conduta do membro, seu apego moral à tradição, não havendo nenhuma “legislação guarani” para inferir sobre o caso.

No caso do trato com elementos exógenos, como dinheiro, distribuição de recursos, é esperado, por toda a comunidade, que a liderança ou o responsável pela distribuição aja de acordo com os preceitos do *ñande-rekó* da humildade, do apego ao grupo e às suas necessidades como um todo. No entanto, quando isso não é cumprido, reflete-se, através do descontentamento geral da comunidade a tensão política entre grupos familiares, culminando numa espécie de divisão - partidários da liderança (ou infrator) e contra-partidários. Através de assembleias, tenta-se chegar a um meio termo, mas não se verifica, fora a sanção moral do grupo, nenhuma outra forma de castigo, nem de reparação do dano.

Logo, os descontentes, para não se entristecerem (como eles próprios o dizem) com aquele estado de coisas, com a desigualdade entre indivíduos gerada no fato, recorrem a uma antiga estratégia, mudando-se para outras áreas. Serve a máxima - “os incomodados que se retirem”. Lembro que muitos dos Mbyá residentes no Rio Grande do Sul, segundo dados etnográficos (Garlet, 1997) são considerados conservadores em relação às mudanças influenciadas por agentes externos à comunidade.

Posso situar essa tensão em outro pólo também: a dos vínculos sociais - o daquelas sociedades que visam a escapar às obrigações normais inerentes aos vínculos sociais; e o daquela que coloca esses vínculos como parte central e reguladora da vida.

No primeiro caso, temos uma apologia à liberdade individual e essa

decorrente da própria ausência da dívida. A ausência da dívida traz, consigo, um afrouxamento desses vínculos, ainda que sobre o indivíduo possam voltar-se diversos tipos de sanções.

No segundo caso, temos ainda o apego a formas holistas de organização, com a valorização dos vínculos sociais entre as partes. Nessas formas, os agentes sociais não agem somente em função de seus interesses, mas principalmente em função de normas e valores. Aqui, o valor preponderante é a moral voltada às normas grupais - opõem-se duas instâncias: o prazer e o senso de dever. Em outra parte, já coloquei as diferenças entre a moral e a liberdade dentro do direito de propriedade.

O que cabe colocar aqui é que, apesar de manterem o discurso moral, que integra e sedimenta a vida social mbyá, eles têm um pleno sentido de individualidade, inclusive na sua construção de pessoa. Não seria muito difícil no contato com uma sociedade (que lhes impõem valores de forma hierarquizada) que voltada à individualização com fins de liberdade para com os vínculos sociais (e nisto a equivalência das dívidas - a desobrigação nas relações), ver membros desse grupo tradicional, criados quase que a vida toda em contato com este outro sistema (o da sociedade nacional envolvente), aliando suas práticas no intuito de desprender-se, também, da rígida observância aos vínculos morais com a comunidade.

É importante lembrar que as acusações de individualismo pelos Mbyá não se dirigiam somente a indivíduos isolados, ainda que fossem sempre referenciados como exemplos, mas à amplitude dos indivíduos tomados dentro da Reserva. Diziam que, além de não confiarem um no outro para ser o responsável pelas divisões de recursos externos na aldeia, recaíramos sempre no mesmo erro se repassássemos diretamente, a um único indivíduo, determinada soma que deveria ser dividida. Afirmaram-me contundentemente que qualquer um que pegasse o dinheiro o tomaria para si.

Fizemos uma segunda reunião, agora com toda a comunidade. Um dos membros da equipe, que tinha mais intimidade com Floriano foi conversar com ele antes dessa, já que não esperávamos sua participação na reunião confrontando

diretamente os outros membros de sua comunidade. Ficamos sabendo, então, que Floriano pegou o dinheiro para si, tendo o gasto exclusivamente com seus familiares, sem cogitar a hipótese dividi-lo entre o grupo.

Quando indagado, respondeu que tinha sido ele a trabalhar pelo dinheiro, que se não fosse sua participação política, inclusive entre escalões do Governo Federal nada daquilo estaria acontecendo, inclusive o INRC. Alega que se, tivesse dividido o dinheiro entre o grupo, esse seria gasto com bebida, sem sobrar nada para as crianças. Que, entretanto, o dinheiro, ficando com ele, foi bem gasto, tendo sido usado para comprar alimentação para seus filhos.

Segundo confidências dos próprios informantes, não observei, entretanto, que o dinheiro tenha sido distribuído entre a parentela da família extensa e sim somente entre os familiares nucleares de Floriano. Nota-se ainda no discurso de Floriano, de acordo ao que já foi dito anteriormente, a afirmação do direito de posse baseado no trabalho individual e a primazia da família em relação ao grupo. Quando passa a beneficiar exclusivamente a sua parentela com o resultado de suas barganhas, passa a exercer uma reciprocidade negativa (Garlet, op.cit.69 e Sahlins, 1974) na medida que restringe a circulação de bens e produtos , beneficiando apenas o seu grupo familiar.

Voltamos à reunião com o restante da comunidade. Lá foi estipulado que os próximos pagamentos do IPHAN deveriam vir na conta de um de nós, antropólogos, a quem poderiam confiar a justa distribuição do dinheiro a todas as famílias. Percebe-se que o trato com elementos exógenos a sua cultura, como a distribuição de dinheiro, é recomendado pelos próprios Mbyá que devam ser gerenciados pelos próprios “seres exógenos” que o trazem de fora.

Destaco que uma das principais características da circulação nas sociedades tradicionais é a circulação sem fins lucrativos, o contrário desta, a troca visando o lucro, é uma característica, embora não só observada nas sociedades capitalistas, constituinte dessa. O trabalho individual visando o lucro e o acúmulo pessoal é uma característica bastante importante de entendimento do individualismo.

Algum tempo atrás, doamos vários litros de refrigerante para a aldeia, que

seria levado por uma das lideranças. Qual não foi nossa surpresa, ao descobrirmos, que essa liderança estava comercializando o refrigerante dentro da área ao invés de distribuí-lo. Este fato me parece extrapolar tanto a necessidade de prestígio que o *big-man* tem de sua comunidade, demonstrando assim um relaxamento aos valores holistas de aceitação e prestígio social, como com a prática tradicional da produção com vistas as necessidades e não ou lucro. Ao ter utilizado o refrigerante para a comercialização, demonstra que elementos dados principalmente entre a ideologia da sociedade moderna, passaram a serem operados por determinados indivíduos dentro da Reserva - aqui o lucro e o ganho pessoal. O refrigerante, por ter sido ganho poderia simplesmente ter sido revertido a partilha entre todos dentro da Reserva, porém foi utilizado como mercadoria passível de se obter ganho.

Vê-se em Souza:

Os prolongados contatos culturais têm provocado o abandono dos antigos padrões de solidariedade e cooperação, os quais vigoram na satisfação de todas as necessidades vitais das sociedades guarani. A aculturação econômica provoca a modificação dos velhos padrões e instituições, e o sistema de produção doméstico torna-se impraticável. Surge uma individualização econômica e a família-grande deixou de ser, recentemente, a unidade de produção e consumo. Não só os Guarani, mas todos os grupos primitivos, têm sido obrigados a substituir, em curto, prazo a antiga economia comunitária de tipo cooperativista pelo sistema individualista do Mundo Ocidental (Souza, 1987:414).

Ressalto que estas lideranças, em sua maioria, serviram como peões em fazenda, como músicos de banda ou exerceram diversas outras atividades, junto a membros da sociedade envolvente. Esta integração dá-se pelos diversos motivos apresentados até aqui.

Com isso, retirei duas observações.

A primeira, é que, o ideal de vida expresso no *ñande-rekó*, é manifesto essencialmente nos momentos de afirmação da coletividade. Firma-se como discurso quando entra em jogo a causa da coletividade negligenciada em detrimento de indivíduos isolados.

A Segunda, é que, existem certos elementos, impostos pela sociedade nacional envolvente, que ainda não assimilados totalmente pela coletividade, são responsáveis, como um corpo estranho no sistema de categorias guarani, por acentuar as tensões dentro do grupo. Vê-se que o dinheiro é eminentemente categorizado dentro do sistema do “branco”. Como vimos ele é gasto principalmente na cidade, no “universo do branco”, e o próprio *ñande-rekó* prevê a frugalidade da vida, o não uso do dinheiro. Esse sistema moral, prevê, inclusive um afastamento do Mbyá do “mundo do branco”, opondo essas sociedades em dois ambientes distintos - o mato e a cidade.

Em uma das declarações dos Mbyá, que lembra muito uma já exposta acima: *“O Mbyá vai ser sempre assim, não adianta o “branco” tentar mudar. Nós vai ser sempre pobre, viver assim no mato, com pouca coisa.”*

A pobreza - a limitação de recursos - é necessária para a manutenção da própria tradicionalidade mbyá, na razão inversa da apropriação do dinheiro vista como defeito da convivência com a sociedade envolvente. A pobreza é também uma categoria essencial para a manutenção do *status-quo*, e logo, para a coesão social dos Mbyá. A riqueza e o dinheiro são, em si, um elemento desagregador para o grupo, na medida que inferem, diretamente, tanto sobre a tensão dada dentro de sua ideologia, inserida às influências da interferência ocidental, quanto no rompimento das frágeis estruturas da organização social baseada na igualdade econômica.

Como afirma Clastres:

A sociedade primitiva assinala à sua produção um limite estrito que ela se proíbe de transpor, sob pena de ver o econômico escapar do social e se voltar contra a sociedade, abrindo nela a brecha da heterogeneidade da divisão entre ricos e pobres, da alienação de uns pelos outros.(...)A sociedade primitiva admite a penúria para todos, mas não a acumulação para alguns (CLASTRES, 1982:135-6).

Como o dinheiro sendo, porém, uma categoria eminentemente “branca”,

poderia ser novamente revertido em bem com vistas às trocas recíprocas entre os Mbyá? É o que tentarei explicar na descrição do jogo “montês” observado em um dia de banquete na Reserva.

3.9 - Um jogo de reciprocidade - o montês

Em setembro de 2004, eu, Diogo Blotta e Seu Emílio Corrêa fomos convidados a comparecer à festa de aniversário de Miguelina, filha do então cacique Floriano Romeu. Essa data coincidia com o dia de São Miguel Arcanjo, padroeiro da cidade e da chegada do grupo atual dos Mbyá à São Miguel.

Saímos de casa pela manhã em um dia radiante de sol e céu profundamente azul. Pegamos a estrada por volta das nove horas e chegamos à aldeia por volta das dez horas. Levamos conosco duas senhoras Mbyá, além de carregar, no porta-malas, vários engradados de refrigerantes e um saco com mais de cento e cinquenta pãezinhos, todos “doados” pela Secretaria Municipal de Saúde.

Quem chegava na entrada da Reserva naquele horário parecia estar adentrando uma aldeia deserta, esquecida pelo tempo e por seus habitantes. Já sabíamos que as confraternizações, os banquetes aconteciam ao fundo da Reserva, à volta de uma imensa mesa de madeira cercada com um comprido banco de cada lado, ao moldes das conhecidas mesas de churrasco gaúchas.

Toda a aldeia parecia estar reunida no mesmo local. Mulheres conversando em roda animadamente, homens desfilando com seus bebês e bebendo vinho, crianças correndo em algazarra para todos os lados, e os sorumbáticos cães de estimação observando a todos timidamente.

Em pouco tempo, já estávamos envolvidos na algazarra. Crianças correndo a nossa volta pediam que as fotografássemos ou que as filmássemos; adultos nos ofereciam bebida, e a música sertaneja tocava a todo volume. Ao fundo, preparavam o cardápio do banquete. Uma imensa churrasqueira, constituída de uma comprida cova cheia de toras de madeira em brasa, margeada com quatro forquilhas que sustentavam um extenso suporte, onde estacas forradas de carne

espetadas no chão descansavam uma de suas pontas. Parecia estarem assando quase uma vaca inteira sobre a churrasqueira.

Depois de alguma bebida e música, a carne passou a ser servida. Enquanto Osvaldo distribuía os espetos em cima de mesa, os Mbyá organizavam-se em filas para recebê-los. Cada adulto e criança foram agraciados com um espeto de carne acompanhado de refrigerante e pão. Assim que cada um pegava seu espeto, sentava sob uma árvore para degustá-lo. Todos comeram até fartarem-se totalmente.

Assim que terminou o banquete, os Mbyá reuniram-se em roda para ouvirem as palavras de Floriano, pai da aniversariante e anfitrião da festa, e de alguns chefes de família e outros aniversariantes. Interessante apontar que o nome cristão de ambos aniversariantes é Miguel.

Floriano fez os agradecimentos a todos em guarani e português, relembando, em sua fala, o percurso de lutas até a conquista da Reserva. A seguir passou a palavra aos outros chefes de família e aniversariantes, que relembrou, também, as lutas agradecendo nominalmente aos “brancos” que figuram como seus aliados.

Logo após, passaram às danças ao som de polcas paraguaias e música sertaneja brasileira. Eu e Diogo fomos “convocados” a convidar as meninas mbyá para dançar, enquanto outros grupos de homens organizavam-se para partidas de futebol. Enquanto aconteciam as danças, começou a reunir-se em roda, um pequeno grupo, sentado ao chão, para jogar animadamente uma partida de jogo de cartas. Intrigado, me aproximei.

Ao centro da roda, ficava um adulto com um baralho espanhol na mão. Ele distribuía ao centro quatro cartas, esperando apostas em dinheiro dos jogadores. Mulheres, crianças e adultos apostavam quantias variadas sobre cada uma das quatro cartas dispostas. Depois disso, o adulto (que funcionara como o distribuidor das cartas) passou a soltar, ao centro, outras cartas. Quando baixava uma das cartas do mesmo naipe de uma das quatro das apostas, o ganhador retirava, “da mesa”, todo o dinheiro apostado sobre as cartas que não haviam sido sorteadas. Não importa que o ganhador tivesse apostado apenas R\$ 1,00 ou até

mesmo R\$ 50,00; retirava para si todo dinheiro que houvesse sobre a “mesa”. Assim, uma pessoa que havia apostado R\$1,00 poderia levar os R\$50,00 de outro apostador, enquanto o apostador dos R\$50,00 que tivesse ganho, levaria o R\$1,00 de outro apostador.

Esse jogo de azar, “*kavayú para í*”, chama-se montês ou *monte í*. É um jogo aprendido possivelmente no contato com colonos e mestiços no Paraguai e Argentina. Já é observada sua ocorrência desde a década de 60 por Raúl Martinez Corvetto (1968). O autor nos informa que os Mbyá sempre jogam-no fazendo apostas em dinheiro.

Todo o dia do banquete e, principalmente, o jogo montês serviram-me como uma espécie de “texto” onde poderiam ser lidas metáforas de específicas formas culturais.

Como em Geertz, um dos fundadores deste tipo de abordagem:

Colocar o assunto desta maneira é engajar-se numa espécie de reenfoque metafórico de caso próprio, pois ele muda a análise das formas culturais de uma tentativa de traçar um paralelo geral para dissecar um organismo, diagnosticar um sintoma, decifrar um código ou ordenar um sistema (...) para um paralelo geral da penetração de um texto literário. Se se toma (...) qualquer estrutura simbólica coletivamente, organizada, como meio de ‘dizer alguma coisa sobre algo’(..) enfrenta-se, então um problema não de mecânica social, mas de semântica social.(...)essa espécie de experiência da vida cotidiana (..) cria assim, o que se pode, chamar de acontecimento humano paradigmático(...) (GEERTZ, 1989:209-11).

Todas as formas observadas nesses acontecimentos referem-se a tipos de reciprocidade mantidos dentro da aldeia, e acontecem em momentos específicos, sendo formas sociais que dão conta de anexar, dentro do sistema tradicional guarani, categorias exógenas a ele, como o dinheiro. Passo ao banquete.

Além do talento oratório, que já apontei acima, as sociedades tradicionais exigem do seu chefe a generosidade. Cabe ao líder, além de saber agir como porta-voz, combater a retenção de seus bens (e logo, os da comunidade) distribuindo-os. Como, então, recebem, atualmente, esses bens, se ,no caso estudado, a produção, mesmo do chefe, destina-se ao consumo exclusivamente

doméstico, não havendo em si obrigação de dividir o fruto de seu trabalho, individual, entre os membros da comunidade? Ora, mediante bens recebidos de missionários, antropólogos, políticos, entidades assistenciais ou de órgãos do Governo. E é por meio de seu cacique que uma sociedade acéfala (não havendo uma integração dada pela forma de organização baseada em núcleos domésticos independentes, constitui-se através do cacique um grupo aldeão coeso) integra-se em um único corpo. O “suor do rosto” do cacique, com vistas à comunidade, de que trata Sahlins, não vem a partir da produção de excedentes do chefe com a exploração de seus familiares para a posterior distribuição à comunidade em busca de prestígio, mas do seu trabalho como porta-voz e de boa articulação política, garantindo, desse modo, os benefícios para a aldeia.

Essas lideranças são geralmente aqueles indivíduos com maior facilidade de contato com o “branco” (dado o capital simbólico de que dispõe através do domínio da língua portuguesa). Não raras vezes, esse capital assegura privilégios a esses indivíduos em relação àqueles outros que não dominam a língua. Esses privilégios, geralmente de ordem material, são dados no contato com o “branco” e com as instituições da sociedade envolvente. O capital sobre o bom uso da língua permite a mediação do “Representante Guarani” com os funcionários das instituições responsáveis pelos programas, ou projetos, destinados à Reserva.

Logo, essa mediação dá oportunidade, como vimos, de privilegiamento das famílias desses representantes, por meio de indicações do destino, na Reserva, dos benefícios junto às instituições e organizações da sociedade nacional.

Em um sistema político de estruturas de coerção extremamente frágeis, organizado por meio de núcleos familiares independentes e com lideranças próprias - o chefe da família extensa - (como é o caso dos Mbyá), qualquer privilégio de contato pode resultar tanto na indiferença das outras famílias ao pesquisador (e assim fazer uma antropologia de um homem só - no caso dos estudiosos), quanto na desestabilidade da tênue harmonia entre as famílias.

Entretanto, para garantir certas vantagens do contato com “o branco” e do prestígio entre os membros de seu grupo como Bom Chefe, (em maiúsculo),

enviado de Ñande Rú, senhor de “boas palavras”, o cacique deve lutar por benefícios e dividi-los igualmente entre os membros do grupo.

Foi o que aconteceu, ao menos nesse dia, com o banquete, um tipo de metáfora suscitada pelo próprio Floriano, que festeja o aniversário de sua filha (“a primeira criança nascida em São Miguel”) junto com as glórias das lutas da comunidade pela terra e direitos na região e fora dela. Através do banquete, Floriano prestou contas, pois mantém dívida com a comunidade por ser cacique - da distribuição de bens em troca de prestígio.

A distribuição, o sentido de dívida do Cacique, serve também à manutenção da igualdade material entre os membros da comunidade. É claro que a liderança e seus parentes terão mais acesso aos bens disponíveis, já que são a primeira mão que os recebe antes de chegar na comunidade, porém o cacique não pode acumulá-la e foi justamente esse fato, como já disse, que desestabilizou a chefia de Floriano e, ainda hoje, causa tensão a chefia de Nicanor. Outras formas de reciprocidades com vistas à igualdade entre os membros do grupo foram atualizadas nessa festa - por exemplo, no jogo montês.

Quando disse que o apostador mínimo, se bem sucedido, leva o prêmio do apostador máximo, o que se dá aí é uma forma de incorporar, por ora, o dinheiro, fator de desigualdade, por si, dentro de um sistema que se pretenda igualitário. Cabe lembrar que ocorre, em um momento específico (o do banquete, do ritual da comensalidade pública) a reificação do sistema ideal guarani, idealmente holista. Em outras ocasiões, mais cotidianas, assisti a partidas do mesmo jogo nas quais o ganhador alcançava prêmios na razão de dois para um.

O valor do dinheiro para o guarani acompanha a tensão existente entre dois sistemas - o individual e o holista - tendo, assim, um valor relacional. No jogo, atualizado no banquete, como tentativa de aplainar as desigualdades entre as diversas famílias da comunidade, uma nota de R\$50,00 tem o mesmo valor de uma de R\$1,00, enquanto, em outros momentos, principalmente na cidade ou onde mais os Guarani fazem-no circular, volta ao valor de troca dado pela sociedade nacional.

É exatamente no momento do banquete, quando são celebradas a

coletividade, os valores holistas, que o dinheiro perde seu valor real para tornar-se apenas “pedaço de papel”, impregnado de um valor tão desprezado frente à manutenção ideal da igualdade dessa coletividade. Por meio desse jogo de azar, ainda que um “sortudo” acumule todos os prêmios, o dinheiro volta-se à distribuição e não ao acúmulo. Nesse dia, o que cada um dos Mbyá envolvido no jogo acumula, coloca à disposição da comunidade e de *Ñande Rú* (dado o caráter de sorte, de imprevisibilidade do jogo), por isso passa ser distribuído. A posse não é mais garantida pelo trabalho individual, mas garantida por *Ñande Rú* através da sorte, que não é de domínio humano e impassível de sofrer transformação através do trabalho, já que se transforma em posse moral.

Devo admitir que, excetuando os jogos, não vi circulação de dinheiro dentro da aldeia, apesar de observar certa reciprocidade entre as famílias afins, não de parentesco, mas de amigos, aliados políticos. As casas, até certo ponto, estão abertas umas às outras, sendo comum ver os membros da comunidade almoçando um nas casas dos outros; não a família toda deslocada para a casa de outra para as refeições, mas principalmente a circulação comensal dos pais de família e de algumas crianças.

4 - Consumindo -“Estar aqui” ou o fim da viagem - Conclusão.

É difícil vencer a trajetória de um trabalho antropológico. Meses em contato com um *ethos*, hábitos e costumes diferentes do autor em uma terra afastada do afago do lar e dos “pares”. Vive-se entre dois mundos, tentando fundir perspectivas tão distantes em um todo que fale de si e do outro. Diversos sentimentos podem servir tanto para auxiliar, quanto para dificultar esse encontro de universos. Nenhuma partícula passa incólume - a saudade de casa, a distância

dos amores, a dificuldade de acesso à salvaguarda das bibliografias, as tensões do contato, mal-entendidos com os nativos, e tantos outros fatores que, mesmo, invisíveis durante o trabalho são fundamentais para sua configuração.

Elaborar uma dissertação consiste numa maneira de reagrupar as partes soltas e dispersas do indivíduo dentro de um nexos que se molda à medida que vai tomando forma. O sujeito decompõe-se em uma existência marcada pelo pontilhado das observações. Os fatos são decompostos em minutos essenciais à observação e, ao final, lutam por tomar corpo. Gritam por reconstituírem-se. No entanto, a restituição da totalidade de um ser-no-mundo e daqueles que ele observa é impossível. A luta é árdua, mas, posso dizer que estou satisfeito com a relação que mantive com os Mbyá-Guarani ao longo do tempo.

Se, por um lado, as observações deste trabalho não vieram através de entrevistas objetivas, de perguntas diretas, suas práticas, os acontecimentos em que (felizmente, de certo modo) estive envolvido proporcionaram-me novas perspectivas sobre o que tinha em mente, quando a dissertação figurava apenas como um projeto.

As heterogeneidades entre as histórias de vida encontradas dentro da Reserva oportunizaram-me reconhecer diferentes práticas relacionadas ao menor ou maior envolvimento que tiveram, no decorrer de suas vidas, os Mbyá com elementos da sociedade nacional envolvente.

Tentei, a partir do segundo capítulo, demonstrar como uma longa história de contato interétnico resultou não somente na perda de seu território original, mas também em profundas transformações em seu modo de ser e em parte significativa de sua cultura. Busquei traçar, nesse capítulo, uma história do contato, posto que é uma história contada por nós, por aqueles não que venceram, mas que derrotaram, que massacraram diversos povos e hoje, numa espécie de tentativa de redenção, tentam reconstituir a história que interromperam em seu curso através de violentas formas de massacre - simbólico e material.

A história é contada a partir do ponto de vista dos vencedores de uma longa e disfarçada guerra etnocida, e acredito que essa ainda deve ser recontada a partir daqueles que tanto a perderam quanto deixaram de registrá-la por fontes

não-orais. Portanto, falta ainda dar voz aos Mbyá “historiadores”, para que eles contem como assistiram à história do contato-massacre colonial.

Como outros antropólogos já sugeriram, o contato interétnico afetou de maneira tão profunda a sociedade mbyá, que ela, a fim de manter-se existindo teve de reelaborar algumas de suas características culturais. Vale o velho dito: “Mudar para continuar o mesmo”.

Diferenciei aqueles que entre os Guarani, reduziram-se e os que não se reduziram e, dentre estes, conhecemos os Caingá ou Monteses, grupos que ocupavam, principalmente, terras do Paraguai e Argentina e das quais se originaram os Mbyá. Por fim, reconstituí a chegada ao território rio-grandense de parte desse grupo até sua fixação em São Miguel das Missões, descrevendo o espaço natural em que vivem nessa região e caracterizando sua instalação nesta localidade até o momento.

Infiro que, agora, são bem mais claras, mesmo que longe de sertotalmente respondidas, as perguntas que tinha em mente no início do trabalho.

Em suma, quais as estratégias que uma sociedade tradicional, com um sistema econômico específico baseado em determinada ambientação ecológica e com determinadas características ontológicas e ideológicas, utiliza para sobreviver frente à outra sociedade, a englobadora, e como se processam na primeira as influências da segunda ?

Situei o núcleo dessas questões em três categorias principais - a pessoa, o contato interétnico e a economia. Acredito que todas as três estão intimamente interligadas e que nos dão elementos para entender de que modo tem se processado o contato.

A tentativa de compreensão da pessoa guarani revela uma forma ontológica que prima uma forte individualidade cosmológica, na qual o ser é livre, autônomo e independente, não sendo ainda categorizado dentro de nenhum esquema de classificação de obrigações e funções num sistema fechado de categorizações pessoais, como em um sistema de castas, totens ou máscaras. Foi o que tentei demonstrar no segundo capítulo.

Esta individualidade se repercute em vários aspectos da vida econômica,

com a primazia do indivíduo e da sua família sobre outras formas de organização e valores dentro da Reserva. Através da valorização do trabalho individual, a propriedade individualiza-se, passa a ser de direito de uso do indivíduo que, nela condensou seu trabalho. A liberdade preconizada pelos Mbyá-Guarani, de maneira geral, leva a certa independência, mesmo em relação ao próprio grupo. À medida que a propriedade se individualiza, os laços com os grupo vão-se afrouxando. É um caminho de ida e vinda entre a ontologia guarani e sua organização social e econômica.

No terceiro capítulo, procurei demonstrar que o MPD tende à centrifugação de seus ganhos, ou seja, volta-se ao centro, a família. Diante da economia de mercado, há uma desigualdade de acesso a recursos escassos (agora sim, na modernidade), e uma transformação radical de uma economia baseada na abundância, que induz esse movimento centrífugo a intensificar-se. Nesses casos, não se divide o ganho, porque quase não há o que dividir. Sahlins dizia que, nas catástrofes, a família fecha-se em torno de si mesma. Os Mbyá vivem em estado de catástrofe constante.

Quis criticar o MPD em sua integralidade aplicada à “sociedade primitiva com recusa à economia”, por esta ser priorizada em vista do consumo, não em vista da troca. Ora, hoje a troca mercantil é a principal forma de conquista do consumo para o Mbyá; e entretanto, ainda assim, essa economia mantém certos padrões de seu modo de produção tradicional, ainda que a circulação esteja tão impregnada do contato com o sistema mercantil capitalista. A troca é essencial nestes tempos nos quais a fome, a necessidade e a destruição de seu ambiente cercam os indivíduos como cavaleiros apocalípticos prestes a acabarem com seu mundo tradicional e, de suas cinzas, erguerem outro. Os Mbyá, porém resistem.

Ñande Rú contrasta com o Estado de Natureza, com a incivilidade. A civilidade para o Guarani reside, todavia, em outro tipo de ambientação que a da sociedade envolvente. Enquanto o “branco escolheu a cidade”, o “guarani escolheu o mato”, e dentro do mato deveria manter preceitos morais de civilidade com o econômico, submetido à regra moral, que sempre se volta à necessidade geral, a necessidade de todos. O modo de vida perfeito conjuga-se entre o viver

tradicional através de elementos culturais próprios (já um discurso com fins de resistência étnica) e a igualdade entre os Mbyá, já que a desigualdade reserva-se como um elemento estrangeiro.

O fenômeno étnico (o do contato), conforme procurei demonstrar no Interlúdio, dá-se em diversos níveis e passa por entidades diferenciadas e que se contrastam dentro de um sistema de relações, tanto interpessoais quanto interculturais, no qual a hierarquização submete elementos culturais, descendentemente, do grupo dominante para aqueles que dispõem de menos recursos econômicos e políticos.

Esse contato obriga, assim, as culturas a estarem numa constante reelaboração, reconstruindo todo um conjunto de regras sociais, e tal processo leva a transformações radicais, impostas desde o início do contato colonial pela expansão das relações instauradas pela lógica de mercado que o domina.

Conseqüentemente, mediante as agruras do contato, com uma passagem de elementos (mesmo simbólicos, ideológicos) do grupo dominante ao grupo dominado, acentua-se a tensão numa ideologia que abarca a individualidade como prática de certos indivíduos e o holismo como preceito moral necessário, não só como cimento da coesão entre o grupo, mas também como estratégia de resistência étnica frente à contínua exposição a elementos estrangeiros advindos de uma sociedade vorazmente englobante.

As dissensões podem ser observadas, principalmente, entre aqueles que maior contato mantiveram com membros da sociedade envolvente, que “estiveram vivendo do jeito do branco”. Suas práticas desprendem-se das idealmente requeridas pela comunidade sem, no entanto, ser completamente exógenas a ela. A individualidade da organização do grupo subentende tais práticas. A não divisão dos bens pelo cacique (com o beneficiamento de familiares e facções) entende-se tanto dentro de uma cultura em parte individualista, quanto em contato com elementos de uma cultura dominante.

Além disso, cabe fixar o aparecimento da mercadoria enquanto novo fenômeno na realidade indígena, tão poderoso, como afirma Oliveira (1996), que se constitui na ponte entre dois mundos estruturalmente diversos e historicamente

antagônicos. Entretanto, ainda que tenha havido uma “invasão” do sistema mercantil na economia Mbyá, essa sociedade não se “mercantilizou”, retendo seu caráter tradicional em muitos aspectos. Para que isso ocorresse, a forma mercantil deveria penetrar profundamente no conjunto das manifestações mais vitais da sociedade e modificá-las conforme sua própria imagem, em vez de servir para fazer ligações apenas do exterior de processos independentes dela orientados para a produção de valores de uso.

A ocorrência desse tipo de influência da sociedade ocidental entre determinados indivíduos da comunidade Mbyá-Guarani não evidencia que haja uma transformação de fato profunda neste grupo. Mostra, sim, que os Mbyá, não só em São Miguel, nem com um só determinado grupo indígena, no contato intermitente com outra espécie de organização, outra espécie de ideologia, podem estar sendo surpreendidos num momento de transformações; que ainda não tão perto de influenciar nas estruturas mais profundas de sua organização tradicional já começam a surtir efeitos em várias formas de desarticulação e tensão dentro dessas comunidades.

Creio ter podido, igualmente, demonstrar, neste trabalho, de que maneira operam alguns elementos e noções econômicas para os Mbyá-Guarani, e como tais elementos têm se ajustado frente a sua própria ideologia e a novos elementos advindos do contato. Pretendia demonstrar isso, embora novas formas econômicas estejam sendo assumidas por esse grupo indígena na garantia de sua manutenção material diante do fenômeno do contato interétnico.

Infiro, também, que o Mbyá-Guarani tem reelaborado seu sistema-simbólico econômico, dando conta de ajustar o novo universo que se apresenta, consoante ao seu. Foram esses os principais pontos que tentei trabalhar no capítulo 3.

É evidente, ainda há muito que fazer. Acredito que o principal seja estudo mais sistemático das relações econômicas com o parentesco e a forma pela qual ajustam-se essas redes. Além disso, seria importante um estudo comparativo entre os fatos observados, neste trabalho na Reserva do Inhacapeum, com fatos apresentados em outras aldeias mbyá, tanto no Rio Grande do Sul quanto fora

deste Estado, submetendo, dessa maneira, os dados a um quadro geral das transformações mais gerais, e no nível que essas mudanças estão ocorrendo dentro do grupo como um todo. Sabe-se, ainda, que não há lugar para os Mbyá viverem sem interferência direta dos Estados Nacionais. Alguns vivem em contato maior com a sociedade envolvente, outros em menor. Acredito ser relevante tentar entender de que forma esse fato atua em seu modo de vida. Isso constituiria, ainda, um estudo aprofundado do sistema de *tekohá*, ou de como se organiza o sistema sócioeconômico mbyá entre as diversas Reservas que constituem a “Nação Mbyá”.

Para finalizar, acredito a importância deste trabalho ao fato de se tratar um tema pouco explorado (o das relações e sistemas econômicos) dentro dos estudos sobre os grupos Guarani. A etnografia do sistema e da “cosmologia” econômica, de seu esquema ideológico hierárquico, bem como as práticas do grupo Mbyá-Guarani mediante o contato, mediante a situação colonial, revelam dados importantes para a compreensão da realidade social do grupo: renda per capita, hábitos e nível de consumo, sistema de produção, desigualdades na distribuição de renda dentro do grupo; crescimento econômico e demográfico; tipos de comércio, zonas e rotas comerciais; divisão e regime de trabalho; como também importantes dados sobre o sistema simbólico-econômico do grupo. Pretendia, assim, e contribuir para o debate de políticas públicas que garantam tanto a visibilidade dessa população, quanto sua continuidade cultural e sobrevivência material, seja em áreas demarcadas federalmente, seja nos aldeamentos nas grandes cidades. E, ainda, auxiliar na demanda crescente pela regularização do comércio dessa comunidade, atividade hoje indispensável para a manutenção dos grupos “aldeados” nas cidades, principalmente, as ditas “cidades turísticas” que se beneficiam com a própria história indígenas, sem reverter aos seus descendentes os bens advindos da exploração história.

Penso, aqui, em uma regularização baseada nos princípios de compreensão da diferenciação da atividade desses grupos, contribuindo para uma política voltada à afirmação da especificidade dos povos indígenas.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA Y LARA, Eduardo F. Los Guaranies en el antiguo territorio de la Republica Oriental del Uruguay. Montevideo. Revista de la Sociedad Amigos de la Arqueologia,1979.

AGUIRRE, D. Juan Francisco . Diáριο del capitáin de Fragata.-Tomo II - Segunda Parte.” In : Revista de la Biblioteca Nacional - Tomo XIX - 3º y 4º - Buenos Aires, 1948.

AMBROSETTI, Juan B. Dos estudios sobre misiones: viaje a las misiones argentinas y brasileras por el alto Uruguay ; rapida ojeada sobre el territorio de misiones. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1983. 168 p.: il.

AMBROSETTI, Juan B. Los índios Caingú del Alto Paraná (Misiones)- Boletim do Instituto Geográfico nº15 - Buenos Aires, Argentina - 1895.

AMBROSETTI, Juan B. Supersticiones y leyendas. Buenos Aires: 1976.

APARICIO, Francisco. Handbook of South American Indians Volume 3 - The tropical forest tribes of the United States Government printing office. Washington 1948. pg 56-67.

- AZARA, Félix . Descripción é Historia del Paraguay y del Rio de la Plata.Tomo I. Ed. Imprenta de Sanchez. Madrid:1847.
- AZARA, Félix . Viaggi Nell'America Meridionale di D. Felice di Azara. Fatti di lui il 1781 e il 1801. Tomo I.Ed. Dalla Tipografia Sonzogno e Comp. Milano, Itália.
- BAEZ, Cecilio. Los Guaranies - Sus usos e costumbres in : DOMECCQ, Ramon Monte. A republica del Paraguay em su primer centenario 1811-1911.Ed.Compañia Sud. Americana de Billetes de banco. Pg.15-19.
- BALDUS, Herbert. Ligeiras notas sobre os índios guaranys do litoral paulista in : Revista do Museu Paulista - Tomo XVI. Ed. Diário Oficial, S. Paulo, S.P. - 1929. pg.83-95
- BALDUS, Herbert. Breve notícia sobre os Mbyá-Guarani de Guarita.Revista do Museu Paulista. Vol.VI (Nova Série). São Paulo, S.P. - 1952. pg.479-89.
- BARTH, Frederik. Ethnic groups and boundaries - The social organization of culture diference. Ed. George Allen & Unwin, Londres, ,1969.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. El Shaman Guarani como agente inter-cultural in: Relaciones, Nueva Serié, Tomo V nº2 Buenos Aires, 1971.pg.107-114.
- Notas sobre el cambio cultural guarani .In: Revista del Museo Americanista 1 - 1969. Ed . ?
- BATALLA, Guillermo B. Identidad y pluralismo cultural en America Latina. Puerto Rico. Fondo Editorial del Cehass, 1992
- BELTRÁN, Gonzalo Aguirre. Obra antropológica IX. Regiones de Refugio. - Mexico. Ed. Fondo de Cultura Economica, 1991.
- BENITEZ, Justo Pastor. Algunos aspectos de la cultura guaranítica in : Revista de Livro, ano VI, Março-Junho 1961, nº21-22. pg.43-58.
- BENITEZ, Leopoldo. Hipóteses y Conjeturas sobre Totemismo Guaraní. In: Revista de La Sociedade Cientifica del Paraguay. Tomo IV, nº3. Asunción, 1938. pg. 116-21.
- BENSA, A. O jogo das escalas. São Paulo. Ed. Papyrus, 1998.
- BERNARDES, Nilo. Aspectos sócio-geográficos do R.S. Porto Alegre. Ed. Martins Fontes, 1985.
- BERNARDO, B. Introdução aos estudos etno-antropológicos - Ed. Perspectivas do Homem, 1974, Lisboa - Portugal.

BERTONI, Moisés Santiago. Resumen de Prehistoria y Protohistoria de los países guaraníes. Asunción. Ed. Juan E. O'Leary, 1914.

BONFIL BATALLA, Guillermo. Identidad e pluralismo cultural en America Latina, Buenos Aires. Fondo Ed. Del Cehass, 1992.

BOTH, E.. Família e Rede Social . Rio de Janeiro. Ed. Francisco Alves, R.J. - xerox.

BOURDIEU, Pierre. A construção do objeto In : BOURDIEU, P. "A profissão do sociólogo - Preliminares epistemológicos" - Xerox.

- A economia das trocas simbólicas. São Paulo. Ed. Perspectiva, 2004.

- O poder simbólico. São Paulo. Ed. Edusp, 2002.

BOVE, Giacomo. Note de um viaggio nell'alto Paraná. In : Bollettino della Società Geografica Italiana. Anno XVIII, Vol.XXI, Série II - Vol.IX. Roma, 1884. pg. 934-950.

BRANDÃO , Carlos R.. Identidade e etnia - construção de pessoa e resistência cultural. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1986.

BRETANO, Jaime. Relatório de Saúde Indígena - São Miguel das Missões. mimeo., 2004.

BROCHADO, José Proença. A tradição cerâmica tupi-guarani na América do Sul in :Clio. Revista do Curso de Mestrado em História da UFPE. Nº3, 1980. - pg. 7-39.

BROCHADO, José Proença. Migraciones que difundieron la tradición alfarera tupi-guarani. In : Relaciones.Tomo VIII. Revista da Sociedad Argentina de Antropologia. Buenos Aires, 1973.pg. 7-39.

CABANELLAS, Guilermmo. Figuras, Paisages y leyendas Guaranies. Editorial Heliasta S.R.L., Buenos Aires, Argentina, 1974.

CADOGAN, Léon. Algo más sobre Prehistoria Guaraní. in : La Tribuna, Asunción, Paraguay, 04/03/62.

- Cadogan según Cadogan. Suplemento Antropológico. Universidad Católica, vol. 8, nº1-2.Asunción, 1973. p. 53-64.

- Cuentos de los Yeguaká-va Tenondé pora güe í(Mbyá-Guarani) del Guairá, Paraguay. In: Centro de Estudios Antropologicos de la Facultad nacional de Filosofia del Paraguay. VIIª série, 1950.

- Culto del Arbol em el Folklore Guaireño y las tradiciones Mbyá-Guarani. Jornal El País, Asunción, Paraguai,23/09/42.

- Diccionario mbya-guarani-castellano.Paraguay: Fundación "Leon Cadogan", 1992. 211p

- El concepto guarani de "alma", su interpretacion semantica". Ed.? Buenos Aires, Argentina, 1952. pg. 31-4.

- En torno a la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá. In : America Indigena. Vol.XX, nº2, Mexico, 1960. p.133-49.

- El torno al BAI ETE-RI-VA guayaki y el concepto guaraní de NOMBRE. In : Suplemento Antropológico de la revista del Ateneo Paraguayo, vol.I, nºI, Asunción, Paraguay. 1965.pg.3-13.

- Hurgando em la Prehistoria Guaraní. La Tribuna, Asunción, Paraguay, 15/06/58.

- Las ciencias religiosas de los Mbya-guaranies. In: Boletin de Filosofia. Tomo V nº 40-41-42. Montevideo,1949 p 671 - 683.

- Las creencias religiosas de los Mbyá-Guaranies. In : Boletin de Filologia. Tomo V, nº 40-1-2. Montevideo, 1949. p.671-683.

- La encarnación y la concepción; la muerte y la resurrección em la poesia sagrada "esotérica" de los Jeguaká va Tenondé Porã-güe (Mbyá Guaraní)." In : Revista do Museu Paulista. Vol. IV. São Paulo, S.P., 1950.

- La guerra conta los Mbyaes em lo Folklore nacional. La Tribuna.Asunción, Paraguay.21/11/49.

- La guerra de doscientos años de los Montes del Taruma. in : YBYTYRUVA, ano I, nº2, Asunción, Paraguay, 1962.pg 13-17.

- La poesia esotérica Guaraní : Um documento histórico ? In : La Tribuna, Asunción, Paraguay, 1/07/62.

- Las reducciones del Tarumá y la destruccion de la organizacion social de los Mbyá-Guaraníes del Guairá (Ka'y Guä o Montes). In : Estudios Antropológicos. Universidade Nacional Autónoma de México, Ciudad de Mexico, 1956. p.295-303.

- Las tradiciones religiosas de los índios Jeguaká va Tenondé

- Porã-güe, comúnmente llamados Mbyá-Guaraní-Apyteré o Ka'ynguá" in : Revista de la Sociedad Científica del Paraguay, nº15. Asunción, Paraguay, 1946. pg.15-47.
- Mil apellidos guaraníes : aporte para el estudio de la onomástica paraguaya. Assunción: Toledo, 1960. 76 p.
 - Um texto mítico de los Mbyá-Guaraní del Guairá. In : Revista de la Universidad de Mexico, vol. XIX, nº5. México, 1965.pg.21-2.
- CADOGAN, León; MELIÀ, Bartomeu. Tradiciones guaraníes en el folklore paraguayo: fragmentos de etnografía mbyá-guaraní. Asunción: Fundación "Leon Cadogan", 2003. 164 p.: il.
- CADOGAN, Rogelio. Tupã Kuchuvi Veve: un profeta en el firmamento Guaraní. Asunción: Fundación "Leon Cadogan", 1998. 162 p
- CAIUBY NOVAES, Silvy. Jogos de espelhos - Imagens da representação de si através dos outros - São Paulo. Ed. Edusp, 1993.
- CAZENEUVE, J.. Introdução a uma leitura de Mauss. In: " sociologie de Marcel Mauss" - Ed. Presses Universitaires de France, 1968 , Paris - FR.
- CHAMORRO, Graciela. A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra. São Leopoldo: Sinodal, 1998. 234 p.
- Kurusu Ñé'engatu. Asunción. Centro de Estudios Antropológicos, 1995.
- CHASE-SARDI, Miguel. El derecho consuetudinario indígena: y su bibliografía antropológica en el Paraguay. Asunción : CEADUC, 1990. 350p.
- CLASTRES, Pierre. A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guarani. Campinas 1990.
- Arqueologia da violência - Ed. Brasiliense, São Paulo, 1982.
 - A sociedade contra o Estado. - Ed. Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1978.
 - El arco y el cesto. Asunción. Revista Alcor, 1967.
- CRAPANZANO, V. Diálogo - Anuário Antropológico. Brasília. Ed. UnB, 1991.
- CROVETTO, Raul Martinez. Juegos y deportes de los indios guaraníes de Misiones. Buenos Aires. Revista Etnobiología, 1968.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Antropologia do Brasil. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos índios no Brasil. São Paulo: 1992.

DA MATTA, R. O Ofício do etnólogo ou como ter Antropological Blues. in : NUNES, E. - " A aventura sociológica" - Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, R.J.

DECOUD LARROSA, Reinaldo. Teogonia guarani. In: Revista del Ateneo Paraguayo, nº 13 - Asunción, 1946.

DIAZ MARTINEZ, Noemí. La migration Mbya (guarani). Museu de Arqueologia e Etnologia (Universidade de São Paulo), nº 24 - São Paulo, 1985.

DIAZ, R. . Personage e identidad narrativa : uma aproximación metodologica In : ECKERT & ROCHA (ORG.)" - Revista Horizontes Antropológicos 12. Ed. UFRGS, POA, R.S., 1999.

DUARTE, Luis Fernando Duarte. Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas- São Paulo. Ed. CNPQ - Jorge Zahar, 1988.

DUMONT, Louis. O Individualismo, uma perspectiva antropológica da ideologia moderna - Rio de Janeiro .Ed. Rocco, 1996.

- Homo Aequalis. São Paulo. Ed. EDUSC, 2000.

DURKHEIM, Émile. As Regras do Método Sociológico. São Paulo. Ed. Martin Claret, 2002.

- "Sociologia e Filosofia" - Ed. Forense. , ?, Rio de Janeiro - R.J.

ELIADE, Mircea. O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 2002.

- O sagrado e o profano. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 2001.

EVANS-PRITCHARD, E.E.. Os Nuer. São Paulo. Ed. Perspectiva, 2002.

FERREIRA, Luciane O.. *Mbyá' achy* - A concepção cosmológica da doença entre os Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas. Porto Alegre. Dissertação de mestrado. PPGAS-UFRGS, 2001.

FOGEL, Ramón. Mbya Recové: la resistencia de un pueblo indómito. Assunción : CERI, 1998. 415 p.

GALILEANO, Ana Maria. Las reducciones guaraníicas. Argentina: 1979.

- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro. Ed. LTC, 1989.
- GODBOUT, Jacques. Homo donatus versus homo oeconomicus. In: MARTINS, P. - A dívida entre os modernos. São Paulo. Ed. Vozes, 2002.
- GODELIER, Maurice. Economia, fetichismo y religion en las sociedades primitivas. Madrid, 1978.
- A Antropologia Econômica. In: Antropologia, ciência das sociedades primitivas? - Lisboa. Ed. 70, 1971.
- GUASCH, Antonio; MELIÀ, Bartomeu. Diccionario básico guaraní-castellano, castellano-guaraní. Asunción: CEPAG, 2003. 366 p.: il.
- GUTIERREZ, Ramón. As missões jesuíticas dos guaranis: las misiones jesuíticas de los guaranies. Rio de Janeiro: 1987.
- HABERMAS, Jurgen. Técnica e Ciência enquanto ideologia. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo. Ed. Abril, 1980.p.313-343.
- HANKE, Wanda. En los bosques virgenes del Paraguay. Buenos Aires. Revista Geográfica Americana, 1940. p.47-54.
- HERTZ, R. A preeminência da mão direita : Um estudo sobre a polaridade religiosa - Religião e Sociedade, n.6, 1980.
- JACOBUS, André Luiz et al. Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991. 356p. : il.
- KERN, Arno Alvarez. Antecedentes indígenas. Porto Alegre: 1994.
- KERN, Arno Alvarez. Levantamento bibliográfico sobre o tema "Missões". Porto Alegre: [19--].
- LADEIRA, ?. Espaço Geográfico Guarani-mbya: significado, constituição e uso. FFCLH/USP, 2000.
- LEITE, Basissilio. Generalidade das Missões Jesuíticas 1531-1759. Vol 1. Porto Alegre. Ed. A4 LTDA., 1974.
- LEIRNER, P. Hierarquia e individualismo em Louis Dumont. Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar , 2003.
- LEVI-STRAUSS, Claude. Introdução a obra de Marcel Mauss - In : MAUSS, M. - "Ensaio sobre a dívida" - Ed. Perspectiva do Homem
- O pensamento selvagem. São Paulo. Ed. Papirus, 2004.

- LEVY-BRUHL, M. El mundo mítico In : "La mitología primitiva". 1935. Barcelona.
- LUGON, Clovis. A república "comunista" cristã dos guaranis 1610-1768. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968. 353 p.
- MALINOWSKI, Bronilawski. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo. Ed. Abril Cultural, 1978.
- MARX, Karl. O capital. Vol. I. São Paulo. Ed Nova Cultural, 1985.
- Formações econômicas pré-capitalistas, Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra, 1991.
- MAUSS, M. Sociologia e Antropologia - Ed. Cosaf & Naify. São Paulo, 2003.
- Ensaios de Sociologia - 2ª ed. São Paulo. Ed. Perspectiva, 1999.
- MELIÀ, Bartomeu. El Guaraní conquistado y reducido : ensayos de etnohistoria. Asunción: Universidad Católica, 1986. 298 p.: il.
- El guarani: experiencia religiosa. Asunción: 1991.
 - La creation d'un langage chretien dans les reductions des guarani au Paraguay. [s.l.]: 1969.
 - Ñande Reko nuestro modo de ser y bibliografía general comentada. Bolívia: 1988.
- MIRAGLIA, Luigi. O modelo agrícola guarani. In: Revista Veja, nº 491, 1978, p. 50-52.
- MORENO, Fulgencio Ricardo. Las migraciones de los guaranies. In: Revista del Ateneo Paraguayo - Asunción, 1941, p. 44-48.
- NEUMANN, Eduardo. O trabalho guarani missioneiro no Rio da Prata colonial: 1640-1750. Porto Alegre. Ed. Martins Fontes, 1996.
- NORDENSKIÜLD, Erland. Études Anthropogéographiques dans la Bolivie Orientale - notes de l'expédition de Hernmarck en 1908-1909. In: Journal de la société des américanistes de Paris, nouvelle série, Tome IX - Paris, 1912.
- NORDENSKIÜLD, Erland. The guarani invasion of the Inca empire in the sixteenth century: na historical indian migration. In: The geographical review.
- NOVAES, Silvy. Jogos de espelhos. São Paulo. Ed. Edusp, 1993.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Do índio ao bugre. Rio de Janeiro. Ed. Francisco Alves, 1976.

- O índio no mundo dos brancos. São Paulo Ed. Difusão européia. São Paulo, 1964.

- A antropologia e a crise dos modelos explicativos. Ed. Primeira versão, Campinas, S.P. , 1994.

OUTES, Félix. Los aborígenes de la República Argentina. Angel Estrada y Cía Editores - Buenos Aires.

- Nuevos rastros de la cultura guarani en la cuenca del Paraná inferior. In: Anales de la sociedad científica argentina. Tomo LXXXV - Buenos Aires, 1918.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Ensaios em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ, 1999.

PANE, Ignacio A. Los guaraníes: sus usos y costumbres. In: Cuestiones paraguayas. Imprenta Brossa - Asunción, 1914.

- La mujer guarani. In: Ensayos paraguayos. Asunción, 1914.

PEREYRA, Máximo. El maíz entre los guaraníes. In. Boletín de Filología. Montevideo. Instituto de Estudios Superiores, 1948.

QUEVEDO, Júlio. A guerra guaraníca. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1996.

RADIN, Paul. El hombre primitivo como filósofo. Buenos Aires. Ed. Eudeba, 1960.

ROA BASTOS, M. As lendas Guarani de criação e destruição do mundo. - mimeo. FONTE: Arquivos do Centro de Cultura Missionária. URI, Santo Ângelo, RS.

RIBEIRO, Berta G. Dicionário do artesanato indígena. São Paulo: Itatiaia, 1988. 343p.: il.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 4. ed. Petrópolis: 1982.

RIBEIRO, Darcy; RIBEIRO, Berta G. SUMA etnológica brasileira. 2. ed. Petrópolis: 1987.

RICOEUR, Paul. Interpretação e Ideologia. Ed. Francisco Alves, Rio de Janeiro, R.J. 1988.

- Tempo e Narrativa - Tomo III. São Paulo. Ed. Papirus, 1994.
- RIO GRANDE DO SUL; Arqueologia. Pré-história do Rio Grande do Sul. São Leopoldo: UNISINOS, 1991.
- SAHLINS, Marshal. Cultura e razão prática. Rio de Janeiro. Zahar editores, 2003.
- Economia de la Edad de Piedra. Madrid. Alcal editor, 1974.
- Ilhas de História. - Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1990.
- SCHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura guarani. 3. ed. São Paulo. Edusp, 1974.
- SEEGER, A. - Os Índios e Nós - Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras. Rio de Janeiro. Ed. Campus, 1980.
- SEEGER, A. , DA MATTA,R. E VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In : OLIVEIRA FILHO, J. - “ Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil” - Ed. Ufrj, 1986, Rio de Janeiro - R.J.
- SOUZA, JOSÉ O. C. Aos fantasmas das brenhas, etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil. Tese de doutoramento - UFRGS, Porto Alegre, 1998.
- Uma introdução ao sistema técnico - econômico Guarani. Dissertação de mestrado.UFRGS. Porto Alegre, 1987.
- SUSNIK, Branislava. Artesania indígena: ensayo analítico. Asunción: El Lector, 1998. 145p.: il.
- TASSINARI, A. No Bom da Festa - o processo de construção cultural das famílias Kariyuna do Amapá. São Paulo. Ed. Edusp, 2003.
- TAUSSIG, Michael. Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem - Um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo, Ed. Paz e Terra, 1993.
- UNKEL, Cúrt Nimuendajú. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-guarani. São Paulo: 1987.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. São Paulo, Ed. Cosac & Naify, 2003.

Referências na Internet :

GARLET, I. e SOARES, A.L. . Uma apresentação do ritual de chegada entre os Mbyá-Guarani. - <http://www.povosindigenas.com.br/apresent.mbya/garlet/html>

CHAMORRO,G.. Guarani - História dos Povos Guarani.
www.highrisemarketing.com/djweb/historia/guarani/guarani.html